

А. И. Сидоров
ПЛОТИН И ГНОСТИКИ

ПОЗДНЕАНТИЧНАЯ культура занимает в истории духовной жизни человечества особое место как одно из самых своеобразных и сложных ее проявлений. Кризис античного способа производства, нестабильность экономической, социальной и политической жизни породили и кризис античной культуры ¹. Переоценка всех ценностей вызвала к жизни множество идеологических течений, между которыми, по выражению Ф. Энгельса, велась «дарвинская борьба за существование» ². Среди них можно выделить три наиболее сильных: христианство, неоплатонизм и гностицизм, причем каждое из этих течений, в свою очередь, подразделялось на десятки и сотни более мелких. Сложность вопроса — в том, что различные течения и течения гноста тесно переплетались друг с другом, взаимно влияли и перетекали одно в другое. Поэтому большое значение приобретает исследование «пограничных зон» между ними.

Что касается проблемы взаимоотношений между христианством и эллинистической культурой (в частности платонизмом и неоплатонизмом), то в научной литературе этот вопрос освещается достаточно многосторонне и разнообразно ³. Взаимоотношениям гностицизма и христианства посвящено также большое количество работ ⁴. Менее повезло проблеме взаимоотношения гностицизма и греческой философии. Этой проблеме касаются многие исследователи ⁵, но предметом специального исследования она не стала. В данной работе мы на анализе трактата Плотина «Против гностиков» попытаемся выявить некоторые ее аспекты.

¹ См. Е. М. Штаерман, Кризис античной культуры, М., 1975.

² Ф. Энгельс, К. Маркс, Соч., т. 19, стр. 314.

³ Э. Гэтч, Эллинизм и христианство, в кн. «Общая история европейской культуры», т. VI, СПб. [б. г.]; А. Н. Армстронг, R. H. Markus, Christian Faith and Greek Philosophy, N. Y., 1960; Ch. Соchranе, Christianity and Classical Culture, N. Y., 1944; J. D anielou, Message evangelique et culture hellénistique aux II et III siècles, P., 1961; E. Hoffmann, Platonismus und christliche Philosophie, Zürich — Stuttgart, 1960; P. Labriolle, La réaction paienne, P., 1942 и др.

⁴ М. Э. Поснов, Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним, Киев, 1917; W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, Tübingen, 1934; F. Burkitt, Church and Gnosis, Cambridge, 1932; R. M. Grant, Gnosticism and Early Christianity, N. Y., 1959; A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Tübingen, 1909.

⁵ Например, A. Festugiere, La révélation d'Hermès Trismégiste, v. 1—4, P., 1944—1954; S. Petrement, Essai sur le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens, P., 1947.

Трактат «Против гностиков» занимает 33-е место в хронологической последовательности сочинений Плотина — он написан между 263—268 гг.⁶ Об обстоятельствах написания трактата интереснейшие сведения сохранил Порфирий: «В его (Плотина) время имелись многие из христиан и другие, еретики, исходившие из древней философии. Среди них — Адельфий и Аквелин, обладавшие многочисленными сочинениями Александра из Ливии, Филокома и Демострата из Лидии, ссылавшиеся на апокалипсы Зороастра, Зостриана, Месса и других. Они вводили в заблуждение многих и сами обманывались, полагая, что Платон не приближался к глубине умопостигаемой сущности. Вследствие этого Плотин часто опровергал их в своих беседах и написал сочинение, которое мы назвали „Против гностиков“, а остальное он оставил нам для разбора. Амелий написал опровержение трактата Зостриана, состоящее из 40 книг. А я, Порфирий, составил пространный опровержение Зороастра, показав, что это — сочинение подложное и недавнее, созданное основателями ереси, чтобы взгляды, которые они принимают, почитались как принадлежащие древнему Зороастру»⁷.

Как мы видим, между гностикami и школой Плотина велась ожесточенная полемика, учениками Плотина писались обширные антигностические произведения, к сожалению, не дошедшие до нас. Каково же было учение упоминаемых Порфирием противников Плотина? В чем была его суть? Для ответа на эти вопросы обратимся непосредственно к анализу платиновского трактата⁸. Задача реставрации учения гностиков весьма сложна — многие детали его приходится восстанавливать гипотетически.

1. Учение гностиков

1. В первую очередь необходимо остановиться на концепции Ума (Нуса) гностиков Плотина. Эту концепцию Плотин излагает в 1-й и 6-й главах трактата. В главе 1, ведя речь о Первоначале всего, Плотин говорит о недопустимости разделения потенции и действия в актуально-сущем и нематериальном. Подобное разделение невозможно и в сущностях, следующих за Первоначалом; нет необходимости измышлять некий «Ум в покое», а другой — в движении, выдумывать «высказанность в слове» (профора) Ума (1, 23—29)⁹. В конце главы есть указание на теорию Логоса гностиков: Логос у них — самостоятельная сущность, находящаяся между Умом и Душой. Душа обладает как бы отражением этого Логоса, но не им самим (1, 57—63). В 6-й главе Плотин сообщает, что его противники заимствуют из Платона свои умопостигаемые сущности, такие как: Сущее, Ум «инога Демиурга» и Душу. Неправильно интерпретировав одно место «Тимея», они признают «Ум в покое», содержащий в себе все сущее, другой Ум — созерцающий и третий — размышляющий. Последний, по словам Плотина, часто считается гностикami творящей Душой и Демиургом (6, 14—24).

⁶ Porphyre, *La vie de Plotin*, 5, в кн. *Plotinos, Enneades. Texte ét. et trad.* par E. Brehier, v. 1, P., 1924.

⁷ Там же, 16.

⁸ Мы ограничиваем себя из-за недостатка места рамками трактата II, 9, лишь спорадически привлекая другие сочинения Плотина, хотя в последнее время в научной литературе появилась тенденция рассматривать трактат «Против гностиков» в контексте еще трех предшествующих ему хронологически. См. D. Rolf, *Plotin. Die Grosschrift III, 8 — V, 8 — V, 5 — II, 9, B.*, 1970; Ch. Elsas, *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*, B. — N. Y., 1975.

⁹ Трактат Плотина цитируется по изданию: *Plotini opera*, ed. P. Henry te H. R. Schwyzer, v. 1, Bruxelles, 1951. Первая цифра обозначает главу, последующая — строки.

Как видим, картина довольно сложна. Во-первых, возникает вопрос: признают ли гностики существование «над-умной» сущности наподобие Единого-Блага у Плотина? Точных и прямых указаний на это Плотин не дает. За такую «над-умную» сущность у гностиков можно было бы признать «Сущее», которое они заимствуют у Платона. Но здесь смущает то обстоятельство, что «Ум в покое» содержит в себе все сущее, т. е., видимо, тождествен Сущему¹⁰. Поэтому, вероятнее всего, что первосущность гностиков, аналогичная Единому Плотина, в их представлениях недостаточно выкристаллизована и сливается с «Умом в покое». Во-вторых, следует обратить внимание на текучесть терминологии гностиков — грани ипостасей (первосущностей) у них размыты, стерты (за что и критикует их, как мы покажем ниже, Плотин): «размышляющий Ум» является одновременно и Душой и Демиургом, наряду с ним существует «иной Демиург» и т. д. Поэтому весьма трудно точно зафиксировать всю иерархическую структуру первосущностей гностиков, она — текуча, переливчата, неуловима. Но если попытаться это сделать, то можно получить следующую схему: а) Первый Ум или «Ум в покое», Сущее; б) Второй Ум или «Ум в движении», созерцающий, «иной Демиург»; в) Третий Ум, размышляющий, творящая Душа и Демиург. Таким образом, перед нами оказывается трехступенчатая иерархия, где переход от одной ступени к другой почти незаметен. Особую сложность для анализа представляет гностическая концепция Души и миротворения, к которой мы и обращаемся.

2. Следовательно, Третий или «размышляющий» Ум является у гностиков Душой и Демиургом. Но остается неясным вопрос о Логосе и его роли в системе противников Плотина. Чтобы ясно себе представить детали этой части учения гностиков, необходимо проанализировать те экскурсы в их теорию Души, которые делает Плотин в главах 4—6 и 10—12.

Прежде всего, Душа создала мир, «теряя перья» (*πτερρορρηΐσασα*)¹¹ и пав (4, 1—3), будучи одержима жадной честолюбия, и посредством дискурсивного мышления (*διδασκεία* — 4, 14—15), наконец, раскаяваясь в создании мира (4, 16—18)¹². Не почитая творение это и землю, гностики говорят, что для них была создана «новая земля», в которую они удаляются отсюда и которая есть Логос космоса или его образец (5, 23—27). Считая Демиурга душой, они приписывают ему те же страсти, какие есть в отдельных душах (6, 61—62)¹³.

В главах 10—12 мы находим несколько иную картину миротворения. Здесь Душа и «некая София» склоняются долу, причем не ясно, от кого из них берет начало это тяготение. Однако Душа не совсем склоняется, но только освещает мрак, в силу чего в материи рождается «Образ». От этого «Образа» происходит, в свою очередь, «Образ образа», пронизывающий материю или материальность (*δι' ὅλης ἢ ὅλοτης*)¹⁴. Появляется на сцену и некий Демиург, покинувший свою мать, который создает космос «в пределах крайнего из отражений» (10, 19—33). Душа создает мир, пос-

¹⁰ Кстати, у Нумения, с которым гностики Плотина генетически связаны, Первый Ум есть «самосущее» (*αὐτόον*). См. Numenius, Fragments. Texte étab. et trad. par E. des Places, P., 1973, fr. 17.

¹¹ Само выражение — платоновское (Phaedr. 246 с 2), встречается и у Плотина (см. E. Heier, La philosophie de Plotin, P., 1928, стр. 67); но у них оно относится к душе индивидуальной.

¹² Плотин полемизирует против «раскаяния» Мировой Души у гностиков также в II, 1, 4, 30—33.

¹³ Б. Герцгофф считает, что Плотин, когда писал эти строки, имел перед глазами псалом наасенов, известный нам из полемического сочинения ерессолога Ипполита (В. Herzog, Zwei gnostischen Psalmen, Bonn, 1973, стр. 90).

¹⁴ Термин *ὅλης* — неологизм, встречается в герметических трактатах: С. Н. VIII, 3 и X, 22 (герметические трактаты цитируются по изданию: Hermes Trismegistus, Corpus Hermeticum, v. 1—2, ed. A. Nock et A. Festugiere, P., 1946).

тигнув «разумную структуру космоса» (*ὁ λογισμὸς ὁ τοῦ κόσμου*), или «чужеземную область»; создает «дабы быть почитаемой», вследствие «заносчивости и дерзости». Освященная ею материя производит «душевные образы». Образ Души есть мысль. Соотношение самой Души и ее «Образа» есть, по видимому, соотношение Души разумной и Души растительной и производящей. В главе 12 речь идет об «Образе» Души (здесь, видимо, подразумевается «Образ образа», или непосредственно Демиург), который создает мир посредством воспоминания о том, что видел в умопостигаемом (12, 1—2). Кроме того, «этот «Образ» размышляет о виденном в умопостигаемом, хотя и неотчетливо. Равным образом, Мать этого «Образа» (или «Образ материальный») не только размышляла об умопостигаемом и постигла мыслью как этот, так и умопостигаемый космос, но и познала, из каких элементов мог бы возникнуть чувственный мир. Прежде всего Демиург создает огонь (12, 8—12).

Из данного краткого изложения видно, сколь хаотична и запутанна теория Души у гностиков. Прежде всего бросается в глаза несовпадение изложенного в главах 4—6 и 10—12. В первом случае мы не находим того трехчастного деления Души, которое есть во втором. Кроме того, характерной чертой глав 10—12 является насыщенность световой символикой, столь распространенной в философско-религиозной литературе античности¹⁵. Затем возникает вопрос, как соотносится у гностиков концепция Души с их нозтикой, прослеженной выше. Во-первых, вполне возможно, что Плотин в своей критике гностического учения пользовался не одним источником, а несколькими, принадлежавшими различным сектам гностиков¹⁶. Поэтому различие глав 4—6 и 10—12 можно объяснить этим обстоятельством. Но, с другой стороны, в указанных главах, несмотря на различия, слишком много моментов совпадения. Это совпадение особенно ярко проявляется в употреблении одних и тех же терминов. И там, и здесь Душа «склоняется долу» (глагол *ὑβώω*¹⁷) к мраку-материи; она создает мир, «дабы быть почитаемой» и т. д. Исходя из этого, можно прийти, как нам кажется, к компромиссному решению: противники Плотина инкорпорировали в свою систему различные течения гностицизма, тем более, что, как нам известно, идейный обмен среди гностиков был очень широк (например, в гностической библиотеке из Наг-Хаммади имеются и герметические сочинения). Попытаемся теперь восстановить гностическую концепцию Души и миротворения во всей ее совокупности.

¹⁵ О тождестве мышления и света в греческой философии см. W. В e i e r w a l t e s, *Lux Intelligibilis. Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen*, München, 1957; у Филона и в герметизме: F. K l e i n, *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandria und in der hermetischen Schriften*, Leiden, 1962; у Платона: А. Ф. Л о с е в, *История античной эстетики*, т. 2, М., 1969, стр. 630.

¹⁶ Например, концепция Души в главах 10—12 сходна с учением валентиниан: здесь мы имеем Софию, дерзнувшую познать бесконечное величие Отца и ставшую на грань отпадения от «плеромы», но удержанную Пределом. «Помышление» же ее (*Ἐνθουσις*) оказалось вне «плеромы» и стало Софией-Ахамоф, матерью Демиурга. См. критическое изложение текста Иринея в кн. F. S a g n a r d, *La gnose valentinienne*, P., 1947, стр. 31—50. Итак, внешняя схема трехчастного деления Души у гностиков Плотина и валентиниан тождественна, но есть глубокие внутренние различия: Душа-София у гностиков Плотина тяготеет долу, к материи, София валентиниан, наоборот, устремляется вверх, стремится познать горнего Отца; у Плотина нет и намек на роль Предела, удерживающего и вразумляющего Софию, и т. д. Кроме того, учение о Душе оппонентов Плотина — органичная часть и продолжение их нозтики, а последняя в корне отличается от теории эманации валентиниан, понимаемой в натуралистически-эротическом плане. Поэтому ставить знак равенства между ними, на наш взгляд, нельзя.

¹⁷ Который, кстати, встречается и у Плотина, где он, правда, применяется в отношении души человеческой: «Страсти препятствуют видению, душа омрачается материей и склоняется к ней, всецело устремляя взор к становлению, а не к сущности» (1,8, 4; см. также 1, 1, 12).

Ключом к этой концепции, на наш взгляд, служит фраза Плотина о том, что у гностиков Демиург «изменяясь и переходя из одного состояния в другое, становится причиной творения» (8, 3—5). Поэтому понятие Мировой Души у гностиков включает в себя несколько онтологических уровней. Первый уровень это — Третий Ум, «размышляющий»; уровень дискурсивного мышления, которое происходит при посредстве понятия, слова. Отсюда и *προφῶς* его, которая есть Логос, становящийся между ним и Душой. Этот Логос — «новая земля», в которую гностики удаляются из этого мира, или «парадегма» его. Вероятно, этот Логос есть *ὁ λογισμὸς ὁ τοῦ κόσμου* (11, 8—19). Несколько неясно, почему в последнем случае гностики употребляют термин *ὁ λογισμὸς*. Можно высказать предположение (исходя из исконного значения этого термина как «счета», «счисления»), что здесь мы имеем дело с той рецепцией традиции позднего платонизма, где математические сущности играли роль посредников между *intelligibilia* и *sensibilia*¹⁸. В таком случае термин *λογισμὸς* отражает числовую упорядоченность, математическую структурность парадигмы¹⁹. В целом в гностической концепции Логоса мы улавливаем учение о *κόσμος νοητός*²⁰, которое получило широкое распространение в позднем платонизме и неоплатонизме. Но характерной чертой учения Платиновых гностиков оказывается то, что у них этот умопостигаемый космос не является просто философской категорией, а представляет собой мифологему с ярким эсхатологическим оттенком: он есть небесный, горный рай, куда удаляются души познавших из здешней юдоли печали.

Следующий онтологический уровень — Душа или София²¹, которая склоняется долу и освещает мрак-материю, вследствие чего в ней рождается «Образ». Этот «Образ» можно отождествить с Матерью Демиурга («Образом материальным»). Наконец, последний онтологический уровень — непосредственно сам Демиург, покинувший свою мать и создающий мир «в пределах крайнего из отражений». В учении о Мировой Душе особенно ярко проступает характерная черта мышления гностиков — его мифологизм. Душа творит мир, «теряя перья своих крыльев», падая; созидает, «дабы быть почитаемой», «вследствие заносчивости и дерзости»²²

¹⁸ Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, Hague, 1960.

¹⁹ В одном из ответвлений секты валентиниан, системе Марка (о его учении см. S a g n a r d, *La gnose valentinienne*, стр. 358—386; H. L e i s e g a n g, *Die Gnosis*, Lpz, 1924; E. F a u e, *Gnostique et gnosticisme*, P., 1925, и другие общие работы по гностицизму) мистика чисел, тесно связанная со спекуляциями буквенными (связь греческого алфавита и чисел), играет определяющую роль.

²⁰ Термин впервые встречается у Филона. См. W. T h e i l e r, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, B., 1930, стр. 30.

²¹ Сам образ Софии имеет, вероятно, истоки в эллинизированном иудействе. О Софии у Филона как «космической Всематери» см. A. W l o s o k, *Laktanz und die philosophische Gnosis*, Heidelberg, 1960, стр. 95—96; о Софии у гностика Валентина: J. Z a n d e e, *Die Person der Sophia in der vierten Schrift des Codex Jung*, в сб. «*Le origini dello Gnosticismo*», Leiden, 1967, стр. 242.

²² Здесь употребляется термин *τόλμα*, играющий значительную роль и в философии Плотина, у которого он, по мнению одних исследователей, применяется только в отношении души человеческой и означает ее незаконное самоутверждение, стремление к независимости (*The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambr., 1967, стр. 242—245; C. de V o g e l, *Philosophia*, v. 1, Assen, 1970, стр. 399; Ph. M e r l a n, *Monopsychism, mysticism, metaconsciousness*, Hague, 1963, стр. 12; J. Z a n d e e, *Terminology of Plotinus and of some Gnostic Writings*, Istanbul, 1961, стр. 28). Но Г. Ионас, ссылаясь на III, 7, 11, показал, что *τόλμα* (хотя этот термин и не употреблен там) присуща и Мировой Душе Плотина, для объяснения его *egressus* из Ума. Тем самым Плотин, по мнению этого ученого, «опасно приближается» к мифологизму гностиков (H. J o n a s, *The Soul in Gnosticism and Plotinus*, в сб. «*Le neoplatonisme*», P., 1971, стр. 53). В герметизме *τόλμα* Души сочетается с *παρτερρία* — светлостью, праздным любопытством. Грех этого любопытства — один из самых тяжелых (принцип «бесполезной науки», рационального исследования), и поэтому предаваться миротворению — значит удаляться от истинного «знания» (F e s t u g i e r e,

и раскаиваясь в этом. Если на уровне Ума миротворение есть, так сказать, «интеллектуальная» драма, то на уровне Души в эту драму вторгается стихия страсти, самоутверждения, честолюбия и беспокойства. Здесь мы хотели бы остановиться на гностической концепции материи и ее роли в создании космоса.

Материя (или мрак), по их мнению, уже предсуществовала, когда Душа увидела и осветила ее (12, 39—40). Таким образом, перед нами дуалистическая система. Но интересен другой момент. Как мы видели, для гностиков характерна световая символика. Вся сложная иерархия умопостигаемых сущностей понимается ими как деградация света, угасания его в материи. В связи с этим интересен употребление ими термина τὸ εἶδωλον. Душа обладает не самим Логосом, но его образом (εἶδωλον λόγου — 1, 62). Когда она освещает материю и склоняется к ней, то в последней возникает «Образ», затем «Образ образа» (10, 25—28), Демииург творит мир ἐπ' ἔσχατα εἶδωλον (10, 32) и т. д. Мы понимаем τὸ εἶδωλον как отражение. Итак, материя предстает перед нами как инертная масса, играющая роль зеркала²³, а вся световая иерархия умопостигаемых сущностей — как серия отражений в ней. Свет, падая на темную массу материи, отражается — возникает образ, который в свою очередь также дает отражение, рождая новый и т. д. Каждое следующее отражение оказывается более слабым, происходит затухание света. И где-то на грани полного поглощения его мраком-материей возникает космос.

3. Являясь результатом падения (τοῦ σφάλματος — 4, 3 — можно перевести и как «ошибки», «заблуждения») Души, космос, по представлениям гностиков, возник случайно и самопроизвольно²⁴. Поэтому он — искаженное подобие космоса умопостигаемого (8, 18)²⁵. Усматривая лад и красоту в умопостигаемом мире, гностики весьма порицают неупорядоченность в мире чувственном (5, 12—14), не почитают творение это и эту землю (5, 23—24). В нашем космосе много тягостного (4, 23—24); в его сферах — ужасы, трагедии (13, 7—8), и эти небесные сферы осуществляют над человеком тираническую власть (13, 19—20). Бог оставляет без внимания космос и пренебрегает им (9, 65); его провидение просто не достигает дальнего мира (16, 15). Наконец, космос имел начало (8, 3 и 6, 58; ср. также III, 2, 1, 15—16) и, видимо, погибнет²⁶.

Таким образом, как творение злого Демииурга²⁷ космос представлялся гностикам олицетворением зла²⁸. Поэтому, отвергая его, гностики отвергают и космос социальный — полис (9, 18—19). В своей критике последнего гностики указывают на имущественное неравенство в нем (9, 1), на преступления против нравственности, которые он допускает (9, 11—12). Возможно, полис для них — арена жестокой борьбы, где действуют ее беспощадные законы (9, 14—15).

La révélation..., v. IV, стр. 84—89). У валентиниан τὸ λμα Софии — в незаконном желании познать Отца. См. I г е п. Adv. Наег. 1, 2, 2 (S a g n a r d, La gnose valentinienne, стр. 83).

²³ Об аналогичных представлениях у самого Плотина см. Ю. Ш и ч а л и н, «Третий вид» у Платона и материя-зеркало у Плотина, ВДИ, 1978, № 1.

²⁴ На это Плотин намекает в своем трактате «О провидении» (III, 2, 1, 1—2).

²⁵ О различии подхода Плотина и гностиков в этом вопросе см. К. S c h m i d t, Plotinus Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christentum, Lpz, 1900, стр. 74.

²⁶ В 4, 17—22 содержится намек на это. Возможно, гибель мира гностики связывали с потуханием мирового огня: εἰ τὸ πᾶν πῦρ ἀπόλοιτο ...

²⁷ Само название трактата, который Порфирий наименовал «Против гностиков», у Плотина звучало так: «Против утверждающих, что космос, как и его создатель, есть зло». Ср. III, 2, 1, 8—9.

²⁸ Здесь можно было бы применить выражение одного из герметических трактатов: ὁ γάρ κόσμος πλήρωμα ἐστὶ τῆς κακίας (С. Н. VI, 4).

4. Обесценивание мира у гностиков находится в обратно пропорциональной зависимости с «повышением курса» человеческой личности. По их представлениям, человеку можно соприкоснуться с умопостигаемым, солнцу же — нет, ибо оно обладает мышлением, уступающим человеческому (5, 1—8). Душа людей, даже самых ничтожных, бессмертна и божественна, а небо и звезды не причастны этому бессмертию (5, 8—11), ибо их души вечно привязаны к телам (18, 37—38). Объяснение этому привилегированному положению человека мы находим в учении о миротворении: когда Душа-София, тяготя долу, «не совсем склонилась», но только осветила мрак, она своим тяготением увлекла другие души, которые суть ее члены (μέλη τῆς σοφίας), и они, ниспровергаясь вместе с ней, пали глубже и облеклись в тела «наподобие человеческих» (10, 21—23). Поэтому души людей не «образы душ», а «истинные души» (12, 4—5) и выше не только космоса, но Демиурга и его Матери, ибо последние — лишь εἶδωλα Софии.

Высшее совершенство человека достигается им в «гносисе». Обладающий этим «знанием» — избран, он, по представлениям гностиков, «лучше всех — не только людей, но и богов» (9, 53—54), он — «дитя бога» (θεοῦ παῖς—9, 57)²⁹. «Уже познавшие» должны устремляться отсюда и достичь первоосущностей, ибо они «происходят из божественной природы» (15, 22—24). В силу всего этого гностики помещают себя «сразу за богом» (9, 47—49), который, считают они, печется только о них (9, 64), и его провидение, не достигающее космоса, распространяется только на «знающих» (16, 17). «Гносис» достигает своей высшей точки в «созерцании бога»: βλέπε πρός θεόν (15, 33) — вот искомая гностиками и вершина его, причем — очень трудно достижимая, — лишь немногие из гностиков с большими усилиями могут отрывать от этого мира и в «воспоминании» постигать то, что некогда созерцали в мире горнем (12, 5—7; ср. с положением Платона о знании как воспоминании). И есть основание предполагать, что «знание» это обретается путем сверхразумным, так что обладающие им как бы летают во сне (9, 49—51)³⁰.

Таковы те главные положения гностиков, на которых мы хотели бы остановиться. Плотин касается в других сторон мировоззрения своих оппонентов (их этики, практикующейся ими теургии и магии и т. д.), но ограничимся только этими. Обратимся непосредственно к контраргументации Плотина.

²⁹ Этот термин весьма распространен в позднеантичной религиозно-философской литературе, как языческой, так и христианской. Например, в С. Н. (XIII, 2) истинный, возрожденный человек — θεοῦ θεός παῖς; в Евангелии от Иоанна (1, 12) — τέκνα θεοῦ γενέσθαι. Кельс часто употребляет это выражение по отношению к христианам (см. P. de L a b r i o l l e, La réaction païenne, стр. 128). О выражении «дитя бога» см. также R. V u l t m a n n, Das Evangelium des Johannes, Göttingen, 1941, стр. 37; A. N o s k, Essays on Religion and Ancient World, v. 1, Camb., 1972, стр. 82—86.

³⁰ Антропологии гностиков Плотина близко учение так называемых «новых людей» (viri novi), которое Арнобий опровергает во II книге своего сочинения «Против язычников». «Новые люди» считают, что души людей по своему достоинству (dignitas) стоят сразу за Владыкой Всего (A g n o b i i Adversus nationes libri VII, Taurinorum, 1953, стр. 83, 2—3), который является их Отцом (ср. θεοῦ παῖς). Они суть божества первого ранга и ровни этому Верховному Владыке (87, 22—23). В силу их генетического родства с Первым Богом души — божественны, мудры, знающи (83, 4) или «прилетели сюда в этот мир, божественно знающими» (88, 18—19). Они являются «лучшими» (potiores) по сравнению с солнцем и всеми небесными светилами, превосходят их по сущности и достоинству (88, 3—6).

2. Основные моменты полемики Плотина

1. Прежде всего, гностическому учению о первосущностях Плотин противопоставляет свою диалектическую триаду ипостасей: Единое — Ум — Душа. Первая ипостась — Единое или Благо (тождество их устанавливается Плотинем в самом начале трактата). Это Единое первоначально, ибо наипростейше, самодовлеюще, ибо не состоит из частей. Оно выше всякого определения, так как, именуя его Единым, мы не высказываем о нем что-либо, но только делаем его явным для нас самих (1, 1—12). Единое является отцом Ума, подражающего ему (вторая ипостась) (2, 3—4). В противоположность гностикам, у которых субъект и объект мышления Ума отделены друг от друга и представляют собой самостоятельные ипостаси, Плотин отстаивает тождество субъекта и объекта мышления в Уме (1, 33—57). Наконец, этот Ум, или «Первоначально Мыслящее» (τὸ νοοῦν πρῶτως — 1, 14), тождествен сам себе и пребывает тождественным образом в неподвижной актуальности (1, 29—30). Третья ипостась — Душа.

Заостряя свое учение о триаде против поэтики гностиков, Плотин несколько догматически утверждает существование только трех, а не больше и не меньше, умопостигаемых сущностей (1, 15—16; 2, 1—2), ибо «такова соответствующая природе иерархия» (1, 15). В противном случае естество умопостигаемого уподобляется худшему, чем оно, естеству чувственного мира (6, 29—31). Необходимо учитывать тот существенный момент, что ипостаси образуют определенное единство³¹, они, так сказать, триедины. Сущность их в том, что они полны (πλήρεις — кстати, интересное совпадение с терминологией гностиков, у которых умопостигаемое «плерома»)³², а поэтому переливаются, отдают себя. Или, как говорит Плотин: «необходимо, чтобы каждое отдавало принадлежащее ему — другому, иначе Благо не будет Благом, Ум Умом, а Душа самой собой...» (3, 8—9).

2. За Умом, согласно Плотину, следует Мировая Душа, которая непосредственно творит мир. Но у Плотина, в отличие от гностиков, не склоняется долу, а, наоборот, тяготеет к умопостигаемому (4, 6—11). Она творит и устраивает мироздание не посредством дискурсивного мышления, но посредством созерцания высших сущностей, сама оставаясь при этом бездеятельною. И чем более она погружена в созерцание, тем она прекраснее и мощнее отдает получаемое из горнего мира тому, что следует за ней; озаряет, ибо сама всегда озарена (2, 13—18)³³. Свет Души соединяет воедино, орошает и дарует жизнь чувственному космосу, понимаемому Плотинем иерархически (3, 1—3)³⁴. Тезе гностиков (уподобляющих Мировую Душу душе человеческой) о страстях Софии Плотин противопоставляет положение о неаффицируемости этой ипостаси. Взаимоотношение Души и мирового тела — совсем иное, чем взаимоотношение души и тела человека. В противоположность нам, заключенным в тела, утверждает Плотин, Мировая Душа сама заключает в себе естество тела, над которым она владычествует (7, 10—14). Мироздание не идентично отдельному живому существу и телу космоса — не чета нашему, где составные части как бы стремятся разорвать принудительную, «вторичную» связь, которой они удер-

³¹ A. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Camb., 1940; стр. 86.

³² Zander, *The Terminology of Plotinus...*, стр. 14—15.

³³ О роли созерцания в философии Плотина и, в частности, в его концепции миротворения см. J. Desks, *Nature, Contemplation and the One*, Toronto, 1967.

³⁴ См. А. Ф. Лосев, Статьи по истории античной философии для IV—V томов философской энциклопедии, М., 1965, стр. 66. Именно этой иерархичностью и объясняется употребление множественного числа: τὸ φῶς διδῶσιν εἰς τὰ ἐφ᾽ ἑξῆς.

живаются вместе. Мировой же Душе не приходится применять насилие, но «Природа» (ἡ φύσις) изначально пребывает тождественной себе. Поэтому мироздание сравнивается Плотинем с большим, четко организованным хором, где все движется в едином ритме. Та часть мироздания, которая выбивается из этого ритма, необходимо погибает, как гибнет растоптанная черепаха, на свое несчастье оказавшаяся на пути этого стройного и слаженного хора (7, 27—39). Душа благодаря ее удивительной мощи заставляет естество мирового тела, которое само по себе не прекрасно, сопричастивать прекрасному (17, 19—21). Вследствие этого, согласно Плотину, божественное пребывает повсюду, даже в материи, которая вечно озаряется его светом (3, 18—21).

3. Единство мира — лейтмотив данного трактата Плотина³⁵, так как космос есть результат «переливания», истечения первосущностей и его творения суть следствия той удивительной мощи, которая циркулирует (θεῖ) в умопостигаемом (8, 26—27)³⁶, он вечен³⁷. Поэтому бытие космоса непрерывно, лучезарно, многообразно и являет необычайную разумность (8, 14—15). Он не был никогда незрелым (17, 52). Плотин называет его «чистым и прекрасным изваянием умопостигаемых богов» (8, 15—16), которое хранит в себе подобие космоса умопостигаемого (8, 29—30), причем, в отличие от гностиков, Плотин рассматривает это подобие как истинное и адекватное (8, 18—20). Наш мир, согласно Плотину, соприкасается с горним миром (8, 46) и, происходя от божественного, устремляет свой взор к этому миру (9, 39—40). Итак, для Плотина космос сопричастен божеству и находится под отеческой опекой его провидения (16, 25—32). Благодаря этому родству и сопричастности умопостигаемому, согласно Плотину, наш мир прекрасен; прекрасен не только внешне, но и внутренне (17, 25—55).

Особое внимание обращает Плотин на критику учения гностиков о небесных сферах как об ужасных и осуществляющих тираническую власть над человеком. По его мнению, так считать могут только люди «неискушенные» в мышлении и несведущие в упорядоченном, основанном на воспитании, знании (13, 9—10) — эти сферы придают миру надлежащую меру и порядок (13, 20); их тела отличаются красотой и величиной, их души, как признают даже сами гностики, достойны почтения (13, 12—16).

Но являясь прекрасным (как в целом, так и в своих частях), чувственный космос для Плотина лишь подобие космоса умопостигаемого (εἶκον ἐκείνου). Поэтому он призывает оценивать его как «образ», а «не считать, что он равен умопостигаемому» (4, 24—26). Иерархия бытия влечет иерархию оценок; путать их, по мнению Плотина, недопустимо.

4. Естественно, что и тема отношения человека к миру и его место в нем обыгрывается Плотинем в данном трактате совсем в ином ключе, чем гностиками. Именно потому, что космос есть прекрасный образ умопостигаемого, можно, «пребывая в нем, обладать мудростью и жить в соответствии с миром вышним» (8, 44—45). Созерцая разумность и красоту здесь, мы переносимся в умопостигаемое. И лишь человек, ленивый умом и не способный чувствовать красоту, видя мир прекрасным в чувственно воспринимаемом, видя всеобщую соразмерность и величайшую благоустроенность его, созерцая эйдос, явленный в звездах, несмотря на их отдаленность, — лишь такой человек не погрузится в размышления, лишь его не охватит благоговение и он не воскликнет: «Такое может быть только от

³⁵ Идея взаимосвязи и единства мира четко выражена Плотинем и в II, 3, 7—8.

³⁶ О круговом движении космоса как подражании круговому движению умопостигаемого см. II, 2.

³⁷ Доказательству вечности космоса посвящен особый трактат «О космосе» (II, 1).

подобного!». Тот, кто не воспринял чувственное, говорит Плотин, не узрел и умопостигаемого (16, 49—56).

Позиции Плотина и гностиков соприкасаются в общей для них тенденции — к бегству из мира³⁸. Но акценты у них расставлены по-разному. Для Плотина человек должен стремиться к горнему миру, не понося бранью дольний (17, 37—38); терпеливо ожидать наступления того часа, когда он покинет его (18, 8—9), с кроткой снисходительностью, любя свое временное обиталище, «возведенное родственной и благой Душой» (18, 16). Стараясь сделать себя неуязвимым для ударов судьбы с помощью добродетели и величия духа, считает Плотин, человек приближается к Мировой Душе и душе звезд, уподобляется им (18, 24—35). «Поэтому должно обращать взор к целому, а не к тому, что дорого отдельному человеку...» (9, 74—75). Истинный мудрец или «наилучший» благосклонен как по отношению ко всему миру, так и по отношению к людям (9, 44—45). В связи с этим идеалом мудреца Плотином разрабатывается небезынертная этическая концепция, близкая по своему эзотеризму к гностической. Он подразделяет людей на два разряда: «добродетельных» и «живущих более в меру человеческих возможностей». Жизнь первых устремлена к внешнему и наилучшему. Вторые, в свою очередь, подразделяются им на два разряда: одни, в коих еще мелькает отблеск искры божьей, как бы сопричастуют некоему благу; другие, по Плотину, — просто грубая толпа, которая служит как бы ремесленником, производя предметы необходимости для более даровитых (9, 6—11)³⁹.

Возможно, эта концепция Плотина связана с его учением о человеческой душе, на котором он мельком останавливается во 2-й главе. Согласно этой теории, наша душа есть «единое естество во многих потенциях», одна часть ее пребывает вечно в умопостигаемом, другая — здесь, в чувственном мире, а третья — посредине. Душа то вся стягивается к лучшей своей части, то худшая часть ее, опускаясь вниз, увлекает часть среднюю (2, 4—10). Отношение Плотина к миру находится в строгом соответствии с его отношением к космосу социальному — полису. Согласно Плотину, последний воздаст должное каждому: добродетель в нем почитается, пороки карается; и не только изображения богов, но и сами они присутствуют в нем, надзирая сверху. Те беззакония, которые творятся в обществе, нисколько не нарушают его гармоний, ибо они совершаются «душами как бы ребяческими и не достигшими возмужалости». К тому же эти беззакон-

³⁸ Ср., например, одобрение Плотинином учения «боговдохновенных людей» о том, что душа должна избегать общения с телом, об отделении души от тела, заключающемся «в бегстве из области становления в область сущности» (6, 36—41): Также: I, 2, 1 и II, 3, 9. Наиболее ярко это выражено в трактате «О прекрасном», где Плотин восклицает: «Бегим же в нашу любезную отчизну!», сравнивая это бегство от обаяния красоты чувственного мира с бегством Одиссея от чар Цирцеи и Калипсо. «Наша родина там, откуда мы пришли и где Отец наш». Для этого бегства не нужны никакие средства передвижения, но нужно только отринуть все чувственное и не созерцать его; обрести иное видение, которым обладают все, но пользуются немногие (1, 6, 8, 16—27). Этот отрывок показывает всю противоречивость позиции Плотина, проливает свет на характерную черту его философии — мистицизм, о котором речь пойдет ниже. Данная черта сближает его с гностицизмом. В герметических трактатах обретение истинного видения, посредством отвержения всего телесного, — один из лейтмотивов. Например, в С. Н. VII, 2, божество, дарующее свет знания, невыразимо, невосприимчиво слухом и зрением; его можно созерцать только «умом и сердцем». Но для этого нужно разорвать хитон плоти, «ткань незнания, опору зла, узы тления, мрачную ограду, живой труп, воспринимаемого чувствами покойника, могилу, повсюду носимую с собой» и т. д. Также в С. Н. XIII, 3—4, где обретение «знания» сопровождается потерей всех чувственных ощущений.

³⁹ Ср. разделение людей у валентиниан на три разряда: «духовных», «душевных» и «телесных» (I г е п, Adv. Haer. I, VII, 5).

ния не касаются и не затрагивают бессмертное начало в человеке. Более того, они даже необходимы, ибо, «если есть гимнасий, то есть победители и побежденные» (9, 11—25).

3. Противоположность и близость философии Плотина и учения гностиков

Необходимо остановиться на вопросе о сути противоречия между Плотин и его оппонентами. С этим вопросом тесно связан другой: кто такие были гностики Плотина, с каким известным нам течением гностицизма можно их идентифицировать? Данные вопросы немало дискутировались в научной литературе как среди историков античной философии, так и среди исследователей гностицизма. Среди разнообразных точек зрения можно уловить три основные тенденции. Сущность различия между Плотин и гностиками видят: а) в различии античного и христианского; б) античного и восточного мировоззрений; в) ортодоксального и «еретического» платонизма (причем, эта тенденция сближается с предыдущей — под «еретическим» платонизмом часто понимается платонизм «ориентализированный»). Первая тенденция ярко прослеживается в работах таких ученых, как К. Шмидт⁴⁰, В. Буссет⁴¹, Ж. Доресс⁴², Ф. Тединг⁴³ и Э. Брейе⁴⁴. Вторая — в исследованиях В. Анца⁴⁵, Р. Рейтценштейна⁴⁶, Г. Мюллера⁴⁷. Эта тенденция может быть отмечена и у отечественного исследователя философии Плотина П. П. Блонского, считавшего, что в рассматриваемом нами трактате Плотин боролся с гностико-зороастровыми представлениями сирийцев, возможно даже первых манихеев, проникшими в его школу⁴⁸. Третья тенденция ярко чувствуется у Р. Гардера⁴⁹, Г. Пюэша⁵⁰, Й. Занди⁵¹, Х. Эльзаса⁵² и А. Нока⁵³.

⁴⁰ См. Schmidt, Plotinus Stellung zum Gnosticismus..., стр. 82. (Полемика Плотина была косвенным образом направлена против христианства. Критика этой тезы: Ragnou, Le désir du Dieu dans la philosophie de Plotin, Rome, 1967, стр. 36, 229).

⁴¹ W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen, 1907, стр. 189. (Учение гностиков Плотина можно отнести к сирийской ветви гностицизма, оно обладает определенным сходством с известными нам христианскими гностицистскими системами. Буссета можно отнести и к ученым, представляющим вторую тенденцию; христианский гностицизм, по его мнению, есть явление восточное.)

⁴² J. Dorese, Les livres secrets des gnostiques d'Égypte, I, P., 1957, стр. 53. (Родственность учения оппонентов Плотина учению архонтиков и сефиан.)

⁴³ F. Thedinga, Plotin oder Numenius, «Hermes», 57, 1922, стр. 195.

⁴⁴ E. Brehier, Etudes de la philosophie antique, P., 1955, стр. 220.

⁴⁵ W. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus, Lpz, 1897, стр. 2.

⁴⁶ R. Reitzenstein, Poimandres, Lpz, 1904, стр. 307. (Учение гностиков Плотина сопрягается с учением герметизма, которое есть восточное явление. См. также Geffcken, Der Ausgang des Griechisch-Römischen Heidentums, Heidelberg, 1922, стр. 354.)

⁴⁷ H. Müller, Orientalische bei Plotin? «Hermes», 49, 114, стр. 79.

⁴⁸ П. П. Блонский, Философия Плотина, М., 1918, стр. 120.

⁴⁹ См. Ragnou, Plotinus Abhandlungen gegen die Gnostikern, в его кн. «Kleine Schriften», München, 1960, стр. 301. (Зависимость учения противников Плотина не только от Платона, но и позднейшего платонизма, в частности Нумения.)

⁵⁰ H. Puech, Numenius d'Aramée et les théologies orientales au second siècle, «Mélanges Bidez», Bruxelles, 1934, стр. 778. (Автор присоединяется к мнению Г. Гардера о зависимости мировоззрения гностиков Плотина от философии Нумения.)

⁵¹ Zandee, The terminology of Plotinus..., стр. 4. (Общий источник как философии Плотина, так и его оппонентов — средний платонизм.)

⁵² Elsas, Neuplatonische und gnostische Weltablehnung..., стр. 238—255. (Много точек соприкосновения учения гностиков Плотина и философии Нумения, однако есть и существенные различия между ними. В целом — эллинская основа гностицизма оппонентов Плотина. Анализ их учения дается на широком культурно-историческом фоне.)

⁵³ Nock, Essays on Religion..., стр. 944.

Наименее обоснованна точка зрения исследователей, представляющих первую тенденцию. Ничего специфически христианского в учении гностиков Плотина обнаружить нельзя. Черты, сближающие его с учением различных сект христианских гностиков (особенно валентиниан), являются как раз нехристианскими компонентами синкретического мировоззрения последних. Например, у гностиков Плотина совершенно отсутствует даже намек на Христа, который во всех системах христианского гностицизма играл значительную роль (конечно, Христос не как человек, а как небесный зон, дарующий спасение посредством «гносиса»). Мнение ученых второй группы имеет под собой более твердую почву. Уже приводившееся выше указание Порфирия на то, что гностики опираются на апокалипсы Зороастра, Зостриана, Месса и других, может служить серьезным аргументом в защиту тезиса об «ориентализме» противников Плотина. Однако существует важное «но». Во-первых, оперировать такими общими понятиями, как «восточное» и «эллинское» мировоззрение, хотя и приходится, но опасно. Что такое «греческое» и «восточное» мировоззрение вообще? Максимальная абстракция с минимальным содержанием, приобретающая форму и телесность только при конкретно-историческом подходе. Во-вторых, греческий мир, начиная от его истоков, жил всегда в постоянном и живом контакте с восточными странами. Это соприкосновение захватывало все грани бытия античного общества: его экономику, социальную структуру, политическую организацию и идеологию. Особенно тесным стал контакт начиная с эпохи эллинизма. В области идеологии он породил религиозный и философский синкретизм⁵⁴. Поэтому при исследовании позднеантичной духовной культуры, даже самый скрупулезный анализ часто не в силах разделить «восточное» и «греческое» в том или ином явлении. В конкретном случае, при исследовании учения гностиков Плотина, на наш взгляд, сделать это невозможно.

Наиболее адекватной нам представляется точка зрения ученых, представляющих третью тенденцию. Действительно, в мировоззрении оппонентов Плотина, влияние платонизма наиболее ощутимо. В первую очередь, это влияние самого Платона. «Гностики» интерпретируют «Тимей» (6, 14—24), заимствуют такие платоновские термины, как *πτερορρηγασαυ* (4, 1), «кары», «реки в Аиде» и «переселения из тела в тело» (6, 13). Плотин постоянно упрекает их в этих заимствованиях и вообще в неправильном толковании Платона (6, 10—12; 6, 24—28; 17, 1—4) и «древних» (6, 55—56). К этому присовокупляется и свидетельство Порфирия о том, что гностики «исходили из древней философии». Затем, это влияние последующего платонизма. Оно прослеживается в концепции Ума гностиков. Близко к этой концепции стоит учение Альбина⁵⁵, и, особенно, Нумения.

У последнего Первый бог, находясь как бы «сам в себе», прост (fr. 11 des Places); он есть Самоблаго (*αὐτοαγαθόν*) и Первый Ум (fr. 20), ибо ему присуще мышление (*τὸ φρονεῖν* — fr. 19). Он — царь и не причастен никаким хлопотам творения (fr. 12). Этот Первый Ум является отцом Бога-Демургга или Второго Ума (fr. 12). Их соотношение — Ума, «пробывающего в по-

⁵⁴ О гностицизме как порождении этого синкретизма см. В. Т а р н, Эллинистическая цивилизация, М., 1949, стр. 318—319; P. W e n d l a n d, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, Tübingen, 1912, стр. 162.

⁵⁵ У Альбина: первый принцип — «Ум в неподвижности», второй — «Ум вечно деятельный», третий — «Ум в потенции». См. С. de V o g e l, Greek Philosophy, v. 3, Leiden, 1959, стр. 402. Эта близость учения Альбина к учению гностиков заставила Р. Витта даже предположить, что в соответствующем месте данного трактата Плотин как раз и критикует концепцию Альбина и Максима Тирского. R. W i t t, Albinus and the History of Middle Platonism, Cambr., 1937, стр. 129; ср. возражения ему в статье J. L o e n e n, Albinus' Metaphysics, «Mnemosyne», Ser. IV, v. 9, 1956, стр. 299, 318.

кое» (ἐστὼς), и Ума, «находящегося в движении» (κινούμενος): первый — всегда в умопостигаемом, второй — в умопостигаемом и чувственном (fr. 15), ибо он един и одновременно двойственен (fr. 16), так как соприкасаясь с материей, разделяется ею (fr. 11). Таким образом, у Нумения мы видим онтологическую схему, близкую к трехчастному делению Нуса у гностиков Плотина. Более того, в философии Нумения мы встречаем и зародыши гностического учения о Душе. Второй Ум расчленяется материей, которая «текуча и нрава страстного». Поэтому он не совокупен с умопостигаемым, ибо «зрит материю», печется о ней и пренебрегает собой. Этот Ум, устремляясь к материи, соприкасается с чувственным, лелеет его и даже как бы поднимает его к своему собственному обиталищу (fr. 11). Вследствие этого он выступает в двух ипостасях: с одной стороны, «обладает способностью суждения», с другой — «охвачен желанием» (τὸ δ' ὀρηκτικόν), благодаря страстному порыву (fr. 18). Теза гностиков о тяготении Софии-Души долу и о ее «страстях» оказывается лишь логическим развитием этого положения Нумения⁵⁶. Кроме всего, Третий Ум Нумения, выполняющий функции Мировой Души, соотносится с дискурсивным мышлением⁵⁷.

Учение гностиков об «умопостигаемом космосе» или «новой земле», как парадейгме чувственного мира, — также очень четко вписывается в платоновскую традицию. Сложнее вопрос о самом чувственном космосе, ибо представление о нем как об упорядоченном, прекрасном, благом и соразмерном целом было одним из краеугольных камней античного миро-созерцания⁵⁸. Однако и здесь гностики вполне могут быть причислены к наследникам Платона, ибо в его философии встречаются тенденции к отождествлению космоса с мрачной юдолью, полной зла и беспросветности⁵⁹. Общим для гностиков Плотина (наравне с некоторыми другими системами гностицизма: у валентиниан, в «Поймандрозе» и т. д.)⁶⁰ и представителей позднего платонизма, было представление об иерархической структуре бытия, получившее свое окончательное выражение в философии Плотина⁶¹ и в позднейшем неоплатонизме. Вообще сам Плотин в других его сочинениях проявляет порой удивительную близость к гностицизму, не раз отмечавшуюся исследователями⁶², что даже позволило некоторым ученым включать Плотина в число гностиков⁶³. На наш взгляд, это не-

⁵⁶ О близости Нумения к гностицизму в этом плане см. Н. Кгамер, *Die Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam, 1964, стр. 72—73.

⁵⁷ Fr. 22: κατὰ τὸν διανοούμενον = «размышляющему Уму» гностиков, который есть одновременно творящая Душа и Демиург.

⁵⁸ Ф. Х. Кессиди, *От мифа к Логосу*, М., 1972, стр. 31.

⁵⁹ А. Ф. Лосев, *История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон*, М., 1969, стр. 378.

⁶⁰ C. de Vogel, *Philosophia*, стр. 355—377.

⁶¹ D. O'Meara, *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin*, Leiden, 1975. Здесь же, кстати, во «Введении» и главе 1 прослеживаются истоки онтологической иерархии Плотина в философии Платона и среднем платонизме и дается ссылка на некоторые гностические системы (стр. 11—12). См. также более общую и несколько поверхностную работу: J. Schlanger, *La structure métaphysique*, P., 1975.

⁶² Как отмечает Дж. Рист, Плотин в ранний период своего творчества не чуждался концепции «двух Нусов». Термин «Ум в покое» встречается и у него (III, 9. 1) J. Rist, *Plotinus: the Road to Reality*, Camb., 1967, стр. 42). О τέλμα Мировой Души мы уже говорили. О «падении Души» и «акосмизме» Плотина см. J. Katz, *Plotinus and the Gnostics*, «Journal of History of Ideas», v. 15, 2, стр. 291. Несмотря на то, что в рассматриваемом трактате Плотина мы находим блестящую апологию космоса, в других сочинениях встречается совсем иная оценка его: «Прекрасен этот космос, но он только образ и тень» (III, 8, 11). Даже более того: чувственный мир — «украшенный труп» (II, 4, 5). Причина такой оценки космоса в уже названной тенденции «бежать из него». См. J. Katz, *Plotinus' Search for the Good*, N. Y., 1950, стр. 70; Агноу, *Le desir...*, стр. 37, 43.

⁶³ Гэтч, *Эллинизм и христианство*, стр. 64; Н. Жонас, *Gnosis und Spätantike Geist*, Göttingen, 1954; он же, *The Gnostic Religion*, Boston, 1958.

сколько поспешное заключение. Прежде всего, уже в рамках платонизма оппоненты Плотина занимают особое место, ибо, опираясь на платоновскую традицию, они отталкиваются от нее. Поэтому-то гностики полагали, что «Платон не приближался к глубине умопостигаемой сущности», считали, что «они постигли умопостигаемую природу, а Платон и другие блаженно-мудрые люди — нет» (6, 26—28). Если вспомнить, что Плотин считал себя только интерпретатором Платона, мы поймем, сколь существенно различие между ними. Более того, противоречие между этими субъективными установками отражает и глубокое внутреннее противоречие между Платином и его противниками — противоречие различных стилей мышления. Можно привести один пример. В трактате «О любви» Плотин интерпретирует миф об Афродите и Эросе. Здесь Афродита становится Мировой Душой, дочерью Кроноса, который есть Ум (III, 5, 2), т. е. мифологический образ превращается в понятие, логическую конструкцию. В учении гностиков о Софии мы находим совершенно противоположную картину: понятие, логическая конструкция становится мифологическим образом. Иначе говоря, если неоплатонизм, по выражению А. Ф. Лосева, есть диалектика мифологии⁶⁴, то мы бы осмелились назвать гностицизм мифологией диалектики⁶⁵.

Противоречие между разными стилями мышления улавливается и в концепции умопостигаемых сущностей. Как говорит Плотин: «Перечисляя множество умопостигаемых ипостасей, они полагают, что обнаружили кажущуюся точность мысли...» (6, 28—29). Пытаясь решить глобальную — с точки зрения не только позднеантичной, но и вообще всей идеалистической философии — проблему возможности перехода от идеального к материальному, от единого к множому, от бога к миру, гностики создали максимально динамическую систему нэтики⁶⁶. Отношение отдельных ипостасей предстает в этой системе как *πρὸςβολή* (1, 35), тесное соприкосновение; переход от одной к другой почти неуловим. Эта нэтика текуча и подвижна. Совсем иное у Плотина — здесь единство ипостасей находится в диалектическом равновесии с их обособленностью. Интуитивно-образное мышление гностиков отбрасывает логические distinctions и пренебрегает ими, отбрасывая тем самым наследие рациональной диалектики платонизма, которую развивает и углубляет Плотин⁶⁷.

Это противоречие проявляется и в различии концепции знания. Если цель знания для Плотина и гностиков оказывается общей (слияние с бо-

⁶⁴ Лосев, Статьи по истории античной философии для IV—V томов «Философской энциклопедии», стр. 54.

⁶⁵ О мифологизме гностиков как «объективизации рефлектирующего опыта» см. N. B. G. O. x. Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenaeus von Lyon, Salzburg, 1966, стр. 20.

⁶⁶ О динамичности этой системы см. доклад Г. Йонаса «Delimitation of gnostic phenomenon» (в сб. «Le origini dello Gnosticismo»).

⁶⁷ Это интуитивно-образное мышление гностиков, близкое мышлению художественному, очень ярко проступает в самом любопытном из герметических трактатов — «Поимандре», который, на наш взгляд, еще не оценен по достоинству историками литературы (ибо он представляет собой интереснейший образец позднеантичной религиозно-философской прозы). Здесь эманация развертывается в серии образов: сначала на сцену выступает свет, мягкий и радостный (Нус или бог-отец), затем появляется мрак, стремительно падающий вниз, страшный и угрюмый, скрученный спиралью и подобный змею. Он превращается в некую влажную природу («неописуемо вабаламученную»), от которой идет дым, словно от огня, создавая некий звук, стон невыравненный (материя). Далее описывается рождение Логоса, Нуса-Демииурга, создание ими мира и т. д. (С. Н. I, 4—11). Наконец, Нус-Отец рождает Антропоса, имеющего образ Отца и «обладающего всей властью над миром подверженных смерти и неразумных животных». Антропос послал дальней природе «Образ» свой; увидев его отражение там, влюбился в него и спустился вниз, попав в страстные объятия природы и соединившись с ней. Поэтому и человек двойствен: одновременно смертен и бессмертен (С. Н. I, 12—15).

жеством), то пути достижения этой цели они представляют себе по-разному. Резко отрицательное отношение гностиков к логическому мышлению видно уже из того, что, по их представлениям, *τόμα* Души, помимо прочего, проявляется и в нем: Душа творит мир посредством дискурсивного мышления (4, 15 и 11, 23) и тем самым кладет начало разорванности мира, ибо рассудочное мышление замыкает в себе, обособляет; «гносис» же, мистический экстаз, позволяет человеку восстановить распавшуюся гармонию мира. Иное у Плотина: возможность для человеческой души стать богом, по его мнению, лежит на путях разума (9, 51). Поэтому, если можно говорить о мистицизме Плотина, то это мистицизм совсем иного плана, чем мистицизм гностиков. Он не отрицает огромную диалектическую работу разума, но хочет быть как бы завершением ее⁶⁸. Собственно гностикам волнует вопрос — не что есть мир, а почему он, являющийся олицетворением зла, был создан (8, 1—2). Их волнует даже не столько сам мир, сколько судьба человека в этом мире: «Что мы? Кем стали? Где мы? Куда заброшены? Куда стремимся? Как освобождаемся? Что такое рождение? и что такое возрождение?»⁶⁹. Подобный антропоцентризм был чужд тому сознательно реставрируемому античному космологизму⁷⁰, который характерен для Плотина (правда, это уже не прежний натуралистический космологизм, а космологизм, так сказать, «спиритуализованный»). Ему кажутся нелепыми воззрения гностиков, согласно которым люди, «недавно рожденные и задерживаемые на пути к истине столь многочисленными заблуждениями», могут быть лучше небесных светил (5, 1—10; 8, 31—39; 16, 9—11). Поэтому индивидуалистически окрашенному антропоцентризму гностиков он противопоставляет иерархическую структуру языческого политеизма, где человек может стать «наилучшим», но при этом должен знать, что есть и другие «превосходнейшие» (*ἀρίστοις*) люди. Далее следуют «благие демоны»; еще далее — небесные светила, которые, «находясь здесь, созерцают умопостигаемое». Выше них — глава этого мира, «Душа блаженнейшая». Потом «следует прославлять богов умопостигаемых и уже после всего — Великого Властелина умопостигаемого, являющего величие свое в множестве богов» (9, 29—35). Иными словами, человек, как и космос, включен в иерархию бытия, занимая в ней строго определенное и далеко не первое место⁷¹.

Таковы основные различия, характеризующие противоречие между философией Плотина и учением гностиков. В целом можно сказать, что оппозиенты Плотина представляют «еретическую тенденцию в платонизме»

⁶⁸ В этом отношении показателен трактат «О диалектике» (1, 3) где как раз определяются пути восхождения к «вершине умопостигаемого». Об «интеллектуальном» характере мистицизма Плотина см. Б л о н с к и й, философия Плотина, стр. 254; Н. М ü l l e r, *Orientalische bei Plotinus, «Hermes»*, 49, 1914, стр. 79; T. W h i t t a k e r, *The Neoplatonists*, Camb., 1901; G. B o a s, *Source of the Plotinian Mysticism*, *Journal of Philosophy*, 18, 1921, стр. 332; I. E r d m a n, *The Logic of Mysticism in Plotinus*, В кн.: «*Studies in the History of Ideas*», v. 2, N. Y., 1925, стр. 51; E. D o d d s, *Pagan and Christianity in the Age of Anxiety*, Camb., 1965, стр. 87.

⁶⁹ C l e m e n s A l e x a n d r i n u s, *Extraits de Theodote*, P., 1948, стр. 202. То же самое мы находим в учении «новых людей», которые, по словам Арнобия, стараются «узнать, исследовать, выведать», что есть они сами, определить какому Отцу принадлежат, что делают в мире, по какой причине рождены и т. д. См. A g n o b i u s, *Adv. nationes*, стр. 84. Ближе по своей тональности одно место из раннехристианского сочинения — «Первого послания Климента»: «Давайте рассмотрим, братья, из какого вещества мы созданы, кто мы, какими приходим в мир? Как тот, кто создал нас, привел в свой мир из мрака могилы и приготовил свои дары для нас до того еще, как мы были рождены?». См. *The Apostolic Fathers*, v. 1, L., 1965, стр. 75.

⁷⁰ О противоположности античного космологизма и христианского антропоцентризма см. К е с с и д и, От мифа к Логосу, стр. 34—36. Гностицизм здесь, конечно, ближе к христианству, чем к античному мировоззрению.

⁷¹ В I, 1, 8, 10 человек по рангу — третий от бога.

(они именно *αἰρετικοὶ δὲ ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγγεμένοι* —, как говорит о них Порфирий), тогда как сам Плотин — тенденцию «ортодоксальную». Их учение представляет собой часть той достаточно аморфной, но все же в некоторых существенных чертах единой группы гностических учений, которую условно можно назвать «языческим гностицизмом»⁷²; оно есть как бы гностическая интерпретация традиции платонизма (так же как «христианский» гностицизм есть гностическая интерпретация христианства, а манихейство — гностическая интерпретация иранской религии).

Но акцентируя внимание на различиях этих двух мировоззрений, мы не должны забывать и о существенных моментах тождества между ними. Гностики недаром были «друзьями» Плотина, которые входили в его школу и пропагандировали там свое учение, о чем он с болью пишет в начале 10-й главы своего трактата. Эти моменты тождества объясняются не только общим источником — платонизмом, нельзя их объяснить и неким над-историческим духовным феноменом «гносиса», в который они входят как составные части. Близость их объясняется тем, что они являются порождением кризиса античного рабовладельческого общества⁷³ и (как следствия его) кризиса античной культуры. Именно в конкретном историческом бытии человеческого, проходящего конкретную историческую стадию своего развития, следует искать истоки этой близости. Отчуждение человека, которое породило этот кризис, заставило его стремиться найти новые пути для обретения потерянного ощущения целостности бытия. Неоплатонизм и гностицизм (так же как и христианство) явились именно такими поисками; пути их часто расходились, но часто и перекрещивались, даже соприкасались, ибо вели в одном направлении. Представление о единстве человека и полиса классической античности, о единстве человека и космоса эпохи эллинизма сменилось представлением о единстве человека и бога.

Поэтому и философия Плотина, и учение гностиков по своей социально-исторической сути являются метафизической утопией⁷⁴. Только философия Плотина, как реставрационная и консервативная, есть утопия, обращенная вспять, призванная восстановить и сохранить гибнущее античное общество. Утопия гностицизма, напротив, направлена на разрушение этого общества, поэтому она и выступает как антиантичная и асоциальная утопия, не признающая никаких социальных институтов⁷⁵, ибо все они представляются носителями земного зла. Только истинное «знание», полагали гностики, соединяет людей и освобождает их от власти

⁷² В понятие «языческого гностицизма» А. Фестюжьер включает, помимо гностиков Плотина, еще герметизм, «Халдейские оракулы», сочинение алхимика Зосимы «О букве Омега», VIII книгу «О мистериях египтян» Ямвлиха, учение «новых людей» Арнобия, фрагмент о ваассенах ересолога Ипполита (V, 7—9) и Парижский магический папирус (IV). См. A. F e s t u g i e r e, *Hermetisme et mystique païenne*, P., 1967, стр. 91.

⁷³ О философии Плотина в данном аспекте см. А. Л. К а ц, Социально-политические мотивы философии Плотина по данным «Эннеад», ВДИ, 1957, № 4; см. также Л о с е в, Статьи по истории античной философии для IV—V томов «Философской энциклопедии», стр. 67.

⁷⁴ Идея создания Плотинем утопического города философов («Платонополиса» далеко не случайна и, на наш взгляд, отражает существенную черту его мировоззрения. См. P o r t h u r e, *Vie de Plotin*, 12. О «высшем мире» Плотина как социально-политической утопии см. К а ц, ук. соч., стр. 117.

⁷⁵ Что было одной из причин поражения гностицизма в борьбе с христианством, где единство человека с богом опосредовано таким мощным и четко организованным социальным институтом, как церковь. См. H. C h a d w i c k, *The Early Church*, L., 1967, стр. 286; R. M. G r a n t, *Gnosticism and Early Christianity*, стр. 183—184.

этого зла ⁷⁶. Именно подобное негативное отношение к существующему порядку вещей здесь, на земле, — одна из тех нитей, которые связывают гностицизм (через манихейство) с средневековыми ересями павликиан, богомилов и катаратов.

PLOTINUS AND THE Gnostics

A. I. Sidorov

In a study of the treatise by Plotinus «Against the Gnostics» the author of this article attempts a restoration of the main elements in the teaching of Plotinus's opponents: their noetics, cosmogony, cosmology, anthropology and conception of *gnōsis*. The polemics of Plotinus also help to determine both the points of contact between his philosophy and gnosticism and the considerable differences between them. By and large, the objects of Plotinus's criticism belong to that rather amorphous but still recognisable category which may be termed «pagan gnosticism» and which constitutes the «heretical» element in Platonism while Plotinus represents the «orthodox» element. The fact that Platonism was the common source explains the close resemblance in general outlook between the Gnostics and Plotinus. This kinship can, in the author's opinion, also find explanation in the fact that both philosophies were generated by profound disturbances then taking place in ancient society, and why both were essentially «metaphysical utopias». The difference between them is that Plotinus's philosophy was restorationist and conservative, it looked back, bent on regeneration and preservation of classical antiquity. The gnostic utopians, on the contrary, looked ahead, towards the final destruction of that society, hence the gnostic utopia stands out as anti-classical and asocial.

⁷⁶ Идея утопического братства и равенства людей в «гносисе» очень четко прослеживается в учении «новых людей»: «Вследствие того, что из единого истока проис текли наши души, мы едины в своих мыслях и чувствах; ни в нравах, ни в мнениях не противоречим друг другу. Бога мы все познали и нет уже той бесконечной пестроты образов мыслей, когда сколько голов, столько умов» (A g n o b i u s, Adv. nationes, p 83).
