

ДВЕ ТЕОДИЦЕИ В ФИЛОСОФИИ ПЛОТИНА

Н. П. ВОЛКОВА
Институт философии РАН (Москва)
goznadya@gmail.com

NADEZHDA VOLKOVA
RAS Institute of Philosophy (Moscow), Russia
PLOTINUS' TWO THEODICIES

ABSTRACT. The main subject of the study is the problem of theodicy in the philosophy of Plotinus. In the texts devoted to the problem of evil and theodicy, Plotinus argued against two types of evil – the evil in itself, or the first matter, and evil as an accidental property, among which is the sin of the soul. The first and second series of arguments represent two different versions of theodicy, which have already been previously represented in Platonism – in Plato and Plutarch. However, Plotinus' arguments are of great strength, since they work within the framework of an integral monistic doctrine.

KEYWORDS: Plato, Plutarch, Plotinus, theodicy, evil, matter, freedom of will, sin.

В любой монистической системе мысли, провозглашающей единым началом мира всеблагого и все сильного Бога, неизбежно возникает потребность в оправдании Бога из-за очевидного наличия в мире зла.¹ Несмотря на то, что некоторые утверждения Плотина могут быть истолкованы в дуалистическом ключе, среди платоников Плотин занимает монистическую позицию. Он тщательно обосновывает то, каким образом всё сущее исходит от Единого и к нему же возвращается. Всё истинно сущее – Ум и Душа – происходит из Единого так, что они не отделены от своей причины, но причина не умаляется и не растворяется в них. «Поэтому это словно великая жизнь,

¹ Шохин 2016, 47–58.

растянувшаяся в длину: каждый из отрезков отличается от последующего, но благодаря ему (Единому – *Н.В.*) всё – сплошно; и одно отличается от другого в смысле превосходства, но при этом первое не гибнет во втором».² Этот же принцип непрерывности происхождения сущих имеет место в телесном мире. В трактате IV 8 Плотин говорит, что всё происходит из божественного начала, пусть и через много промежуточных ступеней, и что сущие даже самого низшего уровня все равно возводятся к Единому, потому что Единое является началом всех вещей. Единое не только источник бытия, но и предмет стремления и любви. «Оно есть то, с чем всё связано и куда всё сущее стремится»³, а именно таково Благо, само же «оно ни в чем не имеет нужды, самодостаточно, и ничего не требует», то есть оно никак не зависит от порожденного им сущего. Таким образом, в основе метафизической системы Плотина лежит учение о Едином-Благе как абсолютном начале мира.⁴

В античной философской традиции логическую неразрешимость проблемы теодицеи наиболее лаконично продемонстрировал Эпикур:

«Бог, по его, Эпикура, словам, или хочет уничтожить зло и не может, или может, но не хочет, или не хочет и не может, или хочет и может. Если он может и не хочет, он – завистлив, что равным образом далеко от бога. Если он хочет и не может, он – бессилен, что не соответствует богу. Если же он и не хочет, и не может, то он и завистлив, и бессилен. Если же он и хочет, и может, что только и подобает богу, то откуда зло и почему он его не уничтожает?»⁵

В любом случае нужно пожертвовать либо одним из божественных атрибутов (всесилие, благость), либо ими обоими, либо – отрицать существование зла. Все варианты не представляются возможным. Особенного внимания заслуживает последний – отрицание существования зла, который, как кажется, мог бы решить проблему теодицеи, не затрагивая необходимых атрибутов Бога. Но если зла нет, то нет и блага как его противоположности, не к чему стремиться и нечего избегать, а значит, нельзя выстроить никакую этическую программу, программу воспитания и исправления душ, что, разумеется, неприемлемо как для платонизма, так и для всей античной философии в целом. Выйти из этого круга противоречий невозможно. Однако насущнейшая необходимость в оправдании Бога все равно остается.

В античности зло считалось многоликим. Во-первых, зло рассматривалось как метафизический принцип, во-вторых, – как моральное зло, т.е. ду-

² V 2 2, 26–30. Пер. Ю.А. Шичалина.

³ I 8 2, 2–5. Ср. с классическим определением блага у Аристотеля, данным в начале «Никомаховой этики» 1094 а 3: τὰγαθόν οὐ πάντ' ἐφίεται.

⁴ Bussanich 2006, 38–65.

⁵ Лактанций, *О гневе божием* 13, 19, пер. В.М. Тюленева.

шевый порок, и, в-третьих, как разного рода неморальное зло, среди которого – страдание, бедность, болезнь, дурная слава и т. п. Эти аспекты понятия зла не всегда отчетливо различались на теоретическом уровне и их взаимосвязь в контексте различных философских учений могла иметь разные формы.⁶ Платон и его последователи, рассматривая феномены уродства, болезни, смерти и порочности души как отдельные проявления зла, видели возможность свести их к некоему единому эйдосу, или идее, зла, а также поставить вопрос о его причине. Такой субстанциональный подход позволил им очертить искомый предмет исследования – зло как таковое, зло само по себе. В «Евтифроне» Сократ спрашивает: «Разве не имеет нечестивое некоей единственной идеи, выражающей нечестие для всего, что по необходимости бывает нечестивым?» (5d–e). Однако однозначного ответа на этот вопрос Платон не дает ни в отношении идеи морального зла, ни других отрицательных идей, возможность существования которых он рассматривает в «Пармениде» (130c–e).

Зло как философская проблема впервые появляется в платонизме, потому что Платон первым утвердил понятие единого всеблагого Бога, противопоставив его богам традиционной мифологии. Как считает Т.Ю. Бородай, этот богословский тезис является основой всего платонизма, более важной, чем даже учение об идеях, а существование зла в мире ставит его под угрозу.⁷ Платон полагает, что такой Бог, каким он его мыслит, не может быть причиной какого бы то ни было зла, но поскольку зло все-таки есть, значит, помимо Бога в космосе действуют иные причины, обуславливающие наличие зла.

«Бог, раз он благ, не может быть причиной всего вопреки утверждению большинства. Он причина лишь немногих вещей, созданных им для людей, а ко многому он не имеет отношения: ведь у нас гораздо меньше хорошего, чем плохого. Причиной блага нельзя считать никого другого, но для зла надо искать какие-то иные причины, только не бога» (379c–380a).⁸

Платон использует следующее объяснение появления зла. Единственным злом для души он объявляет порочность, а ответственность за ее появление возлагает на саму душу. Это позволяет Платону сформулировать теодицею так: «Это – вина избирающего, Бог невиновен» (617e).⁹ Рассказывая в X книге «Государства» миф о загробном воздаянии (614b–621b), Платон подробно

⁶ Серёгин 2009.

⁷ Бородай 2006, 54.

⁸ Пер. А.Н. Егунова.

⁹ αἰτία ἐλομένου-θεὸς ἀναίτιος.

и весьма живописно описывает, как души в загробном мире сами выбирают свой будущий жребий, а значит и все то, зло, которое им предстоит и претерпеть, и совершить. Например, участь тирана – убийство и пожирание собственных детей – избрана им самим. Таким образом, решается еще одна проблема – справедливости воздаяния. Причем, в отличие от стоиков, у Платона решение носит избыточный характер. С одной стороны, зло – это порок, и он сам по себе является наказанием для порочного субъекта,¹⁰ с другой, даже если воздаяние не наступает в этой жизни, то, согласно видению Эра, оно обязательно будет иметь место посмертно.

Но тут появляется другая проблема – необходимость объяснить саму возможность возникновения зла. Как пишет С.С. Аверинцев в статье «Теодицея»:

«С одухотворением представления о божественном мире его ответственность существенно расширялась. Если мыслить богов по типу послесократовской (особенно неоплатонической) греческой философии... то таких богов можно требовать к ответу уже не только за незаслуженные страдания и ненаказанные преступления, но за самую возможность страданий и преступлений».¹¹

Действительно, в «Тимее» (29e–30a) Платон утверждает, что причиной возникновения космоса является благой Демиург. Откуда же тогда в этом прекрасном творении появилась сама возможность зла? Этому и другим вопросам Плутарх посвящает свой комментарий к «Тимею». В «О возникновении души в *Тимее*» он утверждает, что Демиург творит космос не из ничего, а из некоей подлежащей сущности, которая существует вечно и является активным началом, сообщаящим всем телам хаотическое движение. Эта первичная сущность также является Мировой душой, однако лишенной порядка и разума, а значит, злой и разрушительной. Следуя стоикам, Плутарх истолковывает эту неразумную Мировую душу как первую материю.

«...Космос создан Богом, *потому что космос – наилучший из созданного, а Бог – наилучший из виновников*,¹² но сущность, то есть материю, из которой он творит, оставил не созданной, а вечно подлежащей Демиургу и готовой получить от него устройство и порядок, чтобы уподобиться ему, насколько это возможно. Ведь не из не сущего происходит возникновение, а из того, что не прекрасно и недостаточно, как в случае возникновения дома, плаща, статуи. Поэтому до возникновения космоса был беспорядок, но беспорядок не бестелесный, не неподвижный, не безжизненный – его телесная составляющая была

¹⁰ Такого представления, как известно, придерживались стоики.

¹¹ Аверинцев 2010.

¹² Ср. Платон, *Тимей* 29a.

лишена формы и не обладала связностью,¹³ а то, что приводило её в движение, было безрассудным и глупым¹⁴».¹⁵

Разрушительное действие души-материи в космическом состоянии не прекращается, она олицетворяет собою ту необходимость, которая не позволяет миру достичь наивысшего совершенства. Именно она является причиной появления зла в мире, Демиург же полностью невиновен, он сделал все, что мог – оформил и упорядочил материю, но не смог изменить ее злую природу. Чтобы оправдать Бога Плутарху приходится отказаться от мысли о том, что Бог единственная причина мира. Для Плотина мир как целое – это вечное живое разумное существо, ни в каком отношении не причастное злу. Зло появляется на уровне частей, когда они погибают и терпят страдания. Те части, которые движутся согласно своей природе, могут не испытывать никакого воздействия, тогда их движения будут беспрепятственно реализовывать закон целого, но те части, которые испытывают воздействие, страдают. «Когда какое-то из [тел] движется согласно своей природе, от этого страдают те, кому [его движение] мешает двигаться согласно их собственной природе; но [движущееся согласно природе] движется прекрасно с точки зрения целого. И те, кто не может приладиться к порядку целого, погибают».¹⁶ Причинённые страдание и зло оказываются необходимой оборотной стороной реализации мирового закона. Таким образом, Плотин придерживается холической космодицеи, оправдывая мировой порядок как целое.

Проблема зла затрагивалась Плотиним многократно, причем в разных трактатах она представлена по-разному. В трактатах раннего (трактаты 1–21) и среднего периодов (трактаты 22–45) IV 8 (6) «О нисхождении души в тела» и IV 3 (27) «Об апориях [исследования] души» причиной зла Плотин называет грех, или дерзость, индивидуальной души, а в позднем трактате I 8 (51) «О том, что такое зло и откуда оно» называет источником зла первую материю. В этом трактате Плотин разделяет зло на два типа: зло само-по-себе и зло как привходящее свойство. Доминик О'Мара очень удачно предлагает называть зло само-по-себе – первичным злом, а зло как привходящее свойство – вторичным.¹⁷ Первичным, или абсолютным, злом Плотин полагает первую материю, а вторичным – причастные ей вещи: души и тела. Он объ-

¹³ Плутарх имеет в виду состояние докосмического хаоса.

¹⁴ Ср. Платон, Тимей 29e–30a: «Бог позаботился обо всех видимых вещах, которые пребывали не в покое, но в нестройном и беспорядочном движении ...». Пер. С.С. Аверинцева.

¹⁵ Если не указан переводчик, перевод здесь и далее мой.

¹⁶ II 9, 7, 33–35. Пер. Т.Ю. Бородай.

¹⁷ О'Меара 1995, 84.

яснят возникновение акцидентального зла причастностью душ и тел материи. Причастность материи возникает в результате нисхождения души в тело. Плотин считает присутствие частных душ в мире необходимым, без них не может быть достигнута полнота разумной жизни космоса, значит, то нисхождение душ в тела не свободно, а продиктовано всем мировым устройством.

«Итак, Бог послал в космос и Мировую душу, и душу каждого из нас ради совершенства целого: было необходимо, чтобы те же роды живых существ, которые есть в умопостигаемом космосе, были и в чувственно воспринимаемом».¹⁸

Если Благо должно распространяться до последних пределов мироздания вплоть до материи, а материя есть само зло, то контакт душ со злом неизбежен и продиктован природой Блага. Таким образом, Плотину, чтобы оправдать Бога, во-первых, нужно было объяснить необходимость появления первой материи, как условия возможности появления зла, а во-вторых, – причину нисхождения душ в тела.

Что движет душой? Подчиняется ли она мировому порядку или действует самостоятельно? В трактатах Плотина можно найти утверждения как о свободном, так и о вынужденном характере нисхождения души в тело. В трактатах IV 8 (6) и V 1(10) Плотин указывает на добровольность в действиях души, называя причиной нисхождения «самовольное склонение» (ῥοπῆ αὐτεξουσίῳ) или желание и дерзость принадлежать себе (τὸ βουλευθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι, τόλμα). Но в трактате IV 3 (27) Плотин, наоборот, настойчиво утверждает, что ниспадение не добровольно: душа влекома к телу неизъяснимой силой, которая сродни силам магии. Даже если душа действует сама, ее действия не могут носить характер свободного выбора, без которого, как известно, не может быть вменения. С проблемой свободного выбора зла как источника возникновения зла в мире столкнулся уже Платон. С одной стороны, он возлагает ответственность за выпадающее душе в этом мире зло на саму душу. С другой стороны, вложив в уста Сократа известную максиму о недобровольности зла – никто не погрешает добровольно,¹⁹ Платон утверждает, что нельзя избрать зло, зная, что оно зло, и, следовательно, всё творимое зло непроизвольно, оно есть результат незнания и заблуждения.²⁰ Платон также утверждает, что для души нет иного зла помимо порочности, которая появляется только в результате её общения с телом (τοῦ σώματος κοινωνία), значит, бестелесная разумная душа ошибаться не может, т. е. не

¹⁸ IV 8 1, 49–52. Пер. М.А. Солоповой.

¹⁹ Платон, Горгий 468c–d, 509e.

²⁰ Столяров 1999.

может сама склониться ко злу. Возникает противоречие: с одной стороны, душа, свободная от тела, не может пасть добровольно, а с другой, – приходится признать её повинной в греховном состоянии.

Вопросу о характере нисхождения души в философии Плотина посвящена обширная литература.²¹ В системе Плотина имеются две противоположные точки зрения на падение души – падение совершается по необходимости и падение совершается свободно. В уже упоминавшемся трактате IV 3 Плотин отрицает обе альтернативы:

«Души пришли и не добровольно, и не будучи ниспосланы, ведь свободная воля и не такова, что они выбирают, а как прыжок по природе, или как естественные желания в отношении брака...».²²

Если, как утверждает Плотин, природа Блага такова, что в ней свобода и необходимость оказываются тождественны и она определяет весь характер исхождения сущих, то необходимость исхождения не исключает, а предполагает свободу. Такова аргументация Георга Леруа.²³ Плотин не считает, что души действуют в результате внешнего принуждения, потому что души нисходят к телу сами, своим собственным «естественным движением», но эти действия нельзя рассматривать как свободный и разумный выбор предпочитаемого (*προαίρεσις*). Таким образом, свобода души понимается не как свободный выбор, а как спонтанное, естественное, действие. В этом случае душа действует добровольно (*ἐκούσιον*), но не выбирая, т. е. действует спонтанно, без внешнего принуждения. Тем не менее Плотин настаивает, что «всё движущееся к худшему делает это невольно (*ἀκούσιον*)».²⁴ Нисходя в тело, душа переходит к худшему состоянию, значит, действует недобровольно. Как мировой порядок может быть справедлив, если наказывает душу за недобровольные действия?

В трактате VI 8 «О свободе воли Единого» Плотин исследует понятия добровольного (*ἐκούσιον*) и невольного (*ἀκούσιον*). Он повторяет определение Аристотеля, что добровольным является всё, что совершено не принудительно со знанием того, что мы делаем, но придаёт этим словам иное значение. Под знанием Плотин понимает не только знание конкретных обстоятельств, о котором говорит Аристотель, а полное и истинное знание, как его понимал Платон.²⁵ Плотин следует платоновскому представлению о тожде-

²¹ O'Daly 1973, Gurtler 1997, Armstrong 1940, Берестов 2006.

²² IV 3 13 17–19.

²³ Leroux 2006, 292–314.

²⁴ IV 8 5, 8. Пер. М.А. Солоповой.

²⁵ VI 8 1, 40–41.

стве свободы и знания. Согласно такой трактовке, совершенно добровольными являются только действия чистого ума, ведь он единственный обладает всей полнотой знания.

«Тогда неужели только в уме, причём в чистом, когда он мыслит, присутствует самостоятельность (τὸ αὐτεξούσιον) и зависящее от нас (ἐπ' αὐτῷ), или и в душе, действующей согласно уму и поступающей добродетельно?»²⁶

Разбирая этот вопрос, Плотин показывает, что человеческие поступки, даже добродетельные, нельзя считать вполне зависящими от нас и добровольными, ибо для их совершения нужны внешние сопутствующие обстоятельства, например, для того чтобы проявить мужество, нужна война. Но такие поступки не могут расцениваться и как невольные, поскольку источник действия заключён в самой душе и действие направлено на благо, ей свойственное.²⁷ Значит, их можно назвать добровольными, но с указанными оговорками. Душа будет действовать совершенно свободно только тогда, когда её действия будут соответствовать действиям чистого ума. «Итак, душа становится свободной с помощью ума, беспрепятственно стремясь к благу».²⁸ Отсутствие добровольности, согласно Плотину, не исключает вменения, ведь, прегрешая, мы действуем сами, сами отдаёмся нашему естественному желанию.

«Если действие недобровольно, поскольку грех недоброволен, то это не отнимает того, что они [души] действовали сами от себя, а поскольку они это сделали, из-за этого они виновны».²⁹

Преступление есть результат незнания и ошибки, но незнание не исключает вины, потому что мы можем обладать знанием блага, знание о благе находится в нашей власти, поскольку в нас заключено действие высшей души. Следовательно, вменение вины требует двух условий: действия должны иметь источником самого агента,³⁰ т. е. должно отсутствовать внешнее принуждение, и мы должны мочь знать о том, хорошо или дурно то, что мы совершаем. Таким образом, согласно Плотину, вменение основано не на имеющейся в действительности добровольности действий, а на возможной свободе мыслящего субъекта, условием которой выступает чистая душа, обладающая действительной свободой и не подверженная порче и падению. Учение о высшей части души снимает противоречие между невольностью

²⁶ VI 8 5, 1–2.

²⁷ VI 8 4, 20–25

²⁸ VI 8 7, 1–2.

²⁹ III 2 10, 8–11. Пер. И.А. Берестова.

³⁰ Eliason 2008.

нисхождения и наказанием за грехи таким образом, что мы несём ответственность потому, что в нас есть источник абсолютной свободы и знания, но мы сами своими действиями склонились к незнанию и принуждению. Если бы душа пала целиком, она бы уже не могла отвечать за свои поступки, поскольку не в её власти было бы и знание о благе, а значит, она не знала бы даже, что она пала и грешит. Агентом действия в этом мире служит эмпирическое «я». Если мы действуем сообразно с умом, отождествляя себя с высшими душевными способностями, то тогда мы действуем добродетельно и добровольно, а если мы отождествляем себя с низшими способностями, которые должны быть подчинены высшим, то действуем недобровольно и прегрешаем против своей подлинной природы.

Неизбежность нисхождения не умаляет справедливости воздаяния, таков «божественный закон», или закон природы, который действует не силой внешнего принуждения, а оказывается заключённым в самой душе.

«Необходимость и справедливость [закона, управляющего нисхождением душ в тела,] таким образом заключены в природе, что вынуждают каждого последовательно идти к тому, к чему он имеет склонность...».³¹

К воплощению душу принуждает её собственная природа, те низшие способности, которые хотят реализовать себя в теле, но эта же природа, только в аспекте высших душевных сил, влечёт её обратно вверх, к умопостигаемому. Поэтому Плотин, пользуясь языком Гераклита, называет божественный закон «единым путём вверх-вниз». Тем не менее, присутствие даже частной души в мире может быть добровольным, если она не утрачивает связи с целым и не становится причастной злу телесного мира. Так управляют телами души звёзд: они сообщают движение своим телам, но при этом не отвлекаются от созерцания умопостигаемого. Когда же душа отворачивается от умопостигаемого к чувственному, она уже действует недобровольно. Увлекаясь вниз, душа теряет свою целостность и свободу, а возвращаясь к умопостигаемому, вновь их обретает.

Вернемся к проблеме первичного зла, то есть материи, и второму варианту теодицеи. Плотин утверждает, что

«...если существует не только Благо, то необходимо должно быть и последнее, [возникшее] благодаря исхождению от него, или, – если некто предпочитает говорить иначе, – благодаря вечному нисхождению и отпадению; после последнего уже ничего не может возникнуть, оно-то и есть зло» (I 8, 7, 17–20).

³¹ IV 3 13, 1–2.

Такое утверждение кажется особенно странным и непоследовательным для монистической доктрины Плотина. Оказывается, что Бог творит зло. Тем самым Плотин как бы игнорирует платоническую традицию, которая настаивала на том, что Бог благ и не должен этого делать. Каким образом Бог, являясь самим Благом, может быть творцом зла? Первое на что нужно обратить внимание – это то, что Бог творит материю полностью пассивной. Материя не способна самостоятельно приобщить к себе что бы то ни было. Причина приобщения не материя, а душа. Значит, Благо не является причиной причастности других вещей злу. Бог неповинен в том, что вещи стали дурными. Душа приобщается материи только в результате нисхождения в тело, а вину за это, как мы показали, Плотин не возлагает на Бога. Благо охватывает зло своими узами так, что ему некуда двинуться. Плотин заканчивает трактат I 8 словами:

«Ну а зло благодаря силе и природе Блага является не только злом. Раз уж оно появилось по необходимости, то, охваченное некими прекрасными оковами подобно закованному в золото узникам, оно прячется за ними, так чтобы его безобразие не было видно Богам и люди могли бы не постоянно взирать на зло, но видя его, сталкивались бы с отражениями прекрасного, пробуждающими в них припоминание».³²

Отсюда видно, насколько ясно Плотин отдает себе отчет в том, что Благо порождает зло! Он не удивляется этому выводу и не считает его неправильным. Потому что вследствие такого происхождения зло как бы со всех сторон окружено благом и даже *заковано* в него, а значит, как и находящиеся в цепях узники, лишено силы и не может никого приобщить к своему злу.

И все-таки, возвращаясь к утверждению Аверинцева о том, что в неоплатонической теологии встает вопрос о необходимости объяснить саму возможность появления зла, мог ли Бог вообще не творить материю, чтобы избежать возможность другим вещам стать причастными злу? Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к происхождению первой материи в контексте всего эманационного процесса. Парадокс начала у Плотина состоит в том, что Единое мыслится трансцендентным, то есть оно по определению должно быть независимо ото всего, исключено из всех вещей, но все остальные вещи должны от него зависеть, поскольку если они не будут от него зависимы, то Единое перестанет быть их началом, что невозможно.³³ Этот парадокс можно сформулировать иначе: если Единое ото всего отстранено и никак не связано с миром, трансцендентно всему, то как оно может быть его причи-

³² I 8 15, 23–28.

³³ Месяц 2004, 5–24.

ной, ведь причина понятие относительное, причина – причина своих следствий. Если Единое все-таки порождает, то следствия должны возникать таким образом, чтобы никак не менять «природу» производящего. Видя все эти противоречия, Плотин определяет «природу» Единого как *δύναμις τῶν πάντων*,³⁴ силу, или способность, всего. Проблематичность этого определения широко обсуждалась в исследовательской литературе. Артур Армстронг считал, что оно переворачивает всю систему Плотина с ног на голову, поскольку он считает, что Плотин, таким образом, описывает «эволюцию из Единого чувственного мира как развитие от потенции к акту, переход к большей полноте сущего».³⁵ Джон Рист вслед за Армстронгом полагал, что в этом утверждении Плотина усматриваются следы стоических представлений о семенных логосах.³⁶ С нашей точки зрения, определение Единого как *δύναμις* не означает, что природа его изменчива, наоборот оно помогает Плотину сохранить независимость начала от своих следствий. Под возможностью (*δύναμις*) в данном случае Плотин понимает не способность изменяться под действием другого, которую можно назвать пассивной, а способность воздействовать на другое, которую можно определить как активную или совершенную способность.³⁷ Это определение также не противоречит словам Плотина о том, что «все первое и есть сама действительность».³⁸ С точки зрения Плотина, если бы природа начала была чистой энергией, как определял ее Аристотель, то она оказывалась бы зависимой от следствий в том смысле, что она реализовывала бы себя в них. Чтобы избежать этого затруднения Плотин выделяет два типа действия (*ἐνέργεια*). Согласно Плотину, каждая совершенная природа, то есть Единое, Ум и Душа, обладает двумя типами энергии: одна – внутреннее действие, реализующее саму сущность данной природы, другая – внешнее действие, происходящее уже из сущности, которое является *необходимым следствием* внутренней энергии сущности, будучи внешним продолжением ее природы.

«У каждого одно есть действие его сущности, а другое – действие от сущности. Действие сущности и есть каждое само по себе; а действие от сущности, должно необходимым образом сопровождать ее, при этом от нее отличаясь».³⁹

³⁴ III 8, 10, 1.

³⁵ Armstrong 1940, 62.

³⁶ Rist 1967, 172.

³⁷ II 5 1, 25: *ἡ δύναμις ἢ κατὰ τὸ ποιεῖν λαμβανομένη* – способность понята как возможность творить.

³⁸ II 5 3, 31: *Πάντα τὰ πρῶτα ἐνέργεια*.

³⁹ V 4 2, 27–28. Пер. Ю.А. Шичалина.

Внешняя энергия – это и есть совершенная способность. Определяя Единое как *δύναμις τῶν πάντων* Плотин, с одной стороны, сохраняет трансцендентность Единого по отношению к своим следствиям, поскольку процесс порождения следствий никак не затрагивает его природу, а с другой, делает его причиной мира.

Единое не творит сущее в смысле сознательного воления. Плотин говорит о творении только в переносном смысле. Единое порождает сущее самым своим присутствием, предоставляя возможность иному быть. Единое творит, потому что оно сама полнота и даже *сверхполнота*: «будучи совершенным, поскольку оно ничего не ищет, и ничего не имеет, и ни в чем не нуждается, как бы переполняясь, и переполнение его создает иное».⁴⁰ Ни в чем не нуждаясь (совершенство), ничего не имея во вне себя (полнота), будучи самым Благом (какую цель оно могло бы преследовать?), не отдавая ничего во вне себя (простота), своим присутствием оно вызывает к жизни *иное* (*ἄλλο*), просто иное и ничего больше. В этом смысле порожденное иное сначала выступает как бескачественный субстрат, или материя, которая, таким образом, присутствует и в Уме, и в Душе, и в космосе. Таким образом, высшая онтологическая ступень производит бескачественный субстрат, который затем получает оформление, становясь новой ипостасью. Оформление – не независимый от субстрата, не внешний по отношению к нему процесс; оформление – это присущая субстрату внутренняя энергия, обращенная на познание и уподобление своему истоку. Такую активность подлежащего Плотин называет *возвращением* (*ἐπιστροφή*) «все возникшее прежде появилось неоформленным и оформляется путем возвращения к тому, что его породило, как бы получая воспитание».⁴¹ После того как завершилось оформление новой ипостаси, она начинает действовать во вне, создавая следующий субстрат, сама уже выступая как совершенная возможность. Бесконечная сила Единого создает Ум таким, что и его сила бесконечна, поэтому Ум создает ипостась Души, также вмещающую бесконечность логосов, причем сам Ум от этого не умаляется и не выходит во вне, т.е. не перестает созерцать Единое. Исхождение Единого должно продолжаться до полного онтологического отрицания себя, до последнего предела, тогда то мы и получаем материю. Как раз способность дойти до полного отрицания себя, до создания своей полной противоположности, первой материи, и есть свидетельство сверхполноты и бесконечности силы Единого. Сила Блага оказывается таковой, что она не прекращает своего действия до тех пор, пока не дойдет до своего чистого предела – до зла самого по себе. Поэтому

⁴⁰ V 2 1, 7–9.

⁴¹ III 4 1, 8–10.

высшая благодать Блага – дать бытие даже своей полной противоположности – злу.

Можно ли утверждать, что материя-зло противостоит платоновскому Единому? Кажется, что да, поскольку Плотин говорит о зле как противоположности тому, запредельному Благу и наделяет его статусом начала: «природе Блага противоположна некая природа и начало зла».⁴² Тогда Плотина можно упрекнуть в том, что зло оказывается чуть ли неравносильным Благу началом. В каком смысле Плотин говорит о Едином как о Благе. Отражает ли наше мышление, пользующееся парами противоположностей тождественное – иное, покой-движение, целое – части, подлинную природу запредельного Начала? Как говорит Плотин в трактате VI 9, все что мы знаем о Начале, говорит скорее о нас самих, но не относится к его собственной природе.

«Вообще, строго говоря, не следует называть и обозначать Первоединое так или иначе, ибо все, на что мы тут способны, – это только как бы кружиться около него и выразить лишь свои собственные чувства и мысли о нем...»⁴³

Тогда будет ли Единое Благом, взятое само по себе, без учета порожденных им следствий? Благо в платонизме определяется, прежде всего, как цель. Благо не будет Благом для самого себя, ведь оно не стремится к себе самому. Потому что, если бы оно стремилось к чему-то, пусть и к самому себе, то это означало бы, что ему чего-то недостает, а это невозможно. Если Единое рассматривается независимо от сущего, то, как известно из в первой гипотезы платоновского «Парменида», относительно него должны отрицаться все определения, в том числе и противоположные: единое – многое, целое-части, тождественное-отличное, благо-зло. Положительные определения приписываются только Единому, причастному сущему, значит все, что говорится о Единой, говорится не о нем самом, а о том, каковым оно представляется своим следствиям. Для следствий, отличающих себя от Первоначала, но видящих в нем свой исток, оно не может быть ничем иным помимо Единого-Блага, но в себе самом и для себя Абсолют не является ни Первоначалом, ни Благом, ни даже Единым: «Он сам – высочайшее Благо, притом Благо не для себя самого, но для других существ – для тех, которые могут участвовать в Нем».⁴⁴ Все «имена» – Единое, Первоначало, Благо, – относительны, потому что относятся к знанию следствий о себе и своем истоке, но для самих следствий они объективны, ведь иначе называть свой ис-

⁴² I 8 6, 32–33.

⁴³ VI 9 3, 51–53. Пер. В.Г. Малеванского

⁴⁴ VI 9 6, 40–42.

ток они не могут. Абсолют, рассматриваемый безотносительно следствий, не может быть назван ни Единым, ни Благом, ни Началом, а значит, ему ничто не может быть противоположено, в том числе и зло.

Для Плотина мир как целое – прекрасен и совершенен. Мировая душа – благой *Демург*, творящий прекрасный и хороший мир.

«Вся земля полна разнообразных живых существ; все [пространства] до неба полны бессмертных [живых существ]: планеты в нижних сферах и звезды в самых высших – разве они не Боги».⁴⁵

Как целое мир не причастен ни гибели, ни страданиям, ни злу. Гибель и страдание частей мира, то есть отдельных тел, нельзя рассматривать как акцидентальное зло души, поскольку единственный вид зла ей присущий – это порочность. Поэтому физическое зло, с точки зрения Плотина, злом не является. Единственный вид зла присутствующий в мире – это душевная порочность, но она является злом только для самой развращенной души. Из-за душевной порочности и ложных мнений, таким людям кажется, что сам мир полон зла, поэтому пребывание в земном теле для них сущее наказание. Такие души обвиняют во зле весь мировой порядок вплоть до Бога. Если несправедливость – это причинение кому-либо зла, то в данном случае несправедливостью будет только порождение неправильного мнения в другом человеке. Тогда если первым злом для души будет уступка своей слабости, а вселение в земное тело наказанием за первое прегрешение, то вторым видом зла будет растление других душ, за которое также полагается справедливое наказание: суд «под надзором карающих демонов». Если же наша душа помнит, что она бессмертна, то для нее зла нет! Смерть, бедность, причиненная несправедливостью, болезнь – злом для души не являются. Смерть – это смена старого, изношенного тела на новое, молодое и прекрасное. Бедность и прочая социальная несправедливость могут порицаться как зло только несведущими людьми, а

«...ревнитель [мудрости] не ищет равенства в таких предметах. Он не считает, что богачи приобрели больше, чем он, или что властители обладают чем-то большим, чем простые граждане».⁴⁶

Болезнь, причиняющая страдание, также не является злом для души, потому что страдает только тело, а не душа. А «если вас несправедливо обидели, то что в этом ужасного для бессмертного?».⁴⁷ Боятся и избегать всего

⁴⁵ П 9 8, 29–32.

⁴⁶ П 9 9, 3-7.

⁴⁷ П 9 9.

этого как зла можно только забыв о том, что душа бестелесна, бесстрастна и бессмертна.

Те души, которые не хотят обвинить в своих страданиях Бога, а ищут объяснение им в своих действиях, говорят о справедливости воздаянии за грех ниспадения в тело. Это помогает им избавиться от ложных мнений, в том числе от отождествления себя с телом, и осознать свое присутствие в мире, как необходимое продолжение божественной демиургии. Такие уже очистившиеся души перестают считать пребывание в мире наказанием, а свое нисхождение в тело – грехом, а значит, они полностью избавляются от морального зла уже в этой жизни. Плотин понимает душу как «амфибию», живущую сразу в двух сферах, умопостигаемой и чувственной. Если душа будет жить согласно законам умопостигаемого, тогда уже в этой жизни ее не коснется никакой вид душевной порочности, как это произошло с Сократом и Платоном, а в следующем перерождении она избрет свободный от единичного тела образ жизни, то есть окажется вместе с Мировой душой.

«Души остаются невредимыми, когда вместе с Душой мира они находятся в умопостигаемой сфере, а на небе вместе с Мировой душой управляют космосом, – словно приближенные царя-вседержителя, которые вместе с ним вершат дела правления, не покидая царских чертогов (в самом деле, ведь пока души находятся в одном месте)».⁴⁸

Душа не будет больше принадлежать телу, а

«став совершенной, воспарит высоко и управляет всем космосом... так что не во всяком случае будет зло в душе, дающей возможность блага и бытия телу, потому что не всякий промысел о худшем препятствует оставаться промышляющему в наилучшем».⁴⁹

В итоге, можно сказать, что материя оказывается злом для души, только тогда, когда она погрузилась в пучину забвения, то есть родилась в индивидуальном теле, но и это зло можно преодолеть, если прожить жизнь добродетельно, занимаясь философией. Пусть проблема теодицеи как таковая останется неразрешимой, для каждой души возможен путь освобождения от зла, который и есть подлинное оправдание Бога.

⁴⁸ IV 8 4, 1-5.

⁴⁹ IV 8 2, 19-26. Пер. М.А. Солоповой.

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники

- Оригинальные тексты цитируются по электронной базе данных Thesaurus Linguae Graeca (TLG).
- Лактанций (2007) *О творении Божиим. О гневе Божиим. О смерти гонителей*. Пер. М.В. Тюленева. Санкт-Петербург.
- Платон (1993) *Собрание сочинений в четырех томах*. Том 1, 2. Москва.
- Плотин (1994) *Избранные трактаты*. В 2 т. Пер. В.Г. Малеванского. Москва.
- Плотин (2007) *Трактаты 1-п*. Пер. Ю.А. Шичалина. Москва.
- Плутарх (2013) «О возникновении души в «Тимее» (пер. с греч. Н.П. Волковой)», *ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма*. Под ред. В. В. Петрова. Москва.

Исследования

- Аверинцев, С.С. (2000) «Теодицея», *НФЭ*. Москва.
- Берестов, И. В. (2006) «Проблема “падения души” в философии Плотина», *Akademia-2005*. №6. Санкт-Петербург, 377–379.
- Бородай, Т.Ю. (2006) «Проблема зла в языческом античном платонизме: Прокл как критик Плотина», *Проблема зла и теодицеи*. Материалы международной конференции 6–9 мая 2005 г. Москва, 54–69.
- Волкова, Н.П. (2017) *Плотин о материи и зле*. Москва.
- Месяц, С.В. (2004) «Абсолют в античной философии», *Историко-философский ежегодник-2003*. Москва, 5–24.
- Серёгин, А.В. (2009) «Учение о зле в античной философии (раздел статьи «Зло»)», *Православная энциклопедия*, т. 20. Москва.
- Столяров, А.А. (1999) *Свобода воли как проблема европейского морального сознания (очерки истории: от Гомера до Лютера)*. Москва.
- Шохин, В.К. (2016) «Проблема зла: теодицея и апология», *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение* 5 (67), 47–58.
- Armstrong, A.H. (1940) *The architecture of intelligible Universe in the philosophy of Plotinus*. Cambridge.
- Bussanich, J. (2006) “Plotinus metaphysics of the One,” L.P. Gerson, ed. *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge, 38–65.
- Eliason, E. (2008) *The notion of that which depends on us in Plotinus and its background*. Leiden: Brill.
- Gurtler, G.M.S.J. (1997) “Plotinus and the alienation of the soul,” J.J. Cleary, ed. *The perennial tradition of Neoplatonism*. Leuven.
- Leroux, G. (2006) “Human Freedom in the thought of Plotinus,” *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge, 292–314.

- O'Daly, G.J.P. (1973) *Plotinus' Philosophy of the Self*. Shannon: Irish University Press.
 O'Meara, D. J. (1995) *Plotinus. An introduction to the Enneads*. Oxford.
 Rist, J.M. (1967) *Plotinus: the road to reality*. Cambridge.

CYRILLIC CHARACTERS REFERENCES transliterated (FOR INDEXING PURPOSES ONLY): Laktancij (2007) O tvorenii Bozhiem. O gneve Bozhiem. O smerti gonitelej. Per. M.V. Tyuleneva. Sankt-Peterburg.
 Platon (1993) *Sobranie sochinenij v chetyrekh tomah*. Tom 1, 2. Moskva. Plotin (1994) *Izbrannye traktaty*. V 2 t. Per. V.G. Malevanskogo. Moskva. Plotin (2007) *Traktaty 1-11*. Per. Yu.A. Shichalina. Moskva. Plutarh (2013) «O vzniknovenii dushi v «Timee» (per. s grech. N.P. Volkovoj)», ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Issledovaniya po istorii platonizma. Pod red. V. V. Petrova. Moskva. Issledovaniya Averincev, S.S. (2000) «Teodiceya», NFEH. Moskva. Berestov, I. V. (2006) «Problema "padeniya dushi" v filosofii Plotina», *Akademia-2005*, №6. Sankt-Peterburg, 377–379. Borodaj, T.YU. (2006) «Problema zla v yazycheskom antichnom platonizme: Prokl kak kritik Plotina», *Problema zla i teodicei. Materialy mezhdunarodnoj konferencii 6–9 maya 2005 g.* Moskva, 54–69. Volkova, N.P. (2017) Plotin o materii i zle. Moskva. Mesyats, S.V. (2004) «Absolyut v antichnoj filosofii», *Istoriko-filosofskij ezhegodnik-2003*. Moskva, 5–24. Seryogin, A.V. (2009) «Uchenie o zle v antichnoj filosofii (razdel stat'i «Zlo»)», *Pravoslavnaya ehnciklopediya*, t. 20. Moskva. Stolyarov, A.A. (1999) *Svoboda voli kak problema evropejskogo moral'nogo sozna-niya (oчерki istorii: ot Gomera do Lyutera)*. Moskva. Shohin, V.K. (2016) «Problema zla: teodiceya i apologiya», *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie* 5 (67), 47–58.