

«ПОДСТУПЫ К УМОПОСТИГАЕМОМУ» ПОРФИРИЯ

Вступительные замечания к переводу

Сочинение неоплатоника Порфирия (232 г.– ок. 305 г.) «Подступы к умопостигаемому» (Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά), носящее в латинском переводе название *Sententiae ad intelligibilia ducentes* и потому обычно именуемое просто «Сентенции», представляет собой собрание 44 теоретических положений, касающихся различных вопросов неоплатонической философии. Большинство из этих положений, имеющих форму либо кратких афоризмов, либо развернутых рассуждений и даже небольших трактатов, являются парафразами сочинений Плотина, а некоторые¹ содержат многочисленные прямые цитаты из «Эннеад».

В «Сентенциях» ясно прослеживается этическая направленность философии Порфирия: его сосредоточенность, скорее, на спасении души, нежели на отвлеченных рассуждениях об устройстве реальности. Под спасением души Порфирий, как и другие платоники, понимает освобождение от тела, очищение от страстей и возвращение к Богу. Но поскольку Бог для него это, прежде всего, божественный Ум, то и возвращение к Нему он мыслит не пространственно и телесно, но как осуществляющееся в «гносисе» – знании. По убеждению Порфирия, душа не отделена от Бога ни телом, ни пространством, ибо, как и любая другая бестелесная сущность, находится везде и нигде (Сент. 27). Для «знающего» Бог всегда рядом, а для незнающего Он, даже присутствуя во всем, отсутствует. Философ не устает повторять, что тело не может удерживать душу наподобие клетки или темницы. Она сама удерживает себя в чувственном мире до тех пор, пока привязана и обращена к нему. Отождествляя себя с телом, душа начинает действовать с помощью телесных органов – тогда-то и говорят, что она находится в теле, хотя правильнее было бы сказать, что это тело находится в душе (Сент. 7, 8, 28). Естественная смерть не обязательно ведет к освобождению из чувственного мира, потому что, отделившись от тела вследствие естественной необходимости, душа не возвращается автоматически к себе и к Богу. Она может по-прежнему продолжать отождествлять свою деятельность с телом, даже когда земного тела уже нет. Вместо него душа может привязаться к «телесному призраку» – пневматической оболочке, которая «на-

¹ Например, сентенции 18, 21, 31, 32, 37, 39, 40.

растает» на ней при нисхождении сквозь планетные сферы и из которой потом, после гибели земного тела, она создает себе некое призрачное его подобие. Такую призрачную, граничащую с небытием телесную жизнь, которую продолжает вести привязанная к чувственному миру душа, Порфирий называет пребыванием в Аиде (Сент. 29) и отождествляет с обычным видом смерти. Однако есть и другая смерть – та, к которой, по словам Сократа в «Федоне»², готовят себя философы. Она не обязательно следует за естественной смертью, а значит, может произойти и помимо ее (Сент. 7). Душа может освободиться от тела еще до того, как последнее будет разрушено возрастом и болезнями. Такого освобождения она достигает через бесстрашие и возвращение к себе, потому что именно телесные страсти нарушают ее единство с самой собой и как бы растягивают вовне, привязывая к телу. И хотя сама по себе душа бесстрашна, как и все бестелесное, она способна участвовать в страстях тела, придавая его естественным изменениям смысл ощущений, удовольствий, страха, радости и т. д. (Сент. 18). Поэтому главная задача философа – освободиться от страстей, перестать отождествлять себя с телом и, как следствие, вернуться к своей подлинной, бестелесной природе. Но вернувшись к себе и нашедшая себя душа находит тем самым и Бога, поскольку Бог есть Ум, источник мыслящей души, от которого она никогда не бывает полностью отделена. Порфирий даже в еще большей степени, чем Плотин, подчеркивает прозрачность границ между душой и Умом, полагая душу полноправной участницей умопостигаемого мира. В результате он отрицает субстанциальные различия между душами богов, демонов, людей и животных, утверждая, что природа души повсюду одинакова (Сент. 22). Та же самая тенденция избегать абсолютизации границ между ипостасями и подчеркивать их взаимную проницаемость обнаруживается и в его учении о более высоких уровнях реальности, в частности в учении о Едином.

«Подступы к умопостигаемому» частично уже переводились на русский язык. В 1996 г. в «Историко-философском ежегоднике» был опубликован перевод нескольких сентенций, выполненный В. В. Петровым. Несмотря на многие достоинства этого перевода, он бы существенно неполон, не опирался на понимание философской системы Порфирия и, к тому же, был выполнен по уже устаревшему к тому времени изданию Дюбнера (Fr. Duebner, Paris: Didot, 1855), содержащим сильно поврежденный текст «Сентенций». Настоящий перевод предоставляет русскому читателю возможность впервые познакомиться с «Подступами к умопостигаемому» в полном объеме. Он осуществлен по изданию: *Porphyrius, Sententiae ad intelligibilia ducentes*, ed. E. Lamberz (Leipzig: Teubner, 1975) и во многом опирается на недавно вышедшее двухтомное исследование «Сентенций» под общей редакцией Люка Бриссона, включающее новые английские и французские переводы этого сочинения: *Porphyre, Sentences, Etudes*

² Платон, *Федон* 64 а: истинные философы «заняты на самом деле только одним: умиранием и смертью».

d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire avec une traduction anglaise de John Dillon, ed. Luc Brisson, v. 1–2 Paris: Vrin, 2005.

Пользуясь случаем, хочется выразить признательность профессору Люку Бриссону за интересное обсуждение «Сентенций» Порфирия и присланные новые материалы.

С. В. МЕСЯЦ
Институт философии РАН, Москва
messiats@mail.ru

ПОРФИРИЙ ПОДСТУПЫ К УМОПОСТИГАЕМОМУ

1. Всякое тело занимает место, а из самого по себе бестелесного ничто, поскольку оно бестелесно, не занимает места.
2. Само по себе бестелесное, как превосходящее любое место, находится повсюду, причем не протяженно, а неделимо.
3. Само по себе бестелесное, не присутствуя в телах пространственным образом ³, присутствует в них, когда ему угодно, склоняясь к ним так, как ему свойственно. И поскольку оно не присутствует в телах пространственным образом, оно находится в них через отношение (συχέσει).

³ οὐ τοπικῶς – букв. «не местным образом». Здесь и далее мы переводим производные от слова τόπος, используя слово «пространство». Это объясняется не только желанием сделать перевод более понятным и легко читаемым, но и тем, что вкладываемый Порфирием в слово τόπος смысл отчасти сопоставим с современным представлением о физическом пространстве. Если Плотин еще традиционно подразумевает под «топосом» любое вместилище, в том числе и вместилище бестелесных сущностей, что позволяет ему, например, говорить об Уме как о «месте» идей (III 6, 9, 41) или противопоставлять «здешнее место», заключающее в себе материальный космос (I 8, 6, 4–9), нематериальному «тамошему месту» (II 4, 12, 11), то Порфирий в «Сентенциях» однозначно закрепляет термин τόπος за чувственным миром. Это дает ему возможность в этой сентенции противопоставлять друг другу телесное и бестелесное по признаку нахождения и ненахождения в «месте». При этом главным содержанием понятия τόπος у Порфирия оказывается уже не способность вмещать в себя что-либо, а протяженность (διάστημα) и объем (ὄγκος) – см. ниже Сент. 2, 27, 33, 36. Если учесть, что Плотин приписывает эти характеристики исключительно телесному существу, полагая, что они попадают в него вместе с материей (II 4, 11–12), то непосредственная связь понятия τόπος у Порфирия с материальным, физическим космосом становится очевидной.

4. Само по себе бестелесное по своему бытию и сущности не присутствует в телах и не смешивается с ними. Тем не менее, оно уделяет телам некую непосредственно связанную с ними силу (*δύναμις*), появляющуюся в нем вследствие склонности. Ибо склонность как раз и ведет к появлению некоей вторичной силы, непосредственно связанной с телами ⁴.

5. Душа есть нечто среднее между неделимой и разделенной в телах сущностью; ум – сущность только неделимая, тела – только делимая, а качества и внутриматериальные формы разделены в телах ⁵.

6. Не все воздействующее на другое воздействует на него путем сближения и соприкосновения. И даже то, что воздействует путем сближения и соприкосновения, пользуется сближением (и касанием) привходящим образом ⁶.

7. Душа привязывается к телу благодаря проистекающим от тела страстям (*πάθη*) и вновь освобождается от него благодаря бесстрастию ⁷.

⁴ *δύναμιν ... προσεχῆ τοῖς σώμασιν* – в случае души примерами такой «непосредственно связанной с телами силы» могут служить способности ощущения, питания и роста. Ср. описание Плотинном связи души и тела в I 1, 8, 15–19: «...Душа кажется присутствующей в телах, поскольку освещает их; и она создает живые существа не потому, что соединяет себя с телом, но потому, что, пребывая в себе, уделяет телам собственные отражения, словно лицо во множестве зеркал. Первым отражением является общая способность ощущения, а за нею следует весь так называемый *другой вид* души – неизменно, один за другим, вплоть до порождающего и растительного...». О том, что сама по себе душа не присутствует в телах, оставаясь обособленной от них, Плотин пишет в IV 3, 20–22 и VI 9, 8.

⁵ Согласно Платону (*Тимей* 35 а), Демиург смешивает душу «из той сущности, которая неделима и вечно тождественна, и той, которая претерпевает разделение в телах» (здесь и далее цит. по изд.: Платон 1990–1994: III, 437). Комментируя это место в трактате «О сущности души», Плотин показывает, что если под «неделимой и вечно тождественной сущностью» понимать ум и умопостигаемое, а под противоположной ей всецело делимой и раздробленной – тела, то сущностью, «претерпевающей разделение в телах», окажутся внутриматериальные формы: например, цвета, фигуры и вообще любые качества тел (IV 2 (4), 1, 35–40). Душа же будет «находиться посередине между той и другой сущностью: то есть между неделимой и первичной и находящейся в телах и по телам разделенной» (IV 2, 1, 45–46).

⁶ Возможно, имеются в виду стоики: SVF II 342. См. Столяров 1999, I, 187.

⁷ Платон, *Федон* 82 е: «Душа крепко-накрепко связана в теле... и вынуждена постигать сущее не сама по себе, но через тело словно бы через решетки тюрьмы... Видит философия и всю грозную силу этой тюрьмы: подчиняясь страстям (*ἐπιθυμία*), узник сам крепче любого блюстителя караулит свою темницу»; 83 b–d: «у любой радости или печали есть как бы гвоздь, которым она притвождает душу к телу, пронзает ее и делает как бы телесною, заставляя принимать за истину все, что скажет тело». См. Платон 1994, II, 39–40. О том, что душа освобождается от тела путем очищения от страстей, см. также Плотин, *О бесстрастии бестелесных* III 6, 5.

8. Что заключила природа, то она же и освобождает, а что заключила душа, то освобождает душа. Природа заключила тело в душе, а душа – себя в теле. Поэтому природа освобождает тело из души, а душа – саму себя из тела.

9. Смерть бывает двух видов: одна – общеизвестная – происходит, когда тело освобождается из души; другая – смерть философов – происходит, когда душа освобождается от тела⁸. И не всегда одна следует за другой.

10. Все во всем, но – сообразным сущности каждого образом: в уме – умно, в душе – рассудочно, в растениях – семенным образом, в телах – в виде подобия, а в запредельном – непостижимо и сверхсущностно⁹.

11. Бестелесные ипостаси при нисхождении делятся и умножаются вплоть до индивидов вследствие уменьшения силы, а при восхождении соединяются и сходятся воедино вследствие преизбытка силы.

12. Не только среди тел встречается омонимия, но и жизнь принадлежит к числу вещей, о которых говорится в разных смыслах. В одном смысле говорится о жизни растения, в другом – одушевленного, в третьем – мыслящего; особая жизнь у природы, особая – у души, особая – у ума, особая – у запредельного, ибо живет и оно, пусть даже ничто из следующего за ним не обладает подобной жизнью.

13. Все, что порождает по сущности, порождает слабейшее себя¹⁰, поэтому все порожденное обращается по природе к породившему. Из рождающих же одни совсем не обращаются к порожденному, другие – и обращаются, и не об-

⁸ Эту сентенцию можно рассматривать как комментарий к платоновскому «Федону», где утверждается, что истинные философы «заняты на самом деле только одним – умиранием и смертью» (64 а), и что смерть, к которой стремятся философы, есть не что иное как *очищение*, состоящее в том, «чтобы как можно тщательнее отрешать душу от тела, приучать ее собираться из всех его частей, сосредоточиваться самой по себе и жить, насколько это возможно – и сейчас, и в будущем – наедине с собою, освободившись от тела, как от оков» (67 с–d). См. Платон 1994, II, 14, 18–19.

⁹ О том, что *ум* содержит в себе все см. *Плотин*, V 1, 4, 5–11: «Ибо он [ум] охватывает в себе все бессмертное, всякий ум, всякого бога, всякую душу, существующие всегда»; о том, что *душа* наполнена всеми логосами см. V 7, 1, 7–11; что *Единое* в определенном смысле тоже является всем см. VI 8, 18, 1: «Не следует искать ничего вне его, но внутри него все следующее за ним. Все внешнее есть оно само – всеобщий охват и мера»; VI 7, 32, 12–14: «Оно – и ничто из сущего, и все: ничто – поскольку сущее после него, и все – поскольку сущее из него».

¹⁰ Один из основных принципов неоплатонизма, отражающий общее убеждение поздней античности в иерархическом устройстве мира. Ср. *Плотин*, V 5 (32), 13, 37: Κρείττον ὑάρ τὸ ποιοῦν τοῦ ποιουμένου· τελεióτερον ὑάρ – «создающее лучше и сильнее создаваемого, поскольку более совершенно»; См. также: Цицерон, *О природе богов* II, 33 (86): «то, что производит что-нибудь из себя, имеет более совершенную природу, чем то, что от него происходит»; Прокл, *Начала теологии*, теор. 7: «всякая производящая причина иного превосходит природу производимого».

ращаются, а третьи обращены исключительно к порожденному, не обращаясь при этом к самим себе ¹¹.

14. Все возникшее имеет причину возникновения в другом, раз уж ничто не возникает беспричинно ¹². При этом те из возникших вещей, которые получили бытие путем составления из частей, разложимы и потому уничтожимы; а те, которые в качестве простых и несоставных приобрели бытие в простоте существования, неразложимы и неуничтожимы. При этом они все-таки называются возникшими, но не потому что состоят из частей, а потому что зависят от некоей причины. Поэтому тела – вдвойне возникшие: и поскольку зависят от произведшей их причины, и поскольку состоят из частей. А душа и ум – возникшие лишь постольку, поскольку зависят от причины, но не поскольку состоят из частей. Так что первые – и возникшие, и разложимые, и уничтожимые; а вторые – и невозникшие, поскольку не состоят из частей, а следовательно, не являются разложимыми и уничтожимыми, и возникшие – как зависящие от причины.

15. Память есть не сохранение представлений, а способность заново воспроизводить то, о чем усердствуешь ¹³.

16. Хотя душа и содержит логосы всего, однако действует в соответствии с ними либо когда что-то иное зовет ее их использовать, либо когда она обращается к ним внутрь самой себя. И, вызываемая другим как бы во внешнее, она производит ощущения, а погружаясь в себя и обращаясь к уму, начинает мыслить. Поэтому ни ощущение, ни мысль не извне. Но бывает...¹⁴ как у живого существа нет ощущений без претерпевания ощущающих органов, так нет и мысли без воображения. И чтобы получилась аналогия, [скажем]: как отпечаток [в органе ощущения] сопровождает ощущающее живое существо, так представление в душе живого существа следует за мыслью.

17. Душа – сущность непротяженная, нематериальная, неуничтожимая, бытие которой составляет жизнь, живущая благодаря самой себе.

18. Одно претерпевание (*τὸ πάσχειν*) у тел, другое – у бестелесного. У тел претерпевание сопровождается превращением, свойственные же душе претерпевания суть действия (энергии), совсем не похожие на нагревания и охлаждения тел. Поэтому если претерпевание всегда сопровождается превращением, то все бестелесное следует признать бесстрастным. В самом деле, то, что обособлено от материи и тел, тождественно действиям (энергиям); а вступающее в

¹¹ См. Сент. 30.

¹² Ср. Платон, *Филеб* 26 е и *Тимей* 28 а–е.

¹³ О том, что память есть активная творческая способность, а не пассивное сохранение отпечатков от внешних предметов, как думали Аристотель и стоики, Плотин неоднократно пишет в своих трактатах. См. IV 6 (41), 1, 2–5; 3, 38–45; IV 3 (27), 25–26.

¹⁴ Здесь и далее значок многоточия означает испорченное или не поддающееся восстановлению место.

связь с материей и телами само по себе хоть и бесстрастно, но то, в чем оно усматривается, претерпевает. Когда живое существо ощущает, то его душа подобна обособленной гармонии, которая сама по себе служит началом движения струн, приведенных в созвучие необособленной гармонией¹⁵. Живое существо, являющееся причиной приведения [струн] в движение, в силу своей одушевленности аналогично музыканту, когда тот гармонично настроен. А подвергающиеся воздействию тела из-за испытываемого ими чувственного аффекта аналогичны приведенным в созвучие струнам. Ведь и здесь претерпевает не обособленная гармония, а струна; и приводит в движение хотя и музыкант, однако в соответствии с пребывающей в нем гармонией. Ведь без повеления гармонии струна не издала бы музыкального звука, даже пожелай того музыкант.

19. Именование бестелесных производится не по общности одного тождественного рода, как именование тел, а исключительно по производимому в отношении тел отрицанию. В результате ничто не мешает одним бестелесным относиться к сущему, а другим – к не сущему; и одним быть прежде тел, а другим – после тел; и одним – существовать обособленно от тел, а другим – не обособленно; и одним – существовать самостоятельно, а другим – нуждаться для своего бытия в ином;¹⁶ и одним – составлять тождество с действиями и самодвижными жизням, а другим – быть жизнями, существующими как побочный продукт определенных энергий. Ведь бестелесное именуется через отрицание того, что оно не есть, а не через утверждение того, что есть.

20. Собственные признаки материи, согласно древним, суть следующие: бестелесная (поскольку иная телам), безжизненная (поскольку не ум, не душа и не само по себе живое), бесформенная, неразумная, бесконечная и бессильная. Следовательно, и не существующая, но представляющая собой не-сущее (μη ὄν). И не в том смысле «не-сущее», в каком движение или покой не-сущие, но в

¹⁵ Сравнение души с гармонией берет начало из платоновского *Федона* 85 е – 86 в. Далее Порфирий цитирует трактат Плотина «О бесстрастии бестелесных» III 6 (26), 4, 41–43, 47–52: «Сама природа эйдоса должна быть энергией и действовать одним своим присутствием, как если бы гармония сама собой приводила в движение струны... Причины движения аналогичны музыканту, а подвергающиеся воздействию тела из-за испытываемого ими аффекта будут схожи со струнами. Потому что и здесь не гармония что-то испытала, а струна, ведь без повеления гармонии струна не пришла бы в движение, даже пожелай этого музыкант».

¹⁶ Бестелесное, существующее обособленно от тел, это, например, душа или идея (IV 3 (27), 20, 30: καὶ χωριστὸν ἢ ψυχῆ; VI 9 (9), 8, 16: καὶ ὅτι χωρισθεῖσαι ὄλαι [sc. ψυχαί]; а бестелесное, существующее не обособленно от тел и благодаря им, это форма в материи. Ср. *Плотин*, IV 3 (27), 20, 36–38: «Эйдос, находящийся в материи, не обособлен и вторичен по отношению к уже существующей материи. Душа же, производя эйдос в материи, сама является чем-то иным по сравнению с ним».

истинном смысле не-сущее – призрак и видимость объема¹⁷, ибо первоначально в объеме – бессильное. Это стремление к бытию, застывшее в непокое, всегда в себе самом представляющееся противоположностями: малым и большим, меньшим и большим, недостаточным и избыточным; [ничто] постоянно становящееся и не остающееся на месте, но при этом не способное и убежать, недостаток всего сущего. Поэтому все высказываемое о материи будет ложным: вообразишь ли ее большой, она – малое, словно забава, ускользающая в небытие. Ведь ее ускользание – не перемена места, но уход из бытия. Вот почему всё, находящееся в ней, есть призрак в еще худшем призраке – так в зеркале то, что находится в одном месте, представляется находящимся в другом. Она кажется наполненной, однако не имеет ничего и только кажется всем¹⁸.

21. Претерпевания (πάθη) свойственны тому же, чему и гибель. Потому что восприятие аффекта (τοῦ πάθους) есть путь к гибели, и погибнуть может то, что способно претерпевать¹⁹. Из бестелесного ничто не погибает (оно либо

¹⁷ «Объем» используется здесь для перевода слова ὄγκος. Под «объемом» при этом следует понимать не определенную пространственную величину, но некую неопределенную массу, вместительность. Согласно Люку Бриссону (Brisson 2005), ὄγκος у Порфирия означает материю, получившую характеристику количества.

¹⁸ Эта сентенция представляет собой почти дословный пересказ одной из глав платоновского трактата «О бесстрастии бестелесных». Ср. III 6 (26), 7, 3–27: «Материя бестелесна, раз тело является более поздним и сложным, и раз она сама производит тело совместно с другим [с эйдосом]. Материя получила название бестелесной, как и [подлинно] сущее, потому что, как и сущее, отличается от тел. Однако не будучи ни душой, ни умом, ни жизнью, ни видом, ни логосом, ни пределом (поскольку она – беспредельное), ни силой (что она производит?)... она не может в собственном смысле слова называться сущим, но естественным образом именуется не сущим. И не в том смысле, в каком движение или покой не сущие, но в истинном смысле не сущим, призраком и видимостью объема, стремлением к бытию, застывшим в непокое. Сама по себе она невидима и ускользает от желающего ее увидеть, и когда на нее не смотрят, она появляется, а когда напрягают взор – исчезает. В самой себе она всегда кажется противоположностями: малым и большим, меньшим и большим, недостаточным и избыточным, она – призрак, не стоящий на месте, но и не способный убежать. Ведь она не способна даже на это, поскольку не получила от ума силы, так что она оказывается отсутствием всего сущего. Вот почему все высказываемое о ней будет ложным: вообразишь ли ее большой, она – малое, вообразишь большим – меньшее, и ее воображаемое бытие есть небытие, словно ускользающая забава. От этого и все возникающее в ней кажется игрушечным – словно призраки в призраке – так в зеркале то, что находится в одном месте, представляется находящимся в другом. Она кажется наполненной, однако не имеет ничего и только кажется всем».

¹⁹ Ср. Плотин, III 6 (26), 8, 9–11: «Так что претерпевания свойственны тому же, чему и гибель. Потому что восприятие аффекта есть путь к гибели, и погибнуть может то, что способно претерпевать. Материя же погибнуть не может...». И Плотин, и Порфирий повторяют здесь аргумент скептика Карнеада, направленный против стоической концепции бога. Согласно Карнеаду, никакое тело и никакое живое существо не может быть вечным и бессмертным, поскольку по необходимости подвержено разло-

существует, либо нет), а значит и не претерпевает. Ведь претерпевающее должно быть не таким, как бестелесное, оно должно как бы изменяться и уничтожаться благодаря свойствам приходящих извне и вызывающих аффекты вещей, поскольку изменение присущего [свойства] происходит от столкновения с внешним (τὸ ἕκτος) ²⁰. Поэтому не претерпевает ни материя (сама по себе она бескачественная), ни находящиеся в материи формы, которые входят и выходят из нее. Претерпевание возникает в оформленной материи (συναφότερον), а также в том, что существует в оформленной материи; ведь претерпевание усматривается в противоположных силах и качествах приходящих вещей. Поэтому получающее жизнь извне, а не от себя самого, способно претерпевать жизнь и смерть, а имеющее бытие в бесстрастной жизни по необходимости остается живым, подобно тому как не свойственно претерпевать безжизненному, поскольку оно безжизненно. Поэтому так же, как испытывать превращение и претерпевать присуще существующему из материи и формы, то есть телу (ясно, что материи это не присуще), так жизнь и смерть и соответствующее им претерпевание усматривается в существующем из души и тела. Ясно, что душе такое претерпевание не свойственно, поскольку она не слагается из жизни и безжизненности, но есть только жизнь. В этом и состоит смысл сказанного Платоном о том, что сущностью и определением души является само-движность ²¹.

жению на части и изменению. См. Цицерон, *О природе богов* III, 27–34 (Цицерон 1997: 128–129). О влиянии скептиков и, в частности, Карнеада на Плотина и Порфирия см. также Wallis 1971: 26.

²⁰ У Плотина мы находим более подробное объяснение: III 6 (26), 8, 1–6: «Вообще же претерпевающее должно быть устроено так, чтобы его способности и качества были противоположны способностям и качествам приходящих извне и вызывающих аффекты вещей. Потому что изменение его внутренней теплоты вызывается холодом, а изменение влажности – сухостью, и мы говорим, что предмет изменился, когда он из теплого стал холодным или из сухого – влажным». Отсюда видно, что под «претерпеванием» или «аффектом» подразумевается изменение тела из одного состояния в противоположное.

²¹ αὐτοκίνητον – у самого Платона этот термин не встречается; вместо него для описания сущности души используются выражения: ἀεκίνητον (вечнодвижущееся) и τὸ αὐτὸ κινεῖν (то, что движет само себя). См. «Федр» 245 с – 246 а: «Всякая душа бессмертна. Ведь вечнодвижущееся бессмертно. А у того, что сообщает движение другому, и приводится в движение другим, оно прерывается, а значит, прерывается и жизнь. Только то, что движет само себя ... никогда не перестает и двигаться, и служить источником и началом движения для всего остального, что движется. ... Если это так, и то, что движет само себя, есть не что иное, как душа, из этого с необходимостью следует, что душа непорождаема и бессмертна». Также см. *Законы* X, 895 е – 896 а 4. Термин αὐτοκίνητον (самодвижное) появляется, по всей видимости, в среднем платонизме, у авторов учебников платоновской философии (Алкиной), а также у доксографов (Диоген Лаэртский). См. Alcinoos, *Epitome* 5, 5, 13 (*Учебники платоновской философии*, Москва–Томск, 1995, стр. 71).

22. Мыслящая природа подобочастна, так что и в единичном уме, как и во всесовершенном, заключено все сущее. Но если во всеобщем уме даже единичное содержится по способу всеобщего, то в единичном – даже всеобщее по способу единичного.

23. Для сущности, бытие которой состоит в том, чтобы жить, и чьи претерпевания суть [виды] жизней, смерть означает не совершенную утрату жизни, но переход к тому или иному [виду] жизни, поскольку и претерпевание не было для нее уходом в полную безжизненность.

24. У бестелесных жизней исхождения совершаются так, что их первые принципы остаются неподвижными и устойчивыми, не уничтожаясь и не меняясь в процессе приведения к бытию своих следствий. Поэтому и их следствия появляются (ὑφίσταται) не в результате уничтожения и изменения, то есть их нельзя назвать возникающими в том смысле, в каком говорится о возникновении, причастном уничтожению и изменению. Так что они являются нерожденными и неуничтожимыми или нерожденно и неуничтожимо возникшими.

25. О превышающем ум можно сказать многое, руководствуясь мышлением, но созерцать его можно только в превышающем мысль безмыслии. Так и о спящем можно многое сказать в состоянии бодрствования, но знание и постижение его достигается через сон. Ведь подобное познается подобным, поскольку любое знание есть уподобление познаваемому предмету.

26. Одно небытие мы порождаем, будучи отрезаны от бытия, а другое мысленно предполагаем, держась бытия. Ведь когда мы отрезаны от бытия, мы не можем мысленно предполагать превышающее бытие небытие, но порождаем небытие как ложное состояние, свойственное тому, кто ушел от самого себя. Ибо каждый, кто поистине и благодаря самому себе обладает способностью восходить к превышающему бытие небытию, тот, совращаясь к небытию, являющемуся отпадением от бытия, сам повинен в этом.

27. Ничему самому по себе бестелесному существование тела не препятствует быть там, где оно хочет и как пожелает²². Ибо как для тела лишнее объема непостижимо и представляется как бы ничем, так и для бестелесного заключенное в объеме не выступает препятствием и относится как бы к несущему. Ни место не мешает бестелесному быть, где угодно – поскольку место появляется одновременно с объемом – ни объем его не удерживает. Потому что только заключенное в объеме может быть удержано и способно перемещаться в пространстве, тогда как совершенно лишнее объема и величины не подвластно телесному ограничению и не причастно пространственному движению. Таким образом, только благодаря некоему внутреннему расположению

²² Ср. *Плотин*, VI 9, 8, 29–31: «Тела мешают телам объединяться друг с другом, бестелесному же тела не помеха».

бестелесное обнаруживается там, где располагается, по месту же оно – везде и нигде. Поэтому лишь в силу определенного расположения оно удерживается или над небом или в какой-то другой части космоса, причем, когда оно удерживается в какой-то части космоса, то не видно взору, но присутствие его обнаруживается из его дел.

28. Если бестелесное заключено в теле, то не следует думать, будто оно заперто в нем, как зверь в клетке. Никакое тело не может ни запереть, ни замкнуть в себе бестелесное наподобие меха, вмещающего воду или воздух²³. Бестелесное само должно создать некие силы, направленные из его единства с самим собою вовне, которые и будут соединять его с телом при нисхождении. Таким образом, союз бестелесного с телом происходит из-за необъяснимого растяжения бестелесным самого себя²⁴. Ничто иное кроме него самого не удерживает его в теле, так что и освободиться оно может не благодаря повреждению или гибели тела, а только если само отвратится от пристрастия (προσπαθείας) к телу.

29. Так же, как быть на земле, для души означает не ступать по ней, подобно телу, но руководить ступающим по земле телом, точно так же душа может пребывать и в Аиде, когда руководит [телесным] призраком, занимающим по природе некое место, но обретающим существование (ὄλβστασιν) во тьме. Поэтому если Аид – это подземное темное место, то душа, хоть и не отрезанная от бытия, оказывается в Аиде, если увлекает за собой этот призрак. Ведь по выходе из плотного тела душу сопровождает заимствованная ею из небесных сфер пневма. И поскольку из-за пристрастия к телу душа обладает заранее данным ей частным логосом, в соответствии с которым в земной жизни она оказывается связана с определенным телом, то из-за пристрастия к телу на пневме остается отпечаток воображения – таким образом и притягивается [телесный] призрак. О нем говорят, что он находится в Аиде, поскольку пневма по природе безвидна (ἀίδοῦς) и темна.

²³ Вопрос о том, каким образом душа связана с телом и может ли она занимать подобно ему некое место, подробно обсуждается Плотинем в трактате «О затруднениях относительно души». См., например, IV 3 (27), 20, 15–17: «Душа же – не тело; она не столько охватывается [телом], сколько охватывает [его]. И она не заключена в теле, как в сосуде...»

²⁴ Порфирий, очевидно, разделяет представление Плотина о том, что душа сходит в тело не полностью, оставаясь одной своей частью навсегда в умопостигаемом мире. Такое положение души, принадлежащей как бы одновременно двум мирам, Плотин сравнивает с линией, протянутой от центра к границе круга (IV 1 (21), 14–18): «Слова [Платона] о том, что душа смешана из неделимой и поделенной между телами [сущности], нужно понимать в том смысле, что душа состоит из оставшейся наверху и сошедшей вниз части или что она протянулась из тамошнего и дошла вплоть до здешнего как линия из центра». Не исключено, что Порфирий, говоря о «необъяснимом протяжении (ἔκτασις) бестелесным самого себя», имеет в виду именно этот плотинский образ души как линии, протянутой от Ума к космосу.

Поскольку тяжелая и влажная пневма опускается вплоть до подземных мест, то и о душе говорят как об уходящей под землю, но не потому, что сущность души движется в пространстве и занимает место; просто душа перенимает пространственное перемещение и пространственные отношения от прирожденных ей тел, которые воспринимают душу по мере своей готовности и в силу определенного ее расположения. Ведь в каком душе находится расположении, такое и тело она находит, занимающее определенный чин и естественное место. Более чистой душе сродни тело близкое к бестелесному, то есть эфирное; душе, переходящей от разума к созданию представлений, родственно тело солнечновидное; женственная и страстная душа граничит с лунообразным видом [тел]; а попавшая в тела, то есть останавливающаяся на бесформенном, составленном из влажных испарений [телесном] виде, доходит до полного забвения бытия, впадает в помрачение и младенчество.

Так и при выходе [из тела] душа, которая по-прежнему обладает замутненной влажным испарением пневмой, притягивает к себе тень и отягощается ею, потому что такая пневма естественным образом стремится уйти вглубь земли, если только какая-нибудь иная причина не извлечет ее оттуда. Поэтому так же, как одетая землистой оболочкой душа по необходимости удерживается вблизи земли, так, притянув к себе влажную пневму, она с необходимостью облекается [телесным] призраком. Притягивает же душа влагу потому, что непрерывно заботится об общении с природой, которая по большей части творит во влаге и под землей. Когда же душа печется о том, чтобы оставить природу, то делается сухим сиянием, лишенным тени и безоблачным. Ведь влага образует в воздухе облако, сухость же создает из пара сухое сияние.

30. Из целостных и совершенных ипостасей ни одна не обращена к своему порождению, но все, вплоть до тела космоса, возведены к породившему. Будучи совершенным, тело космоса возведено к разумной душе, отчего и движется по кругу, его душа – к уму, а ум – к Первому. Таким образом каждое, начиная с последнего, приходит к Первому, насколько может, [потому что] восхождение к Первому осуществляется либо непосредственно, либо издалека. Поэтому можно сказать, что эти ипостаси не только стремятся к Богу, но и вкушают Его по мере сил.

Ипостаси же частные, способные уклоняться в сторону многого, могут обращаться и к порождениям. Отсюда в них и грех, и осуждаемое неверие. Для них материя – зло, потому что, обладая способностью обратиться к божественному, они могут повернуться и к ней. Таким образом совершенное, производя из первичного вторичное, сохраняет последнее обращенным в сторону первого, а несовершенное даже первое обращает в сторону вторичного, заставляя его любить вторичное, отвернувшись от более изначального.

31. Бог повсюду, потому что нигде, и ум повсюду, потому что нигде, и душа повсюду, потому что нигде. Но если Бог повсюду и нигде во всем, что после Него (Ему одному свойственно быть тем, что Он есть, и как Он хочет), то ум –

в Боге, а повсюду и нигде – в том, что после него; душа – в уме и в Боге, а повсюду и нигде – в теле; тело же – и в душе, и в уме, и в Боге. И так же как все сущее и не сущее – из Бога и в Боге, при том что сам Он не есть ни сущее, ни не-сущее и не находится ни в том, ни в другом (ведь если бы Он был только повсюду, то Сам был бы всем и во всем; но так как Он – нигде, то все возникает через Него и в Нем в силу того, что Он повсюду, но возникает как иное Ему, ибо Он – нигде), так и ум, будучи повсюду и нигде, есть причина душ и того, что после них, но сам – не душа и не то, что после души, и не находится ни в том, ни в другом, ибо он не только повсюду в том, что после него, но и нигде. И душа – не тело и не в теле, но – причина тела, поскольку, будучи в теле повсюду, не есть в нем нигде. Поэтому примем, что исхождение всего [сущего] совершается в то, что не может быть повсюду и нигде все сразу, но приобщается к тому и к другому по частям ²⁵.

32. Одни добродетели у гражданина; другие – у восходящего к созерцанию и так называемого созерцателя; иные – у совершенного созерцателя, ставшего уже очевидцем; и иные – у ума, поскольку он, как ум, свободен от души.

Добродетели гражданина, основанные на умеренности страстей, состоят в том, чтобы руководствоваться в делах размышлением о надлежащем. А поскольку они имеют своей целью безопасное общение ближних, то из-за связи с гражданскими группами и сообществами именуется гражданскими [общественными]. Это рассудительность в отношении разумной части души, мужество в отношении страстной, самообладание, состоящее в согласии и созвучии вожделеющей и разумной частей, и справедливость, заключающаяся в исполнении каждой частью своего дела в отношении правления и подчинения ²⁶.

Добродетели созерцателя, продвигающегося к созерцанию, состоят в удалении от здешнего. Поэтому они также зовутся очищениями и усматриваются в воздержании от действий, связанных с телом, а также от склонностей к нему. В самом деле, если упомянутые добродетели принадлежат душе, удалившейся к истинно сущему, то добродетели гражданские украшают человека смертного (кроме того, гражданские являются предшественницами очищений, потому что только предварительно украшенный ими человек может отказаться от совместной с телом деятельности). Очищение, заставляющее душу не разделять мнений

²⁵ Скорее всего, имеется в виду тело космоса.

²⁶ Эта сентенция представляет собой краткий реферат трактата Плотина «О добродетелях» (I 2 [26]), почти буквально повторяющий его текст. Ср. определение гражданских добродетелей у Плотина I 2, 1, 16–21: «Не будет благоразумным признать, что Бог имеет так называемые гражданские добродетели: рассудительность в отношении разумной части души, мужество – в отношении страстной, самообладание, состоящее в некоем согласии и созвучии вожделеющей части с разумной, и справедливость, заключающаяся в исполнении каждой частью своего дела в отношении правления и подчинения». Последняя фраза ἡ ἐκάστου τοῦτων ὁμοῦ οἰκειοπραγία ἀρχῆς πέρι καὶ τοῦ ἄρχεσθαι в свою очередь является цитатой из Платона и представляет собой определение справедливости, данное в «Государстве» (IV, 443 b 2).

тела, а действовать самостоятельно, составляет рассудительность, достигающую завершения в чистом мышлении; отказ от сопереживания телу ведет к самообладанию; избавление от страха, что удалившаяся от тела душа окажется в пустоте и небытии, составляет мужество; а умение руководствоваться рассуждением и умом, не взирая на препятствия, – справедливость²⁷. Итак, расположение души, создаваемое гражданскими добродетелями, усматривается в умеренности страстей и имеет своей целью жизнь, положенную человеку по природе. Расположение же, создаваемое созерцательными добродетелями, усматривается в бесстрастии и имеет своей целью уподобление Богу.

Поскольку одно очищение – очищающее, а другое – принадлежащее уже очистившимся, то и очистительные добродетели усматриваются в соответствии с двумя значениями очищения. Они и очищают душу, и сопутствуют уже очистившейся (ведь цель очищения – быть очистившимся). А поскольку очищать и быть очистившимся означает избавляться от всего чуждого, то сам процесс очищения не есть благо. Поэтому если благо имелось прежде нечистоты и есть подлежащее очищению, то очищения достаточно. Но даже если очищения достаточно, все равно благом было бы оставшееся, а не само очищение. Однако природа души [то есть оставшееся – С. М.] есть не благо, но способное приобщиться к благу и благовидное. Иначе как смогла бы она оказаться во зле? Поэтому благом для души будет соединение с породившим, а злом – с последующим²⁸. Причем, злом будут две вещи: соединение с последующим и соеди-

²⁷ Опять почти дословное воспроизведение трактата Плотина «О добродетелях» I, 2, 3, 14–19: «Почему мы называем эти добродетели очищениями и почему, именно очистившись, мы уподобляемся [Богу]? Если дурной считается душа, смешанная с телом, сочувствующая ему и разделяющая с ним его мнения, то доброй и обладающей добродетелью будет та, которая не разделяет мнения тела, но действует самостоятельно (это есть мышление и разумение), не сочувствует телу (это самообладание), не боится расстаться с телом (это мужество), но руководствуется разумом и умом, не зная препятствий, а это есть справедливость».

²⁸ Порфирий опять конспектирует трактат Плотина «О добродетелях» I 2, 4, 1–15, выпуская вопросы, которые задает Плотин, и оставляя только ответы, что делает его изложение несколько менее внятным. Основная проблема, которая волнует Плотина в этой главе: состоит ли добродетель в очищении или же является результатом процесса очищения? «Нужно исследовать, тождественно ли очищение такой добродетели или очищение предшествует, а добродетель – следует за ним? И состоит ли добродетель в очищении или в том, чтобы быть очистившимся? Добродетель, состоящая в очищении, менее совершенна, чем та, которая состоит в бытии очистившимся, потому что бытие очистившимся выступает для нее как бы завершением. Но бытие очистившимся означает избавление от всего чуждого, благо же есть нечто другое. Может быть, если благо было прежде нечистоты, то очищения достаточно? Но даже если очищения и достаточно, оставшееся будет благом, а не очищением. А что есть это оставшееся, нужно исследовать. Пожалуй, не будет благом и остающаяся природа [т. е. душа – С. М.], иначе как бы она оказалась во зле? Тогда не следует ли назвать ее имеющей форму блага? Пожалуй, она недостаточно сильна, чтобы пребывать в подлинном благе, ведь от

нение с последующим, сопровождаемое избытком страстей. Вот почему гражданские добродетели, избавляющие душу от одного из зол, почитаются добродетелями и высоко ценятся. Но еще ценнее добродетели очистительные, избавляющие душу от зла, присущего ей как душе.

Итак, очистившаяся душа по необходимости соединяется с породившим. В результате, после возвращения у нее появляется новая добродетель – состоящая в знании и понимании сущего. Дело не в том, что душа не содержит в себе эту добродетель, просто без соединения с тем, что прежде нее, она не видит и свое²⁹. Таким образом, есть еще один, третий, род добродетелей после очистительных и гражданских, когда душа действует мыслящим образом. Мудрость и разумение [здесь] состоят в созерцании того, чем обладает ум; справедливость – в исполнении своего дела по мере следования за умом и в направленном на ум действии; самообладание – во внутренней обращенности к уму; мужество – в бесстрастии по мере уподобления предмету созерцания, по природе бесстрастному. Причем эти добродетели предполагают друг друга, как и все прочие³⁰.

природы ей свойственно обращаться к обоим [к благу и ко злу – С. М.]. Поэтому благом для нее будет соединение с родственным, а злом – с противоположным».

²⁹ Ср. *Плотин*, I 2, 4, 15–23: «Итак, чтобы соединиться [с родственным себе], душа должна быть очистившейся. Соединяется же она, когда обращается к нему. А обращается душа после очищения? Нет, после очищения она уже является обратившейся. В этом и состоит ее добродетель? Нет, добродетель – в том, что появляется у нее благодаря обращению. Что же это? Созерцание и отпечаток того, что она видит, появляющийся в ней и действующий так, как действует зрение в отношении видимого предмета. Выходит, раньше душа не имела ни отпечатка, ни созерцания и не вспоминала о них? Имела, но они в ней бездействовали и хранились неосвященными. И чтобы высветить их и понять, что они в ней присутствуют, душа должна приблизиться к источнику света».

³⁰ Порфирий здесь суммирует те результаты, которые были получены Плотиним в ходе рассмотрения вопроса о том: должны ли быть присущи добродетели тому, чему посредством добродетелей стремится уподобиться душа? См. I 2, 6, 12–7, 3: «Какой же для такого человека [достигшего соединения с умом – С. М.] будет каждая из добродетелей? Мудростью и рассудительностью будет созерцание того, чем обладает ум (ум же обладает посредством прикосновения). Причем обе будут двойственны: одна будет присуща уму, другая – душе. И если там мудрость – не добродетель, то в душе – добродетель. А там что? Действие ума и то, что он есть по сущности. Здесь же [в душе] она будет тем, что приходит от ума в другое, то есть добродетелью. Ведь и сама по себе справедливость, и каждая из идей – не добродетель, но как бы прообраз, а приходящее от нее в душу – добродетель. Потому что добродетель обязательно чья-либо, каждый же прообраз принадлежит самому себе, а не чему-то другому. Но если справедливость есть исполнение своего дела (οἰκειοπραγία), то не будет ли она всякий раз – во множестве частей? Пожалуй, одна справедливость – во множестве, когда частей много, а другая есть просто исполнение своего дела, даже если речь идет о чем-то одном. Поэтому истинная идея справедливости есть действие единого в отношении самого себя – единого, в котором не выделяется одно и другое. Поэтому и для души большей справед-

Четвертый вид добродетелей – парадигматический. Эти добродетели заключены в уме, превосходят душевные и служат для них прообразами, тогда как добродетели души суть их подобия. При этом ум есть то, в чем эти как бы прообразы сходятся все вместе: знанием там является мышление; мудростью – ум, поскольку он знает; самообладанием – [ум], поскольку он обращен к себе; справедливостью (οἰκεῖοπραγία) – исполнение своего дела; мужеством – тождество и пребывание чистым в самом себе из-за преизбытка силы³¹.

Итак, мы обнаружили четыре рода добродетелей, из которых одни суть добродетели ума – парадигматические и сопутствующие его сущности; другие – души, взирающей на ум и от него наполнившейся; третьи – человеческой души, очищающейся и уже очистившейся от тела и неразумных страстей; четвертые – человеческой души, когда она украшает человека, устанавливая меру неразумию и созидая умеренность. Причем обладающий большими [добродетелями] по необходимости обладает и меньшими, но не наоборот. Впрочем, обладающий большими не будет из-за того, что обладает и меньшими, действовать преимущественно в соответствии с последними, разве что в обстоятельствах, которые окружают его в области становления. Потому что, как уже говорилось, у добродетелей разные задачи и они различаются по роду. Задача гражданских – умерить страсти ради действия в естественных обстоятельствах; очистительных – полностью устранить страсти, которые к тому моменту уже стали умеренными; третьих – направлять действие на ум, не думая больше об избавлении от страстей; четвертых, которые уже не направляют действие на ум, но достигают соединения с его сущностью. **³² Поэтому тот, кто руководствуется в своих действиях практическими добродетелями, будет человеком порядочным; кто руководствуется очистительными – человеком демоническим или даже благим демоном; кто только направленными на ум – богом; а кто парадигматическими – отцом богов.

Более всего нам следует заботиться об очистительных добродетелях, рассудив, что приобретаются они только в здешней жизни и что через них возможно восхождение к [добродетелям] более высоким. Поэтому нужно рассмотреть, как далеко и до какой степени может доходить очищение³³. Оно представляет собой освобождение от тела и неразумного движения страстей, но нужно сказать еще, каким образом оно происходит и куда ведет. Первым шагом, состав-

ливостью будет – направлять свое действие на ум, самообладанием – внутреннее обращение к уму, мужеством – бесстрашие по мере уподобления предмету созерцания, бесстрастному по природе... Эти душевные добродетели предполагают друг друга так же, как и там, в уме, предполагают друг друга превосходящие добродетель прообразы».

³¹ Ср. *Плотин*, I 2, 7, 3–6: «Мышление там [в уме] есть знание и мудрость; обращенность к самому себе – самообладание; исполнение своего дела – справедливость, а чем-то вроде мужества там является тождество и пребывание чистым в самом себе».

³² Издатель (Lamberz, p. 31, 4) отмечает здесь лакуну. Здесь и далее значок ** означает лакуну.

³³ *Плотин*, I 2, 5, 1: «Но следует сказать, до какой степени доходит очищение».

ляющим как бы краеугольный камень и основание очищения, является знание самого себя: что ты – душа, связанная в чужой и иноприродной вещи. Второй шаг – это когда, отталкиваясь от этого убеждения, ты собираешь самого себя, в том числе и пространственно, от тела, обретая совершенно бесстрастное по отношению к нему расположение. Потому что если кто-то непрерывно задействует способность ощущения, то даже делая это без сочувствия телу и без удовольствия, он все равно остается рассеянным по телу, входя благодаря ощущению в соприкосновение с ним³⁴. Если же он переживает радость или огорчение от ощущаемых предметов, то вместе с привязанностью и склонностью сопереживает телу, то есть впадает в то самое расположение, от которого подобает очиститься.

Но очищение произойдет в том случае, если и ощущения, и необходимые удовольствия будут приниматься исключительно ради исцеления или избавления от страданий, чтобы страдания не служили препятствием. Необходимо избавляться и от скорбей, а если это невозможно, то переносить их с кротостью и делать менее значительными, лишая сопереживания. Что же касается гнева, то от него следует избавляться насколько возможно, а если получится, то и полностью. Если же нет, то следует не предаваться ему по собственной воле, но полагать, что непроизвольность относится к чем-то другому и непроизвольное – слабо и незначительно³⁵. Полностью следует избавляться и от страха, потому что [душе] нечего страшиться, хотя непроизвольность имеет место и здесь. Гнев и страх нужно использовать [только] для увещания. Вождделение ко всему дурному следует искоренять, а к пище и питью ты будешь иметь вождделение не потому, что ты – это ты. Что же касается любовных утех, то в них нет даже и непроизвольности, разве лишь постольку, поскольку они

³⁴ Это предложение поясняет, в каком смысле выше говорилось о «пространственном собирании себя от тела». Поскольку ощущения локализованы в разных органах, то душа, задействующая свои ощущающие способности, остается так или иначе связана с пространством. Поэтому чтобы действительно «собрать себя от тела», необходимо отказаться в том числе и от ощущений. Ср. *Плотин*, I 2, 5, 5–6: «чтобы освободиться от тела, душа должна собраться к себе самой, в том числе и пространственно».

³⁵ «Непроизвольность» (ἀπροαίρετον) относится к телу, а не к душе, поскольку реакции тела однозначно предопределены воздействующими на него причинами, тогда как действия души зависят лишь от ее собственного выбора (προαίρεσις). Подобно любому другому аффекту гнев имеет как телесную, так и душевную составляющую. При этом первая выступает в качестве его материи, а вторая – формы (см. Аристотель, *О душе* I 1, 403 а 25: δῆλον ὅτι τὰ πάθη λόγοι ἔνυλοι εἰσιν). Та составляющая гнева, которая зависит от тела (например, «кипение крови или жара около сердца», как определяет ее Аристотель – там же 403 а 30–31), может быть порождена либо ложным мнением души (*Плотин*, III 6 (26), 4, 8–27), либо внешними телесными причинами. В последнем случае соответствующее гневу телесное движение возникает непроизвольно, и если душа не связывает с ним свое негодование, возмущение или желание отомстить, то это движение не получает *формы* гнева, отчего его воздействие на душу оказывается слабым и незначительным.

затрагивают воображение, неосознанно действующее во сне. В целом же будем считать, что мыслящая душа очистившегося человека свободна от всего перечисленного. Но желательно, чтобы и идущие от телесных аффектов к неразумной части души импульсы приводили ее в движение без сочувствия и внимания с ее стороны, так, чтобы вызванные ими движения тотчас прекращались бы благодаря соседству разумного начала. Поэтому, если очищение продолжится, то прекратится и борьба и под конец будет достаточно одного лишь присутствия разума, перед которым худшая часть [души] будет испытывать благоговейный страх, так что сама эта худшая часть, приходя в движение, всякий раз будет негодовать на себя за то, что не хранила спокойствие в присутствии господина, и обвинять себя в слабости ³⁶.

Эти добродетели все еще относятся к умеренности страстей, хотя и ведут к бесстрастию. Когда же сочувствующая [телу] часть души очистится полностью, то ей будет сопутствовать бесстрастная часть, потому что аффект приходит в движение, когда разумная часть души по своему усмотрению дает повод к этому.

33. Каждое сущее по природе, но никак не против природы, есть где-то, если вообще оно может быть где-то.

Для тела, существующего в материи и ограниченного объемом, быть где-то означает быть в том или ином месте. Поэтому и телу космоса, материальному и объемному, бытие повсюду присуще в протяжении и в виде пространственной

³⁶ Ср. *Плотин*, I 2, 5, 7–24, 27–31: «На необходимые удовольствия [душа] должна смотреть как на ощущения, и как на исцеления и избавления от страданий, чтобы страдания не были для нее препятствием. Она должна избавиться и от скорбей, а если это невозможно, то переносить их с кротостью, лишая сопереживания. От гнева же она должна избавляться насколько возможно, а если получится, то и полностью. Если же нет, то ей не следует гневаться вместе с ним, но [считать], что непроизвольность относится к чем-то другому и непроизвольное – слабо и незначительно. Полностью следует избавляться и от страха, потому что [душе] нечего страшиться, хотя непроизвольность имеет место и здесь, – разве что страх будет необходим для увещания. А как быть с вожделением? Ясно, что душа не должна вожделеть ничего дурного, а безудержное желание пищи и питья будет принадлежать не ей, равно как и желание любовных утех, разве только тех, я думаю, которые являются естественными, причем это желание не будет непроизвольным, разве лишь постольку, поскольку оно затрагивает воображение, которое тоже неосознанно. В целом же сама душа будет свободна от всего перечисленного. Но и неразумную свою часть она будет желать сделать чистой, так чтобы и ее ничто не затрагивало, а если и затрагивало, то не сильно, и эти воздействия были бы незначительными и тотчас прекращались бы благодаря соседству [с лучшей частью]. Так кто-то, живя рядом с мудрым человеком и наслаждаясь его соседством, или станет похожим на него или будет испытывать к нему благоговейный страх, который не позволит ему сделать ничего, чего бы благой муж не одобрил. Тогда не будет и борьбы, поскольку будет достаточно присутствия разума, перед которым худшая часть [души] будет испытывать благоговейный страх, так что сама эта худшая часть, приходя в движение, будет негодовать на себя за то, что не хранила спокойствие в присутствии господина, и обвинять себя в слабости».

протяженности. Умопостигаемому же космосу и вообще нематериальному и самому по себе бестелесному, которое лишено объема и протяжения, вообще не свойственно занимать место, так что бытие повсюду для бестелесного не пространственно.

Поэтому нельзя сказать, что одна часть бестелесного находится здесь, а другая – там (поскольку в этом случае оно уже не будет внепространственным и непротяженным): оно целиком там, где есть, причем не в том смысле, что вот здесь оно есть, а в другом месте нет (тогда оно будет захвачено здешним, удалившись от тамошнего), и не в том, что вот от этого оно дальше, а вот к этому ближе, потому что «дальше» и «ближе» говорится о вещах, от природы занимающих место, по мере расстояния [до них]. Отсюда ясно, что космос причастен умопостигаемому протяженным образом, а бестелесное космосу – неделимо и непротяженно.

Не имеющее частей присутствует в протяженном целиком во всякой части, оставаясь тождественным и одним по числу. И даже если ему случится присутствовать в бесконечном количестве частей протяженного, все равно, присутствуя в них целиком, непротяженное будет присутствовать в них не поделенным на части (так чтобы уделять части часть себя) и не умножившимся (так чтобы предоставлять себя множеству размноженным), но оно будет находиться целиком во всех частях объема и в каждом отдельном элементе множества, а также во всем объеме и во всем множестве, не делясь и не умножаясь, единое по числу. Вещам же, которые раздроблены на неодинаковые по силе части, свойственно приобщаться к нему частично и по отдельности. Им, в силу их ущербности, часто случается исказить тамошнюю природу или пребывать относительно [ее] бытия в затруднении, когда от обычного для себя [способа бытия] они переходят к обычному для нее. Для того, что получило величину и умножилось, неделимое и немножественное приобретает величину и умножается, так что первое приобщается к нему так, как ему свойственно, а не так, как то есть. Для того же, что по природе неделимо и немножественно, делимое и умножившееся представляется неделимым и немножественным, соответственно, так оно в нем и присутствует. Иными словами: в том, что по природе делимо, многочисленно и находится в пространстве, неделимое в согласии со своей природой присутствует неделимым, немножественным и непротяженным образом; делимое же, многочисленное и находящееся в пространстве, причастно тому, что существует вне всего перечисленного, делимым, умноженным и пространственным образом.

Поэтому не следует смешивать в рассуждениях природы, обладающие той и другой особенностью, а тем более – воображать и мнить, будто присущие телам признаки могут, как таковые, быть свойственны бестелесному. Никто же не припишет собственные признаки совершенно бестелесному телам, потому что с телами знаком всякий, а о бестелесном люди едва достигают знания, оставаясь относительно него в неопределенности, потому что не могут непосредственно подступиться к нему, пока находятся во власти воображения.

Ты можешь заметить: если одно занимает место и находится вне себя самого, поскольку вышло [из себя] и снизошло до объема, а другое, умопостигаемое, не занимает места и находится в себе самом, поскольку не снизошло в объем, то, поскольку первое – подобие, а второе – прообраз, первое обладает бытием через связь с умопостигаемым, а второе – в себе самом, ибо всякое подобие есть подобие ума. И, помня о собственных признаках того и другого, не следует удивляться необычности [их] соединения, если только вообще следует говорить о соединении. Ведь мы рассматриваем не соединение тел, но соединение вещей, совершенно не схожих друг с другом особенностями своего существования. Поэтому и соединение их не похоже на те, которые обычно наблюдаются у вещей единосущных. Это и не смешение, и не слияние, и не соприкосновение, и не нахождение друг подле друга, но иной способ [соединения], представимый хоть и на основании так или иначе возникающих связей единосущных вещей друг с другом, однако выходящий за пределы всего доступного чувствам.

34. Истинно сущее – не велико и не мало (потому что великое и малое суть в собственном смысле свойства объема), но выходит за пределы большого и малого и находится поверх большого и поверх малого и внутри наибольшего и внутри наименьшего как тождественное и единое по числу³⁷. Причем оно обнаруживается одновременно и в любом наибольшем, и в любом наименьшем. Действительно, ты не можешь помыслить его как наибольшее, поскольку иначе окажешься в затруднении, как, будучи наибольшим, оно присутствует в наименьших объемах, не делясь, не уменьшаясь и не сокращаясь; и не сможешь помыслить его как наименьшее, ибо иначе будешь недоумевать, как, будучи наименьшим, оно присутствует в наибольших объемах, не умножаясь, не увеличиваясь и не складываясь. Поэтому, считая выходящее за пределы наибольшего находящимся одновременно внутри наибольшего, а выходящее за пределы наименьшего существующим внутри наименьшего, подумай, каким образом оно может усматриваться в любом произвольно взятом объеме и множестве, а также во всяком объеме и множестве и в бесконечных объемах и множествах, оставаясь тождественным в самом себе. Дело в том, что оно со-существует с величиной космоса в соответствии с особенностью своего [существования] – неделимо и непространственно, и опережает объем космоса³⁸,

³⁷ Ср. Плотин, VI 4 (22), 5, 13–21: «Нельзя сказать, что оно [бестелесное] меньше [тела космоса], и нельзя приписывать объем тому, что не имеет объема при измерении (это все равно, как если бы кто-то сказал, что врачебное искусство меньше тела врача). С другой стороны, нельзя считать его и большим в смысле измерения величины, так же как и к врачебному искусству неприменимы понятие «большое» и «большее чем тело». О великости души свидетельствует то, что даже если бы объем [космоса] стал больше, в каждой его части успела очутиться та же самая душа, которая находилась и в меньшем объеме».

³⁸ Говоря о том, что бестелесное «опережает» (φθάνει) объем, Порфирий имеет в виду, что бестелесное является как бы заранее имеющимся вместилищем для тела. Так,

охватывая любую часть космоса своей неделимостью, так же как и космос, со своей стороны, благодаря многочисленности своих частей сосуществует с ним многократно и насколько может, будучи не в силах охватить его ни в целом, ни во всей его силе, но повсюду сталкиваясь с ним как с бесконечным и неисчерпаемым, поскольку оно помимо всего прочего свободно от всякого объема.

35. Больше объемом слабее силой, если сравнивать его не с похожими на него родами [сущего], а с тем, что отличается от него по виду вследствие иного способа бытия. Ведь объем есть как бы уход от самого себя и дробление силы³⁹. Следовательно, превосходящее по силе чуждо любому объему, поскольку сила полнится сама собой, собираясь в самой себе, и приобретает свойственную ей мощь, усиливая сама себя. Поэтому ушедшее в объем тело настолько же теряет в силе по сравнению с силой бестелесного истинно сущего, насколько истинно сущее не исчерпывается объемом, сохраняя величину силы, присущей ему благодаря безъобъемности (ἄουκον). И так же как истинно сущее по сравнению с объемом не имеет величины и объема, так и телесное по сравнению с истинно сущим слабо и бессильно, поскольку наибольшее по величине силы чуждо объему, а наибольшее по величине объема отстает по силе. Поэтому сущий повсюду космос, сталкиваясь с сущим повсюду бытием (в том смысле, в котором о бытии говорится, что оно повсюду), не может вместить величину его силы, но сталкивается с его нераздельным, вне величины и объема присутствием. Ведь [истинное бытие] присутствует [в космосе] не пространственно, а через уподобление, насколько может тело уподобиться бестелесному и насколько бестелесное может усматриваться в теле, которое ему уподобилось. Так что бестелесное не присутствует [в космосе] в той мере, в какой материальное не способно уподобиться чисто бестелесному, и присутствует в той мере, в какой телесное может уподобиться бестелесному, раз уж они объединяются не благодаря взаимопревращению (в этом случае и то, и другое уничтожилось бы: материальное – поскольку, усвоив нематериальное, оно превратилось бы в него, а нематериальное – поскольку стало бы материальным). Таким образом, только подобия и причастности, пристекающие от силы и бессилия, доходят

мировая Душа содержит в себе тело космоса. Ср. *Плотин*, VI 4 (22), 1, 5–7: «... поэтому где бы не оказалось тело, оно обнаружит там душу, существовавшую еще до того, как оно разместилось в этой части мира, да и все в целом тело мира размещается в заранее существующей душе». См. также: VI 4, 2, 30: «Мы, помещая бытие в чувственном, относим к нему и понятие «повсюду», и считая чувственное большим, спрашиваем, как по такой огромной величине может распространиться та природа [бестелесная душа – С. М.]. Но это так называемое большое – мало, а то, что считается малым, – велико, раз оно целиком успевает (φθάνει) дойти до каждой части чувственного космоса, а точнее, сам космос своими частями отовсюду приходя к нему, обнаруживает его повсюду в качестве целого и большего, чем он сам».

³⁹ *Плотин*, II 9 (33), 17, 9–10: «То, что там [в умопостигаемом – С. М.] велико по силе, здесь [в чувственном – С. М.] велико по объему». VI 4 (22), 5, 1: «Величину [души] нужно понимать в том смысле, что она не в объеме».

друг от друга в столь разносущие вещи. Многое отделяет космос от силы бытия, а бытие – от бессилия материального. Находящиеся же в середине уподобляющее и уподобляемое, которые как раз и связывают эти крайности, оказываются причиной свойственной крайностям неаффицируемости, поскольку сближают их друг с другом путем уподобления ⁴⁰.

36. Истинно сущее называется многим, поскольку разделено на множество не различными местами, не размерами [занимаемого] объема, не скоплением, не разграничением или обособлением частей, но только нематериальным, немножественным и непространственным принципом иного (ἕτερότης). Поэтому истинно сущее также и едино, причем не как единое тело, или единое по местоположению, или единый объем, но оно единое–многое, поскольку как единое – различно (ἕτερον). И его различие разделено и объединено, поскольку принцип иного не является для сущего пришедшим извне и посторонним, так что оно многое не благодаря причастности к другому, но благодаря себе. Оно действует всеми действиями, оставаясь тем, что есть, поскольку через тождество дает существование всей совокупности различий, усматриваемых не в несходстве одного с другим, как в случае тел. У последних, наоборот, само единство усматривается в различии, как если бы различие (ἕτερότης) в них предшествовало, а единство проникало бы извне как нечто постороннее. В сущем же предшествуют единство и тождество, а иное возникает оттого, что единство деятельно. Поэтому сущее умножается в неделимости, а тело объединяется во множестве и объеме. И первое утверждено в самом себе, существуя в себе сообразно единству и не выходя из самого себя, второе же не пребывает более в самом себе, как если бы оно обрело существование в исхождении. Так что первое – это вседеятельное единое, а второе – приведенное в единство многое. Итак, нужно твердо держать в уме, каким образом первое – едино и различно, а второе, наоборот, – множественно и едино, и не смешивать собственные признаки одного с тем, что присуще другому.

37. Следует считать, что множество душ возникло не из-за множества тел, но что прежде тел существовали и многие души, и одна, поскольку ни единая целая душа не мешала быть в ней многим, ни многие не делили единую на самих себя. Они разделены не потому, что рассекли и раздробили на себя целую душу, и сосуществуют друг с другом, не сливаясь и не превращая целую в скопление. Ведь они не обособлены границами, но и не сливаются друг с другом, как множество

⁴⁰ Ср. Плотин, IV 4 (28), 18, 28–34: «Когда одна природа хочет вступить в общение с другой природой и другим родом [сущего] и когда нечто худшее берет что-то от лучшего и не может воспринять саму эту лучшую природу, но только след ее, и становится в результате и двумя, и одним, оказавшись между тем, чем было, и тем, чем не смогло стать, то в результате оно само оказывается для себя загадкой как принявшее тленную и неустойчивую общность, постоянно разрывающуюся между противоположностями».

наук не сливаются в одной душе⁴¹ и не внедряются в нее подобно телам как нечто инородное, но представляют собой особые энергии души.

Природа души бесконечно сильна, и каждая произвольно взятая ее часть – душа, и все души – одна, но при этом целая душа отлична от всех. Как тела, делясь до бесконечности, не переходят в бестелесное, поскольку их отрезки различаются объемом, так и душа, будучи видом жизни, до бесконечности делится⁴² на виды, обладая видовыми отличиями и при этом оставаясь целой и вместе с ними, и без них, поскольку играющий в ней роль делителя принцип иного (ἕτερότης) существует в ней наряду с сохраняющимся тождеством. Если даже в случае тел, у которых различие во многом преобладает над тождеством, ничто бестелесное, придя извне, не нарушает их единства, но они продолжают оставаться едиными по сущности и отличаются качествами и другими формами, то что же следует сказать и предположить относительно бестелесного вида жизни, в котором тождество преобладает над различием, в котором нет ничего иного помимо формы (поскольку и тела получают от него единство) и чье единство не может быть нарушено столкнувшимся с ним телом, хотя тело во многом и мешает его энергиям? [Следует сказать, что] само по себе тождество бестелесного вида жизни создает и обнаруживает все благодаря бесконечно распространяющейся формообразующей энергии, поскольку любая его часть, будучи освобождена от тела, способна произвести все, так же как любая часть семени обладает силой всего семени.

Подобно тому как некое семя, оказавшись во власти материи, в своих частях подчиняется материи в каждом из логосов, на которые способно, и, наоборот, сосредоточившись в силе семени, обладает в каждой своей части всей совокупной силой, так и то, что представляется как бы частью бестелесной души, обладает силой всей души⁴³. Тяготеющая к материи [часть души] находится во власти материи постольку, поскольку падший вид готов вступить в связь с материальным, но она приобретает и встречает в себе силу всей души, когда, уйдя от материального, приходит к себе самой. И поскольку склонившаяся к материи душа обнаруживает повсюду беспомощность и отсутствие собствен-

⁴¹ Почти буквальное воспроизведение трактата Плотина VI 4 (22). См. 4, 37–46: «Следует считать, что множество душ возникло не из-за величины тела, но что прежде тел существовали и многие, и одна. Ведь множество душ существует в целом уже не в возможности, но каждая – в действительности, поскольку ни единая целая душа не препятствует быть в ней многим, ни многие – целой. Они отделились друг от друга, не разделившись, и сосуществуют друг с другом без взаимопревращения. Ведь они разграничены не границами, как и множество наук в одной душе. И эта душа такова, что может содержать в себе все. В этом смысле ее природа бесконечна».

⁴² Принимаю вариант διείληπται, засвидетельствованный у Стобея (ed. C. Wachsmuth, O. Hense, 5 vols., Berlin 1884–1910, repr. 1958), вместо συνείληπται у Ламберца.

⁴³ Похожее сравнение души с семенем, каждая часть которого содержит порождающую силу всего семени в целом, можно встретить и у Плотина: IV 9 (8), 5, 9–18 и V 9 (5), 6, 10–19.

ной силы, а поднявшаяся к уму и обладающая силой всей души – полноту, то те, кто впервые постиг эти состояния души, правильно назвали первую Нищетой (Пенией), а вторую – Богатством (Поросом) ⁴⁴.

38. Желая выразить, насколько это возможно в слове, собственные признаки сущего, древние, называя его «единым», тут же добавляли, что оно есть «все», подразумевая, что оно [не] ⁴⁵ есть ничто из известного чувствам. Когда же мы начинаем понимать это единое как отличное от чувственного, не видя в чувственном того всецелого единства, которое было бы всем в силу того, что оно одно, то древние замечают, что оно не только все, но и «едино, поскольку едино», чтобы мы представляли себе бытие всем в отношении сущего как нечто несоставное и отказались бы от мысли о скоплении. Когда же древние говорят, что сущее «повсюду», то добавляют, что оно «нигде», а когда – что оно «во всем» и в каждой готовой его принять частной вещи, то добавляют, что «оно целое – в целом» ⁴⁶. И вообще они раскрывают сущее через противоположности, беря их одновременно, чтобы мы исключили из него заимствованные от тел наглядные представления, которые затемняют доступные познанию признаки сущего.

39. О чувственно воспринимаемом и материальном может быть истинно высказано следующее: рассеянное во всех направлениях, изменчивое, имеющее бытие в различии, составное, само по себе разложимое, занимающее место, усматриваемое в объеме и тому подобное. А об истинно сущем и нематериальном, имеющем бытие в самом себе, – следующее: помещающееся всегда в самом себе, находящееся в одном и том же состоянии, бытийствующее в тождестве, неизменное по сущности, несоставное, неразложимое, не занимающее места, не рассеянное по объему, не возникающее и не гибнущее и тому

⁴⁴ Порфирий имеет в виду платоновский миф об Эроте, рожденном от Пороса (Богатства) и Пении (Нищеты). Ср. Платон, *Пир* 203 b–e. Плотин в трактате III 5 (50) «Об Эроте» тоже предлагает толкование мифа о рождении Эрота, но его интерпретация фигур Пороса и Пении отличается от предложенной Порфирием. Порос, по мнению Плотина, есть изображение мирового разума (λόγος τῶν πάντων – 8,3), а Пения – материи, поскольку «материя нуждается во всем, а ее неопределенность вожделеет к благу» (9, 49–50). Душа же (мировая) представлена фигурой Афродиты, на празднике которой и происходит зачатие Эрота (8, 2).

⁴⁵ Частицу “не” предлагает вставить Дж. Диллон, полагая, что текст в данном месте серьезно испорчен. См. Porphyre, *Sentences*, II, 823.

⁴⁶ Ср. Плотин, VI 4 (22), 11, 1–8: «Если [умопостигаемое бытие] присутствует целиком повсюду, то почему не все воспринимает его целиком? Почему там может быть первое, здесь – второе, а после них еще и третье? Нужно считать, что присутствующее присутствует благодаря готовности того, что собирается его принять, и что хотя сущее находится повсюду в сущем, нигде не покидая самого себя, однако присутствует в нем только способное присутствовать, и насколько оно способно, настолько присутствует не в пространственном смысле».

подобное. Придерживаясь сказанного, не следует смешивать ни один из этих предикатов с чуждой ему природой и в собственных речах, и слушая других.

40. Если ты возьмешь никогда не иссякающую (ἀέναον) в себе сущность в аспекте ее бесконечной силы и начнешь мыслить бытие неослабевающее, беспрестанное, никогда не прекращающееся, но преизобилующее в себе самом чистейшей жизнью и полнотой, в самом себе утвержденное и настолько собою насыщенное, что даже переставшее искать самого себя, то, приписав ему бытие где-то и в отношении чего-то и тем самым умалив его вследствие присущей бытию где-то и в отношении чего-то ущербности, ты [в действительности] ничуть не умалишь его, но только отворишь от него самого себя застлавшим ум вымышленным представлением.

Очевидно, что, приблизившись к нему, ты не сможешь выйти за его пределы, остановиться, удалиться от него или дойти в нем до столь малого, в чем оно больше не обнаруживало бы себя, постепенно сойдя на нет⁴⁷. Оно неисчерпаемо в большей степени, чем если бы кто-то представил себе вечно текущий и неиссякающий источник. Поэтому ты либо сумеешь идти с ним в ногу и станешь подобен всему и уже больше не будешь искать что-либо сущее, либо, продолжив искать, уйдешь от него <к чему-то другому и тогда, даже наткнувшись на него, его не увидишь, поскольку>⁴⁸ будешь смотреть в другом направлении. Когда же ты перестанешь искать и успокоишься в себе и собственной сущности, то уподобишься всему и не будешь более находиться во власти какой-то части. И тогда ты не скажешь: «я имею такую-то величину», но, отбросив «такую-то величину», станешь всем. Впрочем, ты и раньше был всем, просто вместе со «всею» к тебе прибавилось что-то другое, и из-за этого прибавления ты стал меньше, поскольку прибавление шло не от бытия, к которому ничего нельзя прибавить. Поэтому если в чем-то происхождении участвует небытие, то он – не все, его удел – нищета и нужда во всем. И лишь когда он оставит небытие, то станет всем и насытится собою. ** Он обретет самого себя, если отбросит унижавшее и умалявшее его (особенно, если он мнит себя чем-то малым по природе, а не тем, кто он есть по истине), потому что

⁴⁷ Снова практически дословное воспроизведение текста Плотина. Ср. VI 5 (23), 12, 7–12: «Когда ты возьмешь никогда не иссякающую (ἀέναον) в себе бесконечность, природе неослабевающую, беспрестанную, никогда не прерывающуюся и как бы перекипающую жизнью, то, обратившись куда-то (πρὸς τί) и сосредоточив свое внимание в отношении чего-то (πρὸς τί), ты не найдешь ее там, но с тобой произойдет прямо противоположное. Ты не сможешь, приблизившись к ней, переступить через ее границы или остановиться на чем-то столь малом, в чем она больше не смогла бы себя обнаружить, поскольку постепенно сошла бы на нет. Нет, ты либо сумеешь идти с ней в ногу, скорее даже – оказаться во всем и тогда не будешь более ничего искать; либо, обессилив, уйдешь от нее к чему-то другому и, даже наткнувшись на нее, не увидишь, поскольку будешь смотреть в другом направлении».

⁴⁸ Поль Анри (Henry 1938) и вслед за ним Ламберц видят здесь лауну, которую элиминируют по тексту Плотина. См. прим. выше.

уйти от самого себя значит одновременно уйти и от бытия. Поэтому если некто останется пребывать в себе, присутствуя в том, что присутствует в себе самом, то будет присутствовать и в бытии, находящемся повсюду, а если оставит самого себя и удалится от себя, то уйдет и от бытия тоже. Вот как важно присутствовать в том, что присутствует в себе самом, и оставить то, что от него [присутствующего в себе самом – С. М.] удалилось.

Если же, когда мы пребываем в себе, бытие в нас присутствует, а небытие отсутствует, и наоборот, когда мы – вместе с другим, бытие в нас не присутствует, то это не оно пришло к нам, чтобы присутствовать в нас, но мы оставили его, если его в нас нет. Да и что в этом удивительного? Когда ты пребываешь в себе, то не оставляешь самого себя, а когда смотришь на что-то другое и упускаешь из виду себя смотрящего, то, хотя и пребываешь в самом себе, являешься одновременно и отсутствующим, и присутствующим, и не находишься в самом себе. Если же, присутствуя в себе описанным способом, ты в себе не присутствуешь и потому не знаешь самого себя и ... находишь, скорее, удаленное от тебя нежели себя самого, который в тебе естественным образом присутствует, то что удивительного, если не присутствующее в тебе оказывается далеко от тебя, раз и ты далек от него, удалившись от самого себя? Ведь насколько ты сам приближаешься к себе (несмотря на то, что ты сам всегда в себе присутствуешь и от себя не удаляешься), настолько приближаешься и к нему [бытию], которое так же не отрезано от тебя по сущности, как и ты – от самого себя. Поэтому в целом ты способен понять, что присутствует в бытии, а что отсутствует, несмотря на то, что бытие находится повсюду и одновременно нигде. В тех, кто способен мысленно достичь собственной сущности и тем самым познать собственную сущность, и в самом этом знании и в осознании этого знания вновь обрести самих себя благодаря единству познающего и познаваемого, в них, поскольку они пребывают сами в себе, пребывает и бытие. А в тех, кто уклонились от бытия самими собой к другим вещам, отсутствует и бытие, поскольку они отсутствуют в себе самих.

Если нам от природы пристало быть укорененными в собственной сущности, богатеть за счет самих себя и не удаляться к тому, чем мы не были, обедняя этим себя и вновь впадая в нищету несмотря на присущее нам богатство; если и от бытия, от которого мы не отделены и не отрезаны ни местом, ни сущностью, ни чем бы то ни было иным, мы отдаляемся своим обращением к небытию, то в качестве расплаты за наше отпадение от бытия отпадаем и от самих себя и перестаем понимать себя. И наоборот, возлюбя самих себя, мы и себя обретаем, и с Богом соприкасаемся. Выходит, правильно сказано, что мы находимся как бы под стражей <и заключены в оковы, и что не следует из-под этой стражи>⁴⁹ бежать и пытаться освободиться от оков как свойственно тому,

⁴⁹ В манускрипте **W** в этом месте имеется лакуна длиной в 1,25 строчки. Издатели и переводчики восстанавливают ее по-разному, учитывая, что Порфирий здесь имеет в виду то место из платоновского «Федона», где говорится о недопустимости самовольного ухода из жизни (62b): «сокровенное учение гласит, что мы, люди, находимся здесь

кто обращен к здешнему и забыл о своей божественной природе – о том, что он, как говорит [Эмпедокл], «беглец от богов и скиталец».

Поэтому любая дурная жизнь наполнена рабством и нечестием и от этого безбожна и несправедлива ... в нем дух полон нечестия и, как следствие, несправедливости ... Вот почему правильно сказано, что справедливое обнаруживается в выполнении своего дела, а в воздаянии каждому из живущих сообща подобающего ему по достоинству заключен образ и подобие истинной справедливости.

41. Если имеющее бытие в другом и само по себе, отдельно от другого, не обладающее сущностью обратится к себе и захочет познать себя вне того, в чем оно существует, то, отделив себя от него ⁵⁰, оно уничтожит само себя, поскольку отделив себя от своего бытия. Но для того, что способно познать себя вне того, в чем оно существует, что отделяет себя от него и может это сделать без вреда для себя, для него немислимо обладать сущностью благодаря тому, от чего оно может отвернуться к себе без вреда для самого себя и познать себя отдельно от него. Поэтому если зрение или любая другая способность ощущения не есть ощущение самой себя, если она не воспринимает себя, когда отделяет себя от тела, и не сохраняется, ум же, напротив, мыслит преимущественно тогда, когда отделяет себя от тела и обращается к себе, и не уничтожается, то ясно, что способности ощущения действуют через тело, а ум обладает действием и бытием не в теле, но в себе самом.

42. Одни вещи называются и мыслятся бестелесными в собственном смысле слова – через отрицание тела: как, например, материя, согласно древним, или как форма в материи, когда она мыслится отделенной от материи, или как природы и силы. В этом же смысле бестелесными являются место, время и границы [тел], потому что обо всех этих вещах говорится через отрицание телесного. Но, как мы уже видели ⁵¹, существуют и другие вещи, называемые бестелесными в несобственном смысле слова – не через отрицание тела, но потому что им вообще не свойственно порождать тело ⁵². Бестелесные в пер-

как бы под стражей и не следует ни избавляться от нее своими силами, ни бежать» (ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἔσμεν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν). Мы в нашем переводе принимаем предложенный Левеком (E. Lévéque) вариант восстановления лакуны. См. Bouillet 1857, vol. I, p. XLV–LXXXVI.

⁵⁰ В издании Ламберца после слов ἀπ' ἐκείνου стоит фраза: νοήσει γὰρ αὐτὸ καὶ. Вслед за Диллоном (*Porphyre, Sentences*, II, 829; Dillon–Gerson 2004: 189, note 94) мы считаем эту фразу маргиналией, попавшей в текст благодаря переписчику.

⁵¹ О двух родах бестелесного Порфирий говорил в 19-й сентенции.

⁵² Перечисленные выше материя и внутриматериальная форма не только входят в состав тела, но и являются непосредственными причинами его возникновение. Точно так же место, время и границы представляют собой необходимые условия телесного бытия. Что же касается вещей, называемых бестелесными в несобственном смысле слова (ум, душа и т. п.), то они, существуя независимо от тела, получают свое опреде-

вом значении существуют ради тел, а бестелесные во втором значении – полностью обособлены и от тел, и от относящегося к телам бестелесного. Ведь если тела в пространстве, а границы – в теле, то ум и умный логос существуют не в пространстве и не в теле, не являются непосредственными причинами бытия тел и не сопутствуют телам или вещам, называемым бестелесными через отрицание тела. И если ты представишь бестелесное чем-то пустым, ум не может быть в пустоте, потому что пустота могла бы принять в себя тело, а вместить в себя действие ума и дать место его действию для нее невозможно. Поскольку род бестелесных оказался двояким, то последователи Зенона⁵³ совершенно упустили из виду один из них: приняв другой, они увидели, что первый на него не похож, и тогда решили полностью отрицать его, хотя в нем следовало бы предположить иной род бестелесного и не считать его не существующим на том основании, что он не совпадает со вторым.

43. Ум не есть начало всего, потому что ум – множество, а прежде множества должно быть единое. Но то, что ум есть множество, ясно: он всегда мыслит умопостигаемые вещи (τὰ νοήματα), которые суть не единое, но многое, и при этом не отличаются от него самого. Поэтому если он есть то же, что и они, а их много, то и ум будет множеством.

А то, что ум есть то же самое, что и умопостигаемые, доказывается следующим образом. Если есть нечто, что он созерцает, то он созерцает это, либо имея его в себе, либо – как находящееся в чем-то другом. А то, что он не может не созерцать, ясно: ум может существовать только вместе с мышлением, а лишенный мышления, он лишится и своей сущности. Поэтому нужно, уделив внимание происходящему при разных способах распознавания, исследовать созерцание, присущее уму. У нас имеются в общей сложности [следующие] способности распознавания: ощущение, воображение и ум. Пользующееся ощущением всегда направляет свое созерцание на внешнее, не соединяясь с тем, что созерцает, но получая лишь отпечаток того, на что направлено. Так, когда глаз смотрит на видимое, он не может прийти в тождество с видимым, ибо, не оказавшись он от видимого на некотором расстоянии, он не увидел бы ничего. Точно так же и осязаемое, если окажется в тождестве [с осязающим], исчезнет. Отсюда ясно, что и ощущение, и то, что пользуется ощущением, когда намеревается постичь чувственный предмет, всегда устремляется вовне. И точно так же воображение всегда устремляется к внешнему и вместе с этой устремленностью в нем возникает образ⁵⁴, так что благодаря этой устремлен-

ление (сущность) не благодаря телесному бытию и в этом смысле не могут быть названы порождающими тело причинами.

⁵³ Стоики.

⁵⁴ После этих слов издатели отмечают испорченное место, которое Диллон (Porphyre, *Sentences*, II, 831, note 275; Dillon-Gerson 2004: 190, note 102) восстанавливает следующим образом: ἡτις καὶ παρασκευάζει ἔξωθεν ἢ αὐτῇ τῇ πρὸς τὸ ἔξω τάσει τὴν ὡς ἔξω ὄντος εἰκονίσματος ἐνδειξίν (the imagination actually generating from outside, by virtue of its very attention outward, the appearance of image as being external). Мы в пере-

ности к внешнему воображение извне обеспечивает видимость образа как существующего вовне.

Таково восприятие этих способностей распознавания, из которых ни одна не может постичь какую бы то ни было форму, ощутимую или неощутимую, если обратится к себе и соберется внутри самой себя. В случае же ума восприятие осуществляется не таким способом, но так, что ум обращается к себе и себя созерцает. Ведь если он перестанет созерцать свои энергии и быть взглядом, следящим за своими энергиями, которые выступают в качестве зрелища, то он перестанет мыслить. Поэтому так же как [у нас] было ощущение и ощущаемое, так теперь будут ум и умопостигаемое. Но если первое ощущает, выходя вовне и находя ощущаемое в материи, то ум созерцает, собираясь в себя. Если же он созерцает, не выходя во внешнее, (как это представлялось некоторым, считавшим, что существо ума и воображения отличаются <только> по имени, поскольку воображение в разумном живом существе казалось им мышлением⁵⁵. Но если для них, ставивших все в зависимость от материи и телесной природы, было естественным ставить в зависимость от этого и ум, то наш <ум>, умеющий созерцать бестелесные и более божественные сущности, будет воспринимать их как находящиеся где? Если они вне материи, то они – нигде, откуда становится ясно, что они мыслимы и сопряжены с мышлением, а если мыслимы, то должны быть отнесены к уму и умопостигаемому), [так вот, если ум не выходит во внешнее,] то, мысля умопостигаемые, он созерцает и самого себя и, [наоборот,] приходя к самому себе, мыслит, поскольку тем самым приходит и к умопостигаемым. Если же умопостигаемые образуют множество – поскольку ум мыслит многое, а не одно – то и сам он по необходимости будет множеством. Но прежде множества – единое, значит прежде ума должно быть единое.

44. Ум и мыслимое – одно, а ощущение и ощущаемое – другое. И с умом сопряжено мыслимое, а с ощущением – ощущаемое. Однако ни ощущение не воспринимает само себя, ни ощущаемое. Мыслимое же, будучи сопряжено с умом и постижимо для ума, ощущению никоим образом не доступно, для ума же мыслим ум. А если ум мыслим для ума, значит для самого себя ум – умопостигаемое. Поэтому, если ум мыслим и не ощущаем, то он – умопостигаемое (νοητόν), если же он мыслим для ума, а не для чувства, то он – мыслящее (νοοῦν). Выходит, один и тот же [ум] является и мыслящим и умопостигаемым – как целый для целого, а не как трущий и подвергающийся трению. Он устроен не так, что одна его часть мыслима, а другая мыслит, потому что он не имеет частей и является мыслимым в целом для целого, он ум целиком и не содержит в себе мысли об отсутствии мышления. Поэтому [нельзя ска-

воде следуем за предложенным исправлением, хотя и не считаем его вполне удовлетворительным.

⁵⁵ Имеются в виду либо стоики (SVF II, 61 и 89), либо перипатетики (Секст Эмпирик, *Против ученых* VII, 221–223).

зать], что одно в нем мыслит себя, а другое – нет, ибо в той части, в какой ум не мыслит, в нем отсутствует мышление.

По той же самой причине ум не оставляет один [предмет мышления] и не переходит к другому: ибо если он уйдет от чего-то, перестав его мыслить, то в отношении этого предмета окажется лишенным мышления. Если же в нем одно не следует за другим, то он мыслит все сразу. И если он мыслит все сразу, а не так, что одно – теперь, а другое – после, то в нем сразу все [существует] теперь и всегда. Поэтому если он характеризуется моментом теперь, а прошлое и будущее в нем отсутствуют, то он существует в непротяженном и вневременном моменте настоящего, так что выражение «сразу» применительно к нему нужно брать и в смысле множества, и в смысле временного протяжения. Вот почему он – все, взятое как одно, в непротяженном и вневременном единстве. А раз так, то в уме нет ни стремления куда-то, ни движения, но он целиком единая энергия, свободная от увеличения, изменения или какого бы то ни было перехода. Если же он – многое в одном, и весь – энергия, и находится вне времени, то необходимо сопоставить такой сущности то, что всегда в одном (ἀεὶ ἐν ἐνὶ ὄν), то есть вечность (αἰών). Поэтому вместе с умом сосуществует вечность⁵⁶.

А с тем, что мыслит все не в единстве, но последовательно, в движении, оставляя одно и принимаясь за другое, деля на части и перемещаясь, с тем сосуществует время, поскольку в таком движении появляются будущее и прошлое. Когда душа переходит от одного к другому, чередуя предметы мышления, то это происходит не потому, что предыдущие предметы ее покинули, а следующие проникли откуда-то извне, но потому, что первые как бы прошествовали мимо, хотя и остались в ней, а вторые, казалось бы пришедшие из другого места, на самом деле пришли не извне, а из нее самой, поскольку душа движется внутри самой себя и переводит взгляд то на одну, то на другую часть того, чем обладает. Она похожа на источник, который, не имея выхода вовне, периодически извергает в себя свое содержимое⁵⁷.

⁵⁶ παρλέσθη ἄρα νῦν ὁ αἰών – Порфирий использует термины παρφίσθησις, παρλόστασις, чтобы показать, что вечность не является самостоятельной сущностью (в смысле аристотелевской первой сущности или субстанции), но зависит от ума и существует в нем. См. более детальное обсуждение этого вопроса в трактате Плотина «О вечности и времени» III 7 (45), 2–4. Согласно Плотину, вечность не тождественна уму, но «либо относится к нему, либо находится в нем, либо присуща ему (παρεῖναι)» (2, 14). Он сравнивает ее со светом, как бы излучаемым умом, и определяет ее как жизнь, которая присуща уму, поскольку тот, с одной стороны, словно бы порождает из самого себя свое многообразное содержание (мир идей), а с другой – пребывает в неделимом единстве, не меняясь и не переходя от одного к другому. Вечность т. о. есть «жизнь, пребывающая в том же самом и всегда обладающая всем в настоящем, причем не так, что теперь – одним, а потом – другим, но сразу всем... как в точке собрано сразу все» (3, 16–19).

⁵⁷ Неизвестный схолиаст цитирует эти слова Порфирия в схолии к трактату Плотина «О благе или едином» VI 9 (9), 8, 3–5 (Henry 1938: 373): «Так же говорит и Порфирий в первой книге *Об умопостигаемых подступах* (περὶ νοητῶν ἀφορμῶν): душа

Итак, вместе с движением души сосуществует время, а с неподвижностью пребывающего в себе ума – вечность. Причем вечность не отделена от ума, так же как и время не отделено от души, поскольку там [в бестелесном – С. М.] соединены даже сопутствующие ипостаси. Мы смешиваем подвижное с пребывающей в покое вечностью, если включаем в понятие вечности безмерность движения; и смешиваем пребывающее в покое с подвижным, если воспринимаем его настоящее как выходящее из себя и умножающееся с течением времени. Вот почему некоторые предполагали, что время можно созерцать в покое ничуть не хуже, чем в движении⁵⁸, и что вечность, как мы уже говорили, это бесконечное время, как если бы время и вечность сообщили друг другу свои свойства: всегда движущееся благодаря своему пребыванию в тождественности изображало бы своей непрекращающейся длительностью вечность; а пребывающее в тождественности действия присоединяло бы благодаря действию к своей неподвижности время.

Наконец, в сфере чувственного поделенное [между разными светилами] время разное у разных [светил]. Так, одно время у солнца, другое – у луны, третье – у утренней звезды, и у каждого – свое особое время. Поэтому и год у каждого свой; и тот, который охватывает все прочие, достигает своего завершения (κεφαλαίουμενος) в движении души⁵⁹. Ведь светила движутся в подражание этому движению, хотя их движение и отличается от того, которым движется душа, так что и время души отличается от их времени. Последнее является протяженным и вследствие пространственных движений, и вследствие перемещений ...⁶⁰

похожа на источник, который не имеет выхода вовне, но периодически извергает в себя свое содержимое».

⁵⁸ Порфирий, возможно, имеет в виду тех перипатетиков, которые, подобно Стратону Лампсакскому (340–270 г. до н. э.), определяли время как меру не только движения, но и покоя, уточняя тем самым определение Аристотеля. См. Straton, fr. 77–78 Wehrli, а также: Секст Эмпирик, *Против ученых* X, 177–179: «Физик Стратон, отбросив такое понимание [аристотелевское определение времени – С. М.], говорил, что время есть мера всякого движения и покоя, поскольку оно равновелико всему движущемуся, когда то движется, и всему неподвижному, когда то неподвижно, и поэтому все происходящее происходит во времени» (пер. А. Ф. Лосева: Секст Эмпирик 1975, I, 348).

⁵⁹ Платон, *Тимей* 38 b – 39 d. Под годом, охватывающим все прочие, Порфирий подразумевает платоновский «полный год» (τέλειον ἐνιαυτὸν), «полное число времени которого завершается тогда, когда все восемь кругов, различных по скорости, одновременно придут к своей исходной точке (σὴ κεφαλῆν), соотносясь с мерой единообразно бегущего круга тождественного» (пер. С. С. Аверинцева: Платон 1994, III, 441–442).

⁶⁰ На этом единственный содержащий текст 44-й сентенции манускрипт W обрывается.

Список литературы

- Петров В. В. (1996) «Порфирий. Отправные положения к умопостигаемому (фрагменты)», *Историко-философский ежегодник* '95 (Москва) 231–245
- Платон (1990–1994) *Собрание сочинений в четырех томах* (Москва)
- Секст Эмпирик (1975) *Сочинения в двух томах* (Москва)
- Столяров А. А. (1999–) *Фрагменты ранних стоиков в трех томах* (Москва)
- Учебники платоновской философии* (Москва–Томск, 1995)
- Цицерон (1997) *Философские трактаты* (Москва)
- Bouillet M. N., ed. (1857) *Les Ennéades de Plotin, traduites en français précédées de la vie de Plotin et des Principes de la théorie des intelligibles de Porphyre* (Paris)
- Brisson L. (2005) “La matière dotée de quantité, s’est-à-dire la masse (ᾠκος)”, *Porphyre, Sentences*, I, 111–114
- Dillon J., Gerson L. P., eds. (2004) *Neoplatonic Philosophy, Introductory Readings* (Indianapolis / Cambridge)
- Henry P. (1938) *Études plotiniennes I: Les états du texte de Plotin* (Paris / Bruxelles)
- Porphyre (2005), *Sentences*, Études d’introduction, texte grec et traduction française, commentaire avec une traduction anglaise de John Dillon, ed. Luc Brisson (Paris: Vrin) = Porphyre, *Sentences*
- Porphyrius (1975) *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, ed. E. Lamberz (Leipzig: Teubner) = Lamberz
- Wallis R. T. (1971) *Neoplatonism* (London: Duckworth)
- Wehrli F., hrsg. (1969) Straton von Lampsakos, Fragmenta, in: *Die Schule des Aristoteles*, vol. V, 2nd ed. (Basel)