

**А.Ф.ЛОСЕВ**

**ИСТОРИЯ  
АНТИЧНОЙ  
ЭСТЕТИКИ**

**ПОЗДНИЙ ЭЛЛИНИЗМ**

*ЧАСТЬ ПЯТАЯ*

**ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА  
ЭСТЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ  
ПЛОТИНА**

# I ВВЕДЕНИЕ

## § 1. Описательная непосредственная эстетическая данность и ее логическое развитие

1. *Необходимые предпосылки общей характеристики эстетики Плотина.* Чтобы не запутаться в предлагаемой нами общей характеристике эстетики Плотина, необходимо помнить то, что мы говорили выше (см.) о концентрическом методе изложения и о первых двух формулах, к которым мы пришли в результате этого концентрического метода (см. выше). Первая формула была получена нами из анализа внеэстетических текстов Плотина. Во второй формуле мы пытались указать на то новое, что получается в результате анализа специально эстетических трактатов Плотина. На с. 656 мы подошли и к третьей, то есть уже к последней формуле эстетики Плотина. Теперь остается нам уже с продуманных методологических позиций детализировать эту третью формулу, привлекая для нее кроме уже изученных нами текстов также и другие тексты Плотина, чтобы приблизиться к такому пониманию эстетики Плотина, которое, нисколько не претендуя на окончательность, все же максимально впитало в себя все то, что в разрозненной форме мы встречали у Плотина раньше. Тогда-то и выяснится в завершительной форме тот анализ эстетики Плотина, который мы считаем для настоящего времени необходимым.

Эта наша общая характеристика эстетики Плотина по необходимости тоже будет состоять из определенного числа основных принципов. Но нам хотелось бы, чтобы эти принципы, в настоящей общей характеристике, были максимально насыщенными. При современном состоянии науки это очень трудно и, вероятно, даже невозможно. Поэтому предлагаемая у нас общая характеристика необходимым образом является только некоторого рода опытом и весьма несовершенной попыткой.

Итак, мы начали исследование с общепhilosophического учения Плотина (см. выше), продолжили анализом эстетики Плотина в собственном смысле слова (см. выше); но теперь мы будем пытаться объединить то и другое в общей философско-эстетической теории Плотина.

Начнем с описательного обзора самого общего и самого необходимого, без чего невозможен никакой систематический анализ эстетики Плотина, а потом уже перейдем к самому анализу уже в конструктивном смысле слова.

2. *Абсолютный реализм,* а) Прежде всего, Плотин — *абсолютный реалист.* Красота для него ни в каком случае не есть порождение только одного субъекта.

Об этом читаем в VI 6, 14, 27—35: «Какова же основная причина того, что вещам свойственны числа и числовые отношения? Если единица существует в силу присутствия единого, то два — двойки, точно так же, как белое — в силу присутствия белого, и прекрасное — прекрасного, и справедливое — справедливого. В противном случае нужно утверждать, что и этого всего не существует, но что и у этого всего причина — только одни вещные обстоятельства, полагая, например, что справедливое является таковым в силу такого-то обстоятельства и отношения к таким-то вещам, что прекрасное существует потому, что мы таким-то образом аффицируемся, в то время как в самом субстрате нет ничего, что нас соответствующим образом аффицировало бы, и что вне нас нет никакой причины для появления прекрасного. Если, стало быть, всякий раз, когда ты увидишь что-нибудь, что ты можешь считать одним, то, конечно, оно может быть чем угодно, и великим и прекрасным, и можно приписать ему бесчисленное количество [признаков]».

б) Между прочим, вполне реалистической направленностью искусства и красоты у Плотина является также довольно часто употребляемая у него аналогия с орудием, или инструментом. Плотин уподобляет душу земледельцу, который сеет, зная о дождях, ветрах и снегах, грозящих его посевам (II 3, 16, 34—36). Материя воспринимает в себя эйдос, как «незасеянное поле, когда оно засеивается» (II 4, 16, 13). Нужно не молиться, но трудиться и тщательно обрабатывать свое поле, чтобы получить хороший урожай (III 2, 8, 37—42). Если бы при сотворении космоса Ум что-то делал, то его пришлось бы уподобить ремесленнику (III 2, 2, 14—15).

Рассматривая тело как орудие души (ср. Plat. Alcib. I 129 с—е), Плотин считает, что как ремесленник пользуется своими орудиями, не испытывая того, что испытывают эти последние, так и человеческая душа, пользуясь душевными явлениями, в своей основе совсем не затрагивается ими (ср. Plat. Phaedr. 246 с). Конечно, глаз может испытывать разные болезненные состояния, но это нисколько не относится к тому, что он видит (I 1, 3, 8—10). Лучше сказать, одна часть души подвергается телесным воздействиям, другая же часть не подвергается им и объединяется с телом в том смысле, в каком рулевой представляет собою единство с управляемым им кораблем (I 1,3, 21—22).

Выше (см.) мы уже видели, как Плотин заимствует у Платона образ очищения нашей внутренней статуи, под которой он понимает внутреннее состояние человека. Здесь тоже имеется в виду образ ремесленника или художника. Внутренний человек, по Плотину (III 2, 9, 28), вообще есть не что иное, как прекрасное произведение. Понятием орудия или инструмента Плотин пользуется и там, где он на основании Платона (Theaet. 176 а—b, Phaedr. 246 с) говорит об окрыленности души у философа (I 3, 3, 2; II 3, 9, 15-30).

Душа, как и всякое отвлеченное понятие, конечно, нуждается в разного рода признаках и получается в результате известного применения тех или иных орудий или инструментов. Но это обстоятельство как раз и является доказательством того, что сама душа вовсе не есть инструмент для чего-нибудь, а, наоборот, пользуется теми или другими внешними инструментами. Поэтому, скорее, орудия и инструменты души требуют признания идеальной души; все же материальное, наоборот, требует для себя того или иного материального оформления.

Душу можно сравнить, например, с геометрической линией, которая, конечно, может быть белого цвета, но сама не имеет никакого отношения ни к белому цвету, ни вообще к цветам (I 1,4, 11 — 13). Так и для топора важно не то, что он сделан из железа, но важна его фигура и назначение (II 1,4, 20—24). Последнее сравнение взято Плотинем из Аристотеля (Arist. De an. II 1, 412 b 12; 412 a, 27—28). Различая душу-в-себе и телесную душу, Плотин эту последнюю

трактует как своего рода льва и прочих животных (I 1, 7, 21, ср. I 1, 11, 8—11). Но, как мы указываем в другом месте (см. ниже), этот платоновский образ льва у Плотина слишком снижен, поскольку относится не к высшей, но к низшей душе. Эту низшую область он иллюстрирует при помощи сексуальных переживаний (I 1,5, 26. 29). А когда он переходит к высшей душе, то эта высшая душа отражается в разных предметах, как один образ во многих зеркалах (I 1, 8, 17—18). Несомненно нужно считать поэтическим оборотом то, когда Плотин эту высшую душу считает лишеной всякого беспокойства и шума (о шуме тела — Plat. Phaed. 66 d, Tim 43 b), а также обращенной «к себе самой» и «в самой себе» (I 1,9, 24—25).

Тут же и другой образ у Плотина: когда мы в детском возрасте, то высшая область посверкивает в нас только немного (*oliga ellampeî*), а в зрелом возрасте она проявляется в нас вполне и притом внутри нас (I 1, II, 2. 4).

Рассуждая вслед за Платоном (Theaet. 176 a—b) о возможности стать богоподобным путем приобщения к гражданским доблестям, а через них и к тем доблестям, которые хотя и недостижимы, все же состоят в родстве с доблестями гражданскими, Плотин уточняет смысл общности двух этих областей доблести сравнением огня и жара, излучаемого огнем. «Если нечто, — пишет Плотин, — нагревается присутствием жара, необходимо ли быть подогретым тому, от чего исходит этот жар? И если нечто согрето присутствием огня, должен ли сам огонь быть согретым присутствием огня? Против первого можно возразить, что жар есть в огне как присущий [соприродный: *symphyton*] ему, так что, придерживаясь аналогии, этот довод делал бы доблесть чем-то посторонним [внешним] душе, но присущим тому, в чем душа подражает этой доблести. Что же касается мысли об огне как о доблести, то мы сочтем, что он превыше доблести. Но если то, что воспринимает душа, было бы тем же самым, что и источник, откуда она это берет, нужно было бы сказать именно так. Тут же одно дело — это, другое дело — то. Ведь чувственный дом — это вовсе не умопостигаемый дом, хотя он и подобен ему; и хотя чувственный дом воспринимает порядок и убранство, все же там, в его смысловом источнике [принципе: *en logōi*], нет ни порядка (*taxis*), ни убранства (*cosmos*), ни соразмерности. Итак, раз мы воспринимаем оттуда убранство, порядок и подобие, которые здесь составляют доблесть [относятся к доблести], раз там они не нуждаются ни в подобии, ни в убранстве, ни в порядке, то нет у них надобности и в доблести, мы же все равно уподобимся им там присутствием доблести. Поэтому нет нужды в том, чтобы доблесть была и там, хотя мы уподобляемся тамошнему именно посредством доблести» (I, 2, 1, 32-53).

в) Здесь для нас будет интересно проследить, как красота, являясь первоначально непосредственной наивно-реалистической данностью, постепенно требует для себя разного рода орудий своего производства (например, разных своих качеств) и оказывается, в результате своего последнего обобщения, опять все той же непосредственностью, данной также без всяких сравнений и аналогий вполне просто и без всяких расчленений.

Решая проблему доблести, Плотин приходит к тому, что Армстронг назвал важной и интересной доктриной аналогии (I 2, 1, 38)<sup>1</sup>. Плотин действительно пытается установить, в чем суть подобия, отделяя подобие равного равному, восходящих к одному источнику, от подобия собственно «уподобления» (*omoïōsis*) «архетипу» (*archetypon*) (I 2, 2, 1—7); о таком подобии Плотин пишет: «Меры материи в душе уподобляются тамошней мере и содержат след того, что является наилучшим там» (I 2, 2, 18—20). Считая второй тип подобия важнейшим, Плотин стремится разъять теперь и эту, на первый взгляд суженную дистанцию, выделяя вслед за Платоном (R. P. IV 430 с и Phaed. 69 в с) «гражданские доблести» и «очищения» (*catharseis* I 2, 3, 9). Поскольку именно очищение от телесной примеси является для души тем, чем для самой смеси души и тела является доблесть, то применительно к уму, которому душа подражает в чистоте, нет уже и речи о доблести. «Как звучащее слово есть подобие слова в душе, так и слово в душе — подобие слова в другом. И как произнесенное слово к слову в душе, так и слово в душе относится к тому, что перед ним [т. е. к слову в уме], как толмач» (I 2, 3, 27—31).

Будто донельзя сократив дистанцию между очищенным и чистым изначально, Плотин разъял и ее, противопоставляя вид (созерцание) впечатлению от этого созерцания, «как зрение — зримому» (I 2, 4, 19—20). Плотин добивается здесь замечательного эффекта: углубляя, а внешне стесняя дистанцию между «уподоблением» и «архетипом», опираясь как будто на максимальное подобие между ними, он приходит к их полному расподоблению, сравнивая душу, нуждающуюся в очищении, и душу чистую с двумя соседями, один из которых — мудрец — своим простым присутствием рядом с соседом неразумным будет делать того лучше, чище, разумнее. «И не будет борьбы: довольно будет присутствия разума (*logos*)» (I 2, 5, 28), — пишет Плотин.

«Но дело ведь не в том, чтобы избежать ошибок, а в том, чтобы быть богом», — продолжает он (I 2, 6, 1—2). Быть подобным хорошим людям — все равно что одной картине походить на другую, но быть подобным богу — это «быть подобным иному как модели» (I 2, 7, 28—31). Потому-то чем больше доблестей, тем они несовершеннее, но чем выше и лучше они, тем их «силою необходимости (*ex anagcēs dynamei*)» меньше. «Такова жизнь серьезного человека» (I 2, 7, 11 — 13).

Здесь нет и тени «доктрины аналогии», она тут даже не прием. Плотин с самого начала решает одну-единственную эзико-космическую проблему, в которой этическое и космическое не сравниваются, не сосуществуют, но всецело являются друг другом — как лицо и выражение лица (наш образ). Ведь все сравнения Плотина — если считать их таковыми — только усложняли задачу. Именно сохранением единства разных сторон одной проблемы, а не их разобоченности в аналогии, Плотин аналогически дошел до инаковой природы подобия, или до недоблестной природы доблести, или до диалектики.

Таким образом, эстетика Плотина, если ее начинать с ее первичной и вполне элементарной области, является безусловным реализмом, даже тем, к которому можно было бы применить теперешний общеизвестный термин «наивный реализм». Рассуждать о прекрасном Плотин будет очень много. Однако его исходная позиция очень проста: прекрасное существует так, как мы его видим. И если прекрасное имеется в разных предметах, а это значит, что оно в каком-то смысле от них отлично (предметы ведь везде разные), то это значит только, что существуют и отдельные

<sup>1</sup> Armstrong. Op. cit., p. 124.

прекрасные вещи и прекрасное вообще. Это — самый первый, самый необходимый и вполне наивно констатируемый нами факт: красота существует сама по себе, как бы мы ее ни объясняли. Это является, несомненно, абсолютным реализмом. Пусть для нас или для какой-нибудь ученой или утонченной публики это не так. Но для Плотина это именно так. Сам себя он, во всяком случае, понимает как реалиста, как наивного реалиста и, мы бы сказали, как абсолютного реалиста. Это — первое и самое главное, будет ли то красота до всяких различений или красота после всяких различений. Пойдем дальше.

3. *Описательная необходимость признать смысл или особый принцип прекрасного, смысл прекрасной вещи наряду с ней самой как вещью.* Далее, красота хотя и реальна, но она не *просто чувственна*. Некоторый момент ее — чувственный, но некоторый момент уже не чувственный, а идеально-смысловой. Описательная сторона и здесь очень проста. Ведь все дело здесь заключается только в том, что всякая вещь есть нечто, например, Иван есть человек. Но всякому ясно, что «человек» есть некая общность, а «Иван» есть некая единичность. Разве это не значит, что общность здесь осмысляет данную единичность, а единичность конкретизирует некую общность?

Это опять-таки ясно само собой. Но из этой вполне наивной и вполне непосредственной данности для Плотина вытекают очень важные выводы.

Читаем в VI 3, 16, 1—13: «Каждое [свойство], взятое отдельно от прочего, относящегося к так называемой [чувственной] сущности (*oysian*), есть *качество*, находящееся в этом [чувственном]. Оно выражает не «что», не количество и не движение [как они понимаются в виде «умных», или смысловых категорий] (об этом V 1, 7, 2), но выявляет *характерный признак* (*charactera*), *такое-то* и *как-именно-определенное*, — например прекрасное и безобразное, [поскольку оно находится] в телах. Действительно, чувственно-прекрасное только омоним прекрасного в умном мире, [т. е. прекрасного вообще]. Поэтому черное и белое также разное [тут и там].

Но то, что находится в семени и в подобном [семенном] смысле, — тождественно оно с тем, что переходит в явление, или [тоже только] омонимно? И отнесли ли это к тамошнему или здешнему? Тот же вопрос и о безобразном в отношении души. Что прекрасное [в этом смысле] *есть разное*, [т. е. либо чувственное, либо смысловое], *это уже ясно*. Но если среди этих качеств и добродетель, неужели и она существует в области [только] здешних качеств? А ведь на самом-то деле одни добродетели — в области здешних, другие — в области тамошних качеств».

В этой описательной картине покамест не существует ровно никаких трудностей для понимания. Из приведенного текста Плотина можно сделать только единственный и простейший вывод, что Иван есть человек. Вот мы наблюдаем прекрасную вещь. Прежде всего, это можно сделать только потому, что мы ее отличили от всякой другой вещи. А вторых, это можно сделать только потому, что и внутри самой вещи мы тоже различили составляющие ее элементы. Но это же и значит, что нашей прекрасной вещи свойственны те или иные идеи, то есть те или иные осмысленные для нас моменты, то есть те или иные общности. Все эти общности можно взять вместе и образовать из них ту или иную смысловую область. Но тут Плотин выступает уже как идеалист: все эти идеи вещей и их особенностей Плотин трактует как некоторого рода самостоятельную область, называя ее умом, или миром идей. Правда, эти идеи вещей отнюдь не отделяются им от вещей окончательно и раз навсегда. Эти идеи, или логосы, являются у него своего рода семенами вещей, потому что именно из них проистекают вещи, подобно тому как растения появляются из посаженных в землю семян. Плотин так и употребляет термин «семенные логосы», заимствовав его, конечно, у древних стоиков. Здесь кончается наивный реализм, но зато начинается самый настоящий идеализм, который для Плотина, конечно, опять-таки является чем-то вполне реально обоснованным.

Если мы продолжим приведенную цитату из трактата VI 3, то мы увидим, как эту свою теорию Плотин применяет к искусствам (VI 3, 16, 13-33).

«Да и об искусствах, которые относятся к смысловой области (*logoys*), можно испытать затруднение, относятся ли они [только] к здешним качествам. Ведь если даже эта смысловая область (*logos*) проявляет себя в материи, то материей для них является душа. Но даже если она и в материи [как в таковой], нужно исследовать, каким образом она здесь. Возьмем искусство кифареда [то же сравнение, более подробно, в III 6, 4, 47—52]. Ведь к этому искусству относится умение перебирать струны, и отдельным его моментом является мелодия, то есть чувственное звучание, если только, вместо момента, не считать ее [цельными художественными] актами [т. е. реализацией этого искусства]. Но во всяком случае это — чувственные акты; поэтому, хотя прекрасное в телах и бестелесно, то все же мы приписываем его в качестве чувственного тому, что касается тела и относится к нему. Что касается геометрии и арифметики, то мы считаем их двоякими: одно надо полагать именно в сфере этого [чувственного] качества; другое же, относящееся к самой душевной реальности, надо полагать там, в умном. Так же говорит Платон и о музыке, и об астрономии (*Phileb.* 56 a - 57 d; *R. P.* VII 529 c - 530 b).

Поэтому искусства, существующие относительно тел и пользующиеся чувственными инструментами и чувственным восприятием, хотя они и являются состояниями души, нужно помещать в сфере этого [чувственного] качества, раз уж она склоняется [здесь] книзу. Потому ничто не мешает относить сюда и практические добродетели, которые действуют в целях политического поведения, поскольку они не отделяют души [от чувственной сферы] в смысле увода ее к тамошнему, но проявляют деятельность в смысле прекрасного здесь, полагая, правда, что это предпочтительно, но не обязательно (ср. I 2, 1)<sup>1</sup>. Поэтому и прекрасное в семени и тем более черное и белое находится также среди [чувственных] качеств» (ср. VI 7, 5).

Во всем этом рассуждении покамест еще не очень ясно, что Плотин понимает под душой. Но в данном месте для Плотина вовсе и нет надобности раскрывать понятие души подробно. Здесь для него важно только то, что в прекрасных вещах, да и во всех предметах вообще, есть сторона чувственная, но есть и сторона смысловая, без которой текучая чувственная область оказалась бы чем-то иррациональным и непознаваемым. Однако если такая смысловая сторона действительно имеется в чувственных вещах, то познание этих вещей уже нельзя сводить только

<sup>1</sup> Имеются в виду известные стоические термины «предпочитаемое» и «необходимость» (*SVF* III frg. 280 Arn.).

на одни чувственные моменты. В душе (а что такое душа, это, как думает Плотин, всем известно), следовательно, должны существовать не только чувственные, но и смысловые способности. И Плотин рисует здесь все дело так просто и так описательно, что как будто бы и возражать нечего. Материалисты могли бы возразить только то, что душа и наличные в ней умственные способности вовсе не являются какой-нибудь самостоятельной субстанцией. Но для Плотина в данном месте это даже совсем не важно. Ему важно только то, что все качества вещей, и в том числе и все прекрасное, нельзя охватить только чисто чувственным, то есть животным моментом. Все чувственное и все прекрасное требует особых смысловых актов для своего опознавания. Эта область смысловых отношений является специфической областью и в реальных вещах и в тех душах, для которых вещи являются предметом познания. По этому поводу дочитаем эту главу, которую мы до сих пор цитировали (VI 3, 16 33—47).

«Итак, что же? Неужели мы поместим в сфере этой [чувственной] сущности и подобным образом построенную душу, в которой заключены эти смысловые способности (logon)? Но мы вовсе не называли семенные смыслы телами; мы только утвердили [их] в сфере этого здешнего качества, поскольку эти смыслы касаются тела и суть деятельности в области созидания тел. Считая чувственной сущность, которая образуется из всех названных [качеств], мы несколько не собираемся помещать в ряду чувственных сущностей сущность бестелесную. Но качества, которые мы обычно считаем бестелесными, мы все же должны причислить к ряду чувственных сущностей в том случае, когда они являются аффектами, тяготеющими к миру чувственному, и смысловыми способностями индивидуальной души. Именно — аффект, поскольку он разделяется на два момента, — на то, относительно чего он существует, и на то, в чем он существует (ср. III 6, 4), а второе и есть душа, — мы приписываем не телесной сущности, но той, которая находится в определенном отношении к телу.

Однако душу мы уже не отнесем к здешней сущности [только] на том [одном] основании, что ее аффект, направленный на тела, мы уже признали [чувственным] качеством. В самом деле, душу, если мыслить ее вне аффектов и вне [порождающих чувственный мир] логосов, мы отнесли к тому, откуда она происходит (ср. I 1, 2), не оставив здесь в чувственности никакой сколько-нибудь умопостигаемой сущности».

О прекрасном как о качестве вообще читаем у Плотина не раз. Так, в трактате VI 3, 16—18 мы находим следующие рассуждения. Плотин здесь утверждает, что всякая категория, хотя бы она была и категорией чувственного мира, сама по себе бестелесна. Красота, рассматриваемая здесь как красота тел, есть их чувственное качество. Но по этому самому оно и бестелесно. Красота есть бестелесное в телесном. В этом смысле она разделяет судьбу так называемых «семенных смыслов», тех первоначальных смысловых зарядов, из которых состоят реальные физические вещи. Все это — вне-чувственно, но оно — в чувственном.

4. Момент трансцендентализма в эстетике Плотина, а) Однако красота как сверхчувственное в чувственном есть не просто преднаходимый факт. Но в этом есть трансцендентальная необходимость.

«Итак, если душа рассуждает о справедливом и прекрасном и данное рассуждение исследует, справедливо ли это и прекрасно ли это, то необходимо, чтобы существовало нечто устойчиво справедливое, откуда и происходит для души и само рассуждение. Да и как в противном случае могла бы она рассуждать? Ведь если душа один раз об этом рассуждает, а другой раз — нет, то надо, чтобы в нас существовал ум не рассуждающий, но постоянно имеющий справедливое, чтобы существовал и принцип ума, причина, бог (так, чтобы он не был дробен, но чтобы он пребывал, и притом чтобы пребывал не в [пространственном] месте), а чтобы он мыслился во многих вещах, сообразно с каждой вещью, способной его воспринимать, всякий раз в качестве другого, наподобие того, как центр пребывает в себе, причем и каждая точка в круге [ориентирована] на нем и линии сводят на него свои специфические свойства. Именно этим самым в нас мы и прикасаемся [к первоединому], соединены [с ним] и связаны. Мы внедрены в нем, если склоняемся туда [в бытие умное]» (V 1, И, 1-15).

Здесь проведена элементарная мысль всякой трансцендентальной философии: если нечто есть *как-то*, то оно прежде всего есть *вообще*. Если фактически ум то мыслит, то не мыслит, то это возможно только потому, что есть ум вообще, чистый и устойчивый ум, в котором мысль развивается так, что в то же время остается подвижной, неубывающей. И тот простой факт, что мы считаем одно прекрасным, другое безобразным, уже свидетельствует для Плотина о том, что есть прекрасное вообще и есть ум вообще, мыслящий это прекрасное.

б) Всматриваясь в этот ум, мы замечаем его специфичность и в отличие от нижележащей чувственности и от вышележащей духовности. В I 6, 3, 1—3 (выше, с. 551) мы уже встречали упоминание об его специфичности: «Познает красоту специфически определенная для нее способность души, которую ничто не превосходит в смысле суждения о том, что к ней самой относится, даже когда участвует в [эстетических] суждениях и прочая душа». И, прежде всего, эстетическое суждение отличается от *общежизненного стремления* человека тем, что оно относится к сфере *отчетливого самосознания*, в то время как общее стремление жизни к самосохранению или, как говорит Плотин, к благу, совершается вне всякого сознания и часто даже вопреки ему. О самосознании Плотин заговорил здесь потому, что он хочет утвердиться в той специфической смысловой области, которая является областью эстетики. Эстетическое, находясь во всем, везде сохраняет свою смысловую природу. Но ведь и все эстетическое и все художественное как-то и кем-то так же и переживается, имеет свой субъективный коррелят, осознается. Таким образом, и это эстетическое самосознание тоже нельзя разложить на моменты только чувственно-материальные, а нужно и в них находить свою смысловую специфику. С другой стороны, эта специфическая и чисто смысловая и самосознательная эстетическая область также должна быть отграничена и от высших областей бытия. Дело в том, что всякое знание и самосознание предполагает ту или другую предметность, тоже специфическую и тоже существующую как единое целое. Но ведь и весь космос тоже является таким единым целым, которое можно представлять не в виде единойраздельной красоты, но как нечто целое, которое охватывает все единичное, так что уже ничего не остается кроме него, и потому невозможно его ни с чем сравнивать. Такое бытие, которое есть просто бытие и больше ничто другое, уже выше и ума, и сознания, и красоты. Эта сверхсмысловая цельность или единичность есть то, что является границей красоты сверху.

Имея в виду это отграничение красоты и снизу (от душевно-телесной области) и сверху (от области сверхпознаваемой и выше-космической), мы впервые достигаем той чистой специфики красоты, которую уже и можно назвать трансцендентальной предметностью. Об этом и читаем в следующем тексте (V 5, 12, 1—44).

«Необходимо обращать внимание на то, чем нужно воспринимать каждый предмет: глазами — одно, ушами — другое, и так же прочее. И надо иметь убеждение, что умом можно видеть другое и полагать, что мыслить не значит слышать или видеть, как если бы ушам приказать смотреть, или отрицать существование звуков на том основании, что их не видят. Необходимо иметь в виду, что люди забыли то, к чему они вожделеют и стремятся с начала до настоящего времени. Ведь все влечется к Благу и стремится по необходимости природы, как бы предугадывая, что без него оно не может и существовать.

Действительно, восприятие прекрасного и изумление от него бывает у тех, кто *уже имеет знание и пребывает в бодрственном состоянии*; и это пробуждение — от Эроса. Благо же, поскольку оно от века налично в качестве естественного предмета стремления, оно присуще и тем, кто спит, оно никогда и не изумляет созерцающих его, потому что оно сопresentствует всегда и никогда не является воспоминанием. [Люди] и не видят его, так как оно налично и во сне [т. е. оно сверхчувственно]. Эрос же к красоте, всякий раз как он присутствует, создает мучения, потому что тем, кто ее увидит, необходимо стремиться к ней. Поэтому, будучи вторичным и принадлежа тем, кто уже понимает больше других, этот Эрос показывает, что *прекрасное — вторично*.

Более же древнее и нечувственное стремление утверждает и то, что Благо — древнее и раньше него. При этом все думают, что если Благо достигнуто, то этого им уже достаточно: ведь тем самым они уже пришли к цели. Прекрасное же, с одной стороны, не все видели; с другой же стороны, когда оно появилось, то думают, что оно принадлежит себе самому, а не им, — какова, например, здешняя чувственная красота. Ведь думают, красота есть принадлежность того, кто ею обладает; и некоторым достаточно казаться, что они прекрасны, даже если они не прекрасны; Блага же они не хотят иметь [только] в представлении (Plat. R. P. VI 505 d). Они больше всего борются за первое; они проявляют ненависть и спорят с прекрасным, заявляя, что и оно [не вечное, а] возникло, как и они сами. Это можно сравнить с тем, как если бы кто-нибудь из подчиненных царю захотел бы иметь равное достоинство с тем, кто возле царя, на том основании, что он имеет одно и то же с ним происхождение, забывая, что хотя и он тоже, разумеется, зависит от царя, но что тот ближе него [к царю].

Явно, причиной этой ошибки является причастие их обоим одному и тому же, а также и то, что Единое раньше того и другого, и что там само Благо не нуждается в прекрасном, прекрасное же в нем — нуждается. При этом Благо — ласково, приятно, более нежно и, насколько кто хочет, оно у него наличествует; красота же вызывает изумление, ошеломленность и удовольствие, смешанное со страданием. Кроме того, незнающих она отвлекает от Блага, как предмет любви отвлекает детей от отца. Ведь красота — юнейшее. А Благо — старше, не по времени, конечно, но по истине, имея и силу более раннюю. Оно ведь все имеет. А то, что после него, не имеет ее всю, но поскольку та — *после* него и *от* него. Поэтому тот [Плотин часто переходит в этих случаях вдруг на мужской род, в котором проще всего было бы видеть «ум» или «отец», хотя выше речь шла о Благе (средн. род)] и над ней господин, не возмущавшись ни в чем, из него происшедшем, но целиком и полностью отбросив происшедшее, так как не было в нем нужды ни в чем из порожденного, но он существует тем же самым, что и до порождения этого. Его не озаботило бы, если бы оно и совсем не появилось. И если было бы возможно произойти из него другому, то он не испытал бы зависти. Теперь же невозможно, чтобы ничто не произошло. Ибо нет ничего, что не произошло, если произошло все. Сам же он не был всем, чтобы не испытывать в этом нужды; превосходя же все, он в состоянии и создать это и предоставить ему существовать самому по себе, но сам он существует превыше созданного».

Эта весьма поучительная глава ставит очень резко вопрос об обособлении эстетического сознания от общежизненных реакций человека. Человек стремится жить каждый момент своего существования; и это самоутверждение происходит помимо его воли и помимо его сознания. Человек несет с собою жизненный заряд, который и осуществляется сам собой, как бы и что бы сам человек об этом ни думал. Совокупность всех зарядов, из которых состоит мир, есть его Благо. Оно действует само собой, мягко и без всяких усилий со стороны человека. Самое вялое поведение входит в общую систему мироздания и выполняет то, что ему надлежит. Совсем другое — эстетическое сознание. Это именно есть *сознание*, самосознание. Тут субъект находится в определенном сознательном отношении к миру, он его фиксирует как некоторый объект, удивляется ему, поражается им. Это отношение требует культуры, воспитания, оно не у всех есть и не всем дается. Без него человек может существовать сколько угодно, в то время как без стремления к жизни и благу существование человека совершенно немислимо, фактически невозможно.

Итак, эстетическое сознание отграничено у Плотина и от чувственности (хотя оно находится в чувственном) и отграничено от жизненного самоутверждения и от стремления к благу (хотя это стремление по бытию раньше него и впервые его определяет в жизни).

Теперь посмотрим, в каких же формах проявляется это эстетическое сознание.

в) Читаем V 9, 2, 1—27.

«Что же это за место? [В предыдущем шла речь о восхождении за небеса.] И как можно было бы в него прийти? Прийти же мог бы тот, кто от природы подвержен Эросу (erōticos), поистине изначально философ в своем устройении (ср. Plat. Phaedr. 248 d), мучимый прекрасным (ибо он — подвержен Эросу), но не держащийся за красоту в теле, а убежавший отсюда к красотам души, добродетелям, знаниям, прекрасным занятиям и законам (Conv. 210 b—c). И в свою очередь постепенно восходит он к причине прекрасного в душе и к тому, что точно так же раньше и нее самой, покамест он не дойдет в конце концов до Первого, что прекрасно уже от самого себя. Когда он придет сюда, кончится его мука, но не раньше. Но как же он сможет взойти? И какая у него сила, какое рассуждение воспитает эту любовь? А вот какая. Эта красота в телах присоединена к телам извне. Эти формы (morphai) содержатся в них как в материи. Ведь, действительно, субстрат меняется и из прекрасного становится безобразным. Следовательно, гласит вывод, прекрасен он [только] *благодаря участию*. Что же есть то, что сделало тело прекрасным? Ведь хотя, с одной стороны,

это сделало присутствие (*paigeusia*) красоты, но, с другой, также и душа, изваявшая и вложившая такую форму. Впрочем, что же? Разве душа прекрасна от себя самой? Видимо, нет, поскольку в этом случае одна душа не была бы разумной и прекрасной, а другая неразумной и безобразной. Следовательно, прекрасное в смысле души существует благодаря *разумности* (*phronēsei*). Но кто же тот, давший эту разумность душе? По необходимости — это ум, причем не такой ум, чтобы один раз быть умом, а другой раз безумным, но ум истинный (Arist. De an. III 5, 430 a 22). Значит, *он прекрасен сам от себя*. Далее, нужно ли тут остановиться как на первом или нужно идти к тому, что по ту сторону ума? Рассматриваемый с нашей точки зрения ум стоит прежде первого начала, как бы в преддверии Блага (Plat. Phileb. 64 c), возвещая обо всем, что находится в нем самом, что оно в качестве отображения (*typos*) того скорее множественно, в то время как то пребывает в совершенном единстве» (ср. Tim. 37 d). Таким образом, Плотин устанавливает здесь иерархию красоты чувственной, душевной, умной и трансцендентной. Здесь мы видим, как у Плотина постепенно первоначальная и вполне наивная, вполне описательная позиция незаметным образом перешла к чисто трансцендентальной теории, то есть постепенному логическому объяснению одного и более частного момента мысли и бытия другим и уже более общим моментом. А этот трансцендентализм в свою очередь тем самым перешел уже к настоящему трансцендентизму, то есть к диалектике вообще всех основных ипостасей (субстанций) бытия. Этот трансцендентизм, конечно, уже не наивен и не описателен. Он конструктивен и диалектичен. Покамест шла речь о том, что красота свойственна вещам или существам так же, как свойственны им и все прочие качества, до тех пор такая позиция оставалась и вполне описательной и вполне наивной. Когда Плотин стал обращать внимание на то, что красота, свойственная многим вещам, есть нечто специфическое и тем самым отличное от тех вещей, которым она свойственна, позиция Плотина все еще оставалась и вполне описательной, и вполне непосредственной, и вполне наивной. И даже когда ему в голову начинала приходиться та мысль, что эта красота есть некая общность, активно осмысливающая отдельные единичные вещи, то и здесь описательная позиция в отношении непосредственной данности и восприятия все еще оставалась в значительной мере и описательной и непосредственной. Когда же этот метод осмысления единичностей путем определения их через их общность, активно регулируемую все единичное, становился уже логически осознанным методом, здесь описательности было уже мало, и позиция философа из непосредственного рассмотрения эстетических данностей превращалась в то, что нужно уже назвать трансцендентизмом. Но этот трансцендентизм вскоре стал сталкиваться с необходимостью не только описывать смысловые данности вещей, но и констатировать самые эти вещи, превращая их из наивной разбросанности в определенную и логически обоснованную систему. Здесь пришлось уже расстаться с противоположностью вещи и ее смысла и создать такую теорию, в которой и вещь и ее смысловое оформление оказывались только моментами во всеобщем единстве противоположностей, пребывающих к тому же в неустойчивой и вечной борьбе. Так, незаметно для самого Плотина возникала диалектика (что такое диалектика у Плотина — см. выше), а вместе с тем и чисто логический трансцендентализм превращался в чисто онтологический трансцендентизм.

К этим конструктивно-диалектическим моментам эстетики Плотина мы теперь и перейдем.

## § 2. Различные методы изложения эстетики у Плотина

Здесь мы сталкиваемся с той удивительной особенностью метода изложения эстетических материалов у Плотина, которую даже трудно и формулировать ввиду ее большой сложности. То, что Плотин склонен к разбрасыванию своих материалов и к отсутствию всякой их системы, это вытекает уже из той его понятийно-диффузной системы, о которой мы говорили уже в самом начале (см. выше). Но теперь мы пришли также и к тому выводу, что Плотин чрезвычайно склонен к системе, к весьма упорной логике и неотступной последовательности своего изложения. Диффузия и логика удивительным образом у него совмещаются. Но и логическая система изложения тоже дается у него отнюдь не в единственном виде. В этой области, кроме чисто логических конструкций, у Плотина заметно выступает вперед то, что мы могли бы назвать методом восхождения, то есть методом перехода от наивного и простого к сложному и часто запутанному. Этот метод дает о себе знать повсюду и во всех «Эннеадах» Плотина. Но мы хотели бы рассмотреть это постепенное нарастание эстетической мысли покамест в двух «Эннеадах», а именно в «Эннеаде» I и в «Эннеаде» V.

1. *Нарастание эстетической мысли в «Эннеаде» I.* а) Несмотря на весь свой идеализм и аскетизм, Плотин весь свой труд под названием «Эннеады» начинает не с чего другого, как с анализа телесных процессов (I 1, 1), и тут же устанавливает, что душевные явления не могут обладать полной самостоятельностью, но предполагают то, чему они принадлежат, а именно душу, которая обладает душевными явлениями, но на них не сводится и потому является «бессмертной и нерушимой» (I 1, 2, 10—12), так что она представляет собою вполне самостоятельный *eidos*.

Но даже в тех своих частях, где душа смешивается с телом (Plat. Tim. 36 e), философия должна все же отделять ее от этого тела (I 1,3, 22—25), потому что душа теряет от приобщения к телу, то есть от приобщения к смерти, тело же приобретает от души, поскольку из мертвого становится живым (Plat. Alcib. I 130 a-c).

Плотин в самой резкой форме ставит вопрос: когда мы имеем аффекты, эмоции, чувственные восприятия и чувственные образы, является ли это душой в чистом виде или это душа в смешанном виде? Очевидно, это смешанная душа. Но и в этой смешанной душе все же имеются аффекты, образы и т. д. в чистом виде, потому что само тело мертво и лишено всяких восприятий. Плотин даже называет эту высшую часть смешанной души, неспособной к восприятию (I 1,7, 12 *antilēpticē*). Это смешанное состояние телесной души Плотин признает как исходный факт и даже привлекает для ее характеристики платоновские образы льва и прочих животных. Однако у Платона образ льва имеет только возвышенное значение, то есть относится только к несмешанной душе и несмешанному уму (Plat. R. P. IX 588 c, 590 a). Это указывает на то, что чувственная душа, при всей ее критике, все же признаётся у Плотина как факт гораздо больше, чем у Платона (I 1, 6—7), хотя, по Плотину, чувственная область — это вовсе не «мы», но только «наше» (11,7, 17—19). Высшая душа обращена к чистому уму (I 1, 8—9), являясь тем, что в полном смысле слова можно назвать «мы», когда «истинный человек» причастен к «общему» (Plat. R. P. VII 518 e) и, как изображает

Платон (см. немного выше), должен являться могучим львом в сравнении с «многоглавым» чувственным зверьем (там же, IX 589 a). Итак, в порядке восхождения Плотин начинает с тела, переходит к тому, что он называет смешением души и тела, и тем самым уже восходит к душе как таковой.

В следующей главе данного трактата I 1 опять возобновляется определение «мы» через «душу» (I 1, 11, 3—6) и определение низшей стороны души как звериной (I 1, 11, 8—11). Сама душа, взятая в чистом виде, никогда не ошибается и ни в чем не погрешает, погрешает же смешанная, то есть телесная душа; но и в этом случае вина падает на тело, а не на душу. Тело хочет избежать смерти и быть просветленным, но это ему не всегда удается. Душа вовсе не нуждается в просветлении тела, а наоборот, тело нуждается в просветлении душою (I 1, 12).

Наконец, в этой первой главе первой книги «Эннеад» дается весьма четкое определение того, что такое подлинная жизнь души: это не есть телесная жизнь души, но умная жизнь души. Умное движение и есть ее подлинное становление. Мы читаем (I 1, 13, 1—9): «А то, что мы исследовали, это мы или душа? Мы, но через душу. А как это, «через душу»? Не тем ли способом, что мы владеем ею? Нет, но тем, что мы сами суть душа. Так, значит, она должна двигаться? Да, ей должно быть дано такое движение — не тел, но то, что есть ее жизнь. Да и мышление наше тоже таково, поскольку умная душа и лучшая жизнь — это и есть мышление, и тогда, когда душа мыслит, и тогда, когда ум действует (energeî) в нас. Ведь ум — это момент нас самих, и к нему мы восходим». Итак, в порядке восхождения, Плотин доходит до понятия ума.

б) В следующей главе, I 2, «О доблестях», интересно рассуждение о софии, мудрости. Так, Плотин от ума восходит к особому виду ума, именно к софии. Плотин пишет, что каждый человек, воплощая в себе высший мир, становится богом или, по крайней мере, «двойным демоном», когда один демон «непроизвольно» делает плохое, а другой демон вовсе не совершает этого плохого, а только присутствует при нем (I 2, 6, 3—7). И далее: «Чем же является каждая доблесть в отдельности у такого человека? Она, конечно, — мудрость (sophia) и рассуждение (phronēsis) в области созерцания (theōriai) того, чем владеет ум. Ум же обладает этим при помощи прикосновения [к тому, что он мыслит]. Обе эти мудрости двойные: одна — в уме, а другая — в душе. И если она в душе, то она доблесть (aretē), а там — она не доблесть. А там она — что такое? Там она — энергия его [ума] и то, чем он является по существу (ho estin). Здешняя же мудрость происходит оттуда в инобытии» (I 2, 6, 12—17). Для здешней доблести (справедливость и пр.) та доблесть является моделью (paradeigma) (I 2, 6, 18-19).

В специальном трактате I 3 под названием «О диалектике» Плотин ставит вопрос о способах достижения того высшего, о котором он сейчас говорил. Как он говорит, его интересует сейчас «искусство (technē), метод (methodos) и практическое руководство (epitēdeuxis)» этого восхождения (13, 1, 1—2).

Вслед за Платоном (Phaedr. 248 d) Плотин утверждает, что только философ, музыкант и любовник, которые созерцали больше всего, способны стать на этот путь. Да и то, став на этот путь, нужно идти еще очень долго, чтобы дойти до «конца путешествия» (выражение тоже взято из Plat. R. P. VII 532 e). При этом философы идут по данному пути уже по самой своей природе (physin), в то время как музыкант и любовник должны быть еще только ведомы (13, 1, 10—11). Но кто такие эти музыканты и любовники?

«Необходимо выдвинуть положение, что музыкант легкоподвижен и привержен в отношении прекрасного. В самом деле, ему ведь невозможно двигаться в сторону от прекрасного. Он готов [всегда реагировать] на то, что попадается ему из этой образности (εστύρῳν); подобно тому как нервные люди реагируют на шум, точно так же и он готов реагировать на звуки и на то прекрасное, что в них имеется. Он всегда избегает дисгармоничного (anarmonoston) и того, что не является единством в пении и ритмах, преследуя ритмичное и стройное (euschēmon). Именно его и нужно вести при помощи такого рода чувственных звуков, ритмов и фигур. Его и нужно вести и обучать в том смысле, чтобы он отделял материю от того, в чем пропорции и принципы (logoi) ведут к прекрасному<sup>1</sup>, чтобы то, чего он касается, было тамошним, а именно умная гармония и прекрасное в этом и вообще прекрасное, не что-нибудь только единично прекрасное, и что, следовательно, необходимо закладывать принципы (logoi) философии, а также вести его к вере в сторону от того, что он игнорировал» (13, 1, 22-35).

Что касается любовника, то ему нужно объяснить, что наблюдаемое им прекрасное тело вовсе не одно, но что прекрасное может быть и в искусствах, и в науках, и в доблестях (Plat. Conv. 210 a). Это же относится и к музыканту (I 3, 2, 1 — 10).

Философ же, который, как сказано, уже по самой своей природе склонен к добру и прекрасному, вовсе не нуждается в каком-нибудь вожатом, а ему достаточно будет указать только на существование самого пути красоты, по которому он сам пойдет при помощи математики и диалектики (I 3, 3, 1 — 10). Совершенная душа, по Платону, тоже «открылена» (Phaedr. 246 c).

Что касается определения диалектики у Плотина (I 3, 4—5), то если у Платона (R. P. VII 522 c) диалектика относится только к умному миру, у Плотина, напротив того, диалектика относится также и к природе, и к морали, подобно тому как у стоиков к природе и к морали (Diog. L. VII. 83) относится логос. (Об этом у Плотина I 3, 6, 2—5.) Мораль и доблести могут быть естественными, но в этом виде они несовершенны и недостаточны, и только путем диалектики и мудрости они становятся совершенными (I 3, 6, 1-25).

в) Блаженство (eudaimonia) не свойственно ни тем, кто по своей природе проводит время в труде или в работе (Arist. Ethic. Nic. VII 14 1153 b 11) (I 4, 1, 5—6), ни тем из живых существ, которые обладают музыкальными способностями (там же, X 16, 1176 a, 31) (I 4, 1, 8—10), ни тому, что достигает своей цели (I 4, 1, 10—23). Оно не есть ни удовольствие (как у гедонистов, Diog. L. II 88), ни атараксия или согласие с природой (как у стоиков) (14, 1, 26-30).

Те, кто отказывают растениям в блаженстве на том основании, что у них отсутствуют ощущения, очевидно, именно это ощущение считают принципом блаженства (Arist. Ethic. Nic. X 8, 1178 b 28). Но и ощущение, взятое само по себе, не есть принцип блаженства. «Хорошо жить» это значит пользоваться логосом и умом (I 4, 2, 23—27). К

<sup>1</sup> Разные издатели понимают строение этой фразы по-разному.

стоикам Плотин обращается с воззрениями о том, что «в рациональной жизни» (en tēi logicēi dzōei) логос не может быть только прислужником (hupoũrgos), но должен иметь и свою собственную жизнь. Прекрасно пользоваться логосом и умом в чувственной жизни, но это значит, что логос и ум обладают также и собственной жизнью без прислуживания чувственным ощущениям (I 4, 2, 33—46). Жизнь, взятая сама по себе, свойственна решительно всему, а потому не есть принцип блаженства. Блаженно то, что обладает самой природой (physin) блага, и в этом смысле оказывается тоже жизнью, но — особого рода (I 4, 3, 1—41). Именно — это не та жизнь, которой человек только еще обладает. Наоборот, сам человек уже есть вся эта умная жизнь, весь этот ум целиком, и он ровно ни в чем не нуждается. То, что находится вместе с ним, вовсе не является его частью, это лишь то, во что он внешним образом облачен (I 4, 4, 14—17). Всякое горе или радость уже не относятся к нему самому, но только к внешнему его облачению (I 4, 4, 20—37).

Специальная глава (I 4, 5—8) посвящена вопросу о независимости мудреца от внешних дел, событий и переживаний. Отметим только то обстоятельство, что для блаженства даже нет никакой необходимости осознавать это блаженство, знать о нем, до того оно самостоятельно и чисто от всего, до того оно не нуждается ни в каком спутнике, который бы его осознал. Мужественный вовсе не обязан осознавать свое мужество, и читающий вовсе не обязан во время чтения осознавать процесс своего чтения. Такое сознание блаженства может только его принизить, а не увеличить (I 4, 10, 24—34).

Страдания и неприятности, хотя бы они и достигли степени быка, в котором сжигают человека, несколько не мешают блаженству, причем вопреки стоикам и эпикурейцам Плотин вовсе не считает страдание удовольствием для мудреца, но оно просто для него отсутствует, если иметь в виду его внешнее состояние, и оно остается мучительным только для низшего человека (I 4, 13, 6-14).

Для совершенного человека не существует даже и различия между душой и телом. Ни преимущества, ни недостатки в телесной области не имеют для него никакого значения (I 4, 14—15).

Блаженство не зависит от времени, то есть от движения во времени, но есть энергия самой жизни (energeia tēs dzōēs) (I 5, 1, 1—6). Поэтому оно всегда хочет только настоящего, но не вспоминает прошедшего и не стремится к будущему (I 5, 2, 11 — 15). Следовательно, правильно сказал Платон о вечности как о неподвижном образе времени (Plat. Tim. 37 d). Получается, что блаженство неделимо (adiaireton) и лишено временной текучести (ou chronicon) (I 5, 7, 1—31), хотя вспоминать о прошлом блаженстве не плохо, но только не это есть настоящее блаженство (I 5, 8—10).

«Если представлять душу телесно, то не будет возможным воспринимать, мыслить, понимать и не будет добродетели или чего-нибудь прекрасного» (IV 7, 6, 1—3).

Таким образом, уже в самом начале «Эннеады» I мы находим этот весьма характерный для Плотина восходящий путь в анализе всей сферы прекрасного, взятого целиком. Плотин начал с тела, продолжил областью смешения телесного и психического, углубился в понятие души, столкнулся с понятием ума и мудрости, а мудрость он изображает нам как некое специфическое состояние блаженства. На данной ступени своего изложения Плотин покамест ограничивается изображением красоты как некого рода блаженства. Это еще не весь восходящий путь в анализе области красоты. Но то, что мы выделили до сих пор из «Эннеады» I, мы преподнесли пока как один из примеров восходящего метода при изложении эстетических предметов.

2. *Смешение разных методов изложения.* Метод восходящего изложения находит для себя место у Плотина очень часто и весьма отчетливо. Это, однако, несколько не мешает тому, чтобы все эти методы изложения весьма существенно переплетались у Плотина. Весьма часто Плотин, пользуясь восходящим методом, вдруг останавливается на каком-нибудь особенно интересном для него пункте, так что метод восхождения тут же прекращается и заменяется методом углубления, расширения и анализа какой-нибудь из уже достигнутых ступеней. А это в свою очередь несколько не мешает Плотину перейти опять к методу восхождения и даже, наоборот, к методу нисхождения и выведения меньшего из большего. С такой точки зрения «Эннеада» V, формально как будто бы посвященная Уму, на самом деле полна путаницы различных методов восхождения, нисхождения и углубления какой-нибудь из достигнутых ступеней. Рассмотрим с этой точки зрения «Эннеаду» V, и мы поразимся всему этому понятийно-диффузному стилю Плотина, выступающему у философа часто и с внешне излагательной диффузией.

а) Особенно это нужно сказать относительно анализируемых у Плотина связей отдельных моментов восходящего изложения с методами углубленного анализа той или другой из достигнутых ступеней изложения. И больше всего и чаще всего Плотин связывает тот или иной момент своего изложения со своим основным учением о трех ипостасях, которые, как мы увидим ниже (см.), несмотря на десятки и сотни разных подробностей, все же представлены у Плотина как единая и нерушимая логическая конструкция. Вот почему эту основную логическую конструкцию у Плотина необходимо анализировать вполне самостоятельно и независимо от переплетения различных способов словесного изложения предмета, которые, как мы уже не раз видели выше и увидим еще и теперь, неизменно спутаны и разбросаны.

б) Мировая Душа создала все, что имеется в космосе, в том числе и красоту неба со всеми его светилами (V 1, 2, 4—5). Мировая Душа может создавать и все смертное и все бессмертное, а человек может постигнуть такую душу, только углубившись в себя и забыв «и землю, и море, и воздух, и само величественное небо» (V 1, 2, 16—17). Душа вселяет в мир его аχίαν, без чего мир стал бы «мертвым телом» (V 1, 2, 25—27). Душа, взятая сама по себе, не нуждается ни в земле, ни в огне, ни в воде, ни в воздухе и обладает гораздо более высоким достоинством, чем эти элементы (V 1, 2, 47—51). К богу возвращаемся благодаря достоинству души, которая есть «образ (eicōn)» ума (V 1, 3, 7). Самое главное Душа имеет от Ума, но она также и относительно самостоятельна, являясь субстанцией (hypostasis) жизни (V 1, 3, 9. 11 — 12). Душа соприкасается с Умом своей интеллектуальной (noēta) стороной, своим дискурсивным мышлением (logismois) (V 1, 3, 12— 13). Совершенство Души ниже совершенства Ума (V 1, 3, 14—15. 24—25). Интеллектуальная сторона, логос, энергия (актуальность) и созерцательность является в душе самым главным (V 1, 3, 15—19) и самым божественным (V 1, 3, 20—21).

в) Ум относится к Душе, как *эйдос* к тому, что его воспринимает (V 1, 3, 22). «Материя Ума — прекрасна (*calē*), будучи умовидной (*noeidēs*) и простой» (V 1, 3, 23). Рисуется целая картина прекрасной природы (V 1, 4, 1 — 10), необходимость восхождения от нее к ее архетипу (*archetypes* — V 1, 4, 5) и необходимость происхождения ее из софии (*sophia* — V 1, 4, 8), то есть умопостигаемой премудрости вечной жизни (V 1, 4, 7).

Ум содержит в себе решительно все, и притом в совершенстве, и потому он не может куда-либо двигаться или расширяться (V 1, 4, 10—16). И Ум ни к чему не стремится, потому что он — вечность, а в вечности уже все есть; и к блаженству он тоже не стремится, поскольку он и без того есть вся вечность (V 1, 4, 16—19).

Здесь у него различие с душой, которая, будучи образом времени, все мыслит отдельно, например Сократа и коня, всегда мысля только что-нибудь одно из сущего (V 1, 4, 19—21). Ум содержит все отдельное в полном тождестве, так что у него нет ни прошедшего, ни будущего, а только одно настоящее (V 1, 4, 21—25).

Целое рассуждение о том, что в уме мыслящее и мыслимое, с одной стороны, различны, а с другой — обязательно тождественны, но это тождество уже требует восхождения к Единому (V 1, 4, 30-34).

Душа зависит от родившего ее (V 1, 5, 4), как происходит от него и всякое число (V 1, 5, 5), душа, которая тоже есть число (V 1, 5, 9), и все семенные логосы (V 1, 5, 11) вплоть до материально-пространственных вещей (V 1, 5, 10). Диада — вторична, хотя без нее ничто не может существовать, как и без Единого (V 1, 5, 6-8. 14-17).

Душа обращается к богу с молитвой (V 1, 6, 8—11).

Первоединое ни от чего не рождается, так как нет ничего выше него, но от него рождается Ум, как от светильника свет, от снега и льда — холод и от благовонных веществ — благовоние (VI, 6, 28-36).

Все три ипостаси различны, но не разделены (*heterotēti monon sehōristhai* — V 1, 6, 53). Ум, есть «образ (*eicōn*) Первоедино» (V 1, 7, 1). Первоединое — отец Ума, и потому «Ум есть его подобие» (V 1, 7, 3—4). Ум только и есть не что иное, как созерцание (*horasis*) своего отца, Единого (V 1, 7, 6). Ум, будучи единым, есть потенция (*dynamis*) всего (V 1, 7, 9—10), а иначе он не был бы Умом (V 1, 7, 11). Ум сознает и тем самым создает все частности, хорошо зная, что это он имеет от отца и потому становится сущностью (*oysia* — V 1, 7, 11 — 17). Ум есть всегда «определенность (*horismos*) и форма (*morphē*)», чего нет в Едином, хотя и все — из Единого, и есть также *oysia* (V 1, 7, 23—26).

Душа обращена и вверх и порождает низшее, поскольку совершенное не может не порождать (V 1, 7, 37—49). Тройственность истинно-сущего признавал и Платон (*Epist. VII 312 e*), называя «отца причины» (323 d) и подразумевая под причиной ум и демиурга (*Tim. 34 b*), причем этот демиург образовал душу из смеси в чаше и поделил душе управлять всем миром (*Tim. 41 d*).

Этот текст Плотина — со ссылками на Платона — V 1, 8, 1—6, причем Платон называет отца причины высочайшим благом (*R. P. VI 509 b*). Платон, по Плотину (соответствующего текста из Платона Плотин здесь не указывает), «часто называет сущее и Ум идеей» (*idean* — V 1, 8, 8—9).

Ясная формулировка трех основных ипостасей (VI, 10, 1—4). Три основные ипостаси существуют и в нас самих, образуя внутреннего человека (V 1, 10, 5—6), но не пространственно, а только некой своей частью, как и у Платона (*Tim. 36 e*) демиург распростер душу вокруг мира. Голова нашей души выше небес (*Tim. 90 a*). Платон (*Phaed. 67 c*) советует «отделять» душу от тела. Противоречие суждения души о справедливости и красоте возможно только, если есть сама идея справедливости и красоты (V 1, 11, 1—6). Но нам свойственно также и то, что выше Ума, подобно тому как в круге существует единый центр при бесконечном количестве радиусов (V 1, 11, 7—15). И Единое тоже обладает энергией (VI, 12, 3—4), равно как и все три ипостаси (V 1, 12, 3—5).

Для восприятия своего единства необходимо отвлечься от всех отдельных ощущений (V 1, 12, 12—20). Единое переполняется самим собою, откуда и возникает все иное (V 2, 1, 8—9). То, что получилось в результате переполнения Единого, созерцает себя и потому делается Умом (V 2, 1, 9—11). Ум есть бытие и ум вместе (V 2, 1, 12—13). Ум тоже переполняется, откуда и возникает новое инобытие, а именно Мировая Душа, которая есть образ Ума так же, как Ум есть образ (*eidos*) Единого (V 2, 1, 13—17). Кроме *эйдоса*, здесь говорится также и об энергии (V 2, 1, 16). Двойная природа души — и мировой и человеческой (V 2, 1, 18—28). Эманация есть постепенное снижение Единого, хотя предыдущее не истощается через последующее худшее, и вся эта цепь непрерывна (V 2, 2, 28—29). О непрерывном восхождении низшего к высшему — также и V 3, 9 — вся глава.

Самопознание души не основывается на ощущениях, поскольку они относятся не к душе, а к телу, и не на отдельных дискурсивных моментах мышления, потому что они имеют значение сами по себе, а душа ради самопознания должна познавать себя как целое (V 3, 2 — вся глава). Ум, действующий в нас, обыкновенно не есть ум в настоящем смысле слова, но только *logos*, *logidzomai*, то есть только дискурсивное мышление (V 3, 3 — вся глава) или *diapoiā* (V 3, 4, 8). В чистом Уме не может одно познаваться другим, но мыслимое и мыслящее, безусловно, тождественны. Кроме того, мыслящее и мыслимое, как и сам Ум, суть энергии, то есть они тем самым выявляют и самих себя в отдельности, как и весь Ум (V 3, 5 — вся глава). Самопознание Ума не имеет ничего общего с его практической деятельностью (V 3, 6 — вся глава). «Ум есть в самом себе энергия» (V 3, 7, 25—26). В отличие от Ума Душа частью созерцает себя самое, частью же — другое, но и в этом последнем она все же остается отдаленным подражанием Уму (V 3, 7 — вся глава). О том же самом и V 3, 8 — вся глава. Говорится о необходимости множественности для Ума, так как простому нечего мыслить в себе (V 3, 10 — вся глава). Однако это и значит, что существует абсолютное тождество, превышающее множественности Ума (V 3, 11).

Итак, в «Эннеаде» V, формально посвященной Уму, до сих пор по преимуществу говорилось об отношении Ума к Душе, но не меньше того здесь будет говориться об отношении Ума к Душе и Единому.

г) Здесь приводится самое замечательное доказательство самодовлеющей ипостаси Единого (V 3, 12). Единое отличается от Ума тем, что не нуждается даже и в самом себе (V 3, 13). Невозможность высказывания еще не есть невозможность соприкосновения. Уже самая невозможность высказывать есть нечто весьма важное для познания (V 3, 14). Исходящее из Единого обязательно менее совершенно и множественно, но Единое в нем остается, потому что

без Единого никакая множественность не есть сущее (V 3, 15, 6—15). Единое есть всемогущая потенция всех вещей, но не самые эти вещи в отдельности. И тут же — о различии потенции Единого и потенции материи (V 3, 15, 32—34). Об этой же *dynamis* и даже *amēchanos dynamis* (V 3, 16, 2—3). Нисходящее всегда менее совершенно и просто, чем предыдущее, и потому эта иерархия развивается обязательно в нисходящем порядке (V3, 16,5-8).

Ум живет блаженной жизнью, потому что в нем есть все; «в нем находится вся совершенная Душа и весь Ум, и ничто в нем не отходит ни от жизни, ни от Ума» (V 3, 16, 29—30). Жизнь и мысль Ума всецело погружены в Единое (V 3, 16, 35—42). Ум и жизнь ума живут приобретением к Единому, но оно уже ни в чем не нуждается и довлеет себе, так что оно не есть даже и сущее и находится за пределами сущности и выше самодовления (V 3, 17, 10—14). Душа, озаряемая светом Единого, уже не может переходить от одного к другому, и потому исключается всякое дискурсивное мышление, и только в дальнейшем, по миновании этих световых ощущений, можно о них вспоминать и рассуждать (V 3, 17, 21-38).

Вся глава V 4, 1 посвящена обзору общих свойств Единого, — его самодовлению, зависимости от него всего прочего; происхождение от него обязательно, так как иначе происходящее будет случайно (*cata syntychian* — V 4, 1, 22—23).

Плотин вообще много раз повторяет свои рассуждения о Первоедином и об Уме. Специально доказывается тождество мыслимого и мыслящего в Уме (V 4, 2). «От неопределенной диады и Единого происходят эйдосы и числа. Это и есть Ум» (V 4, 2, 7—8). То же самое и ниже (V 5, 4, 24—25).

Вся глава V 5, 2 представляет собою трансцендентальное учение о необходимости перехода от ощущения к мышлению и о необходимости совпадения мыслящего и мыслимого в Уме, то есть о том, что мыслимое не вне мыслящего. «Ум ясен (*enargēs*) (или — очевиден) сам для себя» (V 5, 2, 15). Ум представляет собою единое и цельное божество, отличное от отдельных богов, но предполагающее существование еще более великого божества (V 5, 3, 2—6). Единое не есть исчисляемая единица, и для него нет никакой меры, хотя само оно — мера (*metron*) всего (V 5, 4, 12—14). Сравнение обычных исчисляемых чисел с монадой и диадой (V 5, 4, 26—39). Вся глава V 5, 5 — о необходимости наличия Единого, обо всем индивидуальном вообще.

Само Единое лишено эйдоса и Ума (V 5, 6, 1—6). Вся глава V 5, 6 — довольно скучное повторение одной и той же негативной позиции в отношении Единого. Говорится о различии света и освещаемого им предмета (V 5, 7). Но, закрыв глаза, и особенно надавливая на них, мы можем видеть и самый свет. Так Ум постоянно видит свет Единого (V 5, 7, 21—35). Единое не выше и не ниже, оно вообще нигде, вовсе не приближается к нам, когда мы его видим, а приближается лишь мы к нему. Так что оно везде и нигде (V 5, 8). Образуется восходящая иерархия от низшего к наивысшему — Единому (V 5, 9, 1—7). Далее опять повторение того, что Единое везде и нигде (V 5, 9, 7—38). Опять вся глава о недоступности Единого ни для чего и о присутствии его во всем (V 5, 10, ср. V 5, 11). Единое есть бесконечность, не подлежащая никакой мере или числу, и оно не ограничивается даже самим собой (V 5, 11, 1—4). Вся глава V 5, 13 — о диалектике Единого, которое не может содержать в себе никакого свойства или качества. Повторяется все та же мысль о двух типах мышления и о том, что мышление чего-нибудь другого требует, чтобы сначала было мышление самого себя (V 6, 1). А мышление требует, чтобы существовало такое начало, которое не является ни мыслящим, ни мыслимым, и вообще ничем (V 6, 2). Первоединое не мыслит потому, что это означало бы его двойственность, но всякой двойственности предшествует абсолютно недвойственное Единое (V 6, 3). Благо не рождается даже и в мышлении. И опять — об эманации им света для всего прочего (V 6, 4). Мыслить — значит желать и искать чего-нибудь. Но в Благе уже есть все, и потому ему нечего желать или искать. От этого отличается Ум, который и желает и ищет. Но он мыслит Благо, и поэтому тоже все имеет в себе (V 6, 5). Не нуждаясь в мышлении, Благо не нуждается в энергии и даже не передается в познании самого себя, так как оно первым делом обнимает всякое знание и знание себя самого, так что оно не может даже и стремиться к знанию самого себя (V 6, 6). Но дальше опять идет речь о восхождении.

д) Изображается вслед за Платоном (*Conv.* 210 be; *Phaedr.* 248 d) восхождение от телесной любви к красоте самой по себе (V 9, 2, 3—10). Идя от тел к душе, нельзя остановиться на душе, ибо она один раз прекрасна, другой раз — безобразна; нужно идти к уму, который всегда прекрасен. Но и ум требует перехода к Единому (V 9, 2, 11—27). Душа — двойная, потому что творит она не сама по себе, но благодаря получаемым ею идеям от ума, как поступает и художник (V 9, 3, 30—35). Чувственная красота требует умного эйдоса (V 8, 1, 1—6 — очень отчетливо). Единое — отец Ума (V 8, 1, 3). Выше всего — красота вообще, а красота в искусстве уже слабее, потому что форма переходит в материю и «растягивается» (V 8, 1, 26—30), и потому, что «производящее» выше «производимого» (V 8, 1, 30—31). Произведение искусства потому не есть подражание природе, что природа сама есть подражание идеям. Фидий создавал статую Зевса без подражания какому-либо видимому образцу (V 8, 1, 34—40). Далее (V 8, 2), продолжается доказательство зависимости материальной красоты от сверхматериальной, которая, к тому же, для человека и глубоко внутренняя. О последнем особенно — V 8, 2, 38—46 (*to eisō callos* — «внутренняя красота», V 8, 2, 41). Вся глава V 8, 3 — об иерархии вечного Ума, ума в человеке, ума в произведениях искусства и ума в природе.

Боги потому боги, что они вечные и чистые умы (V 8, 3, 18—36). Мудрость богов всегда в действии (V 8, 3, 25 — *aei rhonoysin*). Боги созерцают занебесное, но там есть тоже земля, море, животные, растения, люди (V 8, 30—34). Изображая занебесный мир, Плотин пишет, что там «жизнь есть мудрость» потому, что содержит в себе решительно все; в том мире и «сама сущность есть мудрость» (V 8, 4, 35—39). Она все производит (V 8, 4, 44—47). Все сущности в занебесном мире есть как бы статуи, себя самих созерцающие (V 8, 4, 42—44). Это созерцание — всецелое и насквозь до последней глубины (V 8, 4, 4—6. 23—26). В главе V 8, 4 — наиболее систематическая эстетика занебесного мира. В главе V 8, 5 — критика дискурсивного мышления. Мудрость есть самостоятельная субстанция, которая не зависит ни от чего другого (V 8, 5, 11 — 19). Здесь же — предложение критики дискурсивного мышления, об иероглифах и о софии (V 8, 6). Высочайший Ум творил вселенную не во времени, он — только принцип ее организации (V 8, 7). Сама же вселенная тоже вечна, и не было никакого предварительного плана или замысла,

почему Ум и — «творит это бесшумно» (V 8, 7, 24) и «без труда» (V 8, 7, 25). Ум есть всецело красота (V 8, 8, 1—5). Прекрасен сам первообраз, потому прекрасна и его копия, согласно Платону (V 8, 8, 7—23, ср. Tim. 37 cd). Космос есть прозрачный световой шар, в котором все видно насквозь. И как только мы удалим из него материальную массу, получаем образ подлинной красоты (V 8, 9, 1 — 14). В Уме — бесконечная полнота, где все одно в другом, в противоположность нашему миру (V 8, 9, 15—26). Истинная сущность не может не быть красотой, потому что она весь свой смысл содержит в себе, а красота и есть такая субстанция, которая все содержит в себе (V 8, 9, 36—41). Это указывает на то, что вся онтология Плотина есть эстетика. Неземная красота действует как солнце, которое может и все ослеплять и устрашать, и все оживлять (V 8, 10, 4—15). Вся глава V 8, 11 трактует о высшем познании как слиянии субъекта и объекта. Глава V 8, 12 — опять о зависимости чувственного от сверхчувственного.

е) Из всего предыдущего делается вполне ясным то обстоятельство, что метод конструктивного изложения у Плотина дается, в общем, довольно редко. Большой же частью восходящий, аналитически-объяснительный и нисходящий методы переплетаются у Плотина до полной безнадежности, что, впрочем, отнюдь не является недостатком ни системы изложения у него основного конструктивного метода, ни недостатком этого последнего. Таков уже стиль самого философа; и этот стиль весьма труден для изложения и анализа, но небывало интересен и глубок.

Нам остается теперь перейти уже к чисто конструктивной стороне эстетики Плотина. Восходящее изложение, нисходящее изложение, фиксация внимания на той или другой интересной стороне изложения, а также смешение всех этих методов изложения в эстетике Плотина, само собой разумеется, имеют, скорее, внешний характер, потому что относятся не столько к методам логического построения эстетики Плотина, сколько к методам ее изложения. Сейчас нам предстоит проанализировать конструктивную сторону именно самой эстетики Плотина, взятой в ее логическом построении. Тут тоже ожидает нас множество разного рода диффузных элементов, но зато они будут относиться уже только к логической стороне построения. То, что такого рода конструктивная система эстетики Плотина тоже может быть изложена большей частью только путем привлечения множества мало связанных между собой текстов, об этом и говорить нечего. Зато, однако, возникает надежда изобразить конструктивную сторону платиновских рассуждений именно в их чисто логической структуре.

## II МАТЕРИЯ

### § 1. Материя и ее художественный смысл

1. *Вводные замечания.* Первым таким конструктивно-диалектическим принципом эстетики Плотина является материя. Но тут необходимо сказать, что проблема материи у Плотина — это очень трудная и тонкая проблема. Излагатели прежде всего понимают материю у Плотина как некоторого рода субстанцию. Это совершенно неверно, потому что платиновская материя в крайнем случае есть только возможность бытия, а не само бытие, и в смысле бытия она есть только *не-сущее*. Главнейшее об этом у нас уже сказано выше (см. выше). Преувеличенно понимая некоторые выражения Плотина, многие даже считают материю Плотина злом в прямом и подлинном смысле слова. Это тоже совершенно неверно, поскольку материя у Плотина хотя и таит в себе возможность зла, но в точно таком же смысле она есть и возможность добра. Об этом у нас тоже сказано (см. выше).

Во-вторых, некоторые, опираясь тоже на яркое заявление самого Плотина, считают платиновскую материю просто ничем, а такого рода исследователи полагают, что в мироздании Плотина материя вообще никак не присутствует и что вообще можно обойтись без всякого использования этой категории. Все такого рода воззрения возникают в случаях только полного неиспользования самой диалектики материи. А в этой диалектике материи у Плотина как раз и кроется вся разгадка ее противоречивого функционирования.

2. *Не-сущее и его смысл.* Согласно первейшему и центральному определению, материя Плотина, как и у Платона, есть *не-сущее*. Но это не-сущее отнюдь не является у Плотина самостоятельной субстанцией. Это, скорее, становление эйдоса, которое является, в противоположность таким вполне сущим категориям, как движение и покой, только «образом» или, вернее, «отображением (eicon) сущего», то есть «менее сущим, чем не-сущее» (I 8, 3, 8—10). Другими словами, материя чего-нибудь является у Плотина только тем *инобытием* (почему и говорится о «несущем»), которое возможно для всякого бытия вообще. Шар, например, есть бытие, сущее. Но вокруг шара имеется нечто иное, чем сам шар, а именно пустое пространство, в котором шар, взятый сам по себе, может заново воплощаться то хорошо, то плохо. Но самый факт этого перевоплощения в инобытии неуничтожим. Это и есть платиновская материя.

Это не-сущее пронизывает собою решительно все. Это есть все чувственно воспринимаемое и чувственно воспринимаемое вместе с теми аффектами, которые оно вызывает, или с тем, что возникает из него впоследствии, и является случайным и является началом всего этого, или нечто единое в отношении того, что его наполняет. Тут, пожалуй, можно прийти к мысли о том, что оно является как бы безмерностью (ametria) в сравнении с мерой (metron), и беспредельностью в отношении предела, и безвидным (aneodeon) в отношении творящего вида (eidopoëticon), и всегда нуждающимся в отличие от самодовления, всегда неразвернутым (aoriston), нигде не ставшим быть, подверженным всякой аффекции, ненасытным, бесконечной нищетой. И все это не случайно, но является как бы его самостоятельной сущностью. И какую бы часть его ты ни увидел, — ты видишь его целиком. Все же остальное, что принимает в нем участие и уподобляется ему, хотя и становится злом, однако не есть само зло» (I 8, 3, 9—20).

В этом смысле материю только и можно называть злом. В своей сущности она вовсе не зло, как и вообще никакого зла как субстанции для Плотина не существует. Необходим эйдос, который уже есть само бытие, но эйдос этот погружен в вечное становление, и потому он может быть и добрым и злым. Поэтому если уж говорить о зле, то скорее не материя есть зло, а сам эйдос может быть зло, — конечно, в случае своего несовершенного осуществления в своем незидетическом инобытии (I 8, 8, 1 — 10). Таким образом, материя у Плотина никакого прямого отношения к злу не имеет, хотя и является принципом дурного становления эйдоса, если сам эйдос допустил такое свое становление.

Эйдос, взятый сам по себе, тоже не является ни добром, ни злом, ни красотой, ни безобразием. Такова именно эта отвлеченно взятая фигура (schēma) топора. Топор становится хорошим или плохим, только если он железный, то есть материально-фактический топор (I 8, 8, 12—13).

«Эйдосы в материи — совсем не то, что эйдосы сами по себе. Но они являются внутриматериальными логосами, погибшими в материи и заново вылепленными (anaplēsthentes) ее природой (tēs physeos tēs eceinēs). Ведь и огонь, взятый сам по себе [т. е. огонь-в-себе], отнюдь не жжет. И ничто другое, взятое само по себе, не создает того, что, как говорят, оно творит, зародившись в материи. Ведь она, став госпожой того, что получило в ней свой образ, тут же и губит его, разрушает его природу, будучи ее противоположностью. И она не вносит холод в тепло, но эйдосу тепла противопоставляет свою внеэйдетичность, противопоставляет бесформенность форме, противопоставляет излишек и недостаток всему соразмерному, пока не сделает эйдос принадлежащим ей самой, так что он перестает быть самим собой» (I 8, 8, 13—24). Эйдос не есть материя, и материя не есть эйдос. Но материя может стать реальным веществом, если через нее пройдет соответствующий эйдос. Если эйдос светового луча пройдет через материю и в ней отразится, то соответствующее вещество загорится, как это бывает после прохождения солнечного луча через лупу в виде зажигательного стекла. Материя, которая есть ничто, благодаря этому вдруг превращается в пламя. «Необходимо не огню войти в материю, а логосу, чтобы материя стала огнем» (III 8, 2, 25—27). «Так и в кормлении животных та пища, которая им была дана, больше уже не есть то, чем она была раньше, но делается кровью собаки и всем, что принадлежит собаке. Так же и все соки, полученные животными. Поэтому если тело виновник зла, то, пожалуй, и материя тоже виновник зла. Кто-нибудь другой сказал бы, что она нуждается в овладении. Однако могущее возобладать нечисто, если оно не избежит этого обладания» (I 8, 8, 24-30).

В результате не материя и не эйдос являются злом, но то, что лишено меры (ametron); причастное же этой безмерности будет уже злом второго порядка. «Первичное зло — это тьма, вторичное же — то, что затемнено» (I 8, 8, 35—45).

Основной вывод из этой примечательной главы 18,8 сводится к тому, что благое, а это значит и прекрасное, есть не что иное, как *мерное воплощение эйдоса в материи*, когда ни эйдос не получает преобладания, ни материя. Но тогда всякий скажет, что Плотин проповедует здесь ту общеантичную эстетическую идею, которую мы десятки, если не сотни раз встречали и у многих других писателей древности. Примечательно в приведенной нами главе и то, что материи приписан совершенно *универсальный характер*, что без нее решительно ничего не существует фактически; и весь вопрос только в том, как и в каком виде отвлеченный эйдос осуществился вовне и стал необычайной вещью. Тут-то и выступает у Плотина на первый план общеантичный принцип соразмерности, или, попросту говоря, *меры*.

Допустим, что мерное соответствие эйдоса и материи нарушено; и пусть, например, мы видим уродливое лицо. Тогда это будет значить, во-первых, то, что эйдос, или соответствующий ему логос, не действовал во всей своей полноте, а только частично (I 8, 9, 12—14). Но, с другой стороны, можно сказать также и то, что и бескачественная материя функционировала здесь не просто в своей природной бескачественности, но породила здесь свое качество, которое противоречит данному эйдосу (I 8, 9—10). Таким образом, безобразие уродливого лица не есть порождение злой души. Душа всегда есть только жизнь. И если она действовала не в своей полноте, то это значит, что действовала уже не просто как душа, но как отсутствие жизни в той или иной мере (I 8, 11, 10—15). Поэтому ни душа не есть зло, ни эйдос не есть зло, ни материя не есть зло. А зло возникает только как результат отсутствия их взаимосоответствия, как их несоразмерное сочетание. Душа, например, есть благо. Но это благо относится к ней как ее субстанция, а ее зло является только случайным для нее обстоятельством (I 8, 12, 5—7), когда душа падает в материю как бы в «темную грязь» (I 8, 13, 17). И об этом ее падении Плотин (I 8, 13, 25—26) вслед за Платоном (R. P. VII 534 cd) пишет как о нисхождении души в Аид, где она, слабая, предается сонному забвению. В этом случае материя ослабляет душу, смешивая ее свет со своим собственным мраком, «создавая в ней способность становления (*genesin*) и перехода ее в самое материю» (I 8, 14, 40—45). Слабеющая душа сравнивается у Плотина с беспомощностью произведений природы и искусства перед разрушительным действием ветра или солнечного жара (ср. Plat. R. P. II 380 e) (I 8, 14, 6-8).

Плотин, таким образом, не абсолютизирует зло как какой-нибудь принцип, равнодействующий благу или с ним равноправный в оппозиции. Плотин кончает главу о природе зла таким рассуждением: «Зло, благодаря силе блага и природы, — не только зло. Проявляясь в силу необходимости, оно сковано некими прекрасными оковами, подобно закованному в золотые цепи преступнику, и ими скрыто, чтобы, существуя, не быть видимым богам и чтобы люди не всегда могли созерцать зло, но даже и когда они его видят, чтобы образы, в которых предстает зло, служили им напоминанием о прекрасном» (I 8, 15, 23—29). Впрочем, по Плотину, не только душа, но и Ум может впадать в грязь материи (VI 7, 15, 3-5).

Если мы теперь сделаем общий вывод из рассмотренного нами трактата I 8, то необходимо будет сказать, что своей характеристикой материи как не-сущего Плотин, собственно говоря, только вводит в заблуждение читателя, не очень начитанного в его текстах. В основном материя у Плотина действительно не есть сущее. Но это не-сущее Плотин понимает глубочайшим образом диалектически, а не как абстрактную и неподвижную логическую категорию. Поэтому фактически получается, что материя у Плотина играет роль решительно везде и является таким же универсальным принципом бытия, как и три основные ипостаси. Если что-нибудь прекрасно, красиво, роскошно, возвышенно и т. д., то это возникает только благодаря соучастию материи в общем мироздании наряду с тремя главными ипостасями, которые в ней соответствующим образом воплощаются. И если существует что-нибудь безобразное, уродливое, то все это возникает тоже благодаря ей же самой, то есть материи. При этом материя играет сугубо художественную роль. Недаром она — *hylē*, то есть «лес» или материал для всякого сооружения. Сам материал, взятый в разбитом, разлитом и неорганизованном состоянии, конечно, есть ничто, но вот из этого материала возникла статуя, дом или даже не произведение искусства, а просто какое-нибудь произведение природы. И тут сразу же оказывается, что без материала никакая форма не могла бы создаваться и воплотиться и что этот материал, собственно говоря, и есть созерцаемое нами произведение природы или искусства, все равно, прекрасное или безобразное. Таким образом, материя у Плотина — это безусловно художественный принцип, если не оставаться на ступени ее предварительных и пока еще чисто абстрактных характеристик.

3. «*Сушно не-сущее*». Этой своей тончайшей и труднейшей проблемы материи Плотин касается много раз. Для углубления проблемы материи у Плотина мы указали бы, например, на трактат II 5, формально посвященный не материи, но потенции и энергии<sup>1</sup>.

Дело в том, по Плотину, что необходимо различать, с одной стороны, энергию и то, что подвержено энергии, энергийно-сущее, а с другой стороны, потенцию в чистом виде и потенциально-сущее. Если брать все эти категории в их чистом, то есть в их интеллигибельном, «умном» виде, то их нужно констатировать не только в чувственном виде, но и в области Ума, и как раз по преимуществу в области Ума. Ведь чистый Ум не есть просто эйдос, но еще и умно-осуществленный эйдос, то есть он есть сразу и законченный эйдос и тот эйдос, который еще только стремится к своему осуществлению. Но стремление это не делает его ни сильнее и ни слабее, а также ни лучше и ни хуже, поскольку вечность, по Плотину, никогда не убывает. Но чтобы понять это, необходимо обратить внимание на замечательное выражение Плотина, что потенциально-данное есть «некоторый определенный субстрат» (II 5, 3, 26). Ведь если Ум для Плотина есть, как это мы увидим ниже (см.), совокупность скульптурных изваяний, то, конечно, здесь же необходимо мыслить и тот материал (*huposeimenon*) или субстрат, из которого эти статуи возникли. Конечно, в умном мире медная статуя и медь есть одно и то же. Однако, продумывая эту логическую мысль до конца, мы должны сказать, что в Уме все-таки имеется материя, то есть нечто только еще способное стать чем-нибудь, так и эйдос, который есть материально-умная индивидуальность. Но если потенция, потенциально-данное и энергийно-возникший из этого эйдос являются в уме чем-то нераздельно-целым, то в чувственном мире, конечно, существует и

<sup>1</sup> Этот труднейший трактат переведен и проанализирован нами в «Античном космосе», с. 235—242.

кусок меди, не превращенный в статую и потому являющийся для нее только еще потенцией или потенциально-данным, и потому существует сама медная статуя, в которой потенциально-данная материальность достигла своего совершенства.

Особенно мы обратили бы внимание на главу II 5, 2, которую можно резюмировать так: 1) Материя ни в каком смысле не есть ни энергия, ни энергийно-данное; 2) потенциально-данное в смысловом отношении предшествует энергийно-данному; 3) энергийно-данное есть соединение эйдоса с материей; 4) эйдос есть индивидуализированная энергия. При всем том в данном трактате Плотин, верный своему диалектическому методу, категорически и для диалектики весьма понятным образом характеризует материю не просто как не-сущее, но именно как «сущно не-сущее» (*ontōs mē on*) (II 5, 5, 24). При этом «несущность» материи доходит у Платона до того, что он (II 5, 3, 18—19) вслед за Аристотелем (*De coelo*, I 3, 269 b 29—31; 270 b 1—3) говорит о «пятом теле» как о нематериальном. Но это, конечно, противоречит и Аристотелю и Плотину, которые здесь, несомненно, слишком уже увлекаются тончайшей природой эфира, утончения и умности максимально совершенной материи, и прежде всего огня. Впрочем, и Плотин и Аристотель заимствуют это выражение *ontos mē on* все у того же Платона (*Soph.* 254 d).

4. *Материя и материал.* Однако принцип материальности или телесности Плотин понимает, в сущности говоря, гораздо шире и глубже, чем мы говорили об этом раньше. Дело в том, что, согласно античной традиции, Плотин резко отделяет подлунный мир от тех небесных сфер, которые выше и больше лунной сферы; и оказывается, что материя также и там имеет принципиальное значение, конечно, в том или другом своем преображении. Ведь, как мы знаем, материя у Платона имеет значение не сама по себе, — сама по себе она просто отсутствует, — но только в связи с теми эйдосами, которые переходят в свое внеэйдотическое становление. И вот, по Плотину, оказывается, что материя всех надлунных сфер тоже продолжает играть свою основную роль *материала*. А так как, по Плотину, наиболее тонким и острым видом земной материи является огонь, резко противопоставляемый в этом смысле и земле, и воде, и воздуху, — и тут мы опять встречаемся у Платона с общеантичной интуицией, — то и надлунная материя тоже есть не что иное, как огонь, но только еще более тонкий, еще более легкий, еще более острый и в этом смысле даже всепроникающий. Как же понимать такой небесный огонь, без которого невозможно все мироздание?

Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо иметь в виду, что земные вещи, постоянно разрушимы и смертны, вечны только по своему эйдосу. В здешнем мире только эйдос, или идея огня, вечна и неразрушима, сам же огонь, или, как его называет Плотин, «пламя», то есть вещественное пламя, обладает всеми чертами неустойчивости, непостоянства, будучи в состоянии и возникать, и разгораться, и гнаться, и гнаться. Следовательно, небесный огонь не должен ни возникать, ни разгораться, ни гнаться. Он должен как бы сам превратиться в эйдос или быть эйдотизированным. Это не значит, что он на небе теряет все свое земные свойства. Он так же пылает, так же испускает свет, так же готов поглотить все. Это, так сказать, *вечно пылающий эйдос*. И поэтому небесные тела вечны не только по своему внешнему эйдосу, но и в своем теле. И этой эйдотичностью небесный огонь только и отличается от земного огня. Во всем же остальном он совершенно тождествен с ним, и потому между земным и небесным огнем существует непрерывный переход. Небесный огонь — это есть только предел земного утончения, земной легкости, земной остроты и земной способности все поглощать.

Плотин пишет (II 1, 7, 20—31): «Платон (*Tim.* 39 b) говорит, что бог возжег свет на второй орбите от земли, имея в виду солнце, и в другом месте (*Theaet.* 208 d; *R. P.* X 616 e) называет солнце ярчайшим, а также прозрачайшим, не допуская этим, чтобы считали его чем-то иным, а не огнем, но не каким-нибудь из других видов огня. А он называет это светом, который есть не пламя, но лишь ласковое (*prosēnōs*) тепло. И вот этот свет, как он говорит, есть тело (*sōma*), излучающее от себя одноименный с собой свет, который мы называем бестелесным (*asōmaton*).

А этот свет доставляется тем светом, блистая из него как роскошное цветение (*anthos cai stilpnōtēta*), тот свет является в существенном смысле (*to ontōs*) тоже просветленным телом».

Таким образом, у Платона материя трактуется как художественно-сознательное начало решительно по всему космосу. И даже тот небесный огонь, который мы видим в солнце или в звездах, хотя сам и является отражением еще более тонкого огня, являющегося уже не огнем, а, скорее, светом, тем не менее он тоже и постоянен и устойчив и в этом смысле телесен, как и тот высший свет тоже есть не что иное, как все та же материя и как то же тело, но только уже превратившееся в чистый свет. А то, что небесные светила являются не только огнем, но и огнем устойчивым, постоянным и твердым, об этом мы читаем у Платона несколько выше: «Раз нельзя быть твердым, не имея земли, то небесные тела обладают огнем в смеси с землей» (II 1, 6, 8—12).

И в приведенной только что главе (II 1, 7, 31—34) тоже читаем: «Мы говорим о «земном» в низком смысле слова, тогда как Платон (*Tim.* 31 b; 60 b) говорит о земле только в смысле твердости. Значит, мы называем ее всегда одинаково, а он указал на различные значения слова «земля». Другими словами, Платон находит наличие земли и в небесных огнях, но землю эту он понимает в данном случае как прочность и устойчивость, потому что небесные светила, согласно Плотину и всей античности, являются вечными не только по своему эйдосу, но и по своему телу. Телесность эта придает небесным огням их твердость и постоянство, потому что огонь, действующий в них, есть уже не просто вещественное пламя, но огонь в эйдотизированном смысле слова, то есть свет. А так как этих небесных светов очень много и они обладают разной степенью интенсивности, то над ними господствует единый свет, уже неподвижный, свет самого эйдоса, самого мира идей. Самое же главное, однако, не в этом, а в том, что все существующее, начиная от земных тел и кончая высшим светом, пронизано материей; и поскольку мир идей оригинален в сравнении с земным миром, то и материя его оригинальна, а именно — она является тончайшим светом. Но это несколько не мешает свету быть материей, потому что без этой последней мы имели бы просто чистые эйдосы, никак и ни в чем не воплощенные, никак и ни в чем не осуществленные. Художественно-созидательный смысл материи при таких условиях не допускает относительно себя никакого сомнения (II 1, 7, 34—48).

5. *Далекость материи от эйдоса и близость ее ему.* И вообще необходимо сказать, что материю у Платона обычно слишком резко противопоставляют бытию вещей и идей, хотя, правда, делается это не без вины самого

Плотина. Приведем несколько текстов, в которых материя не только отдаляется от бытия, но и в значительной степени приближается к нему.

Основное учение Плотина гласит (VI 5, 8; 5, 9), что идея не нуждается в материи и не отражается в ней; материя всегда около нее и всегда содержит ее в себе. Полное отсутствие эйдоса в материи тоже мыслится с трудом, поскольку материя, как бы ее ни понимать, все же есть нечто. В материи тоже есть свое благо, и это благо есть ее эйдос (VI 7, 25, 24-25; VI 7, 28, 2—8). Красота действует не потому, что она есть форма, но потому, что ее действие простирается на все, в чем есть какая-либо материя (VI 7, 33, 30—32). Материя же в свою очередь вовсе не есть красота, но получает ее свыше — от души и ума (VI 7, 33, 32—38). После такого рода заявлений Плотина мы не должны удивляться, когда прямо читаем у него (V 1, 3, 23—24), что материя ума — прекрасна.

Эти рассуждения Плотина, конечно, ни в каком случае нельзя преувеличивать. Если, по Плотину, материя есть не-сущее, то подобного рода эйдос не-сущего, конечно, не есть эйдос в наилучшем смысле слова. Эйдос всякой вещи не есть для нее высшее благо, и особенно материальный эйдос вовсе не есть высшее благо для материи (VI 7, 27, 11 — 13). При этом если даже считать материальный эйдос чем-то полноценным, то все же надо помнить, что существуют эйдосы еще более ценные, а именно эйдосы души и ума. Что же касается Единого, то оно вообще лишено всякого эйдоса (VI 7, 28, 24—29). Правда, здесь необходимо иметь в виду, что свое Единое (см. ниже) Плотин понимает как абсолютную энергию. И тогда возникает вопрос, что если энергия есть то или иное действие, то можно ли мыслить энергию и, в частности, Единое как энергию, путем исключения решительно всякого материального момента из области Единого? Но об этом ниже (см.). Во всяком случае, о связанности Единого не только с тремя основными ипостасями, но и с материальным космосом определенно говорит сам Плотин (VI 7, 42, 1; 42, 15—20).

Итак, материя Плотина, как бы ее ни толковать, является одним из основных элементов эстетической системы Плотина.

## § 2. Детали проблемы

До сих пор мы изучали проблему материи у Плотина с точки зрения общей художественной направленности этой проблемы. У Плотина, однако, поскольку он является насквозь античным философом, имеется очень много других проблем, которые, может быть, не столь принципиальны, как общие проблемы материи, но тем не менее все-таки очень важны, поскольку они конкретно рисуют реальное участие материи в красоте всего мироздания.

1. *Эйдос и физическое зрение.* В этом отношении любопытен прежде всего небольшой трактат II 8. Название этого трактата мало говорит о какой-нибудь философско-эстетической проблеме, поскольку он посвящен анализу человеческого зрения и некоторых его общеизвестных иллюзий. В самом деле, спрашивает Плотин, почему далеко отстоящие от нас предметы кажутся маленькими, а тем не менее вполне четко нами узнаются? Ответ на этот вопрос очень простой и вполне очевидный. Он сводится к тому, что сам эйдос предмета вовсе не есть что-нибудь физическое или пространственное и узнается нами, несмотря на любые физические и пространственные препятствия. Если видимый нами предмет очень далек от наших глаз и кажется весьма малым по размеру, то это касается вовсе не эйдоса этого предмета, так как иначе мы его не узнавали бы на большом расстоянии. Его малость и плохая видимость зависят только от внешних и совершенно не существенных причин, не имеющих никакого отношения к самому эйдосу. Причинами этими является большое пространственное расстояние и прочие обстоятельства, мешающие нашему четкому зрению. Да и сама четкость зрения при том расстоянии, которое удобно для созерцания предмета, тоже несущественна для эйдоса видимого предмета. И вообще эйдос предмета есть нечто внепространственное, невидимое и вообще нефизическое (II 8, 1, 37—38). Плохая видимость отдаленного предмета как раз и объясняется тем, что мы видим не самый эйдос, а те пространственные и физические обстоятельства, которые сопровождают наше физическое зрение. Необходимо преодолевать все эти препятствующие обстоятельства, как это мы делаем при созерцании огромного небесного свода (II 8, 2, 10—20). Поэтому необходимо считать, что трактат II 8 весьма существен для самого понятия эйдоса; и сейчас мы увидим, что это будет очень важно для учения Плотина о материи как о художественном принципе. Сначала мы условимся, что эйдос физического предмета никак не зависит от самого физического предмета, а потом уже посмотрим, что получается в результате взаимозависимости эйдоса и материи.

2. *«Всецелое смешение» (crasis di'holōn).* Именно, прежде всего, по Плотину, надо правильно представлять себе смешение веществ, если материя действительно проникает всюду. Для красоты вселенной необходимо, чтобы существовали решительно все отдельные материальные качества, но существовали так, чтобы каждое из них не отвлекало нашего внимания, но так, чтобы все материальные качества смешивались одно с другим до предела так, чтобы получалось «всеобщее смешение» (crasis di' holōn).

Это смешение всего во всем как раз и предполагает некий всеобщий эйдос, или некий всеобщий ум, который уже нельзя дробить на отдельные материальные качества, хотя он их охватывает. Этому посвящен у Плотина тоже весьма любопытный трактат II 7.

Сначала Плотин отвергает то механическое соединение материальных частиц, которое мы находим у Анаксагора (59A54 Diels) и Демокрита (68A64). Оно не годится для Плотина ввиду дискретности частиц, из которых можно составить только механическое целое, а не живое целое (II 7, 1, 1—8). Разные вещества, по Плотину, действительно могут проникать одно в другое, как, например, в сладкой жидкости (II 7, 1, 23—30) или в каком-нибудь влажном веществе, например в папирусе (II 7, 2, 9—16). Только слияние двух качеств, но, скорее, совершенно новое качество обладает уже своими собственными свойствами, своей собственной идеей или логосом, своим собственным эйдосом, уже бескачественным, то есть не содержащим в себе двух проникших друг в друга качеств, но нечто целое, на них не сводимое и потому являющееся уже новым эйдосом (II 7, 3, 1 — 15).

Вот этот эйдос и есть условие «всеобщего смешения». Он совершенно необходим, поскольку без него нельзя познать тех качеств, которые вошли в смешение. Но, очевидно, он невозможен и без материи, которая слилась в этом

эйдосе как в нечто единое из предшествующих этому эйдосу более ограниченных и более мелких качеств. Этот эйдос уже входит в состав всеобщего Ума вообще и является только его отдельным моментом (II 7, 3, 15).

### § 3. Телесная и душевная красота

1. *Самодвижение тела и душа.* Плотин глубоко чувствует красоту физического тела. Однако, верный своему понятийно-диффузному стилю, он совершенно нигде не определяет ни того, что такое тело, ни того, что такое физическое тело, ни того, что такое красота физического тела. Тем не менее материалов на эту тему у него больше чем достаточно. Только нужно уметь подсматривать и подслушивать те места его произведений, которые трактуют о разного рода предметах, то более близких к тем, которые мы сейчас назвали, то очень далеких от них и вообще имеющих довольно мало общего с ними. Здесь исследователь идет на большой риск. Но, собственно говоря, кроме учения о трех основных ипостасях, все остальные рассуждения и размышления Плотина тоже можно передавать и анализировать с некоторого рода риском и почти всегда без всякой твердой надежды на адекватность анализа. Попробуем теперь проанализировать эстетику Плотина в тех ее областях, которые относятся (или могут относиться) к красоте физического тела.

а) Тело может быть живым и может быть мертвым. С точки зрения Плотина, это означает, что само тело не имеет прямого отношения ни к жизни, ни к смерти и должно быть определяемо само по себе. Далее, тело может двигаться и может покоиться. Это значит, что движение и покой являются только свойствами или состояниями тела, но сами по себе вовсе не суть тело, и тело само по себе вовсе не есть ни движение, ни покой. Тем не менее мы каждое мгновение замечаем, что одно тело движется благодаря другому телу, а другое — благодаря третьему и т. д. Отсюда у Плотина типично платоновский вывод: или при объяснении движения данного тела мы должны уходить в бесконечность, то есть, собственно говоря, отказаться от объяснения подлинной причины движения данного тела; или мы должны найти такое тело, которое уже не нуждается для своего движения в другом теле, то есть является самодвижущимся телом, которое само способно двигать всем другим, но в то же самое время не испытывает никакого толчка от какого-нибудь другого тела. Как и у Платона (Legg. V 896 a—c), такое самоподвижное тело есть не что иное, как душа, которая сама, правда, бестелесна, но именно по этому самому и способна, оставаясь в себе неподвижной, двигать собою все, что вне ее. Значит, природа души двойственна: она подвижна вместе со всяким движущимся от нее телом, но — она вполне неподвижна, поскольку вовсе не есть тело.

Однако тут же возникают три проблемы. Во-первых, если душа по самой своей субстанции неподвижна, то чем же отличается она от платонического Ума, который тоже в себе неподвижен, и, вмещая в себя все, вовсе даже не имеет никакого инобытия, которому бы он противостоял и в отношении которого был бы неподвижным? Ответ Платона и Плотина на этот вопрос не вызывает никакого сомнения: да, душа в своем первоисточнике, перво-душа, действительно, существует уже в области ума, в котором, правда, существует свое собственное внутримутвенное становление, и это становление превращается также и в своеобразное умственное ставшее, откуда и происходят «умные изваяния», то есть боги. Но это внутримутвенное становление, как мы уже хорошо знаем (см. выше), не есть становление внеумственное. Когда же ум переходит в это внеумственное становление, начинает двигать им, оформлять его и притом в бесконечно разнообразной степени, то, по Плотину, душа и оказывается этим внеумственно *становящимся умом* или, как Плотин выражается с использованием аристотелевской терминологии, «энергией ума». В других местах эту «душу» Плотин называет «жизнью», которая в своем исходном начале тоже есть не что иное, как энергия ума (III 2, 16, 17—18; VI 9, 9, 17).

Во-вторых, Душа, поскольку она зарождается еще в Уме, является в первую очередь неделимой; поскольку же она устремляется в инобытие, а инобытие как раз и есть вечное становление, раздробление и рассеяние, она одушевляет и каждый момент этого становления, то есть, несмотря на свое субстанциональное единство, она в своем функциональном отношении вполне делима.

Что же касается третьей проблемы, то, восходя к чисто умной области и в то же самое время совмещая свою неделимость и делимость, Душа базируется не только на Уме в целом, но и на уме в его отдельных излияниях в инобытие, которые хотя и продолжают быть умственным достоянием, тем не менее уже теряют свою максимальную интуитивную связь с умом в целом. И тут Плотин изобретает свой собственный термин для характеристики существа Души. Он называет ее логосом Ума или, может быть, одним из его логосов. Изложим кратко, что говорит о последних двух проблемах сам Плотин.

б) Душа делима не первично, как тела, но она делима, когда оказывается в телах (IV 2, 1, 33—34). «Она является сущностью и возникает (eggignetai) в телах, относительно которых ей и приходится разделяться, а прежде это ей не было свойственно, пока она не отдала себя телам» (55—56). Поэтому душа «одновременно и *делимая* и *неделимая* сущность (physis)» (62).

Что же говорит Плотин о логосе Души?

Души зависят от отдельных умов, «будучи логосами умов и более развернутыми, чем они» (IV 3, 5, 9—10). Они становятся как бы многим из немногого, так как возжелали принять разделение; но они не могут полностью принять раздельную природу (eis pan merismou ienai), поэтому и каждая отдельная душа остается одной, и все вместе души — одна (10—14).

«Что же должно возникать от души, то есть к созданию чего она способна (echei... dynamin)? ...Она создает жизнь и все другое, что само от себя жизни не имеет, и эта жизнь такова, какой и сама она живет. Живя в логосе, логос дает она и телу, подобие того, которым она владеет, — потому что и жизни подобием является то, что дает она телу, — и облики тел, логосы которых она имеет; а имеет она и логосы богов и всего. Поэтому и космос имеет все это» (10, 29—42).

В космосе чувственным наилучшим (ameinon) является Небо, потому что оно «граничит с крайними из

умопостижимых сущностей» (IV 3, 17, 3—4). И хотя небо, все звезды, солнце и луна наделены душой, они не обладают памятью, рассудком (*logismoi*), умозаключениями (*sylogismoi*) и размышлением (*dianoia*): «Ведь они ни в чем не нуждаются и ничему не учатся, чего им до всего этого (*proteron*) не было бы дано в знании (*gnōsei*)» (IV 4, 6, 11—12). Они вечно созерцают бога, и поскольку это созерцание непрерывно, они не нуждаются в том, чтобы иметь память о виденном (I, 1—3). И они обладают вечной жизнью и вечным движением. То же, что вечно — «то тождественно единое (*tauton hen*)» (6—7). «Здесь, в области неба и звезд, единое круговращение (*phōga*), а у нас оно измеряется как множество и как разные дни, потому что они перемежаются ночами. Там же поскольку один день, как их будет много?» (9—12).

Душой обладает также и земля. «И как бы она была богом, не имей она души?» (22, 10). Земля обладает растительной душой (*phycicēn phychēn*), о чем свидетельствует то, что из нее произрастает (14—15). Как же, однако, она может ощущать? «Но ощущение — не свойство плоти, и вообще дело обстоит не так, что душе следует придать тело, чтобы она ощущала, но телу следует придать душу, чтобы тело и было и сохранялось; поскольку способна к различению душа, то ей и свойственно при взгляде на тело производить различие его состояний (*tōn toytoy pathēma tōn tēn crisin*)». А каковы же состояния земли и что здесь различать? Затем также и растения, поскольку они принадлежат земле, не ощущают. Что им ощущать и с помощью чего? (22, 27—34). Однако и земля может ощущать. Почему, например, нужно лишать ее осязания? Ведь ощущает и космос в целом, однако не так, что у него различается орудие ощущения и предмет ощущения, но ему следует приписывать соощущение (*synaisthesis*), — как и мы ощущаем самих себя, — а ощущение иного ему приписывать не следует, так как ничего иного, кроме него, и вообще не существует (24, 17-23; 26, 6-8).

Душа — «начало движения (Plat. Phaedr. 245 c) и она доставляет движение другому, сама же движется от самой себя; она дает жизнь одушевленному телу, сама же имеет жизнь от самой себя и никогда ее не теряет, поскольку имеет ее от самой себя» (IV 7, 9, 6—9). При этом началом движения является как космическая душа, так и человеческая, и та и другая обладает жизнью от себя самой. «И та и другая тем же самым прикасается к одному и тому же, мыслит то, что в небе, и то, что за пределами неба, и производит исследование всего, каково оно есть по сущности, и восходит вплоть до первоначала» (12, 4—8). И если бессмертны Мировая Душа и человеческая душа, то и души животных и растений равным образом бессмертны (14). Но хотя душа и погружается в этот мир, все же это погружение не души целиком, так как некоторая ее часть вечно пребывает в умопостижимом» (IV 8, 8, 3).

Таким же образом соотносится и Мировая Душа с душами отдельными. «Как же единая сущность присутствует во многих? Или так, что будто она во всех присутствует целиком; или так, что от целой и единой — множество, а сама она пребывает без раздробления. В самом деле, та душа едина (*mia*), а множество душ с ней как с единой соотносится; она же и отдает себя во множество и не отдает. Поскольку она достаточна для того, чтобы передавать себя самое всему и вместе с тем оставаться единой» (IV 9, 5, 1-5).

«Эта сущность, — говорит Плотин, — двойственна (*dittēs*). Она и умопостижимая, и чувственная; и более предпочтительно для души бытие в умопостижимом; однако необходимо, чтобы она, имея такую двойственную природу, была причастна и чувственному миру» (IV 8, 7, 1—4).

2. *Чувственная красота.* а) Желая дать определение эстетического предмета, Плотин иной раз пользуется термином Аристотеля «возникшая чтойность» (*to ti ēn einai*), как, например, при определении живого существа с помощью сущности, реальной основы, причины и цели (VI 7, 3, 21), или при определении человека (VI 7, 4, 18) или вещи вообще (VI 7, 4, 26—28). Целая глава посвящается обрисовке того принципа, благодаря которому существуют и все неодушевленные существа и все растения. Этот принцип Плотин называет здесь по-разному: он говорит об «эйдосе земли» (VI 7, 11, 27), о «земле-в-себе» (*autogē* — VI 7, 11, 35), о «земле в первичном смысле» (*prōtōs gē* — VI 7, 11, 35—36), о «творческой природе» (*dēmiourgoysa physis* — VI 7, 11, 32—33), о «душе» элементов или об их «жизни и логосе» (VI 7, 11, 43). Этот нетекучий принцип необходим ввиду текучести (*cechymena* — VI 7, 11, 59) неорганического и органического мира и ввиду того, что земля, например, должна иметь свою форму (*morphēn*) и свой разумный принцип (*logon* — VI 7, 11, 19—20).

Все (*pan*) не только имеет свой «образец», и притом «живой», «всесовершенный», включая небо, землю со всеми живыми существами, воздух и море (VI 7, 12, 1 — 10).

Ведь все там исполнено жизни и является необходимостью (VI 7, 12, 23).

И человеческое лицо и статуя привлекательны не столько гармонией частей или их совершенством, сколько тем, что сообщает им привлекательность (*charis* — VI 7, 22, 22—35). Все отдельные красивые предметы предполагают красоту вообще, которая везде одна и та же и безгранична, как безгранична и любовь к ней (VI 7, 32, 1-28).

Даже и в чувственном мире каждая вещь, например человек, есть прежде всего она же сама. И это — от Бога и не случайно. Но каждой чувственной вещи свойственно также и то, что не есть она сама, то есть случайное. И вся действительность есть иерархия бытия, которое от мира случайности постепенно восходит к тому, что лишено всякой случайности, то есть к верховному началу (VI 8, 14; VI 8, 15, 10-33; VI 8, 17).

б) Относительно чувственной красоты Плотин высказывает также ряд интересных, хотя и разбросанных суждений.

Принципом чувственной красоты не является величина. В VI 6, 1, 23—29 хорошо говорится о том, что хотя в величине как таковой и нет ничего дурного, тем не менее она возникает как некое искание, — правда, здесь сущее ищет самого себя. И только в этом последнем случае, когда величина сдерживается чем-то единым и не уходит в бесконечное рассеяние, она не есть зло и может претендовать на красоту.

«Но ведь Вселенная именно велика и прекрасна. И это только потому, что она не могла устремиться в бесконечное рассеяние, но охвачена единым; прекрасна она и потому, что велика, но благодаря прекрасному и нуждаться-то стала в прекрасном потому, что стала великой; ибо без прекрасного она оказалась бы настолько безобразнее, насколько больше объемом. И, таким образом, «большое» — только материя для «прекрасного», ибо оно, будучи просто множественным, нуждается в красоте, так что само по себе большое и более нестройно и более безобразно».

Итак, величина есть не принцип прекрасного, но только его материя.

Принципом прекрасного не является и симметрия. Об этом мы уже читали в I 6, 1. Однако нельзя сказать, что симметрия у Плотина не играет ровно никакой роли. Скорее, она — только подчиненный принцип. Приведем в буквальном переводе то, о чем мы сказали выше (см.) в общем плане.

«Пока есть что-нибудь высшее того, что налично, душа по природе своей поднимается ввысь благодаря тому, что дает ей Эрос. Она превосходит и ум; только не может уйти выше Блага, так как уже нет ничего вышележащего. Если же она остается в сфере ума, она созерцает прекрасное и возвышенное, хотя и всецело не имеет того, что ищет. Это подобно тому, когда она приближается к лицу, которое хотя и прекрасно, но не может привести в движение ее зрение, так как его, помимо красоты, не украшает еще и прелесть (*charis*). Потому-то надо признать, что красота, сияющая поверх симметрии, больше чем симметрия просто; и это-то и есть предмет нашей любви. Почему на лице живого человека блеск красоты больше, чем у мертвого, а у покойника — только след ее, даже если лицо его телесно не угасло и не потеряло своих симметрических отношений? И почему из статуй прекраснее те, в которых больше жизни, хотя другие и более симметричны? И почему безобразное живое прекраснее того, что прекрасно в статуе? А потому, что это-то именно и есть предмет стремления. А оно — потому, что имеет душу. А это — потому, что благовидно. А это — потому, что известным образом окрашено светом Блага и, будучи окрашено, оно пробудилось, поднялось и подняло то, чем обладает, его благотворит, насколько оно в состоянии, и пробуждает» (VI 7, 22, 17—36).

Тут яснее, чем в I 6, 1, указан принцип, долженствующий заменить симметрию. Это есть, вообще говоря, принцип жизни, одушевленности, одухотворенности. В развитой форме это было бы синтезом ума и души, в то время как симметрия относится только к уму и притом к наиболее абстрактной его стороне.

Нельзя сказать и того, что принципом красоты является, по Плотину, единство, хотя участие его в сфере прекрасного абсолютно необходимо. Если под единством понимать абсолютное Единое, первую ипостась, то оно выше красоты. Если под этим понимать едино-множественность, то красота не обладала бы характером живого и одухотворенного бытия. Единство должно стать живым, животворным, и только тогда возможно понимание его как эстетического принципа. Но это ведет уже к душе. Тело прекрасно душой.

3. *Красота души*. И относительно души есть достаточно материала помимо I 6 и V 8. Конечно, везде тут действует один принцип: «душа прекрасна умом» (I 6, 6, 27). Но мы находим еще и интересные вариации этого принципа.

Так, мы читаем (V 1, 3), что «хотя душа есть и самостоятельная вещь, как это показало рассуждение, но она есть некий образ (*eisōn*) ума» (6—7), она — «логос ума и всецелая энергия, благодаря которой он извергает жизнь для иной ипостаси» (8—9). Плотин иллюстрирует это примерами: так, слово и произносится и остается в себе; огонь и выделяет тепло и есть огонь сам по себе. «Происходя из ума, она — интеллектуальна (*поета*); ее ум заключается в рассуждениях, и совершенство ее опять от него же, подобно тому как отец воспитывает ребенка, которого породил в качестве еще несовершенного в отношении себя самого. Следовательно, и ипостась у нее от ума и энергичный смысл (*energeiāi logos*), когда ум ею созерцается» (12—16). Созерцая ум, душа видит в нем родное, свое и отождествляется с ним, становясь как бы его материей. «Материя же ума прекрасна, будучи умовидной и простой» (23).

В IV 3, 10, 10—42 — рассуждение о логосах ума, истекающих при посредстве души в космос, и телах и их оформляющих, украшающих. «Темная» материя подпадает эйдосу и оформляется. «Она украшена соответственно смыслу души, потенциально содержит в себе во всем своем объеме потенцию украшать соответственно смыслу, подобно тому как и смыслы в семени ваяют и оформляют живые существа, эти как бы некие маленькие миры. Ведь что ни соприкоснется с душой, оно делается таким, какова от природы и сущность души. Последняя действует не по размышлению, пришедшему извне, и не выжидает решения или исследования. Тогда она действовала бы не по природе, но по привлеченному извне искусству. Искусство же позже нее и, подражая, оно творит темные и бессильные подражания, какие-то игрушки, не очень много стоящие, и пользуется к тому же ради этой призрачной природы слишком многочисленными средствами. Потенцией своей сущности она господствует над телами, почему они появляются и существуют так, как ведет она сама, потому что существующее изначально не может противопоставляться ее волею. Позднейшему, действительно, часто не удается достигнуть собственной формы (*morphēs*), — потому что отдельные предметы мешают друг другу, — формы, которую предполагал смысл, заключенный в малом семени. Когда же целостная форма появляется там, то при ее помощи и происшедшее одновременно имеет упорядоченность, а происходящее без усилий и беспрепятственно — прекрасно. Душа построила в нем и изваяния богов, и жилища людей и другое в соответствии с этим другим. Ибо что же может возникнуть благодаря душе, как не то, к чему она имеет потенцию в смысле созидания? Ведь огню свойственно согреть, другому — охлаждать. Душе же свойственно действовать, с одной стороны, из себя на иное, с другой — действовать в самой себе. У неодушевленных предметов действие из себя покоится в них и как бы спит, а действие на иное заключается в том, чтобы уподоблять себе то, что способно к аффекции. И всему существующему, очевидно, общее уподобление вещей самому себе. Действие же души и в себе самой есть нечто бодрствующее и так же — в отношении иного. Она заставляет жить и иное, что не живет от самого себя, и жить такую жизнь, согласно которой живет и она сама. Живя же в сфере смысла, она телу дает смысл, который является образом (*eidōlon*) смысла, каким владеет она сама, и жизнь, которую она дает телу, является только образом (*eidōlon*) жизни, ибо и дает она формы (*morphai*) тел, смыслами которых обладает. Имеет она и формы богов и всего, почему мир всем этим и обладает».

Из этого рассуждения следует то, что специфическая красота души заключается в оживотворении, в даровании всему жизни. Душа дает прежде всего жизнь всему космосу, и тут ее красота вечная и нерушимая, хотя и становящаяся; она есть тут вечное творчество и самовозникновение жизни. Душа дает жизнь и отдельным моментам космоса. Однако здесь уже разная степень одушевления, кончая явлением смерти.

Общая система Плотина дает много интересных и глубоких идей для эстетики в области учения о душе. Эти идеи невозможно излагать здесь, но указать стоит. Так, весьма важно учение о том, что мир и его структура не есть ни результат фатализма, ни результат сознательного решения (механизм для Плотина отпадает, конечно, с самого

начала). Фатализм разных видов критикуется в III 1, 3—7, где Плотин отвергает и атомистический фатализм (3), и спиритуалистический (4), и астрологический (5), и причинный (7) вместе с учением об «естественной» закономерности (6). Отвергает Плотин и преднамеренное божие решение и заменяет его мирообъяснением из целого (III 2, 14). Не пользуется предварительным выбором своей судьбы и душа, мировая и индивидуальная (IV 3, 18). Следовательно, красота космоса, одушевленного мировой душой, есть вечная, зависящая от себя самой и вполне естественная красота, не нуждающаяся ни в каких стоящих над нею агентах. Ум и Единое, диалектически стоящие выше нее, составляют с нею абсолютно неразличимое целое. Ни ум, ни Единое ни в каком случае не предшествуют душе или космосу хронологически. Никто никогда не решал вопроса о том, создавать космос или не создавать и как именно создавать. Красота космической жизни в своем последнем глубинном основании зависит только от себя самой. Но эта зависимость есть живая жизнь, не имеющая ничего общего с механистическими законами природы.

Таковы мысли Плотина о красоте души, определяющей собою красоту космоса.

#### § 4. Красота космоса в целом

Сейчас мы подошли к той универсальной проблеме, которая касается уже не отдельных сторон общематериального принципа, но того его идеального функционирования, когда он создает собою космос, взятый целиком. Этот космос, по Плотину, прекрасен и является предельной красотой действительной материи. Материя будет продолжать играть свою основную роль также и в умном мире, где мы будем говорить об умном же воплощении умного начала, то есть о софии. Однако это является у нас только дальнейшей темой. Что же касается настоящего момента нашего исследования, то мы еще не привели и не проанализировали учение Плотина о предельном состоянии пока еще чувственной материи.

7. *Иерархическое совершенство космоса.* В этом отношении интересен прежде всего трактат II 3 под таким названием, которое как будто бы не имеет никакого отношения к истории эстетики, а именно о воздействии звезд на земную судьбу человека. Плотин решительно отвергает такое воздействие в том случае, когда звезды рассматриваются в виде отдельных материальных тел, внутренне ничем не связанных с космосом в целом. А космос в целом, по Плотину, обязательно проникнут мировой душой, потому что иначе кем же, чем же и как именно будут двигаться отдельные тела внутри космоса, и уже тем более космос в целом. Таким образом, астрология отвергается Плотинией только в том случае, если отдельные звезды и их воздействие на человека мыслятся чем-то случайным и механистическим. Но одушевленный и оживленный космос в целом, конечно, не может не действовать на человека, который есть не что иное, как только часть этого космоса. Поэтому историко-эстетический смысл трактата II 3 заключается в том, что космос мыслится, во-первых, живым и оживленным, что, во-вторых, отдельные его элементы тоже являются живыми сущностями и что, в-третьих, весь материальный и живой космос как раз и является точно определенной структурой жизни, взятой в целом. Попробуем познакомиться с трактатом II 3 в целом.

В трактате II 3 Плотин выясняет несостоятельность астрологии, которая, приписывая сочетаниям звезд и планет роль решающего фактора в жизни людей, ввергает этим и жизнь и весь космос в целом в невообразимый хаос. Плотин отчетливо дает увидеть, что в астрологии его более всего возмущает то, что живое определяется здесь через лишнее жизни, или как бы живое. Именно поэтому он спрашивает, как это возможно, чтобы простые механические перемены в расположении звезд и планет делали одного мудрецом, другого глупцом, третьего ритором, четвертого грамматиком (II 3, 1, 11—13)?

Плотин считает нелепым давать планетам имена, например Ареса и Афродиты, чтобы придать этим некое подобие жизни безжизненному (II 3, 6, 1—2). Дело в том, считает Плотин, что планеты и звезды — всего лишь знаки, или даже «буквы», «написанные на небе», чтобы указывать на то, что происходит или должно произойти (II 3, 7, 5—7).

По буквам, знакам мы можем узнать нечто точно так же, как по глазам, по выражению лица мы узнаем кое-что о характере человека: так, разные вещи узнаются друг по другу. Звезды же своим блеском и величиною особенно подходят для того, чтобы быть знаками (II 3, 8, 5—7). По словам Плотина, они «означают все, что есть в чувственном мире, а творят другое — то, что творят явно» (II 3, 8, 8—10), то есть, очевидно, просто свое собственное сияние на небесах. Точно так же и «мы (hēmeis) по природе творим дела души, пока не впадем в множественность Всего, где нам, павшим, наказанием будет само падение и худшая доля в грядущем. Богатства и бедность, следовательно, случаются извне. А как же доблести и пороки? Доблести изначальны в душе, пороки же случайны и внешни по отношению к ней» (II 3, 8 10—15).

«Вспоминая» платоновское веретено (R. P. X 616 c), нити от которого связывают нас со звездами, откуда, по Плотину (Tim. 69 cd) к нам приходят «наслаждения и боли», «злоба», «ужасные и неизбежные страсти», Плотин обращает внимание на то, что эти и подобные им эмоции и разнообразные низменные чувства дарованы человеку богами, рожденными на небе, что же касается «начала души» (tēn archēn tēs psychēs), то ее нам дает бог, создавший мир (II 3, 9, 1 — 10). Четко отделяя друг от друга две — высшую и низшую — творящие силы, Плотин создает свою теорию внутреннего человека, или, по другим его словам, «нас самих» (hēmeis), резко отличных от всякого зла, возникающего благодаря преобладанию телесного в смеси души и тела. «Мы» (ср. то, что у нас выше (см.) было сказано о «самости» у Плотина) должны господствовать над аффективной, страстной, инстинктивной низшей сферой нас самих, стремясь «улететь» (Theaet. 176 a—b) и «отделиться» (Phaed. 67 c) от того, что к нам, по выражению Плотина, «привито», и перестать быть «составными», но обратиться к той, высшей душе, откуда возможно восхождение к Уму и Благу (II 3, 9, 15—30). «Ведь каждый человек двойствен: один есть нечто смешанное из того и другого, а другой есть то, что он есть сам» (II 3, 9, 31-32).

В этом-то смысле и становится понятным главнейшее возражение против астрологии, выдвигаемое Плотинией со всей серьезностью: «Лишенный такой (высшей) души, человек живет весь во власти предначертанного, и тогда уже звезды не только оказываются для него знаками, но и сам он становится как бы частью и следует целому как его

часть» (II 3, 9, 27—30). «Если это так, — заключает Плотин, — мы уже теперь должны уделить звездам способность обозначения (*tas sēmasiās*), что же касается способности деяния, то она принадлежит им не всецело и не всем целиком, но лишь настолько, насколько Всему присущи аффекты, и в отношении того, что остается от него» (II 3, 10, 1—4).

Воздействие звезд на человека не только неполно, по мнению Плотина, но и несовершенно: идущее к человеку от звезды достигает его не таким, каким оно было, когда отправлялось (II 3, 11, 1—3). Поэтому возможны различия в степени проявления, например храбрости — от трусости до безраассудства — или любви. Любое чувство может стать в нас злом, считает Плотин, хотя на небесах оно вовсе не было таковым (II 3, 11, 5—15).

Наконец, ввиду смешения разнообразных влияний качество приобретает то, что уже есть нечто определенное. Звезды, коротко заключает Плотин, — «не создают коня, но что-то коню уделяют» (II 3, 12, 1-4).

В трактате II 3 Плотин много рассуждает о тех различиях, которые мы должны делать, наблюдая судьбы людей, в отношении участия в этих судьбах звезд, доблести или чужой судьбы. Так, например, если кто-нибудь сделался богат благодаря своему собственному тяжкому труду, то его богатство нужно отнести за счет его труда, если же он нашел припрятанное сокровище, то тут нужно видеть «некое совпадение [или помощь] Всего» (II 3, 14, 15—17). Все вещи и явления связаны между собой. Если кто-нибудь потерял свое имущество и если при этом кто-то другой его у него стянул, то виноват этот укравший, если же добро упало в море, виноваты обстоятельства (II 3, 14, 20—22).

Плотина, однако, не удовлетворяет такая кажущаяся простота. Спрашивается, а есть ли вообще какой-нибудь смысл в формирующей деятельности души, если царствует такой разнородной и столько разных сил и воздействий сопутствуют творческой работе души то своим уродством, то еще каким-нибудь убожеством случайности. Смысл, или принцип, или цель, логос, действительно, имеет место, однако «не как действующий, но как знающий» (II 3, 16, 17—19). Плотин уподобляет душу земледельцу, который сеет, зная о дождях, ветрах и снегах, грозящих его посевам (II 3, 16, 34—36). Самому же логосу творящей души никакое зло не присуще. Дело просто в том, что эманация Блага через Ум и Душу в течении своем ослабляется, ухудшается и, доходя до ступени живого существа (II 3, 17, 22), уже полно всякого рода горечи, злобы, дурной материи, с которой здесь у нас затеяна неравная в направлении ее исхода схватка. Поэтому во всяком зле Плотин даже склонен усматривать известную полезность. Например, моральное зло способствует, по его мнению, развитию искусства и побуждает к размышлениям о жизни (II 3, 18, 3—8). Лишенное зла Всё будет даже несовершенным (II 3, 18, 2). Говоря о нисхождении Ума и Души в низшие области души подвижной и смешанной с материей, Плотин уподобляет это нисхождение солнечным лучам, которые не сдерживаются солнцем (II 3, 18, 23) и которые пронизывают Всё до полного истощения своего света, хотя и не истощая себя самое, свой источник.

В результате рассмотрения этого трактата II 3 мы должны прийти не только к тому выводу, что материальный космос, оставаясь материальным, насквозь проникнут душой и жизнью, но также и к тому выводу, что эта *одушевленность* космоса имеет свою *иерархическую структуру*, поскольку небесные светила являются идеальным воплощением в области материи, а в порядке приближения исходящих из них лучей-нитей к земле они могут и терять свою силу в той или иной степени. Поэтому безобразие и уродство отнюдь не исключаются, но и несколько не противоречат красоте космоса, взятого в целом. Они даже и нужны ему. Без них он не мог бы исчерпать своего совершенства и, значит, без них не мог бы быть вполне совершенным. Ясно поэтому, что даже и в своем учении о красоте космоса в целом Плотин ни на одну минуту не забывает своей концепции материи, которая тоже ведь должна исчерпать самое себя, то есть как служить воплощением идеальной красоты космоса, взятого в целом, так и служить принципом воплощения и всех отдельных элементов этого космоса, которые могут быть безобразными в той же степени, в какой и прекрасными. На первый взгляд такая концепция космической красоты может показаться странной, непонятной и даже противоречащей самой себе. Однако мы опять и опять должны напомнить читателю, что даже все античные божества не что иное, как абсолютизация и предельное обобщение всей материальной природы, всех материальных сил природы и истории. Поэтому нет ничего удивительного в том, что какой-нибудь бог по своей формальной структуре вполне идеален, а по своему материальному содержанию вполне безобразен и даже является преступником. Большого бабника, чем античный Зевс, вообще трудно найти в разных мифологиях земного шара. Тем более нет ничего удивительного в том, что отдельные элементы космоса далеки от морального и физического совершенства, что, конечно, не мешает им в другом месте и в другое время быть вполне прекрасными и идеально красивыми.

2. *Неизменно подвижная структура космоса.* Продолжим наш анализ космической эстетики Плотина. Сейчас мы хотели бы указать на то, что не только космос, взятый в целом, но и его структура тоже является идеальным совершенством, но только в результате все того же ее материального воплощения.

Правда, всю эту космическую структуру Плотин не додумал до конца и не дал нам законченной диалектики проповедуемой им космической красоты. Однако, например, сферический характер движения космоса рассмотрен им довольно подробно и притом в специальном трактате II 2. Из этого трактата можно сделать вполне определенные выводы и для всех других структурных отношений, господствующих в космосе как в идеально-материальной красоте.

Действительно, почему космос является сферой и все составляющие его области тоже сферичны? Ответ Плотина на этот вопрос и прост и понятен. Космос не может двигаться по прямой линии, потому что для этого понадобилось бы пространство, а космос уже включает в себя все возможные пространства. Значит, он должен оставаться на одном и том же месте. С другой стороны, однако, не двигаться он тоже не может, потому что он есть не что иное, как воплощение и материализация Мировой Души, а она уж во всяком случае не может не быть движением. Наконец, материальный космос безусловно довлеет себе, поскольку никаких других космосов вообще не существует (он их уже с самого начала включил в самого себя); и, кроме того, он и так является совершенным и универсально воплощенным эйдосом, совершеннее чего вообще ничего не существует. Но отсюда сам собой вытекает вывод, что космос должен находиться в состоянии вечного круговращения, которое дает ему возможность и вечно двигаться, и вечно оставаться на том же самом месте, и вечно довлеет самому себе, возвращаясь в своем вечном движении к самому же себе. Тут —

самая настоящая диалектика космического круговращения, но диалектика эта, конечно, — чисто античная, но никак не новоевропейская, требующая и бесконечного пространства и не мыслящая для себя никакого идеального совершенства.

Итак, космическая красота у Плотина трактуется строго диалектически, но диалектика эта — античная, то есть наглядная и интуитивная. Рассмотрим этот трактат II 2 несколько подробнее.

В трактате II 2 Плотин объясняет, почему небо вращается. Это происходит потому, что оно «подражает уму» (II 2, 1, 1). Но что именно заставляет небо вращаться — душа или тело? Очевидно, душа. Ведь если бы душа была сама по себе, она находилась бы в состоянии полного покоя, но душа должна поддерживать жизнь тела, а «жизнь тела — движение» (II 2, 1, 15). Поэтому движение неба представляет собою смесь пространственного движения тела по прямой (*euthy*) и концентрированного покоя души, о котором Плотин говорит как о движении в смысле великой жизненности этого покоя (II 2, 1, 18—23). Небу некуда выходить за пределы самого себя, потому что нет никакого пространства сверх него (II 2, 1, 29), и потому-то небу остается обходить свое собственное место. При этом, замечает Плотин, центр вращения остается неподвижным, а кружащее вокруг него небо вовсе не стремится с этим центром слиться, находя удовлетворение именно в движении, для которого вращение — вынужденная форма, обусловленная ограниченностью пространства (II 2, 1, 30—40). Но так обстоит дело с целым, со Всем.

«А как же люди?» — спрашивает Плотин (II 2, 2, 3). Подобно душе неба душа каждого человека «держится возле бога и любовно его окружает» (II 2, 2, 13—14), не имея возможности слиться с ним. Но душа есть целое, смешанное с частью — с телом, которому свойственно для удовлетворения двигаться в пространстве — по прямой. Поэтому мы, хотя душа и пронизывает (*diaplaceisa*) весь космос — от земли и до неба (II 2, 3, 3; ср. *Plat. Tim.* 40 ab), — лишены того чистого кругового движения, которое свойственно душе на небе. Вращаясь, то есть находясь в движении и вместе с тем покоясь, душа там подражает уму, тоже не просто покоящемуся, но кругами движущемуся вокруг Блага.

Если мы теперь сделаем последний вывод из трактата II 2, то этот вывод будет вполне согласовываться с выводами из трактата II 3. Разница между этими двумя трактатами для истории эстетики заключается только в том, что в трактате II 3 имеется в виду живой и подвижный космос в целом, в трактате же II 2 речь идет не просто о движении космоса, но о структуре этого движения, то есть о его круговращении. Это последнее выводится здесь диалектически так же, как и влияние звезд на человека в трактате II 3. Кроме того, характерно также и то, что там и здесь проводится принцип иерархии. Сами звезды в своем духовном содержании — идеальны, а зависящая от них действительность может содержать эту идеальность в какой угодно степени, вплоть до нулевой. Идеально правильное круговращение космоса в трактате II 2 вполне совершенно и безупречно, а зависящие от него прочие виды бытия могут обладать этим круговращением не только в идеальном, но и в каком угодно виде вообще, включая любую его деформацию и даже нулевое круговращение, то есть полное его отсутствие.

3. *Иерархичная красота космоса.* Что чистая материя сама по себе, между прочим, может быть и принципом безобразия, это мы уже видели выше (см.). Но материи в чистом виде не существует ни в смысле красоты, ни в смысле безобразия. Она всегда так или иначе оформлена, то есть всегда воплощает тот или иной эйдос. С эйдосами же может приходиться как безобразию, так и красоте. И вот Плотин не устает восхвалять красоту телесного мира, в особенности красоту целого, физического мироздания. Этому посвящаются у него целые трактаты.

Прежде всего нужно указать на VI 4 и 5, два трактата, где дано специальное рассуждение о том, как сущее, будучи единым и тождественным одновременно, повсюду существует как целое. Мир представляется Плотину нерушимым целым, и эту целостность он хорошо обосновывает диалектически. Мы не можем излагать здесь этих слишком общих вопросов, а укажем только на аналогии, которые Плотин привлекает для иллюстрации своих мыслей. В VI 4, 11, 1—9 везде присутствие умно-душевных потенций в мире сравнивается с повсеместным присутствием света, несмотря на исходение его из одного определенного источника. В VI 4, 11, 9—25 наличие целого при частичном восприятии сравнивается с тем, как мы один и тот же предмет можем и воспринимать глазами с точки зрения его окрашенности, и обонять с точки зрения его запаха, и еще пользоваться при этом другими ощущениями. В VI 4, 12, 1—37 говорится об едином звуке, который в разных местах воспринимается разными ушами; таково и произнесенное слово. Подобными примерами Плотин иллюстрирует неделимую целостность мира при видимой его раздробленности.

Наконец, у Плотина существует трактат, специально посвященный учению о космической красоте. Формально мы и здесь не находим трактата по эстетике. Формально этот трактат II 9 посвящен критике гностиков, которые отличались весьма пессимистическим взглядом на космос и делали из того зла, которое налично в мире, далеко идущие выводы и о регулятивных принципах всего мироздания. Получалась совсем не античная точка зрения на космос, несомненно содержащая в себе черты восточного дуализма. В конце нашего труда мы и будем рассматривать гностицизм как падение и гибель всей античной эстетики.

Итак, Плотину принадлежит трактат, имеющий целью как раз защитить красоту мира и опровергнуть всякий пессимизм. Из этого в высшей степени важного трактата мы приведем только два отрывка — конец главы 16-й и 17-ю главу.

«Что это был бы за музыкальный человек, который, увидевши гармонию в умном мире, не был бы взволнован при слышании гармонии в чувственных звуках? И что это был бы за понимающий в геометрии и числах, если бы он не получал удовольствия при видении глазами симметрического, пропорционального и упорядоченного? Это удовольствие бывает, конечно, только в том случае, если те, кто смотрит на область искусства чувственными глазами, не видит все те же самые предметы (даже и в изобразительных искусствах), но в чувственном узнает подражание находящемуся в мышлении, как бы приходя в трепет и вспоминая истинное. От такого аффекта, как известно, приходят в движение и чувства любви (ср. *Plat. Phaedr.* 251 a). Поэтому увидевший красоту, хорошо воспроизведшую себя в человеческом лице, [от этого лица] устремляется к самой тамошней красоте. И нужно быть слишком недействительным в отношении мысли и ни к чему другому не двигаться, чтобы при виде всей красоты в чувственном мире, всей симметрии, этой великой благоустроенности и картины, являемой звездами (несмотря на их отдаленность),

не тронуться от этого сердцем и не проникнуться величием, от всего этого исходящим. Такой человек, значит, ни этого мира как следует не понимал, ни того умного не видел» (II 9, 16, 35—56).

«Однако если гностикам и приходится ненавидеть природу тела, поскольку они слышали, что Платон во многом прицеляет тело как то, что доставляет препятствие душе (ср. Plat. Phaed. 65 a), и что, по его мнению, вся телесная природа — худшая, то абстрагировав ее мысленно, нужно было бы видеть прочее, а именно умную сферу, которая охватывает эйдос, проявляющийся в космосе, а также те души в некоем рас порядке, которые создают величину без тел и приводят умное в протяженность, так что возникшее в силу величины уравнивается по потенции с неделимым бытием прообраза. Ведь тамашнее большое по потенции есть здешнее большое по материальной массе. И стремиться ли мыслить эту сферу в движении, когда она водится потенцией бога, содержащего начало, середину и конец всей сферы, или мыслить ее в покое, когда она еще ничего не приводит в порядок, все равно одинаково хорошо это служит для понимания души, приводящей в порядок здешнюю Вселенную. Когда же они соединяют с нею тело, — не потому что она аффицируется, а потому что она дает другому (так как среди богов нет зависти) все то, что оно может воспринимать (ср. Plat. Tim. 36 d; Phaedr. 247 a; Tim. 29 e), — то этим путем они все же мыслят о мире с признанием настолько большой потенции для Мировой Души, что они заставляют непрекрасную природу тела участвовать в красоте (насколько можно ей сделаться прекрасной), а это уже само собой приводит в движение души, которые ведь являются божественными. Если же они отрицают то, что прекрасное на них действует, то они должны сказать, что вообще не воспринимают раздельно безобразные и прекрасные тела. Однако таким способом они не смогут различать и безобразных и прекрасных занятий, а также наук, также, конечно, и зрелищ, и даже самих богов, потому что все это зависит от первичного (ср. Plat. Conv. 211 c). Если это не прекрасно, то и — то [умное], поскольку это прекрасное, конечно, — после того.

Правда, если они говорят, что они не признают здешней красоты, то это они делают хорошо, если презирают ее в мальчиках и женщинах, чтобы не снизиться до распушенности. Однако необходимо учитывать, что их не за что превозносить, если они просто презирают безобразное, поскольку они к тому же презирают то, что раньше называли прекрасным, — в таком случае как же они различают то и это? Также необходимо иметь в виду, что красота — не одна и та же в частях, в целом, во всех частях и во всем, что такая же красота находится и в чувственных вещах и в частичных, как, например, в демонах, так что приходится удивляться создателю и верить, что все это — отсюда и на этом основании называть тамашнюю красоту непреодолимой (ср. Plat. Conv. 218 e), не хватаясь за это чувственное, но от этого идя к тому, хотя и не порицая этого. И если внутреннее прекрасно, то нужно говорить, что то и другое согласуется между собою. Если же внутреннее плохо, оно страдает своими лучшими моментами. Кроме того, невозможно, чтобы прекрасное внешне действительно оказалось внутренне-безобразным, потому что если у кого все внешнее — прекрасно, то это благодаря главенству внутреннего. Те, которые зовутся прекрасными, а внутри себя безобразны, содержат ложь и только внешнюю красоту. А если кто-нибудь скажет, что он видел поистине прекрасных людей, но внутренне безобразных, то я полагаю, что он таковых вовсе не видел, а считает прекрасными совсем других. А если и видел, то и безобразие у таких приобретено извне, в то время как сами они по природе прекрасны. Ведь в здешнем мире существует много препятствий к тому, чтобы достигнуть совершенства.

Однако Вселенной, если она прекрасна, что же мешает ей быть прекрасной и внутренне? Конечно, кому природа не дала совершенства с самого начала, этому, может быть, и невозможно дойти до совершенства, так что он может стать и дурным. Что же касается Вселенной, то ей невозможно быть несовершенной наподобие младенца, и ничто не прибавилось к ней в процессе ее развития, и ничто не присоединилось даже к ее телу. Да и откуда могло бы что-нибудь присоединиться? Она ведь и без того всем обладает. Однако и к душе никто не смог бы что-нибудь примыслить. Следовательно, если им и уступить в этом отношении, то все равно не сможет присоединиться ничего дурного» (II 9, 17, 1-56).

Эти главы трактата «Против гностиков» с полной ясностью показывают все опасности пессимистического толкования неоплатонизма. Несмотря на то, что вся фактическая диалектика есть история распада Единого, несмотря на то, что материя может быть принципом зла, несмотря на все это космос есть все же красота. Нужно даже сказать, что именно поэтому-то он и есть красота, так как он есть преодоление материи и подчинение ее эйдосу и уму. Космос построен по вечному первообразу. Душа вечно осуществляет и воплощает первообраз ума. Космос — вечная осуществленность ума и души. Где же тут причина для пессимизма, спрашивает Плотин. Если ум вечен, то и космос вечен. Если ум прекрасен, то и космос прекрасен. Правда, космос возможен только потому, что есть материя. Но материя входит в космос не в абстрактном виде, а в связанном и преображенном. Потому и привносит она не зло, но только телесное осуществление. Конечно, Плотин смотрит на красоту космоса здраво, без всякого самоослепления. Он вовсе не хочет сказать, что все, что ни есть в космосе, обязательно прекрасно. Это было бы гипотезированием абстрактного построения. Плотин утверждает, что в космосе — бесконечно-разнообразная степень красоты, от чистого безобразия ничем не связанной материи через относительную связанность ее эйдосом к абсолютному совершенству обще-космической жизни Неба. В этом можно видеть только здравый характер плотиновой космической эстетики, но никак не беспросветный пессимизм или бесшабашный оптимизм.

Хорошим разъяснением этого может явиться III 2, 11, 11 — 16: «[Двигается ли к прекрасному] подобным же образом и каждая отдельная вещь в силу естественной необходимости и последовательности и именно так, как [только] она может? Однако, нет. Но все это созидает властвующий разум (logos), и так именно и хочет он; и так называемое злое создает он с умыслом, так как он не хочет, чтобы все [без исключения] было хорошим, подобно тому как и художник не делает в [изображаемом] живом существе все только глазами. Так же и разум не сделал все богами, но одно — богами, другое — демонами, иное — природой, затем — людьми и — последовательно — животными, не в силу зависти, но в силу умысла, обладающего умным разнообразием. Мы же уподобляемся людям, которые, будучи несведущими в искусстве живописи, обвиняют [художников] в том, что они не везде [употребляют одинаково] прекрасные цвета, в то время как живописец каждому месту дал то, что надо. И в городах не все равны, даже если этот

город живет по хорошим законам. Точно так же кто-нибудь может порицать драму за то, что в ней не все герои, но есть еще и рабы и люди, говорящие грубо и дурно. Будет далеко не прекрасно, если из драмы изъять худшие [характеры], так как она получает свою полноту именно от них».

Эта иерархия космической красоты намечена Плотинем не в одном месте. Основными моментами ее являются: красота всего космоса, солнца, звезд, планет, затем красота человека и живых существ, затем — растений и неодушевленных предметов. Об этом читаем: IV 3, 17; II 9, 18 (очень важный текст); II 2 (см. выше).

Здесь важен только один эстетический принцип, которого мы касались в только что изложенных трактатах. Принцип этот способен вызвать удивление не только у новичка, но и у всякого, кто достаточно вчитывался в Плотина.

Дело в том, что Плотин не может ни отрицать наличие зла и безобразия в мире (это было бы для такого строгого философа мероприятием слишком легкомысленным), ни противопоставлять красоту и безобразие как две самостоятельные и неуничтожимые субстанции (это было бы неантичным дуализмом), ни сводить то или другое только на субъективные человеческие представления, отказываясь от суждений о реально существующем мире (это тоже было бы неантично раздутым субъективизмом). В таком случае и спрашивается: как же возможно безобразие самого космоса или вещей в космосе, если все управляется Умом, который прекрасен уже по самой своей природе, и даже тем началом, которое выше самого ума и которое Плотин вслед за Платоном везде называет Благом? Решение этого вопроса у Плотина, повторяем, прямо-таки удивительно. Оно основано на том, что ни Плотин, ни вся античность не знает абсолютного блага. Это высшее Благо, этот высший Ум и эта высшая Мировая Душа являются для языческой античности, повторяем, только абсолютизацией и только предельным обобщением чисто материальных сил природы, включая, конечно, и историю, которую в античности слабо отличали от природы. Это приводило к тому, что три основные платонические ипостаси именно в силу своего совершенства должны были допускать бесконечно разнообразную иерархию своего собственного осуществления, начиная от бесконечности и кончая нулем. Кто не проникает в это платоническое учение о трех ипостасях до такой степени, чтобы находить в них не только абсолютное и предельное совершенство, но и бесконечно разнообразное приближение к этому пределу, включая бесконечное безобразие, тот просто еще не знает, что такое античность и что такое именно языческая античность. Космическая красота для Плотина есть не только совершенная красота; но как раз именно это-то совершенство и делает вполне естественным разнообразное приближение к нему. Ведь если бы не было безобразия, то это означало бы только то, что космическое совершенство вовсе не есть совершенство в полном смысле слова. Если бы не было в космосе безобразия, то совершенная красота космоса вовсе не была бы совершенной. Ведь принцип уже заключает в себе все то, что будет организовано с точки зрения этого принципа. И поэтому если на самом деле космическая красота есть совершенство, то обязательно существуют и разные степени осуществления этого совершенства и этой красоты. А иначе для языческого философа такое совершенство и такая красота, которые не допускают никакого разнообразия в их материальном воплощении, были бы только безжизненной абстракцией; и на такие абстракции античный философ просто был неспособен. Подробнее об этом мы читали выше (см.) в трактате «О промысле» (III 2, 15—17).

## § 5. Понятийно-диффузный метод Плотина в изложении и анализе учения о материи

Наконец, в исследовании того, что Плотин называет материей, необходимо применить тот метод, который выше (см.) мы назвали методом (или стилем) понятийно-диффузным. Это значит, что материя вовсе не является устойчивой и неподвижной категорией, но что в категориальном смысле она вечно становится, расплывается и часто приобретает совершенно неузнаваемый смысл. Это вовсе не значит, что она совсем не есть какая-нибудь категория. Она — вполне точная, вполне смысловая и идейная, вполне неподвижная категория, которая всюду несет с собой определенный смысл. Но этот смысл текучий, и потому материя может быть также принципом бессмыслицы и даже зла.

7. *Материя как иррелевантное становление.* Понятийное, вполне точное и устойчивое и тем самым вполне осмысленное понимание материи Плотин имеет в виду во всех своих многочисленных текстах, где он говорит о материи как о не-сущем. В этом смысле о ней можно сказать только то, что она не это, не что-нибудь другое или третье, и вообще ничто из существующего.

Конечно, в этом смысле она и не восприимница эйдосов, как об этом учил Платон (Tim. 49 a) и как об этом говорит и сам Плотин (III 6, 13, 25—29). И уж тем самым она, конечно, и не мать чего бы то ни было, и не порождение чего бы то ни было, и не возможность чего бы то ни было, и не становление чего бы то ни было.

Если употребить один термин современной нам философии, а именно «чистейшая иррелевантность», то к материи Плотина такого рода терминология будет весьма подходящей. Это и есть материя как определенного рода категория, взятая в своей чистоте и неподвижности и вне всякого становления.

Правда, с некоторым риском платиновскую материю можно характеризовать не только негативно, но, в известном смысле, также и позитивно, и это — еще до перехода ее в соединение с прочими, уже в полном смысле слова позитивными видами бытия. Дело в том, что даже и наше негативное определение материи заключается в перечислении всего несвойственного ей. Она есть ни это, ни то, ни еще третье, ни четвертое и т. д. Но ведь такого рода характеристика материи основывается, как это очевидно само собой, на перечислении всего того, что ей несвойственно, то есть на переходе от одного свойства, материи не присущего, к другому свойству, тоже ей не присущему, а отсюда к третьему, четвертому и т. д. Но такого рода перечисление, и притом бесконечное, то есть бесконечный и сплошной переход вообще от одного к другому, есть ведь не что иное, как то, что в философии обычно называется становлением. Нельзя ли на этом основании понять материю Плотина как принцип становления? Нам думается, что это вполне возможно. Но только во избежание перехода от чистой негативности к какой-нибудь, хотя бы малейшей позитивности, надо все-таки подчеркивать, что такого рода становление, взятое в чистом виде, то есть вне всего того, что становится, есть предельно взятая иррелевантность. Материю Плотина можно назвать и понимать как чистейше данное иррелевантное становление. В этом смысле, пожалуй, мы не ошибемся, если будем трактовать

материю Плотина как принцип становления в решительном отличии от всего того, что могло бы при ее помощи становиться.

2. *Художественный смысл иррелевантности.* Но Плотин, как и во всех других своих основных категориях, вовсе не остается на почве чистой иррелевантности, придавая ей разного рода качества, как сказано, именно в порядке своей понятийно-диффузной методологии.

Во-первых, не будучи ни тем и ни этим, и вообще ничем, материя может стать всем, чем угодно. В этом смысле платиновская материя, не будучи никакой вещью и никаким предметом, является возможностью этих вещей и предметов и, следовательно, получает уже некоторого рода осмысление, пока еще чисто потенциальное (II 4, 2, 2—3; 9, 1—2; 10, 1-5; III 6, 7, 3—20). Она есть просто чистая инаковость (II 4, 16, 1—3).

Во-вторых, будучи возможностью вообще чего бы то ни было, она, естественно, может стать и возможностью чего-либо определенного. Но так как определенное, по Плотину, есть только эйдос, то это значит, что материя может стать возможностью и всякого эйдоса, но, конечно, не такого эйдоса, который остается навсегда самим собою и не испытывает никаких изменений, но эйдосом, перешедшим в то, что вовсе не является эйдосом, в его инобытие, а это и значит — в материю. Тогда материя становится «восприимницей» и «кормилицей» эйдосов, как это полагается и по Платону и по Плотину (II 4, 6, 1—19), становится их воплощением, становится их инобытийной организацией, поскольку в данном случае эйдосы уже не остаются сами по себе, но облекаются в то, что не есть они сами, облекаются не-сущим, то есть облекаются материей. В этом смысле материю Плотин вполне правомерно может назвать и матерью.

В данной проблеме мысль Плотина отличается весьма большой тонкостью, которую далеко не все исследователи учитывают в полной мере. А именно — материя и в этом случае все же остается иррелевантным ничем и в том числе вовсе не становится восприимницей эйдосов или принципом их инобытийного воплощения. Она — решительно везде остается сама собой, то есть она решительно везде иррелевантна. Тем не менее и как раз в то же самое время в порядке тончайшей диалектики она все же есть и восприимница видов, и восприимница эйдосов, и принципа их инобытийного воплощения. Ведь когда мы видим светлый воздух или дышим теплым воздухом, мы совершенно не отличаем воздуха от света и тепла, поскольку свет и тепло в данном случае воспринимаются нами совершенно неразличимо с воздухом. Но это не значит, что воздух и свет или воздух и тепло являются в абсолютном смысле чем-то неразличимым. Они вполне различимы, так как согреться может не только воздух и светлым может быть не только воздух. Поэтому и в случае воплощения эйдоса в инобытии результат такого воплощения совершенно один и в нем совершенно не видно никакой материи, которая как была иррелевантной, так и остается ею же и в воплощенном эйдосе. Но всякая более или менее теоретическая мысль, конечно, различает эйдос как чисто мысленную и нематериальную конструкцию, с одной стороны, и материю, сделавшую эйдос воплощенным в инобытии, — с другой стороны.

В-третьих, воссоединившись с эйдосом, то есть перенеся его в то, что он не есть, то есть в его не-сущее, в его инобытие, материя и в положительном смысле снабдила его такими свойствами и качествами, которых он сам по себе вовсе никогда не имел, как не имеет их у нас и любая наша математическая формула (II 6, 1, 23—29. 40—42. 53—58; 2, 15—34). Именно материя сделала его телесным. И тут уже бесполезно спрашивать, чем является конкретное дерево или цветок, эйдосом или материальным телом. Беспощадная и, можно сказать, свирепая диалектика решительно стерла здесь эту противоположность эйдоса и материи, то есть сущности и не-сущности. Когда цветок растет нормально и как нечто целое, никому и в голову не придет различать в нем эйдос и материю. Но вот цветок сорван и помещен в какую-нибудь банку с водой, в результате чего его бытие сначала колеблется и увядает, а потом цветок просто засыхает, то есть погибает или умирает, и его не-сущее торжествует вопреки его вечно сущему эйдосу. Следовательно, материя перестала быть даже возможностью бытия, а стала принципом небытия, принципом смерти и, если угодно сказать, прямо принципом зла. Об этом у Плотина тоже сколько угодно текстов (I 8, 8, 11—29; 10, 11 — 16; 14, 49—54; III 6, II, 24-29).

В-четвертых, Плотин считает принципом увядания или принципом зла и не эйдос и не материю, а их субстанциальное слияние. Эйдос, взятый сам по себе, так же как и материя, тоже не есть принцип увядания, смерти и вообще какого бы то ни было становления. А вот соедините вместе эйдос и материю, и вы получаете ни то и ни другое, а получаете смертное тело, да это еще хорошо, если только смертное тело; вы получаете из материи ни больше ни меньше, как принцип зла вообще и безобразия вообще. Эйдос — не зло, и материя — вовсе не зло, да и тело, само по себе взятое, тоже не есть зло, потому что оно может быть совершенным и прекрасным. А вот соедините то и другое в одну и единую субстанцию — и ваша субстанция, конечно, может расцвести, но может и увядать, а еще, того и смотри, может и совсем погибнуть, может просто умереть. Следовательно, эта не-сущая материя, которая по своему понятию и по своему первоначальному определению есть ничто, оказывается, может быть не только воплощением эйдоса, и это воплощение — не только органическое и вполне субстанциальное (например, телесное), но она способна наделять вечный и неизменный эйдос любыми телесными свойствами, вплоть до катастрофически губельных для этой объединенности эйдоса и материи. Сам эйдос — вечен и даже никак не аффицируем, то есть к нему нельзя даже и прикоснуться, настолько он бестелесен и являет собою чистый смысл. Да таким он и останется навсегда, даже и в своем воплощении в те или иные смертные тела. А вот тело эйдоса взяло да и погибло. Эйдос отскочил себе в свой умопостигаемый мир и остался неуязвленным, а вот его тело взяло да и погибло. И причина всего этого — все та же самая не-сущая материя. Впрочем, само тело не есть зло, как не есть зло ни эйдос, ни материя. Но материя, не будучи злом по своей субстанции, в данном смысловом окружении оказалась принципом зла.

Что тело, взятое само по себе, не есть зло, свидетельствует у Плотина картина небесного свода. Ведь этот звездный космос еще не есть эйдос, он все еще материя, которой свойственно то, чего не знает чистый эйдос, и прежде всего пространственно-временное движение. Правда, это пространственно-временное движение звездного неба состоит из круговращения небесных сфер, которые хотя и материальны, даже телесны, но, совершая движение в круге, они при

всей своей вечности все же остаются на одном и том же месте, потому что вечно возвращаются к одному и тому же виду. Это сближает небесный свод с неподвижным эйдосом, который вообще не совершает никакого движения, даже и такого кругового, которое вечно возвращало бы его к самому же себе. С другой стороны, однако, небесный свод представляет собою самую настоящую материю, которая и видима для глаз и слышима пифагорейцами даже на слух, а Плотин тут весьма близок к пифагорейцам. Небесная материя — это очень тонкая материя и максимально разреженная в отличие от материи подлунного мира, которая является и более грубой, и состоит из вечных рождений и смертей, и слишком плотная, так что она вполне соизмерима с самым обыкновенным человеческим телом. Но ведь античной мысли вообще свойственно понимать материю с разной степенью плотности. Поэтому если звездные боги состоят из особого рода тонкой материи, то в этом нет ровно ничего удивительного. Своей вечностью эта материя звездных богов близка к эйдосу, а своей подвижностью и чувственно-ощущаемым характером она близка к нашей обыкновенной земной материи. Боги имеют свою собственную и тончайшую материю, которую древние называли эфиром. Но этот эфир — тоже материя, хотя и не та, что в подлунном мире.

В-пятых, чистый и абсолютный эйдос, как он ни уязвим, но все же *существует* и существует целую вечность. Но, спрашивается, существует ли действительно эйдос в этой своей неуязвимости или не существует? Явно, существует, так как иначе он тоже был бы ничем и мы тоже в нем ровно ничего не мыслили бы. Но существование эйдоса отлично от самого эйдоса или ничем не отлично? Явно, отлично. Но что же это значит? Это, безусловно, значит, что даже и чистому, вечному и бестелесному эйдосу свойственно то, что восприняло его как эйдос и что сделало его существующим. Но, позвольте, ведь это же есть материя. Пусть это первичная материя, как ее назвал Аристотель, пусть это идеальная материя, пусть это даже умопостигаемая материя, но это вовсе не эйдос. Это именно материя. Но это такая материя, которая вовсе не дана в виде развернутого становления воплощаемого ею предмета. Ведь прежде чем становиться, необходимо все-таки еще быть, то есть просто быть, без всяких дальнейших и возможных судеб этого бытия. Тут мы подходим совершенно к новому оттенку общего понятия материи, а именно к материи уже умопостигаемой, которая не ведет эйдос в сферу какого-нибудь становления, а пока только еще утверждает его как просто сущее.

В-шестых, Плотин, как мы видели, вслед за Аристотелем, не останавливается даже и на этом. Оказывается, уже в самом уме тоже есть своя умопостигаемая материя. Но только здесь она не просто принцип существования эйдоса как самостоятельной умопостигаемой единичности. В чистом Уме она уже прямо становится материалом для умопостигаемых статуй. Ведь Плотин везде мыслит художественно, и в области чувственной, и в области умопостигаемой. Но художественность всегда ведь есть некоторого рода фигурность, некоторого рода материальность и даже телесность. Ровно то же самое происходит и в уме. Ведь платиновский ум, как это мы тоже хорошо знаем (см. выше), состоит не из чего другого, как из богов, которых греки всегда мыслили антропоморфно. Значит, эти боги, несмотря на свое умопостигаемое бытие, тоже ведь обладают определенной телесной структурой, для которой необходим и соответствующий тоже умопостигаемый материал, превращенный в статуи, то есть получивший некое оформление. Нечего и говорить, что в Уме и его материалы и его формы, хотя они теоретически и различимы, фактически совершенно неразделимы и представляют собою одно и то же. Об этом Плотин красноречиво говорит в II 4, 3, 10, 14—15; 19—20.

Таким образом, не-сущая по своему первоначальному определению материя в диффузном порядке проникает собою решительно все бытие, правда, получая везде специфический смысл, но, и это очень интересно, смысл вполне художественный. Художественность материи, как и все у Плотина, конечно, иерархична, то есть она может проявлять себя от нуля до бесконечности. Тем не менее и тут совершенно некуда деться, материя является одним из основных принципов эстетики Плотина, так что если вы назовете Плотина материалистом, то едва ли глубоко ошибетесь, несмотря на все его идеалистические и даже вполне мифологические и даже мистические построения.

Наконец, в-седьмых, материя доходит у Плотина даже и до Первоначальнейшего принципа бытия, а именно до Единого, или Блага. Ведь мы уже не раз доказывали, что Единое Плотина вовсе не есть пустая непознаваемость. Иначе о нем нечего было бы и говорить, а Плотин говорит о нем почти на каждой странице. Нет, непознаваемость здесь — это только одна сторона. Единое Плотина, оставаясь в основе непознаваемым и недосягаемым, вполне определенным образом изливает себя в бытие, является его потенцией и даже энергией (см. ниже). Да оно даже и досягаемо, правда, только в сверхумном восхождении, на которое далеко не все способны. Да и как быть способным, если оно охватывает все вещи, все времена и весь мир в целом? И тем не менее его тоже можно назвать, как и материю, не-сущим, потому что оно тоже ни одно, ни другое, ни третье, ни вообще что-нибудь, а решительно все, взятое вместе и целиком. Поэтому иррелевантность свойственна также и ему. И вообще все бытие имеет две полярные точки: в одном случае нет ничего потому, что принцип бытия может быть всем, но лишен всего; а в другом случае потому, что он не только может быть всем, но и фактически есть все. Но материальность, если ее понимать согласно первоначальному определению Плотина как не-сущее, формально свойственна в совершенно одинаковой мере и одному и другому. Таким образом, материя (наряду с эйдосом) тоже является у Плотина основным принципом бытия; и этот принцип воплощающе-организационный, то есть художественный. Он разработан у Плотина всецело в стиле его общей понятийно-диффузной методологии.

Поскольку иррелевантность впервые делает возможным слияние всякого сущего с не-сущим, она является только одной из главных функций материи вообще, а это значит, что без момента иррелевантности у Плотина вообще не обходится ни сама материя, ни сам эйдос, ни их слияние в одно целое, ни их всеобщая бытийная значимость. А это значит, что и красота, как ее понимает Плотин, не будучи иррелевантностью целиком, все же некоторый ее элемент содержит в себе в максимально обязательном порядке, как содержит она в себе в той или иной степени также и материю.

Все это предложенное нами исследование эстетической значимости материи у Плотина, как это очевидно, рисует понятийно-диффузную методологию Плотина все еще слишком теоретически, то есть с опорой исключительно на

основные категории мышления Плотина. Однако понятийно-диффузная методология у Плотина этим далеко не исчерпывается. Нам предстоит проанализировать еще целый ряд конкретных, а иной раз даже потрясающих картин применения этой понятийно-диффузной методологии. Но это требует особого исследования, к которому мы сейчас и обратимся.

### III УМ И БЛАГО (ЕДИНОЕ)

#### § 1. Ум как первично прекрасное

Теперь, если перейти к первично прекрасному, то таковым является, по Плотину, Ум, взятый в чистом виде, Ум сам по себе, в то время как Душа (не говоря уже о теле), согласно сказанному у нас выше (см.), прекрасна от Ума. Правда, Ум тоже прекрасен Благом, но эта зависимость совсем иная, не идущая в параллель с зависимостью тела от души и души от ума.

1. *Ум и предельное совершенство.* То, что Ум прекрасен сам от себя, мы видели уже не раз. Таковы, например, приведенные выше тексты - I 6, 6. 9 (см.); V 8, И (см.); V 9, 2 (см.). Будучи прекрасен сам от себя, он есть целостность, единое Все, прекрасная координированная раздельность. Присоединим сюда еще и следующие тексты.

По Плотину, «было бы, конечно, абсурдным, если бы существовало некое прекрасное живое существо, а живое существо-в-себе, удивительное и невыразимое по своей красоте, не существовало бы.

Значит, всесовершенное живое существо (Plat. Tim. 31 b) состоит из всех живых существ, или лучше, обнимает в себе все живые существа (Tim. 30 с; 31 а) и пребывает настолько же одним, сколь и всем, как и что Все является единым сущим и как все видимое обнимает все в видимом» (VI 6, 7, 14—19).

Учение о живом-в-себе, об «автозоне» платоновского «Тимея» — главнейший пункт всей неоплатонической эстетики. Это есть именно живая, трепещущая жизнью глубина чистого ума, черпающего красоту из своих собственных недр.

Прекрасные описания самодовлеющей внутренней жизни ума, что и есть первичная красота, находим у Плотина во многих местах. Приведем хотя бы из VI 6, 18, 19—53:

«Всеобщая мудрость и универсальный ум, имманентный жизни и сосуществующий ей и целокупно объединенный с нею (рас nous ερῶν σαί συνῶν σαί ἡμοῦ ὄν), творит ее еще лучшей при помощи некоего умного расцветивания, и соединяя с мудростью, заставляет ее красоту являться еще более достойной почитания. Уже и здесь [в земной жизни] мудрая жизнь есть поистине нечто достойное чести и прекрасное, хотя оно и видится [является] здесь в затемненном виде. Но там оно является во всей чистоте, ибо там она дает видящему [самое] видение и способность жить с высшей интенсивностью и с большим напряжением видеть живые [существа] и, наконец, [прямо] стать тем, что он видит. Здесь, [в чувственном мире], наш взгляд часто падает также и на неодушевленные [предметы]; и даже всякий раз, когда он и падает на живое, все же ему видны раньше неживые моменты из живого, и сокровенная жизнь [живого] находится в смешении [с тьмой и умиранием]. Так же, даже если возьмешь что-нибудь как не живое, то [тем самым оно уже] блеснуло тотчас же во всей своей жизни. Созерцающий сущность, проникающую собою умный мир и доставляющую ему жизнь, неподверженную изменениям, равно как доставляющую ему [имманентно] присущее ему знание и мудрость и узрение, уже не сможет без улыбки смотреть на весь дольний мир, взятый целиком, из-за его потуг быть [истинной] сущностью. В умном мире пребывает жизнь, пребывает Ум и сущие [предметы] покоятся в вечности. Ничто [там] не выходит [из сферы сущего], ничто не меняет его и не сдвигает, ибо, кроме него, нет ничего сущего, что могло бы касаться его, а если что-нибудь и было бы, то оно было бы ниже его [подчинено ему], и если бы существовало что-нибудь противоположное ему, то оно осталось бы неаффицированным со стороны этого противоположного, ибо, будучи [только] сущим, [это противоположное все равно] не могло бы определить его как сущее, но [делает это] другой [принцип], общий [для всего сущего и не-сущего], предшествующий ему [по смыслу], и он-то и есть сущее-в-себе. Поэтому прав Парменид (ср. Parm. В 8, 6 и Plat. Parm. 142 d), сказавший, что сущее есть единство. И не аффицируется сущее не в результате [простого] отсутствия [всего иного], но потому, что оно — сущее: только этому сущему и можно быть от самого себя. В самом деле, как можно было бы отнять у него, [у сущего-в-себе], сущее или что-нибудь другое, что действительно (energeiai) принадлежит сущему и тому, что происходит от него? Пока оно существует, оно снабжает [все своим бытием]. А существует оно всегда, отсюда — и все то, [что от него происходит]. Так велико [сущее] в своей силе и красоте, что очаровывает [нас] и все подчиняется ему, радуется [одному] тому, что имеет след его [на себе] и вместе с ним ищет блага. Поскольку бытие раньше блага, если иметь в виду наши стремления к благу. И весь этот мир стремится и жить и быть разумным, чтобы вообще быть; и каждый ум, и каждая душа стремится быть тем, что они есть; бытие же довлеет самому себе».

2. *Всеобщая мудрость.* Эта «всеобщая мудрость», софия, характеризуется у Плотина с самых разнообразных сторон. К ней применимо почти все, что мы находим у Плотина об уме вообще. Так, например, в Уме неразличимо бытие от причины бытия, раз он сам для себя причина. То же самое высказывает Плотин и о красоте (VI 7, 2, 27—29): «Так как Ум произошел не впустую, в нем нет ничего лишнего причины; но так как он все имеет, имеет и бытие красоты (to calōs) вместе с его причиной».

Жизнь есть вообще то, что создает красоту. Это также и в сфере Ума и в сфере мудрости. «Живое, поскольку оно живое, прекрасно, содержа в себе наилучшую жизнь, и никакой вид жизни в ней не отсутствует» (VI 6, 18, 12—13). И Уму и мудрости свойственна размеренность. «Да и вообще из сущего ничто не находится в [чувственных] границах, но быть ограниченным и быть измеренным значит испытывать препятствие к уходу в [чувственную] беспредельность и не нуждаться в [чувственных] мерах. Все находящееся там — суть меры, откуда все и показывается прекрасным» (VI 6, 18, 8—12). Следовательно, умная красота есть размеренность, служащая критерием и формой для размеренности красоты всякого иного бытия.

Наконец, если Ум есть свет, то и умная красота изображена у Плотина как умный свет. О световом видении красоты — бесконечные тексты.

3. *Стремление Ума к еще более высокому началу.* И все же, как ни велика красота Ума, и она стремится еще к

более высокой. Она еще не есть последнее услаждение и Эрос. Взятая сама по себе, без всякого первоисточка, откуда и она и все прочее, она даже представляет собою нечто бессильное и вялое. Без абсолютной базы Единого или Блага она есть только интеллектуальная размеренность, которая в значительной мере виснет в воздухе.

«Итак, когда кто-нибудь увидит этот свет, тогда и движется к этому и, жадно стремясь к свету, сияющему на этом, радуется, как и в отношении здешнего тела Эрос бывает не к [телесному] субстрату, но к представляемой на нем красоте. Правда, ведь каждое есть то, что оно есть, только если оно берется само по себе. Предметом стремления оно является [только] тогда, когда Благо сообщает ему свои краски, как бы придавая ему прелесть и эрос к его достижению. Поэтому и Душа, воспринимая на себя исходящее отсюда истечение, приходит в движение, ликует, наполняется неистовством и становится Эросом. До этого она и не движется к Уму, хотя он и прекрасен. Ведь его красота, до того как она воспримет свет Блага, бездеятельна; и, откинувшись назад, душа отпадает навзничь (Plat. Phaedr. 254 b) от самой себя и в отношении всего ведет себя бездеятельно, и она остается безразличной к Уму, даже в его присутствии. Когда же приходит к ней отсюда как бы теплота, она укрепляется, пробуждается, воистину окрыляется и хотя жадно стремится к тому, что рядом и близко, но все же поднимается к иному, как бы большему по воспоминанию [о нем]» (VI 7, 22, 1-17).

Об этом же — прекрасно и четко в VI 7, 27: сам по себе эйдос, форма, вовсе еще не есть благо, и полнота бытия — не в форме, но именно в благе, в достижении самого источника жизненных стремлений. Как читаем в VI 7, 28, 20—29, благо можно считать эйдосом, но для этого надо представлять себе постепенное восхождение эйдосов, которое есть возрастающее отхождение от того, что не есть эйдос, или форма, то есть от бесформенности, от материи. Внизу — абсолютная заполненность материей, где тонет всякая форма. В телах она уже появляется, хотя еще очень связана с материей. В душе она свободнее, и еще свободнее в Уме. Но в Уме есть материя, хотя и внутренняя. Если теперь исключить материю из самого Ума, то отпадает самая возможность всяких противопоставлений в Уме, ибо то, что в чувственности есть внеположность, в уме есть только различенность. Однако с отпадением различений отпадает и самая форма. Поэтому эйдос, максимально свободный от всякой материи, есть эйдос, свободный от самого эйдоса (apeideos physis). А это и есть Единое.

Однако, прежде чем перейти к красоте Единого, нужно сказать о том, что и в самом уме тоже существует материя, поскольку без нее в уме не было бы материала для тех изваяний (богов), из которых он состоит.

а) Проблему умной материи мало привлекали для изложения эстетики Плотина. Между тем это один из самых существенных ее пунктов. Мы скоро узнаем, что красота, по Плотину, является одновременно и умной, идеальной и выразительной, фигурной, даже пластической. Тот, кто не представляет себе, как чистый ум может быть выразительным, картинным (а таковы были почти все исследователи-позитивисты XIX—XX вв.), естественно, не мог понять этой проблемы и у Плотина. У последнего умная материя есть как раз условие пластичности Ума, фигурности эйдоса, что для эстетики является самым главным.

Учение об умной материи у Плотина затронуто главным образом в II 4, 2—5<sup>1</sup>, — места, на которые здесь необходимо обратить серьезное внимание.

В II 4, 2 излагаются аргументы против умной материи. Говорят, по Плотину, что материя есть нечто неопределенное и бесформенное, в Уме же все совершенно и определено, — какая же может быть материя в уме? Материя вносит сложность, а Ум прост. Материя — там, где возникновение одного из другого, в Уме же — ничто не возникает ни из чего, но существует вечно. Выходит, что Ум никакой материи в себе содержать не может.

В ответ на эти аргументы Плотин выставляет в II 4, 3 утверждение: «Неопределенное отнюдь не везде достойно только презрения, равно как и то, что по своему смыслу могло бы быть понято как бесформенное, если оно имеет целью подчиниться тому, что раньше его, и совершеннейшему» (1—3). Плотин говорит, что, например, Душа есть нечто неопределенное в сравнении с Умом, и тем не менее она может вполне ему подчиниться. Но если умная материя вполне подчинена Уму, то она уже не есть нечто неопределенное и бесформенное. «Материя становящихся вещей постоянно имеет все разные и разные эйдосы; материя же вечных вещей постоянно остается самотождественной. Здешняя материя, пожалуй, — противоположность той, так как здесь она только отчасти все и [только отчасти] — одно [и то же] в каждой отдельной вещи. Поэтому, раз одно выталкивает другое, то ничего и не остается [в ней] пребывающим. Поэтому [же] она и не самотождественна постоянно, а там [в умном мире] она есть все одновременно. Поэтому она и не имеет там ничего, во что она могла бы перейти, так как уже имеет все. Тамошняя материя, стало быть, ни в коем случае не бесформенна; она не есть здешняя материя; и обе, следовательно, существуют разными способами» (9-16).

Итак, умная материя и умный эйдос есть одно и то же. Однако между ними существует и разница. Об этом говорит II 4, 4. Именно — раз эйдосов много, то, значит, в них есть нечто общее. Общее же есть в них тогда, когда есть и частное. Следовательно, в умной области должно быть нечто более отвлеченное, оформляющее, и нечто более частное, оформляемое. Другими словами, материя и эйдос тут все же различаются. Далее, если чувственный мир подражает умному, в умном же форма и оформляемое различаются, то, следовательно, должна быть противоположность эйдоса и материи и в умном мире. Плотин учит о неделимой делимости умного эйдоса: «В самом деле, умный мир, с одной стороны, совершенно и окончательно неделим сам по себе, с другой же — как-то и делим. И если части удалены друг от друга, то также деление и удаление есть аффекция материи, поскольку последняя и есть то, что [в данном случае] разделено. Если же [эйдос], оставаясь множественным, неделим, то многое, находясь в едином, существует в материи, будучи формами этого единого; такое единое, данное как многое, надо мыслить разновидным и многообразным. Следовательно [умный мир, эйдосы], до своего бытия в качестве разновидного, бесформен. Именно, если отнять от Ума его разновидность, формы, смыслы и мысли, то оставшееся там в виде более первоначального окажется бесформенным и неопределенным, и уже ничего не остается из этого [отнятых форм] ни

<sup>1</sup> Перевод — в «Античном космосе», с. 322—325.

при нем, ни в нем» (9—20).

Итак, в Уме эйдос и материя и различаются и тождественны. Вот это-то самождественное различие ума в отношении эйдоса и материи как раз и создает пластическую сконструированность всей умной сферы. Ум делается, говорит Плотин, телом, так как он как бы вылепливается из некоего — умного же — материала под руководством того или иного отвлеченного смысла. Об этом читаем в II 4, 5: «Если оба [эйдос и материя] суть едино (так как Ум вечно и вместе имеет [все ] это), и если там нет материи, то там нет телесной материи: Ум ни в коем случае там не лишен формы (μορφῆ), но есть вечно цельное тело, однако все-таки сложное. А именно — Ум обретает двойное, так как он разделяет до тех пор, пока не придет к простому, что уже не может быть само делимо [далее]; покамест же он в состоянии, он движется к своему глубинному основанию (bathos). Глубинное же основание каждой вещи — материя. Потому она и темна, что свет есть смысл, и Ум есть смысл. И, следовательно, видя смысл каждой вещи, Ум считает низшие слои его (to catō hypō) темными, как находящиеся под светом, подобно тому как светозарное око, увидевшее свет и краски, которые [тоже] суть свет, оценивает находящееся за красками как темное и материальное, скрытое красками. Во всяком случае, темное в умных предметах и темное в чувственных вещах, однако, различны и различна также материя, поскольку различен и налегающий на обе эйдос. Ведь божественная [материя], принимающая оформленность (to oidzon), [уже] сама содержит оформленную и умную (поegan) жизнь; другая же материя [только еще] становится чем-либо оформленным, [сама], разумеется, еще не проявляя жизни и не мысля, но будучи лишь украшенным трупом. Форма [тут] — эйдол («затемненный образ»), так что и субстрат — эйдол. Там же — истинная форма, так что и субстрат — истинная форма. Поэтому вполне правыми следует считать тех, которые утверждают, что материя есть сущность (ousian), если это говорится о той [умной] материи, потому что субстрат там есть сущность, лучше же сказать, сущность, мыслимая вместе с находящимся при ней [эйдосом], целостно, [т. е. как материя и эйдос одновременно], пребывающая в свете» (1—23).

б) Таким образом, умная сфера не монотонна и сера, но она имеет в себе рельеф, перспективу, некую темную даль, из глубины которой и вырисовываются те или иные умные фигурности или изваяния. Но чтобы эта даль создавалась, необходим в Уме принцип становления, то есть материя. Материя здесь, правда, умная же, то есть она не растекается и не рассыпается в абсолютное ничто, но она вечно и сущностно пребывает в своем уме, создавая в нем вечную и неустанную, равномерно бьющуюся жизнь и рождающее лоно смысловых оформлений.

в) Учение Плотина об Уме остается совершенно непонятным, если для его понимания не привлекать трансцендентального метода; а этот последний как раз и есть для Платона и Плотина то, что они называют диалектикой.

Все вещи меняются и текут. Но судить об этом можно только в том случае, если мы понимаем, что всякое изменение предполагает неизменчивость того, что течет, а текучесть предполагает нетекучую сущность того, что именно течет. А это и значит, что кроме мира вещей существует еще и мир Ума. Ум неразделим, пребывает в себе, потому что он ничем не аффицируется. Но даже когда он и аффицируется, все части его даны совместно и нераздельно (VI 5, 3). В чувственном мире все имеет свою причину; и всякая вещь отлична от той причины, в результате которой она появляется. Но с трансцендентальной точки зрения, поскольку в Уме каждая идея есть и всякая другая идея, то в нем сущность и причина есть одно и то же (VI 7, 2). Но отсюда прямой вывод и для учения о прекрасном. А именно — прекрасное есть то, где сущность и причина суть одно и то же. И поэтому универсальный Ум предполагает бесконечно разнообразную степень своего воплощения, оставаясь везде самим собою; но это значит, его нельзя упрекать в том, что в нем содержатся те или иные неблагоприятные формы жизни (VI 7, 9).

Очень сильной главой у Плотина является та (VI 7, 13), где доказывается, что Ум бесконечно разнообразен, что каждый момент в нем представляет собой все новое и новое, но что в каждом своем моменте он присутствует целиком, так что в нем постоянно присутствуют тождество и инаковость (tayatōtēs cai heterotēs). И если в Уме решительно все разнообразно и в то же время все тождественно (VI 7, 14 — вся глава), то Ум является некоторого рода очерченностью (perigraphē) и фигурой (schēma) — ведь всякая фигура только потому и является таковой, что каждая ее точка находится в точнейшем соотношении со всякой другой ее точкой (VI 7, 14, 12—15). Поэтому чем больше в Уме разнообразия, тем он совершеннее, причем это разнообразие доходит в Уме до предельной малости и мелкоты (VI 7, 13, 55—57) и даже до своеобразной чувственности (VI 7, 3, 22—29). Поскольку Ум есть всецелость, постольку в нем содержатся также и все роды и виды живых существ, хотя бы и коня. Поэтому он не творит их в результате размышления, а они содержатся в нем и без всякого рассуждающего творения (VI 7, 8 — вся глава).

В результате всего вышеизложенного Плотин (VI 7, 17, 35) вслед за Аристотелем (De an. III 8, 432 a 2) определяет Ум как «эйдос эйдосов», что можно было бы по-русски перевести и как «идея идей». И так как в платоновско-аристотелевском эйдосе все точки и различны и тождественны, то Ум является таким кругом, в котором не один центр, но все точки являются центрами (VI 5, 5; ср. 5, 6 и 5, 7).

Наконец, сам же Ум, определяя собою совершенство всего существующего, отнюдь еще не есть последнее совершенство. Также и в области красоты Ум, хотя он и является принципом всякой красоты, все еще не есть последняя красота, поскольку в нем кроме тождества есть еще и различие, а это значит, что и в смысле красоты в нем все еще остается некое двойство, преодоление которого есть уже выход за пределы Ума, то есть в область такого Единого, которое уже лишено всякого двойства, а потому и для красоты тоже является не просто самой красотой, но ее наивысшим принципом (VI 7, 33).

## § 2. Надкатегориальный исток красоты

Может возникнуть специально вопрос: почему же умная красота, которая есть, по указанному только что, красота самодовлеющая (ум «прекрасен сам от себя»), почему она не есть последняя и высшая красота и зачем мы должны признавать над ней еще какой-то новый принцип? На этот вопрос отвечает следующий текст.

1. Прекрасное выше всякой логической категории. а) «Почему прекрасное, благое, добродетели не существуют в первичном, равно как и знания, Ум? Это потому, что благо, если оно первичное, ни для чего не является родом (правда, мы говорим о нем как о «благее», хотя о нем ничто не предидируется; но мы говорим так только по невозможности обозначить его иначе). Ведь нельзя его высказать о другом или же — этим предикатом было бы каждое [свойство], о чем оно высказывается. Кроме того, оно до сущности, но не в сущности (Plat. R. P. VI 509 b). Если же Благо понимать как качество, то качество вообще не находится в первичном. Но что же сущее, разве оно не есть благое? Во-первых, оно благое в другом смысле, а вовсе не в том, в каком Первое. И, далее, Благо является оно не как качество, но Благо в нем самом. Однако в нем существуют, сказали мы, и прочие роды; и поскольку отдельный признак является чем-то общим и содержится во многом, он есть род. Почему же тогда не существует рода и в первичном, если благое содержится в каждом моменте сущности или сущего или во многих моментах?

Это происходит потому, что оно не тождественно во всех моментах, но существует как первичное, вторичное и позднейшее. Именно или одно Благо происходит от другого, то есть позднейшее от предыдущего, или все благое происходит от Единого трансцендентно, и каждое участвует в нем по-своему, согласно собственной природе. Стало быть, если кто-нибудь захочет положить его как род, оно окажется позднейшим. Ведь быть Благом, это позднее сущности и [позднее] «что», хотя благодать и связана всегда [с этим]; а те умопостигаемые роды относятся к сущему, поскольку оно сущее и служит для сущности.

Поэтому Платон и называет его «трансцендентным в отношении сущего» (Plat. R. P. VI 509 b), так как сущее и сущность не могут не быть множественным, но им необходимо иметь эти перечисленные ранее роды и быть единичными. Между тем, если благое есть единое в сущем, — да не побоясь назвать его деятельностью (energeia), по природе стремящуюся к Единому, его благом, чтобы оно само могло быть на этом основании благодатным, — то это благо будет просто деятельностью, направленной на благо. А это есть его жизнь, а сама она — движение, а это последнее уже есть один из родов» (VI 2, 17, 1—30).

«Относительно прекрасного, если то первоединое есть первичная красота (callonē), можно сказать то же самое и близкое к рассуждениям о Благее. А именно, если красота есть то, что как бы сияет в идее, то [можно заметить], что она не одна и та же во всех идеях и что сияющее — позже. Если прекрасное есть не что иное, как сама сущность, то его придется отнести к сущности. Если же его рассматривать в отношении нас, созерцателей, с точки зрения того, что оно способно вызвать такой-то аффект, то это действие есть движение; и даже если это — деятельность, направленная к Единому, оно есть движение. Да и знание есть некое движение-в-себе, видение сущего и деятельность, [направленная на сущее], а не обладание сущим. Поэтому и знание, если угодно, подпадает под движение, под покой или под то и другое (ср. VI 1, 18, 21—22), так что оно оказывается смешанным, и если это так, то оно как смешанное — позже. Ум же, будучи мыслящим и сложным из всего, не есть один из родов. При этом истинный Ум есть связанное со всем сущее и уже все сущее. Просто же некое сущее, взятое для рода, есть [только] его элемент. Справедливость, благоразумие и вообще добродетель суть все некоторые деятельности Ума. Поэтому и не находятся они в первичном; они — позже рода и суть виды» (VI, 2, 18, 1—17).

Основная мысль этих глав VI 2, 17—18 заключается в том, что прекрасное, имея свое самодовлеющее пребывание в уме, подчиняется умным категориям (сущее, различие, тождество, движение, покой), а через умные категории может перейти и в чувственную сферу, где оно будет подчиняться уже чувственным категориям. Но Благо, или Единое, не есть какая-нибудь категория; оно не есть род, родовое понятие; оно и не подчиняется никаким категориям. Родовое понятие бывает там, где общее свойство одинаково присуще множеству вещей. Но благодать и единство как раз неодинаково присущи всем вещам, и потому обобщение тут не приводит к родовому понятию. Бытие различествует внутри себя не только логически, но и аналогически, то есть бесконечными и неразличимыми одна от другой формами. Отсюда — обобщение приводит нас не к родовому понятию, но к некоему сверхлогическому первоистoku. Прекрасное и требует над собой этого вне-категориального первоистoka, хотя само прекрасное есть прежде всего Ум, то есть оно прежде всего категориальная структура.

Таков смысл этих интересных глав.

б) Это чрезвычайно оригинальное учение о сверхбытийном небытии Единого требует от исследователей и от читателей большого напряжения мысли, поскольку оно весьма редко встречается в истории философии, а если и встречается, то почти всегда проходит мимо внимания исследователей и читателя и очень редко подвергается специфическому анализу. Тем не менее у самого Платона оно не только присутствует решительно повсюду, но часто находится в глубине тех проблем, которые выступают для обычного анализа в довольно обыкновенном и совершенно неспецифическом смысле. Попробуем объяснить, в чем заключается крайняя оригинальность этого понятия.

Возьмем отрезок прямой. Ведь даже этот отрезок прямой в логическом смысле отнюдь не является чем-то ясным и простым. Достаточно начать с того, что все точки данного отрезка совершенно неразделимы и сливаются в нечто целое, так что, собственно говоря, всякий отрезок прямой даже и не есть отрезок прямой, а всего только одна и единственная точка. Далее, и начальная точка данного отрезка слита с предыдущей, то есть с несуществующей точкой, и, следовательно, вовсе даже не есть начальная точка; но и конечная точка данного отрезка прямой опять-таки тождественна с последующей, то есть с несуществующей точкой, и потому сама тоже не есть конец данного отрезка. Поэтому и весь отрезок данной прямой есть только одна и нераздельная точка и, кроме того, даже и эта, единственная и нераздельная, точка данного отрезка прямой не есть ни его начало, ни конец и не может находиться где-нибудь и в самом отрезке прямой. Поэтому и весь отрезок существует только вследствие того, что обязательно предполагает одновременно также и свое несуществование.

То же самое имеет в виду и Платон при конструировании своего учения о Едином. И вот почему бесконечное количество раз Платон трактует об отсутствии всякой раздельности в его Едином и об одновременном присутствии и отсутствии Единого везде и всюду и даже в себе самом. Подобного рода суждений у Платона, повторяем, бесчисленное множество. Он говорит об этом на все лады. И потому часто кажется, что он либо постоянно повторяет

сам себя, либо насыщает свое Единое бесконечно разнообразным содержанием, которое сам же запретил в нем признавать. Внешним образом это действительно создает в изложении Плотина постоянную путаницу и повторения. А с другой стороны, проводимая здесь мысль очень проста, хотя везде и требует тончайшей диалектической формулировки, и везде разнообразна, везде насыщена, несмотря на видимую пестроту. Попробуем привести хотя бы небольшое количество высказываний Плотина в этом смысле, хотя фактически подобного рода высказываний у него бесконечно много.

в) Бытие — и везде и нигде, будучи внепространственным; так как чувственный мир не может быть больше того, что он есть, то он принужден только вращаться вокруг всеединого (VI 4, 12). Всесущее существует везде целиком, ибо иначе оно не было бы всесущим, но оно присутствует везде специфически, ибо иначе всесущее не было бы всеединством (VI 4, 3—15 ср. VI 4, 13). Все в себе самом, и каждая единичность в нем. Это общая убежденность всех людей (инстинкт) до всякой науки (VI 5, 1). И это, конечно, совершенно не мешает Плотину говорить как о всеобщем рождении и становлении (*genesis*), так и о том, что все является результатом становления и порождения (*gennēma*, VI 5, 2; VI 5, 4).

В боге не может быть одно раньше другого, но все дано вместе, и будущее дано как настоящее, так как бог иначе не был бы совершенным и в чем-нибудь нуждался. Но в инобытии одно действительно может быть после другого. Этого не может быть в вечности (VI 7, 1, 43—58 и вся глава говорит об отсутствии предваряющего размышления в боге).

Подлинным ответом на вопрос «почему» должно быть само же бытие, то есть в данном случае само же Благо (VI 7, 19, 17—19). Благо, являясь предметом всеобщего стремления, есть предмет успокоения (VI 7, 23, 4) Далее утверждается, что если нет Блага, то нет и Ума (VI 7, 23, 15—16). Все стремится к разным благам. Значит, есть и Благо вообще, которое все одушевляет и осмысляет (VI 7, 23, 17-24).

Благо по самой своей природе есть нечто дающее радость и счастье, почему для того, кто его ищет, оно вожделенно (*erpheton*), а для того, кто им обладает, оно полно прелести и сладости (*phantōs echein to chairein*, VI 7, 25, 8—9). Благо существует только от себя, а не от другого. И стремится к нему все, поскольку хочет существовать и получать удовольствие от этого существования (VI 7, 24). Платон правильно присоединил к Благоу удовольствие (VI 7, 25, 1—16); существует еще и целая иерархия благ (VI 7, 25, 16-32).

Благо для всего и всегда есть его эйдос (VI 7, 28, 1—2), высшее же Благо для всего есть то, что выше его формы (VI 7, 27). А поэтому и первичную природу прекрасного следует рассматривать как бесформенную (VI 7, 33, 33—38).

Тут обязательно надо чувствовать диалектику Единого у Плотина, которое, с одной стороны, вполне бесформенно, то есть внеэйдетично, а с другой стороны, оно ни в каком случае не может быть лишено всякой эйдетичности уже по одному тому, что мы его так или иначе характеризуем. «Бесформенное прекрасное все-таки есть эйдос, если оно вообще есть эйдос» (VI 7, 33, 4). Ведь справедливость и умеренность суть различные эйдосы, но тем не менее они равно прекрасны (VI 7, 33, 4—7). Благо тоже везде и во всем есть эйдос (VI 7, 28, 20—21), но, исключая всякую материю, оно, можно сказать, лишено всякого эйдоса (VI 7, 28, 24-29).

г) Две мысли особенно интересны в этом учении Плотина о Едином. Одна такая мысль заключается в том, что Единое не нуждается даже и в самом себе; другая мысль — исключает даже и созерцание, как наивысшее сближение с Единым, а признает только какое-то прикосновение к нему, какое-то касание к нему, какое-то, можно сказать, физическое единение с ним.

Именно — «только то как бы пульсирование в самом себе или самокасание (*hoion sinēma*, *hoion eraphē*) верховного существа есть нечто совершенно простое» (VI 7, 39, 18—19, ср. VI 7, 36, 4). Верховное начало не мыслит и не субстанциально и вообще не есть что-нибудь, но выше всего (VI 7, 37). Верховное существо не *есть* даже и Благо, не *есть* даже и какое-нибудь бытие, так как слово «есть» в отношении него является не предикацией, но им же самим (VI 7, 38, 22—26). Верховное существо не мыслит и не сознает даже и самого себя. Если все же говорить о каком-нибудь его восприятии самого себя, то можно сказать, что «оно будет относиться к самому себе при помощи некоего простого самостолкновения» (*haplē tis epibolē*, VI 7, 39, 1—2).

Мышление предполагает субъект мышления, направленного на некоторого рода объект. Но если бы Благо нуждалось в каком-нибудь объекте, то оно не было бы высшим началом. Следовательно, если высшее начало что-нибудь и мыслит, то только самого себя, хотя вообще оно выше даже и самомышления. Поэтому оно не есть субстанция, которая что-либо мыслит и которая мыслится. Оно выше всякого мышления и самомышления, выше всякой субстанции и не нуждается даже в самом себе (VI 7, 40, 2—56 ср. VI 7, 41, 30).

Благо настолько велико и настолько довлеет себе, что больше «познания, мышления и чувствования себя самого» (VI 7, 41, 27—28). Тем более оно не доступно никакому наименованию или изучению, потому что пришлось бы приписывать ему какие-либо атрибуты (VI 7, 41, 35-38).

2. *Единое и энергия*. Все, что мы изложили до сих пор об Едином, сводится, собственно говоря, только к учению о его непознаваемости. И если оно не является какой-нибудь логической категорией и если никакая логическая категория ему не может быть приписана, то ведь это только то и обозначает, что оно попросту непознаваемо.

а) Однако абсолютная непознаваемость Единого в системе Плотина далеко не всегда имеет только буквальный и исключительный смысл. Несомненно, так же как и все категории у Плотина, абсолютная непознаваемость тоже отличается малопонятным для нас понятийно-диффузным характером. Другими словами — и это для нас весьма удивительно — у Плотина существует какая-то диффузность даже и в том, что он называет абсолютно непознаваемым. После того как он категоричнейшим образом отверг познаваемость Единого, он — и это мы уже видели выше (см.) — вдруг начинает распространяться, и притом довольно часто, что Единое является какой-то энергией, или перво-энергией. Она тоже лишена всех логических категорий, но она есть как бы некоторого рода алогическое возникновение всего логического. В этом смысле и красота, будучи в основе своей непознаваемой, все же оказывается каким-то первоисточником и каким-то неуловимым актом самопорождения. У Плотина мы прямо так и

читаем эти противоречивые и тем не менее категоричнейшие утверждения.

«И вовсе не будучи энергией, Благо есть все-таки энергия» (V 6, 6, 4—5). Но такого рода энергия не есть мышление (V 6, 6, 8). «Первая энергия» есть «истекшая из Блага красота» (cosmos, VI 7, 18, 41—43), но она специфически отличается от всех прочих энергий Блага (VI 7, 18, 43—51). Умственная энергия, а значит и красота, не имеют своим критерием субъективное стремление человека, так как желаемое уже предполагает наличие Блага (VI 7, 19 — вся глава). Истекающие из Блага энергии сияют чрезвычайным «блеском». Подобно тому как наши вещи требуют освещения, чтобы быть видимыми, и умная энергия тоже требует освещения от Блага (VI 7, 21, 6; 13—17). Символ света несомненно вносит сюда некоторую ясность. Так или иначе, но все «получает красоту» (εcallynthē) от Первоединого, равно как и Ум — умную энергию, а Душа — жизнотворную силу (VI 7, 31, 1—4).

б) Необходимо употребить большие усилия для того, чтобы разобраться в этом тончайшем учении Плотина о красоте как об энергии Единого. Мало ориентированный в текстах Плотина читатель несомненно будет путать энергию с волевой деятельностью, а волевою деятельностью — с мышлением; и поскольку различие между мышлением и судьбой не представляется на первых порах ясным, то и Единое очень легко трактовать просто как судьбу. Кроме того, здесь оказывается весьма неясным также учение о судьбе и свободе. Чтобы разобраться во всех этих категориях и понять красоту у Плотина как действительно некоего рода сверхбытийную, сверхволевою, сверхличную и сверххроковую энергию Единого, для этого надо подробно изучить весьма трудные главы VI 8, 1—21.

Важно для языческого понимания чувства личности то, что Плотин, посвятивший воле богов и Единого целую книгу (VI 8), нигде не употребляет термина «воля», а дает его в описательном виде — ερ' αὐτοῖ (aytois) (VI 8, 1, 1—11). Однако название трактата гласит «О свободе и воле (thelēmatos) Первоединого». Это название едва ли принадлежит самому Плотину. Термин «свобода» тоже отсутствует, а заменяется иносказательными выражениями, как, например, VI 8, 1, 1—2. Свобода заключается не в чувственных и естественных пожеланиях, но и не в разуме, который она направляет в ту или иную сторону (VI 8, 2). Настоящая свобода есть только энергия чистого ума (VI 8, 3, 19—23). Нельзя сказать даже и того, что свобода Ума есть зависимость от самого себя, потому что в этом случае было бы в Уме двойство и потому что в Уме бытие и действие есть одно и то же (VI 8,4). Свободен лишь чистый Ум, потому что он уже имеет то, к чему стремится. Настоящая добродетель тоже свободна, но только потому, что она есть Ум (VI 8, 6). «Воля (boylēsis) есть мышление (noēsis)» (VI 8, 6, 36). «Воля (хотение) есть то, что является подражанием Уму (cata ποῦν μιμεῖται)» (VI 8, 6, 38). Единое не есть также случайность или судьба (VI 8, 7, 32—36), поскольку в этом случае оно зависело бы от чего-нибудь другого. (См. также VI 8, 8, 24—27). Благо не есть даже и свобода, если под свободой понимать какую-либо акциденцию (VI 8, 8, 1—3). О нем нельзя даже сказать, что оно есть (VI 8, 8, 12—18).

Вся глава VI 8, 9 посвящена, в частности, доказательству того, что Благо не есть случайность, так как оно всегда есть только оно само, всегда хочет и может быть самим собою и ничем другим, поскольку ничего сравнимого с ним не существует. Потому оно даже и не стремится к себе. Случай есть противоположность разума; и первое начало не может стать ни выше себя, так как ничего высшего нет, ни ниже, так как это было бы его умалением (VI 8, 10). Начало всех начал исключает всякие вопросы «почему», и особенно нелепо приписывать ему пространственность (VI 8, 11, 13—37). Если высшее начало ниоткуда не возникло и не есть нечто, то оно не есть ни сущность, ни энергия, ни какая-нибудь власть и даже не есть власть над самим собою (VI 8, 12).

Энергия, субстанция, бытие, хотение и власть быть самим собой — все это говорится нами только по слабости нашего языка. На самом же деле, все эти атрибуты слиты в нем в одно неразличимое целое (VI 8, 13). Он [sic!] и любит сам себя, и прекрасен сам от себя, он присущ сам себе, поскольку то, чему он присущ, есть он же сам (VI 8, 15, 1—4). «Он прекрасен сам от себя и сам в себе» (VI 8, 15, 2; VI 8, 19, 4). Бог является даже в сравнении с Умом (logos) существом «еще высшим и прекраснейшим» (VI 8, 15, 32). Бог везде и нигде, причем это «везде» есть он же сам (VI 8, 16, 1—8). Имея бытие от самого себя, Бог, следовательно, и творит сам себя, и его энергия есть он же сам (VI 8, 16 — вся глава). Бог сам собою услаждается, а не чем-нибудь иным, и энергия его есть «неослабная, неизменная и вместе с тем нечто самое сладостное и достолюбезное, подобно Уму» (VI 8, 16, 15—16).

Бог настолько выше всего, что не зависит ни от чего и даже «не зависит от самого себя» (VI 8, 19, 15). О нем нельзя даже сказать «он существует» (VI 8, 19, 19—20) или что он создал самого себя, то есть был раньше самого себя, так как это нелепо ввиду отсутствия в нем всякого двойства (VI 8, 20), и в нем сущность, энергия, творческая воля и он сам есть нечто одно (VI 8, 21 — вся глава). И опять, он «свободен и независим даже от самого себя» (VI 8, 21, 31—32).

Итак, красота Первоединого есть его энергия. Но эта энергия не есть ни его волевое действие, ни его мышление, ни его свободная деятельность, ни его деятельность по требованию судьбы, ни его личное произволение, ни его движение, ни его причинно-целевое намерение, ни его бытие и даже ни само Единое, поскольку оно не нуждается даже в самом себе. Красота Единого есть какой-то ни от чего не зависимый (и даже от самого себя) внезапный и неуловимый акт самовозникновения.

3. *Красота Единого, или Блага.* Теперь перейдем и к красоте Блага, Единого. Об этом предмете Плотин писал настолько много, что в настоящем томе будет вполне благоразумно воздержаться от полного перечисления всех относящихся сюда текстов. Но мы едва ли ошибемся, если скажем, что наиболее выразительные рассуждения об Едином именно в плане эстетическом (как эстетика понимается у Плотина) сосредоточены в VI 7 и больше всего в VI 7, 30—36. Поскольку приведение этих больших глав целиком очень загромодило бы наш труд, ограничимся передачей точного его конспекта с приведением лишь небольшого количества самих текстов.

а) Уже в конце VI 7, 29 Плотин задает вопрос: «Следовательно, если Ум — ценное и прекрасное и в особенности первичный Ум, то как же можно себе представить (если иметь к этому возможность) его *родителя* и *отца!*» (26—28). Ответом на этот вопрос и являются последующие главы.

Конечный принцип, как максимально удовлетворяющий всякое стремление, есть не только внешне, но и внутренне

некое *самодовление*. Самодовление во внутреннем смысле есть наслаждение. Поэтому Плотин еще в VI 7, 25, 1 — 16 заговорил о платоновском смешении (в «Филебе», ср. 22 а — 32 е) «ума» и «удовольствия» для целей высшего блага. Эта тема и поставлена в VI 7, 30.

Относительно платоновского «смешения» «ума» и «удовольствия» некоторые думают, что это есть высшее благо в смысле самого же ума, то есть что в этом смешении мы не выходим за пределы ума (VI 7, 30, 1 — 10). Но этому противостоит другое, более правильное мнение, а именно, что, по Плотину, то и другое смешивается в *одну абсолютно-неделимый субстрат* (*hen ti huroseimēnon*) (10—11). При таком понимании удовольствие уже не может быть только физическим и вообще связанным с препятствиями и трудностями, которые создает жизнь, но здесь — «чистая и ясная энергема и жизнь в светлом устроении» (22—23). Такую жизнь и имеют в виду поэты, когда говорят об «упоеании нектаром» (Plat. Conv. 203 b), о «пирах», о том, что «улыбнулся отец» [т. е. отец богов и людей, Зевс] (Plat. Phaedr. 247 a; Hom. II. V 426 и XV 47) и пр. (27—28). «Существует там и подлинная радость, любимейшее и вожделеннейшее, не становящееся и не в движении, причина, расцвечивающая это бытие, освещающая и увеселяющая» (29—32). 4) «Поэтому (Plat. Phileb. 64 b — 65 a) он и прибавляет к смеси *истину*, и создает до нее *то, что измеряет*; и он утверждает, что к смеси отсюда присоединились *симметрия* и *красота*, так что в согласии с этим и в этом мы можем участвовать. Подлинный же предмет стремления для себя [мы выбираем] иначе, возводя самих себя в себе к лучшей сфере самих себя. А это есть симметрия, прекрасное, несоставной (*asyntheton*)<sup>1</sup> эйдос, жизнь ясная, разумная и прекрасная» (32—39).

В таком понимании умное наслаждение красотой оказывается *светом*, заставляющим переоценивать и все значение красоты. И Ум и все существующее имеет красоту от первого света, Ум же — «луч интеллектуальной энергии» (VI 7, 31, 2—3). Все поэтому и обращается к свету, и Душа созерцает его с изумлением и восторгом, подобно тому как изображение любимого лица возбуждает желание видеть самое лицо, и подобно тому как влюбленные здесь на земле стремятся во всем уподобиться любимому и ни в чем от него не отстать. Даже не зная этого как следует, Душа постоянно стремится к обладанию Благом, покидая здешнюю красоту ввиду того, что она загрязнена, опозорена и разбросана в пространстве. Она начинает видеть, что здешняя ущербная и текучая красота предполагает настоящую красоту, откуда и эта, земная. К ней-то душа и чувствует любовь и не перестает искать ее, пока не найдет. «Тут-то она и созерцает все как прекрасное и истинное, сильнее укрепляется в наполнении жизнью сущего и, становясь сама истинно-сущим и принимая сознание истинно-сущего, она в непосредственной близости ощущает то, чего давно ищет» (31—34).

б) Особенно четко ставит вопрос о сущности Единого глава VI 7, 32.

«Но где же тот, кто создал такую красоту и такую жизнь и кто породил сущность? Ты видишь эту красоту на всех пестрых формах. Прекрасно здесь пребывать. Но, находясь в прекрасном, необходимо и смотреть, откуда оно и откуда прекрасное. Оно не может быть *чем-нибудь одним* из этого. Что будет *из* этого, то оказывается только моментом. Однако оно не есть и подобная форма (*morphē*), или какая-нибудь потенция, или даже всепорожденные потенции и здесь находящиеся; но необходимо, чтобы оно было выше всех потенций и выше всех форм. Оно — начало бесформенное (*archē... to aneideon*), не то, что нуждается в форме, но то, из чего происходит всякая интеллектуальная форма. Ведь ставшее, если оно, действительно, стало, должно было стать *чем-нибудь*, и оно получило свою специфическую форму. Его же никто не создал, да и кто мог бы создать? Поэтому оно и ничто из сущего и все сущее, — ничто, потому что сущее — позже, и все — потому, что оно — из него. Если оно может все создать, какой оно могло бы обладать величиной? Пожалуй, бесконечной. Но если бесконечной, то оно, значит, не обладает никакой величиной. Да кроме того, величина находится только в низших предметах. Следовательно, если он создал эти последние, сам он не должен ее иметь. Кроме того, величина сущности — не количественная, и иметь величину может [только] нечто другое после него. Величина творящего заключается в том, чтобы ничто не было могущественнее его и не могло с ним сравняться. Действительно, с чем же из относящегося к нему могло бы что-нибудь сравняться, если оно ничего не имеет с ним тождественного? Выражение «навсегда и во всем» не дает ему ни меры, ни безмерности. Да и как он мог бы [в таком случае] измерять другое? Однако не есть он и фигура. И в самом деле, если ты не можешь постичь ни фигуры, ни формы того, что является предметом вожделения, оно становится, надо полагать, вожделеннейшим и достойнейшим любви, и этот эрос — безграничен. Тут эрос уже не имеет предела, так как он не есть [только еще] любимое, но этот эрос здесь безграничен, так что и красота его — другого рода, красота выше красоты. И если Единое — ничто из существующего, то почему оно — красота? Но так как оно достойно любви, оно есть то, что *порождает* красоту. Поэтому, будучи потенцией всего прекрасного, оно есть цвет красоты, красоту красотворящий (*calloroion*). Оно порождает ее и преизобилием красоты у самого себя делает ее еще прекраснее, так что оно и начало красоты и предел красоты. В качестве начала красоты оно делает прекрасным то, для чего оно является началом, и делает прекрасным не по форме (*оус еп morphēi*), но и само возникшее здесь от него — бесформенно, и если оно в форме, то — в другом смысле. Ведь форма, которая утверждается только как это само, есть форма в другом. Потому обладает формой участвующее в красоте, но не сама красота» (VI 7, 32, 1—39).

В этой главе, следовательно, указывается, что первоисточник прекрасного не есть ни *что-нибудь* из сущего (так как в этом случае оно было бы не источником красоты, а только ее моментом), ни какая-нибудь *форма* или *потенция* (по той же причине); оно есть «начало бесформенное», которое — и все и ничто и обладает бесконечной величиной, то есть никакой величины не имеет; не имеет оно и никакой фигуры, от чего эрос к нему еще сильнее и становится безграничным; оно — начало и конец красоты, а не то, что *стало* прекрасным. Если отвлечься от способа словесного выражения и от настроений, все это сводится у Плотина к простейшей и очевиднейшей мысли: если есть что-нибудь пространственное, то есть и пространство, которое, однако, не сводится на пространственные предметы; если есть

<sup>1</sup> Традиционное чтение *syntheton*: Henry-Schwyzler на основании Plat. Phaed. 78 с и Theaet. 205 с меняют на *asyntheton* (ср. Plot. III 9, 8, 4).

что-нибудь красное, например, красный цветок, то есть и сама краснота, которая ничего общего не имеет с цветком. Если есть что-нибудь прекрасное, то есть прекрасное и само по себе; и если имелись в виду прекрасные моменты Ума, смысловой сферы, то должна существовать и такая красота, которая выше всякой смысловой красоты и есть ее источник. Возражать Плотину в этом пункте было бы невозможно.

в) Дальнейшие главы представляют собою развитие, а часто и простое повторение этой основной мысли.

Высшая красота есть «бесформенная идея» (eidos amorphon), получаемая путем совлечения всякой формы, так как при условии формы все еще происходит отличие одного прекрасного от другого (например, справедливости от целомудрия). И «ум, когда мыслит что-нибудь частное, претерпевает уменьшение, даже если он обнимает все вместе, что в умном мире; если же он [мыслит] каждое в отдельности, то он и имеет [только] одну умную форму; обнимая же все вместе как некую пеструю [форму], он еще стоит перед вопросом: как же нужно созерцать то, что выше этого все-прекрасного и пестрого и что [уже] не пестрое, к чему стремится душа, не умеющая сказать о причине такового вожделения. И [только] разум [еще] говорит, что это [и] есть истинно-сущее, если только природа наилучшего и природа достойнейшего любви состоит в том, что всецело бесформенно» (VI 7, 33, 7—14). «Разум же и утверждает, что все, что имеет форму, сама форма (morphē) и эйдос *обладают мерой*, но что это еще не все, что оно не самодовлеюще, не прекрасно от самого себя, но что оно пребывает в смешении. Поэтому необходимо, чтобы оно было прекрасным, а чтобы истинно- или сверхпрекрасное было не обладающим измеренностью. А если это так, то оно и не обладает формой и не есть эйдос. Первичность и первичное, значит, бесформенно и красочность (callonē) тамошняя есть природа умного блага» (16—22). Иллюстрацией этого являются любовные состояния, которые не удовлетворяются только видимыми формами, но ищут абсолютного слияния с любимым (22—33). От материи к душе, от души к уму и от ума к бесформенной первичной природе красоты — реальный путь восхождения (33—37).

Не удивительно поэтому, что первичная красота заставляет душу отображать всякую форму, даже мысленную, возбуждая в ней неотразимое влечение, так что все прочее уже становится для души препятствием, развлекает ее и она стремится остаться в абсолютном уединении. В этом состоянии душа даже забывает о существовании тела, о существовании самой себя, так как она уже не имеет времени обращать на это внимание; и сладость этого состояния она не хотела бы променять ни на что на свете, даже на самое небо, если бы оно было предложено ей. Тут она убеждается, что уже невозможно достигнуть ничего высшего, так как нет вообще ничего выше самой истины. Это есть ее первичное и подлинно-нормальное состояние, которое не только заставляет ее забывать все прочие блага (красоту, власть, силу), но дает ей и абсолютное бесстрашие, так что если бы все кругом стало гибнуть, то и этого она не испугалась бы (VI 7, 34, 1—38).

Душа здесь пренебрегает даже мышлением, которое так любит в другое время, поскольку мышление есть движение, а она уже не хочет двигаться. Она сама становится умом (poētheisa), но это ведет к прекращению ума, наподобие того, как пришедший во дворец и увидевший властителя все забывает и устремляется только к этому последнему. VI 7, 35, 1—45. В самом уме надо различать способность мышления и способность, благодаря которой ум видит «то, что потусторонне в отношении его, при помощи некоего *набрасывания и приятия* (epibolēi tini cai paradoxhēi)» (VI 7, 35, 21—22). В первом случае ум созерцает, во втором он — одно с созерцанием; в первом он — «ум рассуждающий», во втором — «ум любящий» (24). В этом последнем состоянии он упивается нектаром (Plat. Conv. 203 b), теряет рассудительность и делается нетрезвым, презирая прежнюю трезвость, и он уже не различает ничего, хотя потом, придя в рассудок, он и принужден будет говорить об этом путем расчлененной последовательности. Рассудок (logos) мыслит здесь *самой потенцией* мысли, что и ведет к слиянию ума и души через нисходящее на них видение. И так как самое Единое и везде и нигде, то и душа, получившая это «блаженное ощущение и видение» (38, ср. Plat. Phaedr. 250 b), не знает, где она находится. «Умное место (Plat. R. P. VI 508 c) — в нем, но сам он — не в ином. Потому и душа уже не движется, потому что не движется и оно. И она уже и не душа, так как и оно не живет, но выше жизни. И она не ум, так как и то не мыслит. Ведь она должна [бытием своим] уподобляться [ему]; и не мыслит она его потому, что она [и вообще] не мыслит» (41—45).

Познание этой высшей красоты совершается путем прикосновения (epaphēi), что Платон и назвал «величайшей наукой» (4—5, Plat. R. P. VI 505 a). Но Платон указал только подход к этой науке, употребляя аналогию, отвлечение и отрицание. Само же восхождение совершается через очищения, добродетели, «украшения» души, после чего даруются и те «угощения», когда душа становится сразу и созерцателем и созерцаемым, пройдя ступень «и сущности, и ума, и всесовершенного живого существа» (VI 7, 36, 12). Душа возносится «волнами ума» (17), свет наполняет ее очи; и уже нет ничего, кроме света. Она сама становится сиянием, порождающим все последующее, и сиянием не гаснущим, но пребывающим (V 17, 36).

г) Этим мы и ограничимся в характеристике красоты Единого на основании текстов за пределами I 6 и V 8. Нечего и говорить о том, что специальное исследование может получить еще много мест и отдельных характерных выражений из каждой «Эннеады» и в особенности из VI 7—9. Главным же является то, что приведено выше.

Необходимо сделать только одно примечание. Люди, не склонные к идеализму и мистике, обычно считают подобное философское учение галиматсией и бредом. В таком отношении к Плотину есть две стороны: вкусовая оценка и логическая мысль. Что касается вкуса, то здесь трудно запретить относиться к философии так или иначе. Во всяком случае, можно понять, что люди не переваривают подобной «эстетики». Однако именовать бредом учение Плотина об единстве с точки зрения его логического содержания можно только в порядке недомыслия. А именно, во всей этой «мистике», во всех этих длинных и подробных рассуждениях Плотина об единстве лежит одна прекрасная мысль, прекрасно сформулированная еще в платоновском «Пармениде» (141 e — 142 a). А именно: *одно, если только оно действительно одно, не может быть охарактеризовано совершенно никаким признаком* (ср. выше, см.). Если оно есть только одно, — значит, нет ничего иного. Если нет ничего иного, — значит, одно ни от чего не отличается. Если оно ни от чего не отличается, оно не есть нечто. Если оно не есть нечто, оно есть ничто. И т. д. и т. д. *Против этого хода мыслей возразить совершенно ничего невозможно*. Правда, бытие есть не только одно. Но Платон и Плотин и не

думают утверждать, что оно есть *только* одно. Они только говорят: *если* бытие есть одно, то... и т. д. Другими словами, *есть* такой момент в бытии, где оно является абсолютно одним, абсолютной единичностью. Вот его-то Плотин с Платоном и называют Единым, или Благом. Теперь прибавьте к этому, что по учению этих философов и всей античности бытие есть также и самосознание, самоощущение, и примените к этому последнему вывод об абсолютности Единого. У вас и получится самоощущение как абсолютная единичность, тот самый световой экстаз, в котором все есть неразличимый и, следовательно, бесформенный в себе свет и из которого все оформленное появляется только в результате его самосохранения. Таким образом, можно сколько угодно ненавидеть эстетику первоединства у Плотина, но это нисколько не избавляет от необходимости понимания ее логической структуры. Логическая же структура ее есть элементарнейшая и простейшая диалектическая мысль, которую, однако, надо уметь найти и не потерять среди пространственных рассуждений, описаний и изображений у Плотина. Таков последний, уже предельный конструктивно-диалектический принцип всей эстетики Плотина.

д) Необходимо также не сбиться на постоянном утверждении у Плотина, что первый принцип и первая ипостась есть такое Единое, которое настолько охватывает все существующее, что уже нет никакого свойства или признака, которые можно было бы ему приписать. Оно в этом смысле абсолютно непознаваемо. Но тогда иной задаст вопрос: если это Единое действительно не обладает никакими признаками и всерьез непознаваемо, то ведь оно не может быть и никакой красотой, и невозможно эту красоту приписать ему в качестве какого-либо признака? Красота в этом случае не имеет никакого отношения к Единому, а Единое в таких условиях не имеет никакого отношения к красоте. Тут, однако, необходимо рассуждать немного более тонко.

Во-первых, Плотин нисколько не стесняется, называя свое Единое Благом, называть его прекрасным. Ум, который созерцает Единое, по Плотину, «останавливается перед зрелищем, созерцая не что иное, как прекрасное» (V 5, 8, 9—11). Единое даже восседает на «прекрасном» троне (V 5, 3, 4—5).

Во-вторых, плотиновское Благо, конечно, не есть просто красота. Это только еще «принцип красоты и предел красоты» (VI 7, 32, 33—34). Это нисколько не снижает положение красоты среди общебытийной иерархии. Плотин прямо пишет: «...причиной ошибочного представления служит то, что обе идеи [Благо и красота] участвуют в чем-то одном и том же третьем...»; наоборот, «Благо само не нуждается в красоте, красота же нуждается в Благе» (V 5, 12, 30—33). Плотин твердо стоит на позиции умной сущности красоты. Ум произвел «всю красоту идей и всех умопостигаемых богов» (V 1, 7, 29—30). И все-таки для Плотина нет никакого сомнения в том, что Благо выше красоты, «...желание Блага и более первоначально и не предполагает никакого познания, и это говорит за то, что само Благо прежде красоты» (V 5, 12, 17-19).

В-третьих, заметим, что в этом учении нет ровно никакого морализма. Ведь под моралью понимается у нас система поведения, основанная на определенном и очень строгом принципе долга или совести. Ни о каком долге или совести не идет речь в плотиновском Благе. Благо вещи есть просто факт ее существования, та самая же вещь, но взятая именно как сама, вне составляющих ее частей. Когда нам нравится какая-нибудь вещь или человек, то мы часто даже сами не знаем, по какой причине и вследствие чего именно эти вещи и эти люди нам нравятся. Если мне нравится Ваня Иванов, то я не могу сказать, что он мне нравится из-за своего красивого уха или руки и ноги, или хотя бы даже из-за своих глаз. Все эти органы и части Вани Иванова — совершенно обыкновенные, как у всех. А вот Ваня Иванов мне почему-то нравится, в то время как Ваня Петров мне вовсе не нравится. Есть французский анекдот, рассказывающий о том споре, который ведут мужчины о красоте женщины. Один говорит, что прекрасна та женщина, у которой красивые глаза, другой — что нос, третий — что губы, четвертый — что фигура. Но встал один из спорщиков и сказал, что в настоящем смысле слова женщина, если она действительно нравится, нравится «я не знаю чем». Когда Плотин говорит о Благе, он просто отвлекается от отдельных признаков этого Блага (они ведь могут быть признаками чего угодно, любого предмета вообще) и признает в этом Благе просто его фактическую единичность. Ленин тоже говорил, что стакан может иметь ту или иную форму или цвет, что он может иметь то или иное назначение, те или иные признаки. Но сам-то стакан не есть ни стеклянность (стеклянных предметов сколько угодно), ни его цилиндрическая форма, ни удобство для питья. Стакан есть просто стакан, и больше ничто другое. И только уже зная, что такое стакан, мы действительно можем приписывать ему какие-либо признаки или приделывать к нему какие-либо части. Плотин в этом случае сказал бы, что стакан есть прежде всего Благо, Добро, вещь именно как вещь. Если взять все вещи, из которых состоит весь мир, то есть мир целиком, то есть мир, взятый как таковой, без тех светил, которые его составляют, без которых он не может существовать, то и нужно будет сказать, что мир представляет собою определенное новое качество, отнюдь не сводящееся на солнце, луну и прочие светила. Спрашивается: что же тут морального? Ведь если мы говорим о красоте, то уже один тот факт, что она является предметом нашего восприятия и нашей мысли, свидетельствует о том, что она есть именно она, что она существует, все равно, чувствуем мы ее или не чувствуем. Конечно, прежде чем ее почувствовать и помыслить, она должна существовать сама по себе. Вот это, по Плотину, и значит, что Благо — выше Красоты, что оно есть ее «принцип», ее «предел», ее «мера», ее «отец». Таким образом, учение Плотина о примате Блага над красотой, о том, что Благо не есть сама красота, но только еще ее принцип, подобного рода учение есть только выражение и свидетельство абсолютного объективизма красоты, то есть учение о том, что, прежде чем быть красивым, необходимо пока еще просто быть. Это — не морализм, но абсолютный объективизм.

В-четвертых, употребляя такое несколько торжественное слово «Благо», Плотин относится к нему чрезвычайно просто и без всякой аргументации. По Плотину, это есть вообще все то, к чему стремится человек в своем жизнеутверждении. Если он хочет пить, то вода для него — благо. Если он хочет накормить свою собаку, то это кормление для него — благо. Если он хочет иметь в своем саду цветы и для этого сажает в землю семена, то выросший цветок для него будет благом. Поэтому нужно весьма осторожно обращаться с Плотиним, когда он говорит, что Благо всегда с нами, что оно срослось с нами, что оно никогда не покидает нас, даже во сне, что о нем не нужно помнить или вспоминать и даже что-нибудь знать, оно просто неотъемлемо от нас (V5, 12,5-15).

Совсем другое — красота. Она вовсе не обязательна для нашего повседневного существования, и мы только иногда, как бы просыпаясь от бытовых забот, начинаем видеть красоту и изумляться ею. «Сама идея красоты возникает в духе нашем уже после того, как мы пробудились [от сонного прозябания в простой чувственности] и обладаем некоторым знанием, и тогда красота сердце наше наполняет восхищением, согревает любовью» (V 5, 12, 9—11). Это не значит, что красота хуже Блага. Она, вообще говоря, к нему ближе всего. И в сравнении с этим дело уже не такое важное, есть ли прекрасное «моложе» Блага, и что «Благо» «старше не по времени, но по истине и что оно имеет первейшую силу, обладая всей этой силой, в то время как прекрасное обладает не всей силой, причём такой, которая присуща Благу и от него исходит» (V 5, 12, 37—40). Это, по Плотину, вполне естественно и для Блага и для красоты.

Между прочим, абсолютная непричастность к Благу каких бы то ни было свойств в атмосфере анализируемых нами сейчас глав из V 5 особенно красноречиво доказывается в главе V 5, 13, где также и красоте отведено подчиненное место в отношении Блага (V5, 13, 9-11. 36).

Итак, надкатегориальный исток красоты, по Плотину, не есть мистическое превосходство Блага над красотой, а только абсолютная данность самой красоты, с точки зрения чего все, могущее быть прекрасным, сначала должно просто существовать (и это, конечно, не по времени), а уже потом оно будет прекрасным. Учение Плотина о Благе продиктовано только стремлением сделать свою эстетику абсолютным объективизмом. Факт существования человека, конечно, глубже и бесконечно шире всякого отдельного человека, взятого в его непосредственной данности, потому что существует и многое другое, которое также является каждый раз тем или другим фактором существования. Но когда мы говорим о человеке не в отвлеченном смысле, а как о фактически существующем, то этим мы несколько не принижаем человека в его непосредственной данности, но, наоборот, делаем его максимально реальным. Это и значит, что красота по своему смыслу ниже и уже Блага. Но если Благо красоты есть действительно ее принцип, то это только возвышает красоту и делает ее абсолютной реальностью вместо условных, относительных и ничтожных ее проявлений там и здесь, которые то могут быть, то не могут. В этом и только в этом как раз и заключается весь смысл Блага, или Единого, как надкатегориального истока красоты.

# IV

## В ПОИСКАХ ПОСЛЕДНЕЙ И КРАТЧАЙШЕЙ ФОРМУЛЫ ЭСТЕТИКИ ПЛОТИНА

### § 1. Эстетика предустановленной гармонии как упорядоченной, так и вполне хаотичной

1. *Сводка предыдущего в целях получения окончательной формулы.* Теперь, кажется, мы в состоянии дать определение красоты по Плотину, имея в виду разбросанность и рассеянность его философско-эстетических материалов и стараясь свести их воедино.

Красоту у Плотина можно было бы определить так: красота тела есть такое его оформление (строение, состояние, организация), при котором его внешнее материальное выражение совпадает с его внутренней жизнью, когда эта последняя, коренясь в чисто умственном и вне-инобытийном идеале, является энергией Ума, а это значит, и самодовлеющей и созерцательной данностью, или пульсирующей жизнью души без перехода в область одушевляемых ею материальных субстанций.

Другими словами, источником красоты тела является у Плотина вовсе не само тело, но его душа, правда, понимаемая очень широко, вообще как принцип всякого одушевления и организации, как принцип движения и жизни. Тут же при этом душа на каждом шагу трактуется у Плотина двойственно: она и делима, поскольку она одушевляет делимые тела; но она в то же самое время и неделима, восходя к умному первообразу. Легко заметить прямо-таки бьющий здесь в глаза неоплатонический принцип субъект-объектного отождествления. Во всяком художественном произведении имеется материальное тело, то есть тот материал, из которого оно создано. Но у него имеется также и душа, или жизнь, которая трактуется уже вполне бестелесно (Плотин здесь употребляет термин «логос Ума», ср. выше, см.) и даже тендирует в чисто умную область. Можно ли при таком условии не считать художественное произведение субъект-объектной данностью? Но то же самое необходимо сказать и о явлениях природы или человеческой жизни, если мы их тоже квалифицируем как прекрасные. Там тоже будет повсюду господствовать принцип субъект-объектного тождества, хотя на разных ступенях бытия и по-разному.

Однако это субъект-объектное тождество, на котором построена эстетика Плотина, является только результатом его общего понятийно-диффузного и текуче-сущностного мышления. Мало того. Как мы это видели вначале (см. выше), в самой общей форме такой тип мышления приводил Плотина к учению о всеобщей значимости двух предельных обобщений его мышления, а именно — к не-сущей материи и к сверх-сущему Единому. Все существующее у Плотина пронизано этими двумя крайними пределами, несет на себе их вне-сущую значимость и является тем или иным их воплощением. Но это приводит к тому, что не только красота, но и безобразие и вообще все существующее является именно таким, каким оно и должно являться. Оно оправдано в самом себе и в глубине своей вовсе не является оценочным бытием, хотя его отдельные проявления и расположены у Плотина в порядке иерархии и получают другую оценку, иной раз даже весьма острую и глубокую. Все существующее, таким образом, несмотря на весь свой неубывный хаос, есть гармония; и гармония эта вовсе не случайная, но результат основ самого бытия. Эта гармония существующего является вполне предустановленной гармонией. И поэтому понятийно-диффузный стиль изложения эстетики у Плотина является не только внешней стороной его литературных произведений, то есть его трактатов, но обоснован такой же характеристикой и глубинных основ бытия.

Удивляться этому нечего. В сущности говоря, это старая-престарая мысль еще Гераклита, у которого тоже все течет, то есть все диффузно, и тем самым все гармонично, и, значит, тем самым, все одинаково приемлемо. И только глубокие предрассудки новой и новейшей истории философии всегда приводили к полному отрыву Плотина от всей античной философии. Вот у Гераклита, говорили, действительно все состоит из материальных стихий, все течет, все хаотично, и тем самым все прекрасно. А вот в неоплатонизме, дескать, полный дуализм. С одной стороны, здесь — идеальный мир, который никак не течет, а всегда стоит на одном и том же месте и занимает, видите ли, только некую занебесную область. А с другой стороны, здесь проповедуется какая-то очень плохая и глупая, совершенно безжизненная материя; и надо, дескать, только вырваться из уз этой мертвой материи и погрузиться в сверхумное бытие, и тогда все будет в порядке.

Эту смесь неправильно понимаемого христианства и извращенно преподносимого дуализма восточных религий всегда и находили у Плотина, так что на этом вся сущность неоплатонизма и кончалась.

Наши работы по неоплатонизму проникнуты весьма напряженным стремлением опровергнуть эту дикую сказку о неоплатонизме, выраставшую из недр буржуазно-индивидуалистического дуализма, из недр антидиалектической, формально-логической метафизики, основанной на абсолютизации и гипостазировании абстрактно-понятийных схем. На самом же деле основа эстетики Плотина мало чем отличается от Гераклита, если говорить по существу дела. Если же учитывать общественно-историческую обусловленность эстетики Плотина, то есть ее связанность с расцветом позднего эллинизма, то, конечно, гераклитовская предустановленная гармония, в которой рок и человеческая самостоятельность совпадают в одном и нераздельном тождестве, должна нами расцениваться в свете весьма напряженного индивидуализма, который весьма остро переживает гераклитовскую гармонию и вовсе не так эпически, как это выходило у самого Гераклита; но общую эстетику предустановленной гармонии, которая все на свете расценивает одинаково положительно и отрицательно, этот поздне-эллинистический индивидуализм оставляет в нетронутом виде.

Прочитаем несколько отрывков из замечательных глав III 2, 15—17 (в переводе Ю. А. Шичалина под нашей редакцией).

2. *Война — отец всех вещей.* Начнем пока с этого для характеристики понятийно-диффузного стиля и

мировоззрения Плотина.

У Плотина читаем: «Какова же необходимость непримиримой войны среди животных и между людьми? Потому необходимо пожирание животными друг друга, что оно приводит к замене слабых животных, которые, даже если кто-либо не уничтожит их, все равно не останутся навечно. И если со временем они в любом случае должны прекратить свое существование и им приходится погибнуть так, чтобы другим была польза от них, — почему нужно негодовать? Ведь будучи съеденными, они возникают в виде других животных» (Ш 2, 15, 15—21).

Таким образом, всеобщая война людей и животных, по Плотину, во всяком случае оправдана не хуже, чем у Гераклита, у которого тоже читаем (22В 54): «Война есть отец всего, царь всего. Она сделала одних богами, других людьми, одних рабами, других свободными».

3. *Всеобщая жизнь как театральная постановка.* Еще определеннее эта предустановленная гармония изображается у Плотина в текстах, где он сравнивает человеческую, да и вообще вселенскую жизнь с игрой актеров на сцене. Плотин хочет сказать, что эта всеобщая жизнь есть не что иное, как фактическое исполнение того, что заложено в самом сюжете мировой драмы, в ее сценарии, то есть, мы бы сказали, в том уме, который считается у Плотина высшей идейной сферой, осуществляемой при помощи Мировой Души в космосе.

а) По этому поводу у Плотина читаем: «Это все равно что на сцене, когда убитый актер, переменяв одеяние, появляется вновь, приняв другой облик (Plat. Legg. VII 817 b). Но [в жизни] - смерть действительная. Однако если и смерть есть перемена тела, как на сцене — одеяния, или даже у кого-нибудь и оставление тела, как и там, когда актер окончательно покидает сцену [после спектакля], а позднее он вновь возвращается, чтобы играть [в другом спектакле], — то что страшного в таком превращении животных друг в друга, которое [все же] много лучше того, когда они вообще не возникают более? В этом случае жизнь вообще прекратилась бы и не могло бы возникнуть жизни в ином; теперь же — разнообразная жизнь во вселенной все создает и в процессе жизни разнообразит и не перестает создавать милостивые живые игрушки» (ср. Plat. Legg. VII 803 c) (Ш 2, 15, 21-33).

Все это рассуждение Плотина оставляет вне всякого сомнения, что эстетика Плотина исходит из какой-то предустановленной гармонии, осуществляемой людьми и вообще разными моментами внутрикосмической жизни. Актеры, с одной стороны, ничего не привносят нового в ту пьесу, которая заложена в мировом Уме. А с другой стороны, актер все же остается творцом своей роли, и один и тот же сюжет разными актерами может разыгрываться совершенно по-разному. В этом потрясающем сравнении жизни с театральной сценой Плотин умудряется и сохранить сверхжизненную запланированность самой жизни, ее, можно сказать, роковой характер, а с другой стороны, также и огромную человеческую свободу, что вместе мы и называем эстетикой предустановленной гармонии.

б) Между прочим, в приведенном тексте Плотина весьма характерны его ссылки ни больше ни меньше, как на самого Платона. Это ведь тоже свидетельствует о том, что театральное и игровое понимание жизни вовсе не есть особенность только одного Плотина. Несомненно, это является общей особенностью всей античной эстетики. Плотин только заострил эту общеантичную идею и сделал ее какой-то страстной и жгучей проблемой, что зависело уже от его общественно-исторических условий и что в более ранней античной литературе только еще намечалось, а если и с огромной уверенностью утверждалось, то пока еще не подвергалось этому потрясающему и жгучему диалектическому анализу. В этом отношении весьма характерны ссылки Плотина на Платона, у которого законодатель идеального государства тоже говорит иностранным актерам, предлагавшим поставить трагедию: «Достойнейшие из чужеземцев,... мы и сами — творцы трагедии, искреннейшей, сколь возможно, и наилучшей. Ведь весь наш государственный строй представляет собой подражание самой прекрасной и наилучшей жизни. Мы утверждаем, что это и есть наиболее истинная трагедия» (Plat. Legg. VII 817 b).

Не менее эффектно у Платона также и сравнение человека с игрушкой в руках богов: «Божество по своей природе достойно всевозможной блаженной заботы, человек же, как мы говорили раньше, это какая-то выдуманная игрушка бога, и по существу это стало наилучшим его назначением» (там же, 803 c). А. А. Тахо-Годи<sup>1</sup> доказывает, что игровое отношение к жизни — это вообще глубоко античная идея.

В Ш 8, 1 Плотин говорит вначале о серьезных вещах как бы «играя» (paidzontes) (Ш 8, 1, 1—8). Однако в той же главе оказывается, что и самое высокое созерцание наряду с высокими моментами содержит в себе нечто игривое, подобно детским играм. Плотин прямо пишет: «Мы и все, кто играет, делаем это [созерцаем], или во всяком случае, стараемся делать это, играя» (Ш 8, 1, 11 — 12). Таким образом, даже и высшие духовные процессы сопровождаются у Плотина своего рода игрой.

4. *Комизм мировых катастроф.* Но продолжим изучение теории предустановленной гармонии у Плотина. Именно Плотин в дальнейшем доказывает, что все земные ужасы и кровопролития, все войны и сражения, вся эта постоянная погоня человека за приобретением имущества и вообще земных благ, взятые сами по себе, производят только смешное впечатление. Конечно, человек, слишком погруженный в земные дела, и плачет, и стонет, и бунтует, и дерется, не зная того, что все это так и должно быть. Все эти жизненные невзгоды и катастрофы отличаются для Плотина только глубочайше наивным и детским характером. Все это — только внешняя игра. А на самом деле, если человек «серьезен», он прекрасно понимает, что все эти невзгоды и катастрофы вполне оправданны, вполне необходимы, вполне замыслены уже в самих основах бытия.

Читаем: «Когда люди, существа смертные, в стройном порядке сражаются, обращая друг против друга оружие, — они делают это как бы забавляясь в пиррихе, — они обнаруживают, что все человеческие заботы — забавы детские, и они показывают, что и в смерти их ничего нет страшного, что те, кто погибнет на войне или в сражении, немного раньше получили то, что случится в старости, скорее, [чем обычно], отходя и приходя вновь. Если, скажем, лишить их при жизни имущества, они могут понять, что и прежде оно им не принадлежало, и что когда другие завладевают им,

<sup>1</sup> Тахо-Годи А. А. Жизнь как сценическая игра в представлении древних греков. — Искусство слова. Сб. статей к 80-летию чл.-корр. АН СССР Д. Д. Благого. М., 1973, с. 306—314.

их приобретение смешно, раз еще кто-то может похитить его у них; а если у них и не отнимут, то для них приобретение окажется хуже отнятия. И как будто на сцене театра, так следует смотреть на убийство, и все смерти, и захваты городов и похищения; все это — перестановки [на сцене] и перемены облика и плачи и рыдания актеров. Ведь здесь, в отдельных проявлениях этой жизни, не внутренняя душа, но внешняя тень человека и рыдает и печалится, как на сцене, по всей земле, повсюду устроая себе театральные подмостки. Действительно, таковы дела человека, который считает жизнью только то, что в этой низшей и внешней сфере, и не знает, что, проливая слезы и пребывая в заботах, он — что дитя играющее. Ведь только с помощью того, что в человеке серьезно, следует серьезно же и заботиться и о серьезных делах; а в остальном человек — игрушка» (III 2, 15, 33-54).

Во всей этой красноречивой эстетике представленной гармонии, с точки зрения которой все оправдано и все позволено, все необходимо и все гармонично, Плотин, насколько мы понимаем, тоже весьма близок Гераклиту. Правда, малосознательный земной человек назван у него «играющим», что мы осмелились пояснить путем прибавления от себя слова «дитя». Это мы сделали потому, что видим здесь, во-первых, непосредственное использование слов того же Гераклита, а во-вторых, распространение этой игры, конечно, на весь мир, о чем в предыдущих текстах Плотина тоже говорилось не раз. У Гераклита мы читаем: «Вечность есть играющее дитя (país paidzōn), которое расставляет шашки: царство [над миром] принадлежит ребенку» (B 52).

5. *Все на свете не только гармонично, но и художественно.* Но Плотин не останавливается и на этом. Поскольку строит он здесь все-таки некоторую эстетику жизни, а жизнь он мыслит хаотически, то, оставаясь только в области наблюдения жизненного хаоса, Плотин не сумел бы построить свою эстетику. Ведь все эстетическое, даже если оно в основе хаотично, имеет свою форму, свой смысл, свое построение, свою структуру. Но если мы поймем жизнь как оформление бесформенного, то ясно, что мы внесем в понимание такой жизни также и нечто *художественное*. Эта художественная форма, конечно, тоже продолжает быть у Плотина какой-то случайной и неожиданной, допускающей для себя любое структурное оформление. Эта своеобразная анаксиологичность, или безоценочность, о которой мы говорили выше (см.) как об одном из самых необходимых моментов эстетических подходов Плотина к области красоты, тоже весьма красноречиво рисуется философом в следующем тексте.

«Всякая жизнь — деятельность (energeia), даже жизнь ничтожная. Однако деятельность не в том смысле, в каком деятелен (energei) огонь, например, но деятельность самой жизни, которая даже если не сопровождается никаким ощущением [себя самой], все же является некоторым не случайным движением. И если в чем-либо присутствует жизнь или что-нибудь оказывается ей причастным, оно тотчас оказывается приобретшим смысл (lelegōtai), то есть оно приобретает облик (mēmorphōtai); поскольку деятельность, соответствующая жизни, способна придавать облик (morphoyn) и она приводит в такое движение, которое и является созданием облика. Эта деятельность ее — художественная (technicē), как если бы пришел в движение пляшущий; поскольку плясун и сам подобен художественной в указанном смысле жизни, и приводит его в движение — искусство; а движет оно именно так, поскольку и сама жизнь в известном смысле такова. Скажем это ради того, чтобы уяснить, каковою следует почитать даже и какую-нибудь ничтожную жизнь» (III 2, 16, 17—28).

6. *Диалектика представленно-хаокоsmической гармонии и теория логоса.* Далее, после перехода к проблеме формы и осмысления, Плотин предлагает нам диалектическое разъяснение того, что он понимает тут под смыслом. Этот смысл, поскольку речь зашла о мировой и домировой драме, конечно, должен быть обозначен и соответствующим широким термином. Этим термином для Плотина является logos, который, ввиду невозможности перевести его на русский язык, мы так и будем называть «логосом», пользуясь лишь русскими буквами. При таком всеобщем хаосе жизни, который обрисован у Плотина, и при всей анаксиологической природе мировой гармонии необходимо, очевидно, и этот логос понимать и в его специфике и в его диалектической структуре. Что такое этот логос мировой трагедии? В общей форме с этим мы столкнулись уже давно.

Логос, конечно, не есть то Единое, которое обнимает все существующее в одной и неделимой точке, поскольку логос, о котором идет речь, есть нечто раздельное. Он же ведь есть сценарий мировой трагедии, ее смысловое либретто и уже по одному этому нечто раздельное, а не просто единое, или, точнее говоря, нечто единораздельное. Но он не есть также и Ум или Душа, поскольку он осмысляет всякую деятельность в ее подвижной структуре, а Ум и Душа в этом смысле вполне неподвижны. Он есть то, что на основании трех основных ипостасей осмысляет космическую жизнь. Сам он хотя и происходит от трех основных ипостасей, но не есть они сами, а только их проявление, их эманация, их осмысляющая деятельность. Но так как в основе мира лежит противоречие, а именно — противоречие сверх-сущего Единого и несущей материи, то это значит, что двойится и сам логос.

Взятый в целом, этот логос, конечно, един; но взятый в своей инобытийной деятельности, он, безусловно, и двойится и вообще множится. Такова диалектика самого этого смысла мировой трагедии, который Плотин должен был признать, не будучи в состоянии оставаться только в пределах иррационального Хаоса. Вот что мы читаем по этому поводу у Плотина.

«Итак, этот логос, — который здесь от ума единого и единой жизни, а оба они — в наполнении, — не является ни единой жизнью, ни неким единым умом, и ни в том, ни в другом смысле он не наполнен, а отдает он себя тому, чему отдает, не целиком и полностью. В нем противопоставлены друг другу отдельные части его, и он сделал их несамодовлеющими и таким образом вызвал к жизни состояние войны и сражения. И в этом смысле весь он един, то есть если, как нужно допустить, он не есть [нечто] единое. Ведь он стал врагом себе самому в своих частях, и в этом смысле он и есть нечто единое и пронизанное дружбой, подобно тому как един замысел (logos) драмы, хотя он и содержит в себе многочисленные происходящие в драме сражения. Ведь драма находящаяся в состоянии сражения сводит как бы в единую согласную гармонию, давая как бы целостное повествование о том, что находится в состоянии сражения» (III 2, 16, 28—39).

Мы бы сказали, нельзя более ясно и ярко и нельзя более точно формулировать принципы такой эстетики, которая хочет утвердить и хаотичность жизни, и ее осмысленность, и ее гармоничность, и представленность такой гармонии,

и ее воистину понятийно-диффузный характер.

7. *Общие конструктивно-диалектические выводы из эстетики предустановленно-хаокоsmической гармонии.* Наконец, мы приведем еще один отрывок из переводимых и анализируемых здесь глав трактата III 2. То, что содержится в нижеследующем тексте, почти есть только повторение предыдущего или его резюмирующее заключение. Однако некоторые моменты и здесь все же являются своего рода новостью. Именно — логосы, руководители мировой драмы, ее либреттисты и постановщики, пользуются людьми, которые появляются в результате общемировой деятельности мировой души, но сами по себе еще никак не оформлены, чтобы быть актерами в мировой драме. Роль каждого такого человека, которая в целях его оформления и осмысления делает его актером, всецело зависит от логоса. Получается опять диалектическое единство противоположностей. Логос заставляет людей играть разные роли, но сам не очень отвечает за театральную задачу каждого такого актера. Поэтому, если актер плох, то едва ли он заслуживает осуждения. Поскольку, однако, мы не можем не различать хорошего и плохого актера, постольку приходится узаконивать как хорошее, так и плохое исполнение. Ведь если актер плохо играет, то это значит, что такова его природа, такова его происхождение из мировой души, такова его судьба. Удивительным образом судьба, которой Плотин в чистом виде не признает, все же в своем тождестве с логосами есть нечто реальное. Это получается у Плотина так же, как вообще и хаос жизни Плотин не может оставить в состоянии хаоса, а всегда находит в нем какую-то оценочную структуру. При таком подходе к делу Плотин оказывается близким к мысли о том, что никого ни за что нельзя осуждать. Но такое безоценочное отношение к жизни Плотина тоже не устраивает. Различая хорошие и плохие роли, а также и прекрасно различая хорошее и плохое исполнение роли, Плотин тем не менее все возводит к мировому творчеству Души, так что одновременно и все позволено, все оправдано, и все существует так, как ему и надлежит существовать, а с другой стороны, решительно все на свете подлежит оценке; и у Плотина здесь, как мы знаем, установлена весьма твердая и жесткая иерархия бытия. И ни в коем случае нельзя считать это у Плотина только простым противоречием и какой-то путаницей изложения. Это — продуманно и сознательно проводимый диалектический закон единства и борьбы противоположностей. Прочитаем этот заключительный текст.

«...И хорошие, и дурные, как [позы] танцора, которого одно и то же искусство заставляет делать противоположные движения; одни его движения мы назовем хорошими, а другие — дурными; и так именно исполняя, он исполняет прекрасно. Но тогда нет уже больше дурных, или, может быть, хотя некоторые и оказываются дурными, но только они таковы не сами от себя. Отсюда, пожалуй, вытекает снисхождение к дурным, если только не логос же решает, что заслуживает снисхождения, а что нет. А именно логос и решает, что такие-то не заслуживают снисхождения; и если одна часть его предполагает мужа доблестного, то другая часть — мужа негодного, и эти негодные даже занимают большую часть. Так и в драмах поэт одно устанавливает для актеров, а другим пользуется как уже существующим. Ведь он не сам создает актера, играющего первые роли, ни вторые, ни третьи; он просто дает каждому соответствующие речи, и он предоставил каждому то, для чего следовало его назначить. Таким-то образом у каждого свое место (Plat. Legg. X 904 с—е): одно для хорошего человека, и для дурного — соответствующее. И тот и другой — в согласии с природой и замыслом определены для своего, и каждый идет на соответствующее место, занимая то, которое он себе выбрал. А тогда уже и говорит и поступает — один — произнося нечестивые речи и творя соответствующие дела, другой — противоположные. Ибо уже до спектакля будучи таковыми, актеры переносят свой характер в пьесу (didontes heautou tois tōi dramati). Итак, в драмах человеческих (en ... tois anthrōpinois dramasi) автор дал речи, а актеры от самих и из самих себя обладают каждый [способностью] к прекрасному или скверному [исполнению]; ведь после того как автор составил речи, они должны их исполнить. В более же истинной поэме то, что отчасти воспроизводят люди, у которых творческая природа, играет душа, а то, что ей играть, она берет от создателя; как и здешние актеры берут маски, наряды, роскошные одеяния и рубища, — так и душа сама выбирает судьбы; это происходит не случайно, поскольку и судьбы — в соответствии с логосом, и приспособившись к ним, душа приходит в согласие с ними и подстраивается ко вселенской драме и логосу. И тогда душа оглашает и дела и все прочее, что она делает в соответствии со своим нравом, как бы исполняя вокальную партию (ōidēn). И голос и облик сам по себе прекрасный или безобразный, украшает ли он, как может показаться, пьесу, или прибавляет ей безобразия от своего звучания, — не делает драму другой, чем она была, но сам представляется некрасивым. Создатель же пьесы по достоинству отвергает одного, лишая его почести и исполняя здесь обязанность компетентного судьи; а другого он привел к почести большей, и ввел его в прекраснейшую пьесу, если таковая имеется; а того — в худшую, если есть и такая. Вот таким образом входит душа в это вселенское действие и делает себя самой частью пьесы, привнося от себя самой хорошую или дурную манеру исполнения...» (III 2, 17, 9—51).

Такова эта неумолимая диалектическая эстетика предустановленной гармонии, которая имеет вообще мировое распространение и в которой каждый отдельный индивидуум, будучи связан с мировым целым, с мировой трагедией, в то же самое время является актером, исполняющим порученную ему космическую роль вполне свободно, в полной зависимости от своих собственных индивидуальных способностей и намерений. Это не значит, что предустановленная гармония есть гармония только предустановленно-хаотическая. Все стройное и упорядоченное, что имеется в космосе, например движение небесного свода или мир богов как принципов всего космического устройства, является уже не хаосом, но упорядоченностью, и притом тоже упорядоченностью в абсолютном смысле слова. Однако на оправданность хаотических явлений в космосе у Плотина никогда не обращали достаточно внимания, и никто никогда не говорил, что убийство или любое преступление, по Плотину, не только дозволено и оправданно, но даже является полной необходимостью, вытекающей из недр последних основ бытия. Поэтому ради комментаторских и разъяснительных целей (но и только для этого) мы называем эстетику Плотина эстетикой предустановленно-хаокоsmической гармонии. Упорядоченность бытия и его эстетическая значимость обладают любой силой своего эманационного происхождения. Сила эта — от нуля до бесконечности, как это мы видели выше (см.) в иерархических конструкциях Плотина.

Производит прямо-таки потрясающее впечатление у Плотина его весьма решительная и безоговорочная концепция мирового искусства. Вся жизнь со всеми ее безобразиями и уродствами является для Плотина некоторого рода великим искусством. Термин «искусство» так и употребляется буквально в этом смысле (Ш 2, 16, 23—27). Когда логосами порождается та или иная жизнь, вся эта жизнь уже заложена в Душе и в Уме (V 7, 3, 16—18). Выше (см.) мы уже говорили о тождестве природы и искусства у Плотина. Но теперь мы должны сказать, что это у него отнюдь не было принижением искусства, а, скорее, возвышением природы, поскольку природа хотя и творит безобразия и уродства, она творит это художественно. А что душа или ум являются у Плотина творческими началами, то есть творят все художественно, об этом у нас говорилось уже много раз. Конечно, и все Единое творит тоже не только естественно, но и художественно. По крайней мере, о восхождении всякого искусства к Единому у Плотина говорится весьма определенно (VI 2, 11, 30—32). Таким образом, в конце концов можно сказать, что не бытие выше искусства, а наоборот, для Плотина только и существует одно искусство (конечно, при условии учета обычной для Плотина иерархической конструкции бытия вообще).

## § 2. Эстетика онтологического дерзания, тождественного с общемировой фатальной покорностью

Если уже в период греческой классики мы встречаем не просто намеки на весьма сильные выражения о глубине человеческой личности, то тем более этот субъективный коррелят онтологической картины должен быть выражен в эпоху эллинизма по причинам, о которых мы достаточно говорили выше (см.). Поэтому несколько не является удивительным то обстоятельство, что у Плотина, кроме его хаокоsmической картины, мы находим также и глубочайшее убеждение в такой же и упорядоченной и неупорядоченной жизни и в человеческом субъекте. Интереснее всего, однако, то, что речь об этой онтологической силе идет у Плотина не только в отношении просто человека, который всегда мог быть и дерзающим героем и смиренным, вполне покорным обыкновенным человеком. Все дело заключается в том, что решительно все ступени надчеловеческого развития имеют своим субъективным коррелятом тоже эту невероятную активность, как и вполне смиренную покорность.

Основным термином, выражающим эти понятия отваги, смелости и дерзости, в греческом языке является *tolma* (в более позднее время *tolmē*). Весьма интересно то, что слова этого корня обозначают как «дерзость», так и «покорность». *Tolmaō* по-гречески значит «отваживаюсь», «осмеливаюсь», «дерзаю», но в поэтическом и позднем языке этот же самый глагол значит «терплю», «переносю». *Tolmēros* — «отважный», «смелый», «дерзкий». *Tolmēis* — «отважный», но иногда и «терпеливый». От того же корня имеется греческий недостаточный глагол, употребительный только в аористе, именно *tēnai*, тоже означающий как претерпевание, так и дерзание. Позже мы увидим, что такая полярность семантики этих слов имеет в греческом языке очень глубокое происхождение и основание. Сейчас мы бы хотели указать на одну работу, а именно на книгу Н. Балади<sup>1</sup> «Мысль Плотина», где как раз в основу Платиновой мысли положено это понятие дерзания. Книга Н. Балади имеет ряд недостатков. Так, она почти вся посвящена изложению философии Плотина и не содержит достаточно ссылок на тексты философа. Тем не менее книга эта чрезвычайно оригинальна именно вследствие выдвижения на первый план в философии Плотина этого учения об онтологическом дерзании. Философско-эстетический анализ такого необычайного учения Плотина у Н. Балади тоже отсутствует. Но для нас и это не столь важно. Философско-эстетический анализ общемирового дерзания у Плотина мы производим сами. Но все же выдвижение у Плотина на первый план именно такого понятия является весьма важным научным достижением, и поэтому на платиновском дерзании нам совершенно необходимо остановиться и, кроме того, установить отсутствующую у Н. Балади существенную связь «дерзания» со всей общемировоззренческой структурой философии Плотина.

1. «Дерзание» в классической греческой литературе. Чтобы эта терминология Плотина не показалась читателю чем-то маловероятным, приведем кратко некоторые сведения из классической литературы.

У Гомера Нестор надеется на героя с отважным сердцем (II. X 205). Одиссей ищет помощника, который бы дерзнул выколоть глаз Полифему (Od. IX 332). Но здесь же целый ряд мест, где отчетливо выделяется значение терпения и покорности. Так, Телемах убеждает Пенелопу быть покорной (Od. I 353), сердце Одиссея выносливо, или терпеливо (XVII 284, XX 20, XXIV 162—163). Однако интереснее всего те места, изображающие человеческие дерзания, которые направлены против богов. Приведем такие места, как бой Диомеда с Аресом и Афродитой (II. V 330—343, 846—863), также попытка Диомеда и Патрокла сразиться с Аполлоном (V 436—443; XVI 702—710) и грозная отповедь Ахилла по адресу вероломного Аполлона (XXII 14—20). Можно только пожалеть, что Н. Балади, исходя из своей идеи, как раз этих мест из Гомера не приводит, а именно они будут иметь для нас огромное значение.

Не приводит Н. Балади и примеров из греческой мифологии, рисующих дерзание людей против богов. Здесь можно было бы привести следующие примеры: состязание певца амирида с Музами (II. II 594—600), обман Танталом Зевса и других богов (Find. Ol. I 37—64), разглашение Сизифом любовной тайны Зевса (Paus. II 5, 1), попытка Иксиона овладеть Герой (Find. Pyth. II 21—48), небывалая дерзость Салмоней, объявившего себя самого Зевсом и требовавшего божественных почестей (Verg. Aen. VI 585—594). Таким образом, дерзание людей против богов в греческой мифологии отнюдь не является какой-нибудь редкостью.

Что же касается классического периода греческой литературы, то материалы, приводимые Н. Балади, совершенно ничтожны<sup>2</sup>, хотя именно здесь содержится много изображений человеческого дерзания и человеческой покорности. Мы тоже не будем приводить тот огромный материал, который можно было бы привести на эту тему. Кто же не знает, например, о дерзании Прометея (ср. Aeschyl. Prom. 999, 226—235)? О покорности читаем, например, у Еврипида (Heracl. 756, Hippol. 476). Взяв любую трагедию Эсхила, Софокла и Еврипида и прослеживая эти элементы дерзания и

<sup>1</sup> Baladi N. La pensée de Plotin. Paris, 1970.

<sup>2</sup> Baladi N. Op. cit, p. 8.

покорности, мы найдем целую гамму переходов от одного к другому, причем обычно весьма принципиального характера. Но, может быть, и не стоит проводить эту работу ввиду общеизвестности этих материалов из греческой трагедии даже у широкого читателя.

2. *Платон*. Платон не совсем относится к этой теме, поскольку о дерзании говорится у него только в философско-теоретическом смысле слова. Дерзать у него — это значит искать истину и продумывать свои понятия до конца (Theaet. 196 d, 197 a; Sophist. 237 b, 258 de). Правда, последние два текста из «Софиста», приведенные нами, говорят о дерзании признать существование небытия, а это уже косвенно указывает на возможное онтологическое значение слов у Платона, обозначающих дерзание. По Н. Балади, у Филона и Климента Александрийского дерзание понимается тоже философско-теоретически, откуда, по мнению Н. Балади, такое же понимание дерзания перешло и к Плотину. Сама инаковость (*heterotēs*) действительно получает у Плотина такое высокое категориальное значение, что сам Плотин называет ее одним из основных родов «бытия» (V 1, 4, 35; VI 7, 39, 4—12).

3. *Плотин*. Старинное греческое философско-теоретическое дерзание перешло и к Плотину. Он, например, считает большой дерзостью сводить всё на простую случайность или внешнюю необходимость. Единое утверждает само себя, оно ни в чем не нуждается, и говорить о случайности его актов или об их механической необходимости дерзко и богохульно (VI 8, 7, 11 — 15; 19, 6—8). Было бы очень дерзко думать, что душа целиком и без остатка погружается в материю (IV 8, 8, 1—3).

Однако дело вовсе не в этих философско-теоретических дерзаниях. То дерзание, о котором говорит Плотин, гораздо глубже, потому что это есть дерзание, залегающее в основу самого бытия. Причем это дерзание зафиксировано у Плотина даже чисто терминологически, именно — Плотин пишет, что Ум «дерзнул некоторым образом отделиться от Единого» (VI 9, 5, 29). Но ведь если отпадение Ума от Единого трактуется Плотинем как дерзание, то ведь и все прочие ипостаси тоже дерзают отделиться каждая от своей предыдущей ипостаси. О дерзостном происхождении самой Мировой Души у Плотина текстов мы не нашли. Зато, однако, вполне определенно говорится у него о происхождении отдельных душ (конечно, из Мировой Души) в результате их «дерзости (*tolma*), становления (*genesis*), инаковости (*heterotēs*) и желаний для себя своего собственного существования» (V 1, 1, 3—5). В другом месте (V 2, 2, 4—7), рисуя крайнее рассеяние Мировой Души, Плотин называет ту ее часть, которая входит в самостоятельный мир, «дерзостнейшей и безумнейшей» (*tolmērotaton cai aphronestaton*).

Что касается материи, то и здесь имеется весьма интересный для нас материал. У Плотина читаем, что материя «своим присутствием, своей дерзостью, как бы просительством и нищенством пытается насильно овладеть бытием, но, будучи обманута, не может овладеть им, так что остается всегда нищей и просительницей» (III 6, 14, 7—10). Этот текст доказывает, что среди многочисленных эпитетов материи ее дерзость занимает отнюдь не последнее место и вполне совмещается с ее нищенством и ничтожеством. Таким образом, по крайней мере трем основным областям действительности, Уму, душе и материи, Плотин совершенно определенно приписывает их дерзостное происхождение и существование. Ясно поэтому, что и все другие основные ступени общей иерархии бытия возникают, по Плотину, только в силу своего дерзания. Поэтому остается недерзающим только Единое, но и это сомнительно, поскольку само же оно стремится к инобытию, является его потенцией и энергией и обнимает его в одном нераздельном единстве.

4. *Другие источники Плотина*. Такое онтологическое дерзание едва ли возникало у Плотина в результате только одного классического платонизма. Скорее, здесь действовал какой-то пифагорейский источник, который рядом с монадой ставил диаду как нечто необходимое и в то же время дерзновенное. Один позднейший источник гласит (7 В 14 Diels): «Ученики Ферекида называли диаду дерзостью и называют также стремлением и мнением». Мы привели бы один еще более интересный текст, который у Н. Балади не приводится. Этот текст принадлежит Анаксимандру и гласит: «А из чего возникают все вещи, в то же самое они и разрешаются согласно необходимости. Ибо они за свою нечестивость несут наказание и получают возмездие друг от друга в установленное время» (12, frg. 9 Diels., Маков.). Согласно подобному учению уже и все существующее вообще возникает только в результате своего дерзостного отпадения от общего и нераздельного единства и даже терпит за это наказание. Отсюда видно, что онтологическое дерзание у Плотина имеет за собой весьма далекий и глубокий источник — и мифологический, и литературный, и философский. Значит, это вообще одно из типичных учений античного мира.

Добавим к этому еще и то, что, согласно также и Плутарху, пифагорейцы учили о диаде как о дерзании (De Is. et Os. 75). Также и у Псевдо-Ямвлиха (Theolog. arithm. II p. 9, 5—6 De Falco) диада трактуется как дерзание. Наконец, эта пифагорейская традиция именовать диаду дерзостью дошла до одного из последних неоплатоников, Прокла (In Acib. I 132, 10—16 Westerink).

5. *Заключение*. Таким образом, начиная с весьма ранних досократиков и кончая поздними неоплатониками, то есть, другими словами, через всю историю античной философии проходит мысль о том, что все существующее происходит от единицы (или монады) и двоицы (или диады), но что эта диада возникает только как дерзостное стремление нарушить изначальную ценность первоединой монады. Если так подойти к античной философии, то сразу же становится ясным, что учение о бытийной дерзости весьма часто налично у греческих философов даже и без употребления термина «дерзость». Так, например, Эмпедокл не употребляет этого слова «дерзость»; тем не менее вся космическая жизнь управляется у него Дружбой и Враждой, которые по очереди сменяют друг друга в отчаянной взаимной борьбе и трагическом взаимоуничтожении.

Это учение Эмпедокла о мировой борьбе Любви и Вражды, конечно, было известно и Плотину (V 1, 9, 5—7). Также и Плотин несомненно имеет в виду мысль о дерзании в тех текстах, где просто говорится на пифагорейский манер о диаде (V 1, 5, 13—14; 4, 2, 7—8).

В заключение нашего анализа понятия дерзания как во всей античной философии, так особенно и у Плотина, необходимо сказать, что приведенная у нас выше работа Н. Балади как раз и рассматривает все остальные проблемы Плотина в свете общей концепции дерзания. И это никак нельзя считать преувеличением. Здесь, конечно, выдвинута

на первый план концепция, которая обычно игнорируется в исследованиях Плотина. Но это нисколько не мешает проводить и те обычные взгляды на Плотина, если они достаточно обоснованы текстами. И, прежде всего, никакое дерзание, ни философско-теоретическое, ни онтологическое, общебытийное, не только не противоречит концепции терпения и даже покорности, но, наоборот, в диалектическом смысле является только другой стороной этой покорности. Ведь выше (см.) мы как раз и доказывали необходимость, и прямо-таки роковую необходимость, того порядка в космосе, который в нем фактически имеется. Но ведь признать такую фатальную необходимость — это ведь и значит быть смиренным и покорным. Поэтому пространственные характеристики Н. Балади отдельных проблем у Плотина как историко-философски, так и историко-эстетически вполне оправданы и необходимы.

Кстати сказать, учение о дерзании теоретически уже было обосновано у нас выше (см.), правда, покамест в самой общей и принципиальной форме.

### § 3. Четвертая эстетическая формула

Чтобы читателю было ясно конструктивное место настоящей части во всем нашем томе, необходимо вспомнить некоторые основные места из всего предыдущего изложения.

Прежде всего, необходимо представлять себе тот концентрический метод изложения, который мы сочли для себя необходимым и который обоснован выше, (см.). Этот метод исходит у нас из необходимости постоянного изложения одного и того же содержания эстетики Плотина, но с разной степенью широты и детализации.

Первая формула прекрасного (см. выше) получена нами на основании изучения внеэстетических трактатов Плотина, но в дискретном виде содержит в себе почти все, что необходимо для целостной характеристики учения о прекрасном по Плотину. В дальнейшем мы предприняли изучение специально эстетических трактатов Плотина. И хотя это изучение, вообще говоря, дало довольно мало в сравнении с изучением философии Плотина в ее целом, однако выдвижение здесь на первый план софийно-эйдетической и иерархически упорядоченной мифологии все же привело нас к необходимости дать выше (см.), вторую формулу прекрасного.

В третьей формуле в виде специального аспекта выделен момент (см. выше) трагически прекрасной демонологии у Плотина. Наконец, использование понятийно-диффузных методов приводит нас сейчас к необходимости выставить еще одну, новую, формулу прекрасного у Плотина, по счету уже четвертую, но и последнюю. К этому мы сейчас и должны перейти. Теоретическую основу понятийно-диффузной характеристики в самой общей форме мы получили уже в настоящем разделе, посвященном общей характеристике эстетики Плотина (выше, см.). Теперь же нас интересует практическая конструктивно-значимая и вполне наглядная картина этого понятийно-диффузного стиля эстетики Плотина.

1. *Хаос и космос.* Что бросается в глаза при цельном взгляде на эстетику Плотина, это — то, что никакие беспорядки в жизни и бытии, никакая гибель или трагедия чего бы то ни было и никакой хаос в реальной жизни, человеческой и мировой, не способны отвлечь внимание Плотина от повсеместно царящей гармонии в самом разнообразном смысле этого слова. Так, весь космос у Плотина (как и во всей античности) основан на правильном и вечном круговом движении небесных сфер. Это — космос уже в прямом смысле слова, поскольку самое слово «космос» по-гречески и обозначает «строй», «лад», «порядок». Однако внутри этого космоса, именно в подлунной фазе, царит вечный беспорядок и вечная война, или борьба противоположностей, так что именно война является отцом всех вещей. После нашего исследования должно стать совершенно очевидным, что и весь этот беспорядок, всю эту вечную борьбу противоположностей и взаимную войну противоположностей, доходящую до безусловной трагедии, Плотин также считает и гармонией, и красотой вообще.

В Новое время разум понимался почти всегда односторонне, и все рациональное слишком противоречило иррациональному и считалось даже несовместимым с ним. У Плотина понятие разума гораздо шире. Логос Плотина вовсе не обязан творить только разумное и прекрасное. Он может творить и даже обязан творить все беспорядочное, неразумное и злое. По Плотину, все злое так же необходимо, как и благое. По Плотину, оно только подтверждает собою реальность абсолютного Блага. Мы только потому и оцениваем злое как именно злое, что мы хорошо знаем о существовании доброго вообще. Словом, то развитие жизни, которое мы находим в космосе, требует от нас признать исконную хаокосмическую гармонию. Она царит во всем и над всем; и в этом смысле мы сказали, что существует предустановленная, неопровержимая и непреодолимая хаокосмическая гармония — как во всем большом, так и во всем малом.

Таким образом, прекрасное есть *хаос, пронизанный космосом*, или *космос, пронизанный хаосом*, то есть и разум, пронизанный каким угодно неразумием, и любое неразумие, оправданное в виде разумной и вполне естественной необходимости. Все хаотическое отражает в себе безусловную космическую гармонию и совершенство. Поэтому прекрасно то, в чем отражается не только прекрасное цельного космоса, но и любое несовершенство, тоже заложенное в этой предустановленной гармонии. Жизнь есть трагедия, но она и прекрасна, и логична, поскольку истекает из таких же по своей хаокосмической гармоничности последних глубин бытия. Прекрасное, будучи хаосом, есть символ космоса, а будучи космосом, есть символ хаоса.

2. *Необходимость и свобода.* В попытках охватить все то, что содержится в эстетике Плотина, мы, как сказано, наталкиваемся не только на предустановленную хаокосмическую гармонию, но удивительным образом также и на проповедь у Плотина любой свободы для любой индивидуальности. Оказывается, жизнь не только предустановлена, и ее суровая хаокосмическая гармония не только есть фатальная необходимость, но всякая жизнь есть в том же самом смысле слова и результат ее полной свободы от какой бы то ни было судьбы. Плотин даже не любит употреблять самое слово «судьба». А тот смысл и провидение, которые необходимы для разумного оформления как всеобщей, так и индивидуальной жизни, Плотин просто не признает, если понимать промысл и провидение в буквальном смысле слова. Согласно Плотину, существует не промысл, но естественная необходимость, и существует не провидение, но

полная личная свобода каждой отдельной индивидуальности. Если угодно, можно признавать судьбу, но, с точки зрения Плотина, эта судьба предопределила всякую индивидуальность на свободу. И, если угодно, можно, а в известном смысле слова даже и нужно, говорить об индивидуальной свободе; но это — такая свобода, которая заложена уже в недрах самой Адрастии, то есть в последних глубинах роковой необходимости. Прекрасно то, что свободно; но эта свобода присутствует в прекрасном как его ничем не устранимая необходимость. Точно так же прекрасно то, что необходимо; но эта необходимость должна быть результатом личной и ничем не ограниченной свободы. Прекрасно то, в чем свобода определена естественной необходимостью и в чем естественная необходимость есть результат свободного личного творчества.

Но мало и этого. На основании весьма важных и сильно выраженных подлинных текстов Плотина мы нашли возможным характеризовать проповедуемую у Плотина свободу как самое настоящее дерзание. Однако здесь мы подошли уже к той четвертой эстетической формуле, которая является последней в нашем общем анализе эстетики Плотина.

3. *Четвертая формула прекрасного.* Именно здесь, на последнем этапе нашего анализа эстетики Плотина, мы наталкиваемся на безусловное требование совместить, и даже не столько совместить, сколько попросту отождествить изначальную хаокосмическую гармонию с дерзостным самоутверждением всякой индивидуальности, входящей в эту гармонию. При этом, однако, поскольку всякая индивидуальная свобода уже предусмотрена в глубинах роковой необходимости, постольку это свободное дерзание, как предопределенное, есть вместе с тем и исполнение своего космического долга, являясь не только терпением или претерпеванием предуставленной гармонии, но и полным смирением перед ней, полной в отношении нее покорностью.

Автор настоящей книги прекрасно понимает, что для новоевропейского западного человека это есть только некоторого рода логический сумбур и путаница, только некоторого рода детская наивность древних людей, не умевших правильно и последовательно мыслить. Такая античная диалектика свободы и необходимости получает в этих суждениях о ней только определенного рода вкусовую оценку, опровергать которую весьма трудно, да и не стоит. Как хотите, так и рассуждайте. А наше дело заключается только в том, чтобы полностью и без всякого предубеждения рассказать о том, что содержат в себе тексты Плотина. А содержат они эту, пусть для кого-нибудь странную и непонятную, диалектику необходимости и свободы. Человек — свободен, но эта свобода предписана ему самой судьбой. И человек с ног до головы связан необходимостью, но эта необходимость есть только результат его собственной личной свободы, его ничем не укротимой дерзости.

Таким образом, волей-неволей, но приходится давать такую, уже четвертую и последнюю формулу прекрасного у Плотина. Прекрасное — то, что является прямым результатом предуставленной хаокосмической гармонии, результатом, свободно и дерзостно выполненным при помощи усилий каждой отдельной индивидуальности, ни от чего и ни от кого не зависимой. И кому подобного рода эстетическая философия кажется непонятной, тот для облегчения понимания Плотина пусть вспомнит мифологию Геракла, которая, как мы увидим ниже (см.) и для Плотина является одной из универсальных парадигм: Геракл совершает множество не только свободных, но уже и на самом деле дерзостных подвигов; и тем не менее все это делается у Геракла не только по воле Зевса, но и в целях прямого продолжения личного разумно-волевого героизма, символом которого в мифологии оказался Зевс в сравнении с эгоистическими титанами и всепобеждающей, но бессмысленной плодоносной способностью Урана и Геи.

4. *Почему эта четвертая эстетическая формула должна считаться результатом понятийно-диффузного анализа эстетики Плотина?* Главное, чем отличается эта последняя формула от первых трех, заключается в том, что мы здесь впервые в отчетливой форме применяем понятийно-диффузный метод изучения эстетики Плотина (о самом этом методе в общем виде — выше, см.). При этом данный метод применяется нами не только к внешней стороне эстетических рассуждений у Плотина (к ним в данном томе — меньше всего), но, главное, именно к стилю внутреннего построения эстетики Плотина. Дело в том, что только такая формула и может считаться понятийно-диффузной, поскольку в данной эстетике Плотина мы подчеркиваем как необозримо-хаотическое состояние бытия, которое объявлено прекрасным, так и внутренний порядок, разумность и понятийность этого бытийного состояния. Почему жизнь прекрасна, несмотря на царящее в ней зло и вечный беспорядок? А это потому, отвечает Плотин, что всем этим беспорядком и всем этим злом только подчеркивается существование и ни в чем не повинной Мировой Души, ни в чем не повинного Ума и уж тем более ни в чем не повинного Единого, или Блага. Все эти три ипостаси, хотя и являются не абстрактными понятиями, а живыми сущностями, все-таки в себе неподвижны, вечны и логически неопровержимы. Таким образом, эти три высшие ипостаси и любое зло, которое совершается в космосе, не только совместимы, но и нерасторжимы. И только понятийно-диффузный метод может понять и объяснить такое небывалое совмещение хаотически происходящих событий и их внутреннюю, понятийную закономерность. Поэтому стоило нам трудиться, собирать соответствующие тексты у Плотина, чтобы в конце концов получить нашу понятийно-диффузную формулу.

Точно так же именно это сочетание стихий закономерного и случайного в эстетике Плотина заставило нас выше (см.) говорить о текуче-сущностном характере эстетики Плотина. После приведения разнообразных суждений Плотина о закономерности и случайности мы можем понять, почему Плотин не мыслит себе свои идеальные сущности только неподвижными. Они у него действительно неподвижны, и притом раз навсегда, на всю вечность. Таковы, прежде всего, концепции Ума или Души. Но все дело в том и заключается, что, в отличие от Единого, они предполагают вокруг себя то или иное бытие, то есть инобытие, пусть сначала хотя бы и пустое. Но уже самое наличие такого инобытия для Ума и Души предполагает, что и в Уме, и в Душе заложены возможности их распространения, а значит, и рассеяния по окружающему инобытию. Но в таком случае, эти неподвижные возможности Ума и Души могут и должны стать и подвижными и текучими. И без этих текучих сущностей вообще не могла бы существовать жизнь, не мог бы существовать сам космос. Прекрасное есть смысловая сущность, дающая

нам возможность понять ту или иную внутреннюю идею бытия. Но если бы эта смысловая сущность не изливалась своими текуче-творческими возможностями, оно не было бы жизнью, а прекрасное есть прежде всего жизнь. Поэтому не только с точки зрения понятийно-диффузной, но, в частности, и с точки зрения текуче-сущностной предположенная у нас четвертая формула прекрасного у Плотина является элементарной необходимостью. Жизнь полна несовершенств. Но это и прекрасно и логично, потому что несовершенство жизни только и возможно благодаря вечному совершенству глубинных основ жизни и бытия.

#### § 4. Заключительные философско-стилистические замечания по поводу эстетики Плотина в целом

Наряду с весьма суровыми и жесткими очертаниями своей эстетики Плотин очень часто прибегает к весьма мягким выражениям, которые играют в его эстетике, пожалуй, не меньшую, но еще большую роль.

1. *Эстетическая чувствительность.* Вообще говоря, красота является для Плотина чем-то весьма твердым и жестким, чем-то вечным, суровым и неподвижным. Однако если брать эстетику Плотина в целом, то мы найдем в ней такие черты, которые свидетельствуют о чрезвычайной чувствительности и даже нервозности эстетически чувствующего человека. Тот, кто видел умную красоту, не может не приходиться в трепет при виде здешней красоты (II 9, 16, 39—56; см. выше). Люди, ставшие на путь красоты и чувствительно реагирующие на малейшее ее проявление, сравниваются с теми *hoi deiloi* (II 13, 1, 24), которые страдают от малейшего шума. Это *deiloi* нужно понимать здесь, конечно, не как «трусливые» или «боязливые», «робкие», но, скорее, как «чувствительные». А в данном случае мы находим нужным переводить это слово как «нервные», поскольку у Плотина речь идет здесь вовсе не о боязливости, но именно о большой чувствительности.

2. *Теплый и ласкающий эйдос.* Общеизвестно античное учение об огне. И, вообще говоря, учение это весьма суровое и жесткое. Но здесь у Плотина мы находим, несомненно, смягченные черты. Конечно, у Плотина мы читаем, что совершенный человек, даже испытывая боль, не требует жалости к себе, потому что «его пламя горит внутри, подобно огню в светильнике, вырывающемуся далеко наружу в моменты бури и в ненастье» (I 4, 8, 2—7). Огонь часто понимается у Плотина вполне физически; и тогда в нем нет никакой ласки и никакой мягкости: душа относится к жизни, как огонь к теплу, поскольку и огонь и тепло одинаково преходящи (IV 7, 11, 1—18). С другой стороны, однако, даже там, где огонь и солнце тракуются у Плотина весьма сурово и чисто космически, все три ипостаси отнюдь не лишены у него также и более мягких черт. Одно дело — пламя, жар, сожигание; и совсем другое дело — подача тепла, согревание и мягкая подача теплоты для поддержания жизни. По Плотину, душа просвечивает все существующее, подобно тому «как лучи солнца, падая на темное облако, делают его просвечивающимся, златовидным» (V 1, 2, 20—21). Душа исходит из Ума, как *теплота* от огня, однако без убывания огня (V 1, 3, 9—10).

Больше того. Огонь и тепло могут, по Плотину, постепенно утончаться и в своем утончении доходить до предела. И здесь удивительно то, что такой огненный предел Плотин именует не иначе, как эйдосом. Эйдос является пределом земного огня, то есть по природе своей огненным. Но этот огонь есть свет, который не жжет, но ласкает — *thermon prosēnōs* («тепло в смысле ласки» — II 1, 7, 24—26). Таким же образом и огонь и эйдос обладают у Плотина не только диким и бесчеловечным характером, но и характером самым мягким, вполне человеческим, вполне жизнеспособным и в то же время самым телесным. Этот свет эйдоса, будучи бестелесным, есть тоже тело (II 1, 7, 26—28).

3. *Золотые оковы эйдоса в отношении материи.* Многие исследователи, и притом не без вины самого Плотина, понимают платоновскую материю чересчур абстрактно, а в связи с этим и эйдос тоже получает слишком абстрактную трактовку. На самом же деле материя у Плотина, именно потому, что она объявлена «не-сущим», является принципом вечного волнения и стремления, принципом вечной новизны. Не называя материю ни Протеем, ни оборотнем вообще, Плотин (VI 1, 27, 19) тем не менее рисует ее как раз в образе гомеровского Протея (ср. Od. IV 417). Но тогда что же такое эйдос в отношении материи? Она, правда, остается темной, непроницаемой и неизменной. Но, как мы видели (выше, см.), эйдосы облачают материю подобно золотым оковам (I 8, 15, 24—25). И что весь космос есть универсальная театральная сцена, а мы — только актеры, разыгрывающие космическую драму, об этом выше (см.) мы тоже говорили достаточно.

4. *Родственные отношения в основе бытия.* Весьма глубоко ошибаются те исследователи и любители Плотина, которые превращают его философию и эстетику только в систему абстрактных категорий. В противоположность этому необходимо сказать, что Плотин не только не избегает интимных черт в своей философии и эстетике, но что они даже занимают у него первенствующее место. Казалось бы, что общего между диалектикой Единого у Плотина и, например, высокой оценкой у него родственных отношений? Но вот мы читаем, что Единое есть отец Ума (III 8, 11, 26—45), что Ум — отец Души (V 1, 3, 12—16; VI 9, 5, 14). Об отцовстве и вообще говорится у Плотина довольно подробно (напр., V 8, 13). Бог у него тоже является отцом Души (V 1, 1, 1—2 ср V 1, 3, 14; VI, 5, 4).

И не нужно думать, что все эти родственные отношения Плотин находит только в онтологии вообще. Это касается и специально эстетики. По Плотину, Уран-отец выше своего сына Кроноса, или Ума, который есть сама красота, а Душа — Зевс — еще ниже, так как существует совершенный образ красоты (V 8, 13, 6—13). Уран и Кронос выше создания мира, а Кронос предоставляет создание мира своему сыну Зевсу (V 8, 13, 1—6).

5. *Серьезные и интимные стороны учения об Уме и Душе.* И вообще если Ум обрисован у Плотина в чрезвычайно суровых и неприступных тонах, то этого отнюдь нельзя сказать о понятии Души и вообще об отношении Плотина к жизни. Правда, Ум, по Плотину, есть такое соотношение центра и окружности, когда они совпадают в одно (VI 8, 18, 7—32). При помощи этой геометрической картины Плотин вообще рисует Ум как совокупность радиусов одного центра, существующего повсюду и всем управляющего без малейшего допущения судьбы или случайности (VI 8, 18, 32—53). Что и говорить! Круговое или шаровое понимание Ума есть нечто весьма серьезное и неприступное, тем более что оно попадает у Плотина весьма нередко (V 1, 7, 7—9; V 1, 8, 20). Ум во всей своей строгости прямо и

непосредственно выводится из Единого: он обязан ему «и тем, что существует, и тем, что он есть Ум, и тем, что все его идеи обладают красотой» (VI 7, 18, 5—7). Ум, как некоторого рода неприступная и суровая крепость, рисуется в таком, например, рассуждении Плотина: «Мышление есть не что иное, как созерцающее зрение (horasis), причем созерцающее и то, посредством чего осуществляется созерцание, соединяется в [одном] акте созерцания воедино» (horōsa amphō te hēn, V 1, 5, 18—19). Даже в сравнении со зрением, слухом и т. д. Ум у Плотина специфически интуитивен (V 5, 12, 1—44; I 4, 10, 18—22), он отличается вечной новизной (VI 7, 13, 45—46), а образы Ума являются как бы отдельными слитками золота, происходящими из золота вообще (V 8, 3, 11—18).

Но вот оказывается, что Душа у Плотина тоже есть золото: очищенная от всего телесного, она сияет, как золото, не нуждающееся ни в какой извне приходящей красоте (IV 7, 10, 47—52). Сущность зла проявляется как лишенность определенности или качества. Поэтому Душа не может быть причиной зла: «Она была бы бездушной, если бы не обладала жизнью, т. е. была бы Душой, не будучи Душой. Потому что ее смысл — в жизни» (I 8, 11, 13—15). Это и значит, что жизнь есть красота или, что то же, красота есть жизнь. Об Афродите Плотин прямо говорит, что она есть Душа Мира и его красота (V 8, 13, 15—19). Таким образом, не только Душа не есть сама по себе зло, но даже и зависящее от нее тело не есть зло.

Наоборот, Душа есть лоно зарождения всех логосов мира, откуда и изваяния богов (theōn agalmata), и жилища людей (anthrōpōn oicēmata, IV 3, 10, 28); а также и вообще, в неодушевленном она спит, а в одушевленном бодрствует (IV 3, 10, 33). «Живя в логосе, [она] дает логос телу, образ (eidōlon) которого она имеет, — а также [имеет] и образ жизни (eidōlon dzōēs), который она [тоже] дает телу — и формы (morphas) тел, логосы которых она имеет. А ведь имеет она и [логосы] богов, и всех [вещей]. Поэтому и космос имеет все» (IV 3, 10, 38—42). Оказывается, таким образом, что не только Ум есть золото, но и жизнь есть золото, и что не только в Уме содержится источник жизни, но и Душа есть источник жизни, и что не только Ум дает осмысленный образ всему существующему, но также и Душа, которая в данном случае понимается, конечно, гораздо интимнее, поскольку она осмысляет, одушевляет и оформляет и все телесное.

Больше того, у Плотина можно вычитать еще более выразительные образы интимного понимания Души. Плотин прямо пишет, что Душа «танцует вокруг Ума снаружи, разглядывая его, и, созерцая его, проникает через него в бога» (I 8, 2, 23—25). Она «вращается вокруг бога и любовно его окружает» (II 2, 2, 13—14). А логос и вовсе трактуется как прислужник (huroyrgos) Души в рациональном мире (I 4, 2, 42).

*б. Мягкая духовная теплота Единого.* То, что все стремится к Единому, желая охватить все, и то, что всеприспосабливается к этому Единому, это вполне понятно с точки зрения эстетики Плотина. Но вот оказывается, что также и Единое охвачено, по Плотину, любовью ко всей составляющей его множественности.

С одной стороны, любовь не удовлетворяется красотами телесного мира, как несовершенными и загрязненными, и стремится к высочайшей любви, постоянно о ней вспоминая (напр., гл. VI 7, 31). Между прочим, тут опять сравнение с тем, как влюбленный через изображение любимого лица обязательно вспоминает о самом этом лице (VI 7, 31, 9—11).

С другой стороны, однако, все, по Плотину, получает благодать (charis) от Единого, и оно во всем возжигает любовь (VI 7, 22, 6—7), как бы согревая все своей трансцендентной теплотой (VI 7, 22, 14—15, — *thermasia eceithen*, «тамошней теплотой»).

Таким образом, мягкой духовной теплотой у Плотина овеяны все самые существенные отношения, царящие как внутри триады с ее основными ипостасями, так и вне этой триады. Эстетическое изложение ведется у Плотина так, что все грозное и роковое, в созерцание чего Плотин погружен, нигде и нисколько не мешает торжеству самых мягких, самых ласковых и даже самых родственных отношений.

*7. Человеческое лицо.* С этой точки зрения весьма характерны у Плотина сравнения тех или других выразительных явлений прямо с человеческим лицом и с разумными выражениями на этом лице.

Одним из образов зла является для Плотина уродство. Глядя на воплощенное в материи уродливое лицо, мы говорим, пишет Плотин, что в материи даже логос не сумел скрыть свое уродство, которое объясняется недостаточностью эйдоса в этом лице (I 8, 9, 12—15). Подлинная красота может быть только в живом, то есть оживленном Благем лице, но никак не в мертвом (VI 7, 22, 26—29). В Уме все едино и все разнообразно, как и в человеческом лице, включая даже какой-нибудь нос (VI 7, 14, 8—10). Сын, находящийся в состоянии безумия, не может даже узнать своего отца в противоположность своему нормальному состоянию (VI 9, 7, 32—33). Перечисляя различные предметы эстетического восприятия, Плотин не забывает упомянуть и о человеческом лице (16, 1, 38). Мы читаем у Плотина о влюбленности Души в интеллектуальный свет и ее любви к красоте, подобной желанию влюбленного видеть самый предмет любви, когда он видит его облик (eidōlon — VI 7, 31, 9—11). Также и «увидевший красоту, хорошо воспроизведшую себя в человеческом лице, [от этого лица] устремляется к самой тамошней красоте» (II 9, 16, 48—49).

В результате изучения подобных текстов Плотина необходимо сказать, что человеческое лицо является в его эстетике максимально выразительной формой. Но иначе, пожалуй, едва ли и могло быть. Поскольку платоническая идея из своей абстрактной формы дошла до олимпийского бога, постольку и максимально выразительная форма в эстетике Плотина могла быть только человеческим лицом.

*8. Человеческое воплощение идеи.* Не только все проистекает из Блага, как из своего источника (VI 7, 12, 24), и все восходит к нему (VI 7, 20, 16—18; VI 7, 21—вся глава; VI 9, 5—вся глава), так что Единое, «лучше сказать, не есть, но только еще будет» (V 2, 1, 2—3), и не только оно просто, абсолютно и довлеет себе (VI 7, 41, 1—8; VI 9, 3—вся глава; VI 9, 6, 10—57), так что не является даже и точкой или единицей (VI 9, 5, 38—46—VI 9, 6, 5), не только красота познается через любовь, идущую от Блага (VI 7, 22, 5—10), которое сообщает прелесть всему (VI 7, 22, 6—7), так что, достигая наивысшего Блага, Душа уже перестает иметь чувства не только плохие, но и хорошие, вполне отождествляется с Благом, ничего не мыслит и не боится и пребывает в безмолвии (главы VI 7, 11 и VI 7, 34 сущ

изображение указанного высшего состояния), но Благо до такой степени конкретно, что является в виде просто человека, который в этом случае, конечно, является самым первым, самым высоким и самым могучим человеком, то есть царем. Душа, став Умом, подобна пришедшему во дворец и увидевшему царя (VI 7, 35, 7—16). Восхищение души, которое восходит к первоначалу, сравнивается с созерцанием сначала тех предметов, что во дворце царя. Но пределом этого созерцания является созерцание самого царя, с которым ничто прочее несравнимо (VI 7, 35, 7—19). Около царя все располагается и ради него все существует (VI 7, 42, 8—14 ср. VI 8, 9, 18—22). Несомненно, именно престол царя имеется в виду там, где говорится, что Благо восседает на «первом седалище» (prōtēi hedrai, VI 8, 7, 7). Единое «восседает и утверждается как бы на прекрасном троне» (V 5, 3, 4—5), потому что не может оно прямо и непосредственно являться низшему (там же, 6—7). Имеется целое рассуждение об Едином как о царе царя и царей, об его царственном окружении и невозможности приблизиться к нему без этого царственного окружения (V 5, 3, 7—21). Даже и Зевс — Душа Мира — подчиняется Единому (V 5, 3, 21—24). Благодаря Единому у Плотина иной раз даже и Ум трактуется как царь: «ощущение есть для нас [только] вестник, а тот [Ум] есть для нас царь» (V 3, 3, 44—45). Соответственно с этим и логос трактуется как военачальник над миром вещей-командиров (III 3, 2, 15). Точно так же мы уже встречались с весьма значительной идеей разума у Плотина (выше, см.), когда разум сравнивается с человеком, сдерживающим собрание черни (VI 4, 15, 23—38).

Такого рода понимание мировой жизни, основанной на господстве Единого и, в частности, отождествление римского императора с божеством, нами не раз рассматривалось с точки зрения социально-исторической и даже социально-экономической. Значение в этом вопросе римского домината также обследовано нами выше (см.). И если мы сейчас вновь заговорили об этом, то только для оформления и последней конкретизации эллинистически-римской эстетики вообще. Здесь интересно то, что даже божество, как бы высоко и непознаваемо оно ни трактовалось, является, в сущности говоря, только природным явлением и, в частности, самым обыкновенным, естественно появившимся на свет человеком. Так оно и должно быть в язычестве, основанном на обожествлении материальных сил природы и общества. И когда наступила императорская эпоха, то древние не нашли ничего лучшего, как объявлять своих императоров потомками божества и даже всю их жизнь (включая и появление их на свет) обставлять бесчисленными чудесами. Если мы скажем, что здесь проявлялся пока еще детский ум наивного человечества, то мы нисколько не ошибемся. И если мы скажем, что эта религиозно-политическая эстетика основана на невероятном легковерии, то, кажется, исторически мы будем вполне правы. Во всяком случае, все такого рода идеи для Плотина вполне объективны, и всякий субъективизм он подвергает активной критике (VI 6, 14, 27—35).

Мы не ошибемся даже и в этом случае, если в такого рода доктринах Плотина усмотрим черты некоторого рода материализма. Культ императоров, конечно, основан на мистике и обосновывается у Плотина чисто идеалистически. Тем не менее, если императоров — реально существовавших людей, считать действительно потомками богов, то подобного рода религия, несомненно, материалистична. Однако это лишь соответствует общей эстетике Плотина, для которой все одинаково материально и вместе с тем одинаково идеально. Разве можно удивляться тому, что для познания истины, по Плотину, требуется быть здоровым (V 8, 11, 27—28), что, например, здоровье, красота и добродетель зависят от гармонического сочетания элементов души (VI 9, 1, 14—17), что Ум и удовольствие есть одно и то же (VI 7, 30, 29—31) и что даже само Благо неотделимо от удовольствия (VI 7, 29 и 30), что Удовольствие всегда имеет для себя свою собственную предметность (VI 7, 26, 17—24), что необходимо говорить о вожделинии одинаково и в космосе и в человеке (I 8, 7, 4—7—вслед за Plat. Politic. 273 b), что любовь аналогизируется с образами Эроса и Афродиты (VI 9, 9—вся глава), что проповедуется особенное значение «бесформенного» (amorphon) эйдоса (VI 7, 33 — вся глава), что вселенная чем обширнее, тем безобразнее (VI 6, 1, 23—29), что влюбленный спешит к любимому им лику (III 8, 7, 26—27)? С одной стороны, Душа сообщает всему единство, хотя сама по себе она еще не есть единство, поскольку она есть также и множество (VI 9, 1, 17—43); всякая сущность (идея, душа, ум) едина, но не в первичном смысле слова, а только еще предполагает первичное единое (VI 9, 2 — вся глава). С другой стороны, Единое, эта цель всеобщего стремления, невидимая, неслышимая, неосязаемая и даже вообще непознаваемая, оказывается настолько простым и доступным, что к нему можно прикоснуться как бы только пальцем, можно тронуть его и можно осязать его без всякого посредства.

9. *Прикосновение выше созерцания.* Именно — другая важная доктрина, на которую обычно тоже обращают мало внимания, это то, что вовсе не созерцание является у Плотина последним актом слияния с высшим началом. Не говоря уже о том, что самым большим делом в общении с высшим началом является указание пути к нему (VI 9, 4, 14), самый пункт созерцания, по Плотину, отнюдь не есть нечто высшее. Познание Единого совершается не путем науки или созерцания, но только путем прямого присутствия (paraousia) его в нас (VI 9, 4, 1—3). Тот, кто входит в соединение с Единым, не пользуется никакими средствами, а только «совпадает [с ним] (synartōsai) и как бы соприкасается [с ним] (ephapsasthai) и притрагивается (thigein) [к нему] посредством уподобления и присущей ему (т. е. Единому) силы, [которая] сродни ему и от него происходит» (VI 9, 4, 26—28). Поэтому лицезреющий бога сам не замечает этого и может говорить об этом только по миновании созерцания (VI 9, 7, 16—23). Несколько текстов о соприкасании с Единым в противоположность созерцанию Единого приводилось у нас уже не раз и выше, как, см. например, на с. 696—697. Вся эта доктрина вышемысленного соприкосновения с Единым в корне противоречит общераспространенному взгляду на платонизм как на теорию созерцания. У Плотина это выражено замечательно четко и беспрекословно.

10. *Простота и очевидность явления бытийных первооснов.* И вообще отношение человека к Единому, несмотря на то, что Единое охватывает решительно все существующее, часто изображается у Плотина с поразительной простотой. Из приведенных у нас выше текстов относительно образной стихии у Плотина (см. выше) примечательны, например, такие сравнения, как сравнение Единого с человеческим словом, которое хотя и воспринимается всеми по-разному, тем не менее есть нечто единое, или с яблоком, которое хотя и обладает массой всяких признаков, тем не менее представляет собой нечто единое, или с ароматом, который всюду распространяется и воспринимается по-

разному, но является вместе с тем одним и тем же ароматом, или с рукой, которая хотя и поднимает то или иное дробимое тело, тем не менее обладает в каждом случае поднятия тем или иным, но единственным и определенным источником для приведения тела в движение.

Да и в своих теоретических рассуждениях об Едином Плотин, как это необходимо думать вопреки большинству его читателей, бывает часто поразительно прост. Уже представление этого всеединства в виде только одной простой точки вносит большую ясность во всю эту концепцию соотношения Единого и многого. И если не сразу понятно, почему своему Единому Плотин отказывает в логически категориальной сущности, то когда он утверждает, что никакая из точек, составляющих данный отрезок прямой, не является родовым понятием для всего отрезка, как для видового понятия, то здесь, как нам кажется, яснее и проще нельзя и выразиться. С одной стороны, отрезок прямой получается явно как разновидность бесконечного множества отдельных точек. А с другой стороны, и спорить нечего о том, что никакая отдельная точка, взятая на отрезке прямой, ни с какой стороны не может считаться родовым понятием для данного отрезка прямой. Плотин пишет: «Точка, которая в линиях, не является родом (*genos*) ни для таких линий, ни вообще. И тем не менее, как сказано (ср. VI 2, 10, 16—17), Единое, содержащееся в числах, является родом для чисел или других вещей» (VI 2, 10, 34—37). Проще и понятнее о внечисловой и вообще о внекатегориальной сущности Единого невозможно и выразиться (о соотношении точки и Единого ср. также то, что у нас сказано выше, см.).

Заметим, что даже и в тех областях, где на первом плане как будто бы созерцание, а не физическое прикосновение, созерцание тоже часто трактуется у Плотина в непосредственной слитости его с дискурсией и в то же время с его неразлично-процессуальной текучестью. Когда мы смотрим на небо, то, казалось бы, перед нами множество раздельно светящихся точек. Однако, по Плотину, это не совсем так. Созерцая небесный свод, мы просто читаем его как книгу, в которой, конечно, отдельные буквы существуют сами по себе, но тем не менее мы совсем не фиксируем этих небесных букв в отдельности, а весь процесс чтения происходит как бы и совсем без рассмотрения отдельных букв текста (II 3, 7, 5—7).

Представление Плотина об Уме тоже связано у него с доктриной о буквенных изваяниях в Уме. Отдельные процессы мысли, которыми занимается, например, силлогистика, для диалектики является только искусством письма (поскольку силлогистика формирует только отдельные мысли, складывая их, как слова из букв), диалектика же как искусство чистое, взятое само по себе, не имеет ничего общего с этим графическим искусством (I 3, 4, 20; I 3, 5, 18). Ум действует в нас, пишет Плотин, в виде «письмен» (*grammasin*), начертанных в нас «подобно законам» (V 3, 4, 2—3, 22; ср. V 8 выше, см.). В истории философии и эстетики, вообще говоря, трудно найти такого писателя, который при всей принципиальной раздельности интуиции и дискурсии тем не менее обладал бы столь замечательной способностью также и сливать их воедино. Точно так же, несмотря на всю принципиальную раздельность эйдоса и материи, Плотин тем не менее все время говорит и об их единении, причем, квалифицируя эйдос как мужское начало, а материю — как женское, он утверждает, что женское начало при своем оплодотворении со стороны мужского начала не погибает, но становится еще более женским (II 4, 16, 13—15).

Для совершенного человека все, что ему принадлежит, является только его внешним облачением (I 4, 4, 16—17). Совершенный человек должен вести себя не как обыкновенный частный человек (*idiōticos*), но как «великий атлет, умеющий отражать удары судьбы» (*tuchēs*, I 4, 8, 24—28). Для достижения блага приобретение богатства так же мало значит, как и для того, чтобы быть флейтистом (I 4, 15, 8—10). И вообще если мы должны пользоваться для своего поведения высшим образцом (ср. Plat. Theat. 176 b и Conv. 212 a), то это не означает, что низшие блага не имеют никакого значения. Это значит только то, что каждую минуту мы можем обойтись и без этого, например петь собственным голосом без всякой лиры (I 4, 16, 13—30). С одной стороны, философ должен быть настолько бесстрашным и выносливым, что ему не страшны даже такие античные орудия пытки, как то, что в те времена называлось «быком» (I 4, 13, 8). И тем не менее душе настоящего философа свойственно, по Плотину, даже нечто детское: в совершенном человеке есть мудрец и есть дитя; и если дитя в нем чего-нибудь испугается, то мудрец воздействует на это дитя только одним своим строгим взглядом (I 4, 15, 17—21).

Мы уже встретили выше (см.) текст из Плотина о том, что человеческая душа есть произведение искусства, и в этом случае о тюремном надзирательстве за душой у философа не может быть и речи. Теперь же скажем, что душа выше даже и самого искусства. Плотин прямо пишет, что искусство ниже души (IV 3, 10, 10—42), настолько человеческая душа обладает тонкой и прекрасной природой. По Плотину, душа выше гармонии, как музыка лиры выше ее струн (IV 7, 8, 10—28). Таково тонкое и изощренное отношение Плотина к человеческой душе.

То же самое необходимо сказать и о Мировой Душе. Она не только энергия (V 1, 3, 7—9) или слово (V 1, 6, 44—45) Ума, и она не только потенциальность множества отдельных индивидуальных душ (VI 7, 6, 23). Она должна войти сама в себя как в некое святилище (V 1, 6, 12), будучи единой и цельной наукой в отличие от многочисленных отдельных наук (VI 4, 16, 24—28), и в отличие от отдельных слабых ощущений природы, когда они являются только тенью подлинного созерцания (III 8, 4, 32). Богатырь Геракл, целую жизнь убивавший людей (правда, по воле Зевса), только в своем телесном виде остается в подземном царстве, сам же он вкушает вечное блаженство в окружении Зевса на самом Олимпе (I 1, 12, 31—39). Этот двойной образ Геракла, правда, заимствован Плотинем из Гомера (Od. XI 601—602), но трактуется у Плотина философски и, конечно, свидетельствует об изображении небывало мягких и блаженных черт в душе Геракла.

По Плотину, оракулы учат о бессмертном состоянии душ, которые после смерти тела оказывают пользу людям (IV 7, 15, 1—12). Вслед за учением о том, что не душа входит в тело, а тело в душу (VI 4, 16, 7—13), у Плотина мы находим редкое место о загробном существовании душ, причем у Плотина имеется целое рассуждение о том благоденствии, которое тело получает от души, о разумном смысле душевоплощения и душепереселения, включая весьма острое замечание о пребывании душ в Аиде. Это составляет предмет целой главы VI 4, 16.

Таким образом, черты более мягкого отношения Плотина к учению о душе и вообще ее более тонкую эстетику

никак нельзя игнорировать. Даже все души, из которых состоит мир и Мировая Душа, представляются у Плотина максимально человечески: как мы видели выше (см.), эти души, из которых каждая поет свою партию, все подчиняются одному дирижеру и представляют собою, по Плотину, вполне определенный космический хор (VI 7, 7, 16; VI 9, 1, 32—33. 38—39; VI 9, 8, 38). В сравнении с диалектическими и геометрическими конструкциями Мировой Души здесь мы находим представление максимально человеческое, максимально реалистическое и даже вполне человечески-художественное. Однако самым проникновенным изображением души у Плотина является то, что мы сейчас скажем о высшем состоянии души, стремящейся к Единому.

*11. Высшие восторги Души.* Весьма важными суждениями в эстетике Плотина являются те, в которых он изображает отношение Души к Единому. Хотя Душа и есть всецелая космическая жизнь, то есть обнимает все бесконечное множество отдельных душ (VI 7, 7— вся глава. Ср. также о Душе как о вселенском хоре VI 7, 7, 8—16), и действует не только как полная свобода, но действует также и под влиянием необходимости (VI 8, 5 — вся глава), тем не менее в своем постоянном стремлении к Уму Душа не приходит в восторг даже перед его красотой, потому что даже эта красота, если в ней не сияет свет Блага, инертна и безжизненна (*argon* — Ср. VI 7, 24, 25—30), почему Душа в ее присутствии остается тоже инертной и сонной (*argōs echei*) и даже по отношению к Уму оказывается холодной и равнодушной (*nothēs* — VI 7, 22, 10—14). Душа, как только почувствует это влияние (истечение Блага — *arogōē*), тотчас приходит в волнение (*cinēitai*), в вакхическую восторженность (*anabacchēytai*), преисполняется жгучим желанием (*oistrōn pimplatai*) и вся превращается в любовь (*erōs ginetai* — VI 7, 22, 8—10). Восхождение к Благу сопровождается внутренним согреванием Души, которая восходит все выше и выше и даже выше того удивительного зрелища (*cala cai semna*), которое создает Ум, и успокаивается только на Благе (VI 7, 22, 19—22). Душа поражается (*plēgeisa*) Первоединым, подобно тому как «влекомые к образу (*eidōlon*) любимого стремятся увидеть самый предмет любви» (VI 7, 31, 8—11). Душа всегда любит Верховное Существо, стараясь во всем подражать ему, как и здесь, на земле, любящий старается как можно больше походить на любимого (VI 7, 31, 11—18). Душа, видя запачканные и разбросанные красоты, стремится общаться с настоящей и уже чистой красотой (VI 7, 31, 18—34). Таким образом, Душе необходимо отрешиться от всего и даже от созерцания красоты Единого, которая ниже его самого, как свет солнца ниже самого солнца (VI 9, 4, 7—11).

Это учение Плотина о восторге Души обладает своей античной спецификой, которую необходимо учитывать, поскольку во всех культурах были аналогичные учения, и везде они были разными. Когда мы говорили выше (см.), что античные боги являются результатом обожествления материальных сил природы и общества, то мы старались понимать такого рода утверждения по возможности специфически для античного мира, в результате чего у нас появлялись разного рода наблюдения о наличии материального тела у богов (конечно, при особом рода тонком, а именно эфирном понимании материи) или наблюдения об ограниченности знания и мышления у богов, об отсутствии у них всемогущества, о частом их моральном достоинстве и пр.

Точно так же и учение Плотина о душевном восхождении имеет свою античную, а именно внеличностную специфику. Человек, испытывающий здесь восхождение в горний мир, нисколько не чувствует своей оригинальности и неповторимости, не чувствует здесь за собой каких-нибудь грехов, в которых он каялся бы и от которых хотел бы избавиться ради чистоты своего восхождения. У него нет слез о своем достоинстве, нет жгучей потребности в очищении и искуплении, нет чувства общения с какой-то высшей личностью, нет содрогания перед ужасами жизни и, по-видимому, нет даже и молитвы. Во всяком случае, один из приведенных у нас выше текстов (см.) прямо гласит, что нечего молиться богам о таких делах, которые человек может устроить собственными силами, (ср. мысль о Геракле, не созерцающем, но действующем, I 1, 12, 37). Даже и о теплоте сердца во время такого восхождения Плотин, как мы видели, говорит довольно редко и неохотно.

Да и по существу своему экстаз Плотина носит характер какого-то естественного и внеличностного явления. Этот экстаз отличается некоторого рода холодностью, подобно тому как и дикие вакхические исступления религии Диониса, с этим растерзанием и поеданием животных и с поглощением их крови, тоже производят впечатление некоторой холодности. Исступленная вакханка, восходя к своему Дионису, собственно говоря, ни с кем не встречается в этом экстазе, поскольку сам Дионис тоже есть не что иное, как исступленное состояние растительных сил природы. Плотин в своем экстазе и на самой его вершине ровно ни с кем не встречается, ровно никому не исповедуется и не молится, не хочет ровно никакого искупления или спасения и ровно ни о чем не плачет. Все это есть результат не чего другого, как именно внеличностного характера античной религии, ее природной связанности и понимания ею высших сфер только как обожествления природы.

Без этой специфики невозможно понять учение Плотина об экстазе. И без этой специфики нельзя отличить духовных восторгов Плотина от подобных же состояний в буддизме, в египетской религии, в иудаизме или в исламе, не говоря уже о христианстве или о мистиках Нового времени. Поэтому ошибаются те, которые стараются доказать тождество в этом отношении Василия Великого и ареопагитской линии у всех византийцев вплоть до исихастов, а также блаженного Августина, как и прочих западных неоплатоников средневековья, с Плотиним и вообще языческим неоплатонизмом, несмотря на чисто формальное сходство структуры всех подобных путей восхождения.

*12. Светлота и прозрачность космоса, превышая его отдельных проявлений.* Даже космос представляется Плотину прозрачным световым шаром, в котором все видно насквозь (V 8, 9, 1 — 10). Также и умный мир приблизительно можно сравнить с прозрачным шаром, играющим разноцветными лучами, или с пирамидой, вершину которой образует все освещающий Ум (VI 7, 15, 23—30); для Ума же свет есть Благо (VI 7, 16, 21, 28; VI 7, 17, 21), которое все озаряет своим светом, в том числе Ум и Душу (VI 7, 22, 1-4).

Таким образом, свет пронизывает у Плотина решительно все, и низшие сферы и высшие сферы. При описании высшего состояния Плотин говорит о вечном самосущем свете, в котором ничто не отличается ни от чего другого и который не убывает от освещения чего-нибудь другого, так что и Душа и Ум тоже становятся этим светом (VI 7, 37, 19—27). О световых интуициях в эстетике Плотина не худо вспомнить и то, что выше (см.) мы говорили об образной

стихии у философа.

13. *Природа и рождающая женщина.* Удивительным образом все эти возвышенные и величественные платонические представления о свете существуют у Плотина наряду иной раз как с очень мягкими, так и с весьма жесткими и даже страдальческими явлениями жизни. Уже, как сказано, мягкое и эстетическое переживание красоты является для Плотина иной раз созерцанием ранней зари.

Но вот оказывается, что искание красоты Плотин (правда, иногда вслед за Платоном) сравнивает не с чем иным, как с родовыми болями. «Душа мучается болями от родов» на путях искания истины (V 3, 17, 16—17; V 5, 6, 23—24). Выражение это взято у Платона (Theaet. 150 b—151 c). Охваченный видом эроса вначале тоже чувствует нечто похожее на родовые боли (V 9, 2, 3). Как мы видели выше (III 8,4, 1 — 14, см. с. 537—538), вся природа порождает у Плотина свои создания вполне безмолвно, но тем не менее и она сама и порожденное ею проникнуты самым настоящим страданием. Из подобного рода рассуждений Плотина явствует то, что даже и абстрактные, чисто теоретические категории жизни природы все пронизаны чисто человеческим страданием и заслуживают жалости. Природа — не бездушный механизм, но та страдающая женщина, которая одновременно и производит на свет детей, почему она проникнута радостью, и испытывает великие страдания и с человеческой точки зрения заслуживает величайшего сострадания.

14. *Эстетика Адрастии, или торжествующий и безобидный трагизм мировой жизни.* Теперь, наконец, мы подошли и к той последней и максимально обобщенной эстетической картине у Плотина, которая, очевидно, выше и хаоса, и космоса, и добра, и зла, и наслаждения, и страдания, и созерцания, и физического соприкосновения, и вечно неразрешимой тайны, которая тем не менее простейшим и наивнейшим образом светится решительно во всякой реально существующей индивидуальности. В конце концов, возникает такая картина космоса, которая уже не просто вселенское древо (III 3, 7, 11—28), — этим деревом (выше, см.) является у Плотина уже и само Единое (ср. VI 8, 15, 33—35), — и не просто вселенский шар, — таковым является у Плотина и сам Ум (V 8, 9, 1—7). Верный своей понятийно-диффузной эстетике, Плотин трактует и весь космос как «украшенный труп» (II 4, 5, 18) или как «мертвое тело» (V 1, 2, 26), хотя бытие, взятое в целом, то есть с Душой и Умом, вовсе не есть труп (VI 9, 2, 25), а жизнь в целом и вовсе трактуется у Плотина как самый настоящий танец (III 2, 16, 23—27), весь космос для него подобен картине художника, где все находится на своем месте (III 2, 11, 9—13), или музыкальному инструменту, каждая струна которого также находится на своем месте (III 2, 17, 62—64). Космос у Плотина — вообще музыкальное произведение (III 2, 2, 30). И это — несмотря на то, а вернее даже и благодаря тому, что Мировая Душа и жизнь допускают как блаженную тишину и торжество справедливости, так и звериную борьбу, полную крови и всякого беспорядка. «Устройство [космоса] является в сущностном смысле слова (ontōs) Адрастией, а также является справедливостью и дивной мудростью» (III 2, 13, 16—17).

Эта Адрастия, сверхчеловеческий закон всеобщей мудрости и красоты, проявляет себя в космическом оборотничестве, не только в смысле круговорота вещества в природе, но и в смысле круговорота душ. Тот, кто хранил в себе человека, снова делается человеком (III 4, 2, 16—17). Тот, кто довольствовался одними страстями, становится животным, причем чем необузданнее страсти, тем более диким животным (III 4, 2, 17—18). Те же, кто и в чувственном отношении чересчур пассивен, становятся растениями (III 4, 2, 21—23). Музыканты делаются птицами, глупые цари — орлами, если у них не было других пороков; метеорологи — высоко летящими птицами, доблестные в общественной жизни — людьми, в меньшей степени доблестные — пчелами (III 4, 2, 20—30). И все это — несмотря на чисто умную природу богов (V 8, 4, 1—34). Плотин весьма любит разного рода релятивистские суждения и целые картины, сохраняя при этом полную невозмутимость своего философско-эстетического абсолютизма. Знаем мы мало, но этого знания для нас достаточно. Одно и то же действует на разных людей по-разному, и Елена на Идоменея произвела совсем не то впечатление, что на Париса (III 3, 5, 40—43 ср. П. III 230—233). Также существуют различные степени эроса (VI 7, 22, 12-14 ср. Phaedr. 254 b).

Со ссылкой на Платона и его учение о мере (Phileb. 64 b и 64 e — 65 a) говорится, что Платон выше всего ставит то начало, которое придает меру, и добавляет, что от этого начала в смесь входят красота и симметрия, отчего смесь становится прекрасной (V 7, 30, 32—35): «...а это симметричное и прекрасное и лишенный сложности эйдос и есть жизнь ясная, умная и прекрасная» (VI 7, 30, 38—39). И при всем этом никакое уродство и безобразие в мире не противоречит его красоте. Картина боев, смертей и пр. тоже не мешает общей красоте мира и даже требуется ею. Всеобщий принцип иерархии тоже есть оправдание относительности всего бытия. Неопределенность не обязательно есть нечто дурное (II 4, 3, 1—3).

Для изучения этой стороны эстетики Плотина важны частично переведенные у нас выше (см.) главы III 2, 15—16. Здесь Плотин рассматривает мир как вечное сражение, в которое вовлечены как животные, так и люди (III 2, 15, 1—7). Но так как, по его словам, все устроено в соответствии со всеобщим логосом, зло есть необходимость, и потому смерть одних животных заключает в себе пользу для других (там же, 7—21). Переход жизни в смерть и смерти в жизнь подобен перевоплощению актера, снимающего одни одежды и надевающего другие; поэтому если смерть для человека есть смена тела или отделение от него и если позже он неизбежно вновь появится в другом облике (там же, 21—27), то подобного рода превращение живых существ друг в друга гораздо лучше, чем если бы они с самого начала не рождались (там же, 28—29). А при подобном состоянии вещей бытие не устает творить, постоянно порождая красивые и прекрасные по виду живые игрушки (dzōnta paignia, там же, 32—33).

Люди, будучи смертными, обращают оружие друг против друга, и, сражаясь в правильном порядке, уподобляются исполняющим, как бы играя, военный танец и тем самым показывают, что все их заботы и стремления — детские забавы, что в их смерти нет ничего страшного, так как тот, кто погибает в битве, лишь ненадолго предвосхищает то, что неизбежно происходит в старости (там же, 33—39). Поэтому следует смотреть на убийства, на все смерти, захваты и разграбления городов так, как если бы это происходило на сценах театров и было бы все только сменой декораций и костюмов и сценически сыгранными жалобами и причитаниями. Такая жизнь есть жизнь игрушечная и внешняя, и ей

принадлежит низшая и худшая часть человека (там же, 44—56). Следует понять, что слезы и жалобы не являются свидетельством существования зла, так как ведь и дети плачут и жалуется на то, что не есть зло (там же, 59—62).

Но как же, спрашивает Плотин, если все это только игра и все прекрасно, можно решить, где слабость, несправедливость, ошибка и в чем их злая природа (III 2, 16, 1—8)? Здесь все дело в разумном логосе, порожденном Умом и Душой, которые, будучи едины в своей внутренней противоположности, наделили этим свойством и логос (там же, 12—17), отчего вся энергия жизни стала энергией разумно-художественной (*technicē*), подобной той, что движет танцором. Жизнь танцора подобна художественной жизни, и вообще на жизнь следует смотреть именно так (там же, 17—29). И Ум и жизнь сложны и многообразны в каждой своей точке, но они и едины, несмотря на бесконечную войну их частей. Это война с самим собой, где целое и противоположно себе, и сходно с самим собой (там же, 29—36). Но эта драматическая борьба частей неизбежно находит свое выражение в некоторой гармонии, и подобно тому как мелодия складывается по единому закону из разнородных звуков, мир един, но состоит из гармонически связанных между собою противоположностей — теплого и холодного, черного и белого, разумного и неразумного. Части могут быть противоположны и даже враждебны друг другу; но необходимо, чтобы целое (*to pan*) было в согласии с логосом, как необходимо и то, чтобы этот единый логос состоял из множества разнородных логосов, потому что различие и противоположность частей рождает совершенство и жизнь целого (там же, 37—58).

Подобного рода эстетика возникает у Плотина потому, что, по его мнению, все совершенное должно порождать все менее совершенное; это иллюстрируется на примере Кроноса и Зевса (V 1, 7, 33—42). Несовершенные формы ума и жизни только потому и возможны, что есть «одно совершенное существо» (VI 7, 10, 3), поскольку от него «всеобщая целостность (*to pan*) становится не хуже, но лучше при подобном подходе к предмету» (VI 7, 10, 14—15). Поэтому естественно, что действительно прекрасное во внешнем предполагает и прекрасное во внутреннем (II 9, 17, 1 — 56), подобно тому как и уродство предполагает существование совершенной красоты.

Если так понимать Адрастию, то можно сказать, что вся эстетика Плотина есть не что иное, как именно эстетика Адрастии. Мы не будем здесь приводить специальных текстов об Адрастии, но скажем только то, что эти тексты сближают Адрастию с древней хтонической богиней, и прежде всего с малоазиатской Реей-Кибелой. Сближали ее также с Артемидой (очевидно, тоже хтонической), с Немезидой и называли просто Судьбой (*Heimarmenē*). Во всяком случае, она гораздо старше Зевса, потому что дарит ему игрушки после его появления на свет (*Apoll. Rhod.* III, 132—133 Merkel). По Эсхилу (*Prom.* 936, Weil), перед ней «склоняются мудрые», а у Псевдо-Еврипида (*Rhes.* 468 Nauck) она прямо приравнена к всеобщей справедливости. Ближайшим образом Плотин базируется, конечно, на рассуждении Платона о «зако́не Адрастии» (*Plat. Phaedr.* 248 c), где имеется в виду закон перевоплощения душ и где проповедуется тождество необходимости и свободы. Впрочем, всякое отхождение душ от высших начал трактуется у Плотина также и как «чудо» (III 3, 3, 30—31). Другими словами, эстетика Адрастии сводится к тождеству необходимости и свободы, бытия и чуда, а также мировой жизни (со всеми ее уродствами) и всеобщей справедливости.

Находясь на подобного рода позициях, Плотин проявляет удивительное равнодушие к состоянию мира и к развитию мировой истории. Это тоже связано у него с безличностным характером античной религии и с аисторическим пониманием мировой истории. Все, что случается, — это совершенно естественно и необходимо, и заботиться тут не о чем. Как проповедуемый у Плотина душевный восторг является чем-то вполне естественным, вполне необходимым и безблагодатным, так и трагедия мира для него, хотя он ее глубочайше чувствует, тоже есть нечто естественное и необходимое, тоже не зависит ни от какого природного греха и ни от какого общечеловеческого грехопадения, тоже прекрасна и ни к чему не стремится, ни о чем не вызывает и предполагает вполне естественным чередование трагических и нетрагических, даже комических элементов. Я глуп и несчастлив, я ничтожен и даже урод. Ну, что ж? В этом нет ничего особенного. Зато умен ты, и счастлив ты; ты велик и прекрасен. Значит, мы с тобой квиты. И на фоне всей мировой истории совершенно не важно, что я урод, а ты прекрасен. История ведь все равно ни к чему не стремится. История — это ведь только круговорот вещества в природе и смена времен года. История — это ведь только бесконечное следование одного мирового пожара за другим. То, что я урод — дело маленькое. Да и то, что ты прекрасен, тоже дело маленькое. И даже не важно, кто из нас урод, а кто прекрасен. Важно то, что существует вечное и неподвижное совершенство и существует вечная красота. А то, что это совершенство и эта красота дробятся на бесчисленное множество отдельных моментов, многие из которых, ввиду своей изолированности, являются уродливыми, это только вполне естественно. Горевать и плакать здесь не о чем. Да и не существует того, кто услышал бы о человеческом горе и прислушался бы к плачу. В основе мира вообще нет никого, почему и обращаться не к кому, а уж тем более бессмысленно восставать против кого-нибудь или чего-нибудь. Как все есть, так оно и должно быть.

В наиболее полном и насыщенном виде эта эстетика Адрастии излагается у Плотина в III 2, 3 и V 1, 2.

В главе III 2, 3 (Шичалин) читаем следующее.

«Не следует бранить этот мир за то, что он не прекрасен и не является лучшим из всего того, что телесно, а также не следует обвинять то, что явилось причиной его появления, потому что этот мир появился не в результате расчета, но по необходимости и потому, что высшая сущность породила его сообразно с необходимостью природы подобным себе. Она породила его всепрекрасным в целом, так что бранить целое из-за несовершенства частей — нелепо. Если это порождение, каким является этот всецелый космос, могло бы сказать, то мы услышали бы следующее: «Меня сотворил бог, и оттого я получился совершенным из всех тварей и самодостаточным и самодовлеющим. Ведь я ни в чем не нуждаюсь, раз во мне — все растения и животные, и вся рожденная природа, и боги многочисленные, и демонов сонмы, и души благие, и люди, добродетелью блаженные. Ведь и в самом деле, не только земля украшена и цветами всякими, и животными разнообразными, и не только вплоть до моря дошло могущество души, но и весь воздух и эфир, все-все небо не обделено душой, но и там — все души блаженные, дающие жизнь звездам и небу в его благоустроенности и вечном круговращении, поскольку небо в подражание уму разумно несется по кругу всегда вокруг одного и того же [центра]: так как ничего вовне он не ищет. И все во мне стремится к благу, а достигает его каждое по силе его. Ведь все небо зависит от него, и вся моя душа, и в отдельных частях моих пребывающие боги, и

все животные и растения, и, если что-либо во мне представляется лишенным души, — так и то. И одно представляется наделенным только существованием, другое — жизнью, то — жизнью, а сверх того ощущением, это уже обладает рассудком (*logon*), а что-то и жизнью целостной. Нельзя ведь от разного требовать равного: можно требовать, чтобы видел глаз, но не палец; от пальца требуется другое: быть, я думаю, пальцем и заниматься своим делом».

Весьма концентрированно эстетика Плотина изложена также в гл. V 1, 2, где предлагается следующее рассуждение (Малеванский, с нашими поправками).

Сначала здесь дается грандиозная картина вечной и самостоятельно сущей Мировой Души (1—9).

«Вот что прежде всего да будет известно всякой душе: Душа универсальная или мировая произвела все живые существа, вдохнув в них жизнь, — и тех животных, которых питает земля, и тех, которые живут в море и воздухе, она же произвела божественные звезды и солнце, да и всю красоту форм необъятного неба, она же установила и поддерживает во всем закономерный порядок; но сама она совсем иной, несравненно высшей природы, чем все то, что она производит, благоустрояет, чему сообщает движение и жизнь, потому что, между тем как все это то нарождается, то умирает, смотря по тому, дает ли она жизнь или отнимает, сама она существует вечно, не умаляясь в своей жизни».

Вторая часть приводимой нами главы (V 1, 2, 10—51) специально посвящается изображению детальных функций Мировой Души. Здесь проповедуется естественность, законность, справедливость и красота всех мелочей, какие только ни создает Мировая Душа. Другими словами, здесь подтверждается выставленный у нас выше (см.) тезис о том, что у Плотина все существующее оправдано. То, что есть, то и должно быть.

«Каким образом эта великая Мировая Душа сообщает жизнь всей вселенной и каждому существу в отдельности, это может уразуметь наша душа не иначе, как став предварительно достойною такого созерцания теми вещами, которыми другие души еще прельщаются, и затем сосредоточившись внутренне в самой себе с такой энергией и полнотой, чтобы в ее сознание не вторглось и ее не тревожило не только тело со всеми происходящими в нем движениями, но ничто окружающее, чтоб для нее все замолкло — и земля, и море, и воздух, и само величественное небо. В таком состоянии душа пусть себе представит, что во все это мертвенно неподвижное нечто вдруг отвне как бы вливаемая душа, которая повсюду распространяется, повсюду эту безжизненную массу насквозь проникает и освещает, подобно тому как лучи солнца, падая на темное облако, делают его просвечивающимся, злато-видным. Итак, душа, низойдя в эту громадную инертную массу, сообщила ей движение и жизнь бессмертную или неиссякаемую и превратила ее в мир, который, будучи вечно движим ее разумною силою, стал живым вседовлеющим существом. Как бы поселившись в мире, то есть проникши его своими животворными силами, душа сообщила ему смысл, ценность и красоту, между тем как без души все это было и есть не более как мертвый труп, земля да вода, или нечто даже того худшее — темная бездна вещества и какое-то небытие, — нечто такое, чего даже Боги ужасаются, по выражению поэта (Ном. II. XX 64—65). В еще более ярком поразительном свете открывается природа и сила души в тех способах и путях, какими она объемлет и уряжает весь мир по своим хотениям (Plat. Legg. X 896 e — 897 a). Она распростерта по всей этой неизмеримой громаде и одушевляет все ее части, как великие, так и малые, и между тем как части эти одни находятся там, другие здесь, одни напротив друг друга, другие вместе или отдельно разбросаны, она от этого не разделяется и не раздробляется на части, для того чтоб оживлять каждую вещь в отдельности, но все оживляет, оставаясь целостною, неделимою, присутствуя на всяком месте вся нераздельно, и таким образом всегда остается подобною родившему ее отцу [т. е. Уму] и по единству и по всеобъемлющей универсальности. Вследствие этого, как ни громадна вселенная и сколь ни велико в ней повсюду разнообразие, но она содержится в единстве ее всеобъемлющею силою, и мир весь этот благодаря ей есть божество, как равно солнце и все звезды суть божества, насколько одушевляются ею, да, наконец, и мы, люди, по той же причине представляем собою нечто божественное, без нее же все это были бы разве одни трупы, худшие всякого навоза (Heraclit. В 96). А если так, — если душе сами божества небесные обязаны своею божественною природою и жизнью, то понятно, что сама она есть старейшее из божеств. Но и наша душа однородна с нею. В самом деле, если ты по удалении из души своей всех прикрывающих ее чуждых наростов станешь рассматривать ее чистую от всего, то увидишь, какое высокое достоинство имеет истинное существо ее и насколько она превосходит им все телесное. Ведь без души все телесное есть лишь одна земля; но пусть будет это и не земля, а огонь, все равно, какой смысл, какую цену могла бы иметь сама по себе его жгучая сила? Ничего не выйдет и тогда, если присоединить к этим двум еще две стихии — воду и воздух. А если так, если все ценно и вожделенно лишь потому, что одушевлено жизнью, то как можешь ты, забывая о душе, которая в тебе есть, прельщаться тем иным, что вне тебя? Раз ты во всем прочем чтешь главным образом душу, так чтить же ее прежде всего в самом себе».

15. *Исторический характер эстетики Адрасии у Плотина.* Чересчур малая популярность неоплатонизма в Новое время (да и в настоящее время изучается почти один только Плотин) привела к тому, что еще и до сих пор приходится встречаться с весьма поверхностными и часто в корне совершенно неверными суждениями об этой великой философско-эстетической школе, просуществовавшей не менее четырех столетий в самой античности и не менее тысячелетия в средние века.

Так, обычно говорится, например, что философия и эстетика неоплатонизма есть идеализм. Конечно, если под идеализмом понимать учение о примате идеи над материей, то Плотин, само собой разумеется, является чистейшим идеалистом. Но сказать, что тут перед нами только идеализм и на этом успокоиться, это значит высказать такое правильное суждение, которое в то же самое время является и суждением вполне банальным, поскольку разновидностей идеализма было в истории неисчислимо количество.

И если мы скажем, что здесь перед нами не просто идеализм, но идеализм античный, это будет гораздо более правильно, хотя и здесь весьма легко впасть в ничего не говорящую тривиальность. Ведь мало привлечь здесь античность только в хронологическом смысле слова. Еще нужно понимать эту античность как такую культуру, которая вырастает на почве обожествления сил природы. А это в свою очередь заставляет нас признать и античное рабовладение в качестве основы для всей культуры, равно как и античную мифологию в виде чисто человеческого и

даже иной раз вполне бытового представления о богах и демонах. Такое понимание античного идеализма несомненно конкретизирует нашу историческую оценку неоплатонического идеализма и делает ее гораздо более жизненной и наглядной.

Этим, однако, вносится существенное добавление к обычному и вполне правильному пониманию философии Плотина как философии идеалистической. Действительно, представление об идеальном мире не только у Плотина, но уже у Платона и Аристотеля дошло до учения об активно действующих на материю божественных идеях. И тут водворился в античности полный идеализм. Однако стоит лишь внимательнее присмотреться к божественному миру античности, как становится вполне понятным чисто человеческое, а иной раз даже порочное и преступное поведение античных богов. Следовательно, идеализм водворился в античности, скорее, только формально и структурно, поскольку было выработано понятие нематериальной идеи, активно определяющей собою весь материальный мир. Что же касается существа дела, то античные боги были только абсолютизацией материальных сил природы и общества. Следовательно, если выражаться точно, то эстетика Плотина была идеализмом только в структурном смысле слова. По содержанию же своему эта эстетика была вполне материалистической, поскольку признаваемые здесь высшие сферы бытия обосновывали собою также и все отрицательное, все уродливое и порочное, что творится в человеческом мире. Так оно и должно быть в религии, где боги являются только обожествлением материальных сил природы и общества. Мировая Душа, то есть средоточие всех движущих сил в космосе, определяет собою у Плотина, во-первых, все прекрасное, доброе и вечное, а во-вторых, и все безобразное, все злое и все временным образом ограниченное, что творится в мире. Плотин не останавливается даже перед тем, чтобы трактовать всю мировую жизнь Души как театральную сцену, как вечную игру красоты и безобразия, как постановку пьесы, в которой жизнь и смерть не только чередуются, но это чередование и является последней целью и содержанием мировой драмы. Следовательно, в эстетике Плотина имеется не только абсолютный идеализм, но и любая прихотливая смесь идеалистических и материалистических устремлений. В структурном смысле слова идея здесь является приматом над материей, но по своему содержанию, наоборот, божественная идея определяется здесь материей, и в этом смысле уже материя обладает приматом над идеей.

Да и в чисто теоретическом плане, отвлекаясь от религиозных представлений, необходимо сказать следующее. Учение об идеях возникло в античности в результате наблюдения над тем, что каждая вещь, как бы она ежесекундно ни менялась, есть нечто, поскольку при отсутствии такого «нечто» нечему будет и меняться, нечему будет и протекать. Но ведь материя тоже есть нечто. Правда, в платонизме она объявлена не-сущим. Но ведь не-сущее также есть нечто, так как если оно есть действительно абсолютное ничто, то о нем нельзя будет сказать даже и того, что оно есть не-сущее. Следовательно, в бытии, где все есть «нечто», только и существует идея; а то, что мыслится вне этой идеи, есть только ее более слабое функционирование. Значит, решительно все бытие только и есть идея, но функционирующая начиная от своих бесконечных потенций и кончая потенциями нулевыми. Точно так же, если стоять на позициях Плотина, можно сказать и то, что все бытие, все существующее и вся действительность только и есть материя, но функционирующая тоже от нуля до бесконечности. В одних случаях она действительно есть абсолютное ничто, то есть вечная смерть; а в других — она действует со всей своей бесконечной потентностью, являясь вечной жизнью, то есть такой вечностью, которая всегда только движется вперед без ухода в прошлое, всегда здоровая, веселая и молодая. Поэтому, в конце концов, нельзя и понять, что именно является философией для Плотина, идеализм или материализм. Скорее, это какая-то игра идеализма с материализмом. Конечно, идеализм Плотина слишком безличностный, а его материализм — слишком созерцательный. Эта беспомощность того и другого перед гибнущей громадой Римской империи и заставила их сблизиться, а временами даже отождествиться.

Из всего вышесказанного вытекает, между прочим, огромное значение принципа структуры в эстетике Плотина. Ведь если все на свете есть нечто, то есть содержит какой-нибудь смысл и отличается от всего прочего какой-нибудь своей идеей, то тогда получается, что вообще все на свете есть только идея, но данная в бесконечном проявлении своей структуры. Этому вопросу Плотин посвящает целый трактат (VI 6), который так и называется «О числах». Здесь Плотин доказывает, что всякая вещь, состоя из тех или других частей, обязательно определяется так или иначе функционирующим числом, а числовое строение вещи — это ведь и есть ее структура. Следовательно, если все бытие, начиная от Единого и кончая неорганической областью и пустым пространством, определяется так или иначе упорядоченными числами, то это и значит, что все определяется числами, и идеализм Плотина есть именно числовой, или количественный, идеализм. В этом же смысле можно говорить и о материальной сущности бытия, которое и в материальном смысле всегда есть так или иначе структурно упорядоченное множество. Этому структурному упорядочению всего бытия, повторяем, посвящен целый трактат VI 6, из которого можно указать такие тексты, как: I, 23—29; 6, 37—42; 7, 8—19; 14, 27—35. Напомним, что даже свое первоначало, или Благо, Плотин чаще всего называет Единым, употребляя здесь, таким образом, чисто арифметический или чисто числовой, термин. Поэтому необходимо сказать, что структурное оформление своей красоты Плотин выдвигает на первый план.

Некоторые доходят до той премудрости, что считают неоплатонизм не просто античным идеализмом, но поздней и последней ступенью его развития. Конечно, такого рода представление еще больше обогащает нашу историческую оценку неоплатонизма. Но даже и такое вполне правильное представление не нужно превращать в ничего не говорящую и поверхностную банальность.

Этот последний период античного мышления есть мышление весьма зрелое и даже перезрелое. Оно уже не удовлетворяется отдельными и частичными представлениями, выступавшими в античности в течение последнего тысячелетия ее существования. Такое завершительное античное мышление хочет добраться до самой последней основы античного мышления вообще. А так как этой основой в античности была ее знаменитая мифология, то неоплатонизм и оказался не чем иным, как диалектикой мифологии. А это уже не просто идеализм, но его существенная и завершительная ступень.

Но вот в чем дело. Если подходить к неоплатонизму конкретно-исторически, то он станет для нас даже и не

просто диалектикой античной мифологии. Дело в том, что, добравшись до античной мифологии, как до своей исходной основы, античный неоплатонизм не мог не почувствовать всей ограниченности, а в известном смысле и беспомощности, такого рода мышления. Ведь обожествлять всю природу и каждый малейший ее момент — это значит узаконить все происходящее в природе, это значит преклоняться перед всем происходящим и решительно все происходящее считать и логически обоснованным, и эстетически прекрасным, и морально дозволенным. Получается та удивительная картина «эстетики Адрастии», которая уже не видит ни в чем никакой направленности и никакого стремления к той или иной цели.

Плотину не жаль ничего прошлого, и он не видит ничего особенного в будущем. Прекрасно понимая, где добро и где зло, Плотин тем не менее достаточно равнодушен к победе одного начала над другим или к его поражению. Эстетика Плотина ровно ни к чему не стремится; ей вполне достаточно того, что происходит само собой и случается по необходимости. Вот здесь-то и заключается тот последний момент, который в настоящее время делает для нас эстетику Плотина максимально оригинальной и исторически оправданной.

Этот момент заключается в том, что в такой мудрейшей и глубочайшей эстетике мы находим все, что угодно, но только не чувство своеобразия и физиономической неповторимости исторического процесса. В эстетике Плотина имеется учение о богах и демонах и даже о том, что выше их, учение о всеобщей закономерности, о судьбе и свободе, о небе и обо всем, что выше и ниже неба, о душе, о человеке, о природе, о логике и диалектике всего происходящего, о науках, искусствах, о морали и человеческом поведении. Но у Плотина нет и намека на какое-нибудь учение *об истории*. Он мог бы употребить такого рода термин, подобно тому как Плиний Старший говорил об «естественной истории». Другими словами, история для Плотина есть только описание существующего, и притом вечно существующего. Процесс развития в истории и в обществе, конечно, ему известен. И все такого рода исторические процессы Плотин имеет все основания признавать как вечно беспокойные и бурлящие. Но ведь так же беспокойно и море, так же бурлит и океан. И это природное бурление не говорит нам ровно ни о каком историзме.

Мы уже напоминали читателю, что свое высшее начало, или Благо, Плотин называет чисто арифметическим, то есть чисто числовым или количественным термином «Единое». Сейчас мы скажем, что такого рода терминология является у Плотина только подтверждением аисторизма всей его эстетики. Единое Плотина, хотя и выше всего и является богом всех богов, совершенно не имеет никакого собственного имени и не имеет своей биографии. Ему чужда какая-нибудь священная история, то есть оно так же безлично, как и та природа, конечным обожествлением которой оно является. Оно не есть кто-нибудь, и обращение к нему человека не есть обращение к кому-нибудь. Это просто теоретический мыслимый и холодно переживаемый предел всего существующего.

Правда, у Плотина Ум и зарождаемая в нем Мировая Душа все не являются просто абстрактным пределом всего существующего. Они ведь характеризуются у Плотина как вечность. И вечность эта всегда молодая, всегда движется вперед без ухода в прошлое, всегда радостная и блаженная, всегда восходящая и всегда подвижная. Но, как и у Платона (см. выше), она есть только неподвижный образ времени. Она обнимает в себе все времена, начиная с их зарождения и кончая их гибелью. В одной точке она объединяет текучесть всех времен, и потому она вечный миг. Но при таком понимании вечности совершенно ясно, что ей у Плотина не свойствен ровно никакой историзм. В ней все живет, молодым образом бурлит и все развивается. Но, с другой стороны, каждое ее мгновение уже содержит в себе все начала и концы. И, значит, тут вовсе нет историзма, как он понимался в Новое время. В ней никто ни о чем не страдает, и в ней каждый момент содержит в себе все прочие моменты. В ней нет направленности и в ней нет борьбы. Какой же это историзм? В ней все есть, и, собственно говоря, ей не только не к кому, но и не к чему стремиться. И плотинская вечность и плотинское космическое бурление внутренне неподвижны. В них нет ровно ничего прогрессивного. Но ведь Адрастия всегда неожиданна, ее нельзя предвидеть и она есть никому не понятная судьба, хотя Плотин не перестает любоваться на эту судьбу и не перестает ее восхвалять.

Можно сказать, что эстетика Плотина в этом смысле полна пассивности. И мыслитель новейшего времени отметит здесь не только безусловный пассивизм, но и какое-то отчаяние. А вот тут современный европейский человек и ошибется. Эстетика Плотина полна пассивизма и не имеет никаких надежд на преобразование мировой истории. Но Плотин — античный человек; и потому при всем своем бессилии преобразить мир и при всей своей беспомощности перед неизмеримой громадой вечно-бурлящей действительности он совершенно далек от всякого уныния и отчаяния. Я умру. Ну, и пусть себе. Зато родится другой. Вот разрушилась какая-нибудь общественно-политическая система. Ну, и пусть себе. Зато появится какая-нибудь другая. Я несчастен, а ты счастлив. Ну, и пусть себе. Значит, в мире существует гармония. Я сижу и плачу в своем углу, забытый всеми. А ты красуешься на виду у всех и вполне этим доволен. И что же это значит? Это значит, что мы с тобою входим в общемировую гармонию и составляем ее симметрию. Это даже пропорционально и даже весьма логично. А истории нет никакой. Ведь для исторического процесса в ту или иную эпоху должна существовать какая-то направленность этой эпохи, какое-то ее стремление к определенной цели. А у Плотина нет никакой направленности, и ни к чему он не стремится.

Но тут становится понятной и еще одна сторона дела, на этот раз весьма страшная сторона. Она заключается в том, что тогдашняя Римская империя постепенно шла к своей гибели, и мудрому мыслителю уже не на что было надеяться. Такого рода беспомощность и связанная с ней консервативность и даже реакционность мысли не раз указывалась в литературе по неоплатонизму. Не понимали только того, что это обстоятельство несколько не удручало неоплатоников, что перед картиной грозных космических судеб они чувствовали себя удивительно как спокойно, что это внеличностное восприятие истории было самым настоящим аисторизмом и что этот аисторизм в своей последней основе только и был возможен как результат мировой трагедии. Трагедии же здесь не видели потому, что Плотин слишком проникнут самообладанием и спокойствием. В период классики такая трагедия вызывала страсти и сопровождалась воплями отчаяния, поскольку в V—IV вв. до н. э. античность еще не созрела до осознания всей безвыходности своей внеличностной структуры. Впрочем, и у Софокла Эдип не только издает вопли отчаяния, но, в конце концов, тоже приходит к всеутешительному спокойствию. Мы сейчас не должны лишь забывать того, что

аисторическая «эстетика Адрастии» есть самый настоящий трагизм, который, однако, приводит Плотина вовсе не к отчаянию, а, напротив, — к внутреннему покою и утешению.

Трагический аисторизм есть последняя физиономическая наглядность «эстетики Адрастии» у Плотина.

Так Древо тайное растет душой одной  
Из влажной Вечности глубокой,  
Одетое миров всечувственной весной,  
Вселенской листвою звездноокой:  
Се, Древо Жизни так цветет душой одной.  
Восходят силы в нем в мерцающую сень  
Из лоно Вечности обильной,  
И силы встречные струятся в сон и тень  
На лоно Вечности могильной, —  
Где корни звездную распростирают сень.  
Глядятся Жизнь и Смерть очами всех огней  
В озера Вечности двуликой;  
И корни — свет ветвей, и ветви — сон корней,  
И все одержит ствол великий, —  
Одна душа горит душами всех огней.

---

...Вся жизнь — игра.  
И всё сменяется в извечной перемене  
Красивой суеты. Всему — своя пора.  
Всё — сон и тень от сна. И всё улыбки, речи,  
Узоры и цвета (то нынче, что вчера) —  
Чредой докучливой текут — и издалече  
Манят обманчиво. Над всем — пустая твердь.  
Играет в куклы жизнь, — игры дороже свечи, -  
И улыбается под сотней масок — Смерть...

*(Вячеслав Иванов)*