Введение

Античная эпоха и наши подступы к ней.

Как сегодня читать Плотина? Да и читают ли его? А если читают, внятны ли нашим современникам те созерцательные сущности, которым посвятил он многочисленные свои штудии, эти бесконечные стилистические охваты своей логической речи, в которые заключил восторгающую тишину философских интуиций? На все эти вопросы приходится тут же дать отрицательный ответ, и это несмотря на то, что все его тексты легко отовсюду и собираются и фокусируются, ведь все они, во всех девяти "Эннеадах", пронизаны одной *единственной* интуицией Единого. Но читатель отшатывается – восторг для него пуст, а логический пассаж оказывается абстрактен и безпредметен.

В современную эпоху культурные тексты прочитаются в самых неожиданных сочетаниях и прикладных модификациях (т.н. *интертекст*). Так, математику дороги Пифагоровы числа, и с ними он выходит к филологически для себя почти неприступной античности и узнает её. А, скажем, изучая «Правила дорожного движения» в уме будущего шофёра всплывают перпендикуляры и кривые из школьной планиметрии, казалось бы на веки позабытой за полной ее невостребованностью. Так вот, когда структурное мышление на белом порожнем коне "въехало в открытые ворота", с той стороны на которых нацарапано ставшее ныне вполне приличным слово '***постмодернизм",*** - такой читатель, доведись ему открыть Плотина, считает несколько самоповторов его мысли и отложит этот текст как "разоблачённый восторг": привычной эротической текстуальности (по Р.Барту) не возникает – "эрос" у Плотина чисто философский, это сразу ясно все более грустнеющему современному читателю «разоблачённых философий».

А та христианская триадология, на которой выросло европейское человечество, барьер ещё более высокий: вместо свободно поступающего индивида, находящегося в центре собственного мира, – идеально-чувственный космос, в котором всё расставлено совершенно, но никак не нашими руками произвольно-точным способом. При интерпретации Плотина поэтому возникают две проблемы. Обязательность аутентичной самому платонизму диалектики, в этом залог возможного понимания. И ценностное (в том числе триалистическое) самосознание той гностической эпохи, которое впоследствии осмыслялось только одним из участников, победившим христианством.

а) Эпоха: понятие воли и понятие потенции .

Бесконечно важно представить разницу этических ценностей греков и наших, прежде чем спешить делать упреки Плотину и философам метафизической традиции в сугубом торжестве *необходимости* над человеком. Мир платонизма неподвижен и неприступен, как звёздный свод (много позже Кант уподобит незыблемость «звёздного неба над головой» «моральному закону в сердце»). Но для античности это не троп, а данность, - они заданы от века, эти истина, добродетель, любовь, дружба, мужество, и перевернуть что-то здесь и невозможно, и неразумно, - «глупость» же не является «мудрой».

Античность выстраивает абсолют, впервые в философии и во всей его определённости. С возникновением в христианстве «воления» (изначально, - следования или не следования Господу Иисусу Христу, так же доб ровольно исполнившему волю Божию), такая пронизавшая всё личное бытие воля делает подвижной всю сис тему безусловного, этика оказывается "динамически-доминантной"системой в аспекте личного, то есть "по лучает возможность" вовсе перестать для нас существовать. Быть или не быть ей системной, бессистемной, определённой, зависит только от нас.

Воление по сути расшатывает в этике систему, развивая напряженно-личностный, как раз бессистемный, ценностный ориентир, хотя и указывая вместе с этим: в "нравственном выборе", в ответственном поступлении, - единственный выход, он задан в Личности Иисуса Христа, в Богочеловеческом исполнении подлинного личного бытия, когда бессистемность стала Благодатью, исполнившей старую систему, Закон. В этом тождество Закона и Благодати христиан, учение о преображении Ветхозаветного закона Новозаветной Вестью о Личности Господа Иисуса Христа. В общем случае, этика приводится в равновесие сложнейшим ориентиром *осознанного/неосознанного* поступления. (Вот ведь ценен для нас, современников, поступок Сократа, избравшего смерть? В этом шаге есть свобода, свобода сама-по-себе если угодно, подлинный выбор, тогда как суицид, концепту-ально выведенный например у стоиков, нам не внятен.) Известное переживание Кантом двух вещей: звёздного неба над нами и морального закона в сердце, кстати, античное по форме, было переживанием учёного, его драгоценным открытием, а никак не сбалансированной максимой и теорией.

Не индивидуальная воля, а *уже реализующаяся возможность блага* (*потенция* Аристотеля, становящаяся собой в *энергии*, в сбывании), возможность самопознания и любви к красоте – вот о чём не говорит – из чего взывает к нам Плотин. Воля же «не выбирать», «не быть», «не совершать» с этой точки зрения *ничто* , тупое продление неактивной потенции, а значит и не потенция вовсе. ***Мир мыслимого*** для платоника – и есть мир

сущего. И *необходимое* платоника – и есть это сущее. Это в наше, историческое время, сплетённое причинно-следственными цепочками, протянутыми всегда вдоль («стрела времени»), под необходимостью стали понимать необратимое будущее время. Этого нет в платонизме, где время рвётся не вперёд, а в абсолютный самодвижный покой, в вечность. *Возможность* для платоника динамична – она уже в исполнении. Это категория осуществления как такового. Мы недоумеваем – возможностей нереализованных кругом пруд пруди! А платоник спросит: а почему вы думаете, что это подлинная возможность? Может быть это и не возможность вовсе, или возможность чего-то иного? Только сбывающаяся, реализующаяся в бытии возможность, *потенция,* может называться ею, и платоник не расчтеняет такую становящуюся действительность, а наоборот, созерцает её, тем самым становясь "соучастником", а не наблюдателем. В этом бытийном "соучастии" заключено диалектическое тождество потенции-энергии, возможности-бытия, причины-следствия в платонизме.

b) Эпоха: деятельность и сущее .

Современная пост-христианская культура деятельностна, целостный облик её – в (творческом) результате. Другое для платоника - здесь деятельность возможна как осмысленная в сущем, и поскольку сущее человеку пред-задано, он не «трепыхается», а исполняется вниманием к умной сфере. Его целостность в осмысленности, и не случайного, а всеобщего, истинно-всеобщего и преизбытчествующего, каковым является «благо». Из последнего он обретает и целеустремлённость личного начала, - дух.

Платон и вообще небесный философ: идея - живёт на небесах, она (небо) бесконечно щедрее земли, но и полнее земли. Она внедряется в земное, облекается в плоть, обретает форму - сама, и сама же не поддаётся, уходит от корыстного однозначного понимания (от «гвоздя» понятия), влагая в вещь адекватное понимание, смысл. И отлетает, если захочет.

Так же и Плотин, и вся Академическая комментаторская школа есть традиция ***феоретической*** щедрости, есть *феория*, где идея, смысл, эйдос, - начальны. Освоение наукоучения Аристотеля, придавшего отвлечённой идее второе имя – конкретной Сущности, - позволило эту всеобщую царственную *Идею* поймать, посадить в клетку, придавить, прикормить и уговорить себя на том, что небо сошло на землю, если вся она, вся сущность её вот тут, и настолько тут, насколько потребно ей самой. Плотин и Академия – не распахнули клетку, уж поздно, клетка есть, но они показали небо и увидали нашими глазами на нём новых значительных птиц! (Если не прочих крылатых существ.) Так, слетающая с небес *идея* Платона и оформленная в вещах *сущность* Аристотеля, с двух отстоящих друг от друга сторон изведывали сущее, и происходило всё это в стенах платоновской Академии и вокруг, у неоплатоников. Христианство, чьё учение об ипостасях намного более обязано Аристотелю чем кому бы то ни было, его учению о *сущности-проявлении*, и не могло поэтому увидеть в неоплатонизме, поднявшемуся к тому времени на невероятную высоту своего отчётливого созерцания истинного в вещах, - чего бы то ни было кроме самого Аристотеля из Стагирита.

Плотин, сильнейший и первый из новых платоников, кто делает стремительный взлёт, "взмыв" вверх, к идеальному небу. **Первоединое** - его единственная интенция. Что он не занят снижающим анализом связей между ипостасями (самодостаточными в христианстве) не удивительно: этим вернее заняться христианству, занятому и открывшему Человека. Только Единое, - ***одно,*** возвращающееся и пребывающее в себе самом (как удачно находит философско-грамматический термин для Единого Лосев). Но в христианстве ***оно*** уже не ***одно*** и живёт не для себя, и по-человечески полностью (кроме греха) сбывается во Христе. ***Оно*** смогло стать Лич ностью, спасающей - и Церковью спасающейся во Христе Иисусе: ***Я для Тебя = Мы как Он = Церковь Бо жия*** . В неоплатонизме же ***Оно*** существует и *для себя*, - благодаря чему возможно умное начало (*идея* сама по себе), *и в себе*, - благодаря чему возможно различие с *иным,* как осмысленность этого иного. И, если первому, христианству, человечество обязано собственно высотою своего человеческого призвания, именем своим, - богопризванностью, то европейской культуре платонизм задаёт, "вручает драгоценную" - сферу *ума* – вни мания к сущему, к вещам самим-по-себе.

c) Эпоха: конфликт человека с космическим порядком .

Это личная драма, в которой человек должен остаться самим собой. Например, аскетическая, в монаше стве, - можно вспомнить об умном монашестве, о традиции священнобезмолвия. Это драма души, духовно восходящей над Умом, с его нудно-единым порядком, но без Христа не способной окончательно «взойти», вырваться и сбыться духовно.

Ум, эта единственная светская аскеза, и сердце, неровный свет простого участия в других людях, свет до того неровный, что может и должен спалить, - вот всё что остаётся на хлеб насущный современнику, пережи вающему эту драму. Ум Платона – духовен (есть, сбывается). Ум капподокийцев – духовен (есть, сбывается

волею Божией). Ум современника – психичен, а при упоминании «духа» мы впадаем в опыт имагинативного, где нет границы меж воображаемым и действительным, а достоверность образа куда сильней и нашего уча стия в нём, и нашего существования вообще. Не то греческий философ: всегда внимательный ученик жизни и слушатель бытия, поэтому он и учитель (Адо). «Как на самом деле», - становится единственным вопросом, потому что всё устроено без нас и по настоящему, на века.

*Акмэ*истичность и вне-историзм неоплатонизма чуть ли не противопоказан современности, с её мобиль ностью, старостью, скоростью. Однако, применительно к *малой* методологии истории работает Аристотелевски-Плотиновское понятие «потенции»,- осуществления. В отличие от «настоящего», прошлое уже «открыло» историку своё будущее. «Потенция» как осуществление, полное воплощение причин, задаёт плотную ткань исторического бытия, «перетекание» причин и следствий друг в друга, с которой он и рабо тает. Особенно богаты плотностью смысла моменты исторических сломов, революционных взрывов, куль турных перемен. Явления декадентства и обериутства, Ницше и Кафка, коммунизма и итальянского Возрож дения, при напряжённом сравнении с тем что было до и после, вокруг и рядом, обнажают контрастные смыслы, и, до того неясные, постепенно начинают оживать. Вещное, фактическое единство события и отли чает, и в то же время не отличает себя от окружающего, и всматриваясь в эту историческую уникальность, современник обретает самого себя – в способности к ней, individ.

Личные мотивы к диалектике .

Сам ответ на вопрос: как понять Плотина – известен: например, научиться его диалектике, прочитав по священный ей «Античный космос и современную науку» А.Ф.Лосева. (Правда, тогда мы рискуем завести с многими томами с.соч. А.Лосева многолетний хотя и логически плодотворный разговор о границах где начи нается и где заканчивается в учении Платона логика и логос. Но пока вопрос «как понять?» стоит по-иному: «А зачем – его мне понимать?» Вот что пишет Сенека своему Луцилию в *LVIII* письме:

Как Платоновы идеи могут сделать меня лучше? Можно ли извлечь из них что-нибудь для обузда **ния моих желаний? Да хотя бы вот что:все вещи, которые, как рабы, служат нашим чувствам, которые нас распаляют и подстрекают, Платон не считает истинно существующими. Значит, все вещи – вооб ражаемые, лишь на короткий срок принявшие некое обличье; ни одна из них не прочна и недолговечна. А мы желаем их так, словно они будут при нас всегда или мы будем всегда владеть ими. Беспомощные и слабые, мы находимся среди вещей пустых и мнимых...**

С точки зрения исследователя - непонимание возникает не столько в силу трудности (идеалистический конструкт математики сложнее и строже этой диалектики, но не приходится говорить о кризисе математического сознания), сколько по причине отсутствия таковых задач. Только внимание к первоистокам культуры, к античному универсуму, к исторической разнице эпох, к синтезу всей философско-эстетической культуры, предпринятом в поздней античности внутри платоновской Академии, - может приводить к лич ному заинтересованному исследованию. Иначе Плотин остаётся пуст, нем и жалок тем более, чем более вы соты и мысленной глубины в нём скрывается.

Во всяком случае, понять историческую мысль и значит войти в традицию, в данном случае это значит - в ***платонову пещеру*** (в которой однажды, по легенде, Платон сподобился погрузиться в божественный мрак, которая с тех пор стала метафорой божественных тайн для метафизической философии), - значит войти туда самому, ***отсюда*** , и история философии в самом деле позволяет заглянуть в эту историческую бездну - в ту разницу понимания, которая открывается между ***мной***, живущим на ветру начала XXI века - и автором ста рого текста и мыслей в этом тексте содержащихся...

Зная, “имея в себе” эту бездну исторической дистанции, можно поступить двояко. Либо опереться на неё, чтобы весь груз сложить на автора и современную ему философскую ситуацию, но при этом пропав, ис чезнув в ней самому. Это полное доверие историко-философской традиции, почти невозможное из-за необ ходимости какой-то собственной философской работы над историческим понятием и уже в силу этого какой-то “обсорбации” традиции.

Либо попытаться ‘перепрыгнуть бездну самому ”, увидав в момент его удачи/неудачи, всю эту *историче скую* разницу отчётливо, чтобы начать говорить о старых вещах адекватно им самим, но уже не в контексте их истории, а в контексте нашего, ***своего бытия*** , - лишь так и возможно подумать о вещах: сделав их своими, вселив их в свой мир. Это полное недоверие к традиции как к «удобно приготовленной картине истории» и доверие собственному исследованию опыта становящегося, современному мышлению исторического, и соб ственной философской работе (историку-платонику и вообще важен если не необходим опыт рассмотрения философского бытия). В последнем случае и ***историческая мысль*** и ***человек-исследователь*** вернее устро-ятся в современной истории как ***в истории*** , а не как в очередной относительной точке описания истории, вернее протянут далее заповеданную философским эросом умную магистраль истины, магистраль понимания

истинного в вещах, а ведь только этой магистралью словно золотой нитью сшита вся метафизическая картина становления философии, чтобы мы видели, ощущали и даже протаптывали кое-где до дыр этот вполне реальный историко-философский “ковер”.

(*) Йонас об особом типе гностического познания .

Йонас выдвигает теорию двух *типов познания* в исследуемой им гностической эпохе, - практического и теоретического. Поскольку, как пишет Йонас, - “**конечный объект гнозиса – Бог: его появление в душе изменяет познающего, делая его причастным божественному существованию (что значит больше, чем уподобление его божественной сущности). Поэтому в радикальных системах, подобных валентинианской, «познание» является не только орудием спасения, но истинной формой, в которой задача спасения, т.е. конечная цель, достижима** …”

Другое дело греческая theoria, ”, - пишет он дальше, - там объект познания является универсальным и **«познавательное отношение является зрительным, т.е. аналогичным визуальной связи с предметной формой, которая остаётся незатронутой данным отношением** ”. ”**Гностическое познание является познанием особенного (а трансцендентное божество остаётся особенным), и отношение познавания взаимно, т.е. одновременно происходит познание и действие подлинного самораскрытия со стороны познаваемого”.**

Еще сравнение. Эллинский, рациональный **“разум наполняется формами, которые он созерцает, и только постольку, поскольку он их созерцает (думает о них)”,** тогда как субъект гностического познания **“трансформируется”** (из души в дух) **“объединением с реальностью, которая сама по себе является высшим субъектом в данной ситуации и, строго говоря никогда не является объектом** .” Так Йонас решительно отделяет гностический тип познания от рациональной ***theories*** .

Несчастный рационализм, кто только не «кусал» тебя в новое время, от Блаватской до Анд.Тарковского, теперь вот и эллинистический ratio туда же. Рационалисты! Себя же - кусаем, поэтому искусаны, но бодры.

Поговорим теперь об этих двух “универсалистских” типах познания по Йонасу более критично, называя их - **субъектно-преображающим** и **объектно-полагающим** . Надо сказать, что, объясняя, почему в первом случае он говорит все-таки о ***познании*** а не о, скажем, более привычном “мистическом опыте”, Йонас вспоминает неких “**подлинных мыслителей, которые раскрыли сущность секрета «познания» в тщательно разработанных, содержащих доктрину, системах”** и что **“они часто использовали абстрактные понятия, имевшие предшествующее употребление в собственно философии** ” (Йонас, с.51). В общем, он допускает при ***Субъектном*** познании элементы ***Объектного*** , но не наоборот, и первый, гностический тип познания оказывается шире теоретического, и значит, более совершенным. Возникает вопрос: но почему ***объектному*** познанию так уж отказывать в постижении, отводя ему лишь роль абстрактного безразличного описателя?

Отметим сразу же, что различие Йонаса не упало с неба, оно напоминает классическое дистанцирование «религии» и «науки» по транцендентному и имманентному характеру опыта. (И предпринимаемое обыкновенно со стороны первых, т.е. адептов религиозно-гностического опыта. Это говорит о собственной исследовательской позиции Йонаса как ученого: как ученый, занимающийся гностицизмом, он избирает позицию гностического опыта, а не научного. Адекватность здесь важнее теоретического описания. И такая позиция не лишена множества плюсов, во всяком случае существует отрицательный пример «научной религии», призванной также к описанию религиозного опыта, это известная советскому читателю религиоведческая “наука”, выхолащивающая адекватное описание и саму его попытку провозглашением отрицательного атеистического принципа.)

Кроме того, по Йонасу получается что христианство имеет такой же характер **Субъектного** «познания», что и гностицизм, что и всякая другая религия (***религия откровения*** , как сказал бы Гегель). Но зададимся все-таки вопросом: насколько уместно при первом типе ***постижения*** говорить о **познании** , а не об **опыте** ? Вот, субъектно-***практический*** тип познаёт ***Бога***, объектно-***теоретический*** – ***мир***. И этот ***теоретический*** тип бывает и атеистичен, тогда Бога познавать он не может и не хочет, но бывает и теистичен, тогда он стремится создать систему теологии. Значит, теоретическое познание Бога также и возможно и необходимо, и более того, в этом и есть пафос и достоинство *схоластической системы* на западе и *основного богословия* на востоке. Божественная реальность открывается не только экстатически и не столько мистически, - но и рационализировано, и формально, и приблизительно в том числе, все зависит от схоластического вопроса – формулируется ли тот или другой вопрос однозначно и тогда как именно он теоретически формулируется.

А ***практический*** , постигающий Бога тип познания – неужели же тогда раздваивается на интерес к Богу и теургии и на интерес к *иному*: миру и его ценностям? Только для гностического сознания характерен такой аскетизм, именно так разделяя и отвергая мир ради аскетизма. Возможно ли такое разделение в христианстве,

живущем в мире, хотя и чающем Небесного Иерусалима? Невозможно, если это не крайний безоглядный аскетизм. Кроме того, само «постижение спасения» имеет для христиан всё-таки акцентировку «спасения», *спасенности* т.е., постижение милости Божией – личный опыт милости и сост-радательной агапической *любви*, и т.д., тогда как для гностиков, - именно ***познания Бога и изведывания тайн его***. Спасались же христиане и вне всякого гнозиса, как угодно было Богу, одною *милостью* Его. Вопрос *как и почему* – маниакально установлен только в гностицизме. Только ***фаворский свет***, только познание ***как*** возможно преображение и ***что для этого*** требуется, - забывает о тех учениках Спасителя, что уснули в тяжкие для Него минуты моления в Гефсиманском саду, но которым Он явил себя в белых прео-браженных одеждах на горе Фавор. Важна верность Господу в тяжких стояниях здесь, а уж будет ли свет преображения, на это одна милость Его. Иначе мы вновь бросаем Спасителя в труднейший момент.

Поэтому в христианском "случае' ***постижение-познание*** Йоноса - неудачный, недостаточный термин, христиане по преимуществу живут в Боге, не познают Его, такое содержание оказывается для них много богаче; а познание божественной реальности как единственный путь, как само-удостоверяющая спасающая сила или энергия, - для христиан всегда крайне опасен как однобокая по отношению ко всему евангельскому учению крайность. Христиане обретают «духовный опыт» по милости Божией, т.е. свободно, а не познают его как цель спасения и самоцель (например, в известном и любимом восточными христианами разговоре Сер. Саровского с Мотовиловым, святой не изъяснял Мотовилову, а ввел того в божественную реальность, по Божией милости. И хотя преображение человеческого естества и мистика в этом разговоре всячески обозначены как цель христианской жизни, они являются целью ***жизни*** и ***в жизни***, не целью самой-по себе, не ***познавательной необходимостью***, что бы уводило в сторону гностического восприятия этого разговора).

Как возможно говорить о ***познавании*** у гностиков, если по определению рефлексии в случае такого постижения быть не может? Здесь следует говорить о мистике, откровении, но не о *познании*: для рефлексии не должно тут остаться ни места, ни опоры, тем более философской, категориально-отвлеченной. Ибо если эта опора остается – есть ли постижение апофатической реальности? А если ее не остается, то нужно ли прибегать к никак неподходящей апофатической реальности философской терминологии? Но гностики упорно описывают эту неописываемую *апофатику* и описывают ее последовательно, т.е. *рационализируют, заранее отказываясь от рационализации*, именно поэтому крайне сомнительны и их экстатичность и их мистика открывшегося. Для гностика без познания божественной реальности не может быть спасения, и обостренность эта шарит слепой рукой и натыкается на ту же обруганную ею тысечекратно греческую теорию!

Йонас, таким образом, избирает как ученый гностическую точку зрения, но загоняя под нее все религии, сразу ошибается. Оказывается что уже для христиан это не так, что верному схоластическому описанию божественной действительности тоже следует отдавать дань, не стоит безоглядным поношением *греческой рациональности* смещать христианство под широко раскинувшийся шатер гностицизма, выделяя, "отжимая" из христианства одни лишь *гностические* зерна.

е) Неоплатонизм под масками .

Но, может быть, аргументы богословия не устарели, т.е. вечны - ? Ведь платонизм практически замер, вымер, вместе со смертью Академии в VI веке после Дамаския Диадоха? А аргументы каппадокийцев – как раз победный приговор, вынесенный историей церкви интеллектуализму в триадологии, в истории же кто прав – тот и есть, тот и существует и "бодрствует исторически"? Но, исчезнув как школьная устная система, неоплатонизм никуда не исчезал как точнейший диалектический инструмент, позволяющий однозначно понять первые философские категории. Подспудно эта *логика Первоединого* много служила европейскому христианству, толчком чему явился св.Августин, и далее - к средневековым номиналистическим спорам об универсалиях, впрочем, и поосев школьной рутиной на партах католической схоластики. Под влиянием Аристотелевской научной предметности она окрепла в новое время в антиномиях Канта, в гегелевской феноменологии Духа, присутствует и в XX веке как тот фон, который современный философов спешит расшатать, выйдя в другое поле понимания и работы с метафизическим термином, (как Хайдеггер).

В средние века отточенная диалектика Плотина и Аристотеля служила древнейшим астрологическим, каббалистическим построениям, дотошно, магически сверяющим части и целое в универсуме природы. Все они в своём учении о мире и человеке пользуются единым в сущности категориальным учением, конечно чаще формализуя, т.е. обращаясь к Порфириевым «О категориях». И в многомерной истории науки, имеющей с магическими *лже-науками* единый естественно-исследовательский исток, сейчас могут быть важны новые диалектические анализы, а в конечном итоге синтезы и обобщения. В частности, снять с Плотина жупел, относящий его триаду ***Единое-Ум-Душа*** в общую копилку «ересей» гностического субординационизма, давно бы пора.

Mikle@Koshkin_2004