промежуточная сфера бытия (в которую попадают Ум, Душа и Тело) — нечто размытое и не очень важное, во всяком случае, второстепенное; единственно подлинное — это вечное противоборство двух равно могущественных первопринципов — Блага и Зла.

Впрочем, следует заметить, что развития этим своим мыслям сам Плотин нигде не дает; более того, в других (более ранних) своих трактатах он рассуждает о материи, благе и зле совершенно иначе, в русле традиционного платонизма. Но для понимания внутренней, противоречивой сущности платонизма трактат 1.8 дает очень много: если учение Аристотеля — это развитие одних тенденций платоновского учения, то плотиновский дуализм, предельно ясно выраженный здесь, — это развитие полярно противоположных его тенденций.

ПЛОТИН
ЭННЕАДЫ 1, 8 [51]

О ПРИРОДЕ И ИСТОЧНИКЕ ЗЛА [1]

1. Тем, кто исследует, откуда зло появилось в сущих [вещах] или в [каком-то определенном] роде сущего, подобало бы начинать свое исследование с определения того, что такое зло и какова его природа. Ибо таким образом можно было бы узнать, откуда оно появилось, в чем коренится [2], чему обычно бывает свойственно [3], и в конце концов можно было бы ответить на вопрос, есть ли оно вообще в сущих [вещах].

Какою же из наших способностей можем мы познать природу зла? Вопрос затруднительный, ведь познание всякого предмета происходит, по-видимому, благодаря подобию [познающего познаваемому] [4]. А поскольку ум и душа — эйдосы, то и познавать они могут эйдосы, и направлены они на эйдосы [5]; но злой эйдос — т. е. полное отсутствие какого бы то ни было блага — такого ни одно фантазия даже вообразить не сможет.

Однако, с другой стороны, противоположности ведь постигаются одним и тем же знанием [6] а зло противоположно благу, следовательно, знание блага будет также и знанием зла. В таком случае, кто собирается познать зло, тому необходимо прежде рассмотреть благо, тем более что [в пределах этого рода] лучшее предшествует худшему, причем [ступени хорошего составляют] виды [этого рода], а [ступени злого, дурного] являются не видами [этого рода в собственном смысле], а их лишенностью [7].

Здесь, однако, следует поставить еще один вопрос: в каком именно смысле благо противоположно злу? [8] В том ли смысле, что одно — первый, а другое — последний [вид одного и того же рода], или же в том смысле, что одно есть вид [эйдос], а другое — лишенность данного вида? [9] Впрочем, этим вопросом мы займемся позднее.

2. Теперь же следует сказать о том, какова природа блага, настолько подробно, насколько требует этого наше нынешнее рассуждение. Благо — это то, от чего зависит и к чему стремится все сущее, имея его своим началом и нуждаясь в нем [10]. Само же оно не ведает ни в чем недостатка, довлеет самому себе, ни в чем не нуждается [11]; оно — мера и предел всего; оно произвело из себя ум и бытие, душу и жизнь и мышление. Все это [,находящееся ниже его,] — прекрасно; само же оно — выше прекрасного и по ту сторону наилучшего, царь умопостигаемого [мира] [12].

Что же касается [тамошнего] ума, то не следует представлять его по образцу наших так называемых умов, содержание которых составляют умозаключения, которые способны воспринимать речь и рассуждать, а мыслят только с помощью последовательности [посылок и выводов], так что сущее они рассматривают посредством умозаключений [13], как будто не имеют в себе [сущего] изначально, но пусты до тех пор, пока не изучат чего-то [14]; впрочем, несмотря на все это и они тоже — умы.

Совсем не таков тот [тамошний] ум: он содержит все, и он есть все, однако, будучи слит со всем, он остается самим собою, и содержит все, не содержа. Ибо он не есть нечто иное по отношению к тому, что он содержит; и все, что [находится] в нем, не существует в отдельных [частях], ибо каждая [часть в нем] есть целое и все [находится] повсюду; но в то же время они и не смешаны, а [каждая] — по отдельности. В самом деле, всякая [вещь], причастная [уму], причащается не всего [содержания ума] сразу, но только той [его части], которую может [воспринять в меру своих способностей].

Так вот [ум] есть первая энергия и первая сущность [блага], пребывающего в самом себе; он действует и как бы живет вокруг блага. А вокруг ума — снаружи — кружится душа; разглядывая его [со всех сторон] и проникая взором внутрь него, она видит сквозь него бога [15].

Такова бесстрастная и блаженная жизнь богов; зла там нет вовсе, а если бы оно там и оказалось, то уже не было бы злом, ибо «вокруг Царя всего все есть [благо] — первое, второе и третье блага; и Он — причина всех прекрасных [вещей], и все [там] принадлежит Ему; и на втором месте от Него — второе [благо], а на третьем — третье».

3. Итак, если таковы сущие и то, что по ту сторону сущих [16], то зло не может находиться ни в сущих, ни в том, что по ту сторону сущих; ибо они благи. Значит, остается только одно: если зло и существует [каким-то образом], то существует оно в несуществующих [вещах], как некий вид несуществующего [17], существует в некоем [разряде вещей], смешанных с небытием или в той или иной мере причастных небытию.

Несуществующее же — это не вообще несуществующее, но только иное, нежели существующее. Причем оно не есть сущее не таким образом, каким движение и покой сущего не суть само сущее [18], но как подобие сущего, или, пожалуй, нечто даже в еще

большей степени не-сущее, [нежели подобие]. А именно таково все чувственное и все состояние чувственного; таковы далее — все случайные свойства чувственных вещей; таково начало чувственного; такова каждая отдельная из наполняющих чувственный [мир вещей].

Уже теперь можно составить себе [общее] представление о [не-сущем]: [по отношению к сущему] оно — как безмерность по отношению к мере; как беспредельное по отношению к пределу; как безвидное по отношению к видообразующему; как всегда нуждающееся по отношению к самодовлеющему; оно — всегда неопределенное, совершенно неустойчивое, всевосприемлющее, ненасытное, совершенная бедность [19]. И все это — не случайные его свойства, а как бы самая его сущность; так что какую бы часть его ты ни рассмотрел, в ней будет все это. А другие вещи — те, что оказываются ему [т. е. не-сущему] причастны или уподобляются ему, становятся злыми, однако не суть злые [по своей сущности].

Какой же ипостаси могут принадлежать [все эти свойства] так, чтобы они были не нечто иное, нежели эта ипостась, но она сама? Действительно, если зло оказывается свойством чего-либо иного, необходимо, чтобы оно уже прежде того существовало, пусть даже оно и не есть сущее. Точно так же, как благо существует само по себе и существует в виде привходящего [свойства других вещей], так и зло: одно [дело — зло] само по себе, другое — [зло], присоединившееся [в качестве свойства] к чему-то иному, [что возможно] благодаря тому, первому [злу].

Но где же, — спросите вы, — быть безмерности, как не в безмерном? Где быть мере, если не в соразмерном? Но как мера — не в соразмерном, так и безмерность — не в безмерном. Ибо если бы [безмерность] была [заключена] в чем-либо другом [нежели она сама], [то возможны были бы следующие два случая]: либо она была бы в безмерном — но безмерное [само по себе] не нуждается в безмерности для того, чтобы быть безмерным; либо в соразмерном — но соразмерное не может обладать безмерностью [как свойством] и быть благодаря ей соразмерным.

Итак, необходимо, чтобы было нечто, беспредельное само по себе, и безвидное само по себе, и все прочие вышеперечисленные [свойства воплощающее в себе] — все, что характеризует природу зла; а если помимо [самого зла как такового обнаружится] что-нибудь наделенное этими же свойствами, то оно либо смешано со злом, либо стремится ко злу, либо творит зло.

Так вот — [материю], подлежащую образам, видам и формам, мерам и пределам, упорядоченную чужеродным ей порядком, не имеющую в себе самой ничего благого, [относящуюся] к сущим [вещам] как некое подобие [к прообразу], сущность зла — если только у зла может быть какая-нибудь сущность, — эту-то [материю] отыскивает наш разум и указывает на нее как на первое зло и зло само по себе.

4. Телесная же природа [зла ровно настолько], насколько причастна материи, [и потому] она не может быть первым злом. Тела [в отличие от материи] имеют некий эйдос, однако неистинный; они безжизненны; в своем беспорядочном движении они разрушают друг друга; [они] — помеха душе в ее деятельности, вечно текучие, они вечно убегают прочь от бытия — это второе зло.

Душа же сама по себе не зла, или, во всяком случае, не всякая душа зла. Вы спросите, что такое злая душа? [Платон] говорит, что нужно «обуздать то, из-за чего в душе появляется порча» [20], а именно: неразумный эйдос души — [ту ее часть, которая] восприимчива ко злу; [изначально присущую душе] несоразмерность, т. е. излишек и недостаток, из которых проистекает распущенность, трусость и прочее зло души; не подчиненные воле душевные состояния [21], которые становятся источником ложных мнений, заставляя душу считать злом то, чего она избегает, и благом то, к чему она стремится.

Но откуда появляется это зло в душе? Каким образом можно возвести его к тому началу [22] и причине [которые мы отыскали, т. е. к материи]? Прежде всего подобная [злая] душа не есть душа как таковая — она не отделена полностью от материи. Она смешана с безмерностью и непричастна упорядочивающему и приводящему к мере эйдосу; ибо она связана с телом, которое содержит материю. Далее, даже и разумное [начало души] может подвергаться порче. Многое мешает ему созерцать [умопостигаемый мир и благо] — и страсти, и то, что оно затемняется материей и склоняется к материи и вообще устремляет свой взор не на сущность, а на возникновение, начало которого — материальная природа; природа же материи дурна настолько, что не только находящееся в ней, но даже и все, что только обратит к ней свой взор, [мгновенно] наполняется всем ее злом. Ибо она — совершенно непричастная благу, лишенность блага и полное его отсутствие — она уподобляет себе все, что бы ни соприкоснулось с нею и сколь бы ничтожно [ни было это соприкосновение].

Так вот, душа совершенная и склоняющаяся к уму всегда чиста; она отворачивается от материи; ни к чему безграничному, ни к чему безмерному, ни к чему злому она не приближается и взора своего туда не обращает. Таким образом, она, чистая, всецело остается в пределах, положенных умом.

Душа же, не оставшаяся в этих [границах], вышедшая за пределы самой себя, — уже не совершенная и не первая душа, а только как бы недостаточное подобие той, первой; и поскольку в ней есть недостаток, в нее вливается безграничность, и она видит тьму — ведь мы иногда говорим «видеть тьму» [23], хотя ее, собственно, и нельзя увидеть; и видя то, чего не видит, такая душа уже в себе самой содержит материю.

5. Однако если именно недостаток блага есть причина того, что [душа] обращает взор свой во тьму и соединяется с тьмою,

то скорее недостаток, нежели тьма, будет для души первым злом, тьма же будет злом вторичным; следовательно, природа зла окажется не в материи, но прежде материи.

Но это не так, ибо зло [заключено] не в любом [сколь угодно большом] недостатке [блага], но только в совершенном [его отсутствии]. В самом деле, то, чему немного недостает блага, не обязательно дурно; оно может быть даже совершенным в своем роде — в соответствии со своей собственной природой. Но где [благо] отсутствует целиком и полностью — а это ведь и есть материя — то и есть подлинное зло, не содержащее ни единой частицы блага. Ибо даже и бытия не имеет материя — существуй она, она была бы тем самым причастна благу; но к ней [слово] «быть» прилагается лишь в переносном смысле [24], так что правильно будет сказать о ней, что ее нет [25]. Таким образом, недостаток [блага] означает только, что нечто не благо; зло же — это не недостаток, а полное и совершенное [отсутствие блага]; другими словами, недостаток [блага] означает возможность впасть во зло, но ведь возможность зла и действительное зло — разные вещи. Поэтому зло не следует мыслить как то или иное [отдельное проявление] зла — несправедливость, например, или другой какой-нибудь порок, но как то несводимое ни к одному из этих отдельных зол, по отношению к чему они все выступают как виды, созданные [из рода] путем прибавления видообразующих различий. Так, например, в душе [общее родовое] зло [делится] на виды, [которые различаются] либо по материи, с которой взаимодействует душа, либо по частям [души, в которых возникает зло]: оно может возникнуть в области созерцания или же в области действия и страдания.

Можно, однако, возразить, что зло бывает не только в душе — например, болезнь или бедность. Как возвести их к одной и той же природе? На это следует ответить, что болезнь есть недостаток или излишек, свойственный материальным телам, не соблюдающим порядка и меры; уродство — это материя, не вполне покоренная формой; бедность же — это лишенность тех вещей, в которых нам приходится нуждаться из-за нашей связи с материей, ведь нужда — это природа материи.

Так вот, если все сказанное верно, не следует полагать началом зол нас самих, как будто бы мы злы сами по себе: нет, зло — прежде нас. Оно охватывает людей против их воли [26]; есть, правда, способ бежать от зол [27], гнездящихся в человеческой душе, для способных к этому; однако далеко не все способны. В чувственных богах [28] присутствует материя, а зло не присутствует; зло же, которое имеют [в себе] люди, не говоря уже о том, что имеют его не все люди, [можно] преодолеть, хотя лучшие люди — те, в ком его вовсе нет и не было; а преодолевается оно с помощью того, что в нас есть нематериального.

6. Теперь нужно разобраться, в каком именно смысле говорится [у Платона], что «зло не погибает, но существует в силу необходимости; что у богов его нет; что оно постоянно блуждает вокруг смертной природы, по всей здешней области» [29].

Так вот, следует ли понимать эти слова в том смысле, что небо чисто от всякого зла, движется всегда упорядоченно и вращается правильно, что там нет ни несправедливости, ни другого какого-либо зла, что все [небесные тела] не причиняют друг другу вреда, поскольку движутся в порядке; на земле же царят несправедливость и беспорядок? В таком случае это [т. е. земля] и будет той «смертной природой и здешней областью» [о которых говорил Платон] [30]. Но [это не может быть верно, потому что когда Платон] говорит, что «следует бежать отсюда», он имеет в виду отнюдь не бегство с земли. Ибо бегство, поясняет он, заключается не в том, чтобы покинуть землю, но в том, чтобы, оставаясь на земле, быть справедливым и благочестивым, во всем следуя благоразумию; так что эти слова означают, что «следует бежать порока», ибо порок и то, что из него проистекает, — это и есть для Платона зло. Когда же собеседник [Сократа] замечает, что зло исчезнет, если ему удастся убедить всех людей в своей правоте, [Сократ] возражает ему, что это невозможно: ибо зло существует по необходимости — необходимо должно быть нечто противоположное благу.

Однако каким же образом [частное] зло человеческой испорченности может служить противоположностью тому [запредельному высшему] благу? Оно есть, скорее, противоположность добродетели, а добродетель — это не [высшее] благо как таковое, но нечто благое, помогающее нам преодолевать материю. Да и как может что бы то ни было быть противоположностью тому благу? В самом деле, оно должно будет быть качественно неопределенным — никаким вообще. Далее, разве необходимо, чтобы при существовании одной из противоположностей непременно существовала бы и другая? Действительно, существование противоположности допустимо и всегда возможно — так, если существует здоровье, возможно и допустимо также и существование болезни — однако не необходимо.

[На это я отвечу так]: не обязательно [понимать Платона таким образом], будто он утверждает [необходимость существования второй противоположности] относительно всякой [пары] противоположностей; нет, это сказано только о благе [и зле].

Но если благо — это бытие, или даже то, что за пределами бытия, то каким образом может быть нечто ему противоположное? Что среди отдельных сущностей нет ничего, что было бы противоположно [другой отдельной] сущности — это может быть достоверно доказано путем индукции. Однако для сущности вообще [для бытия в целом] это не доказано. Так вот, что же будет противоположно бытию вообще и первым [сущностям] как таковым?

Поистине, бытию вообще [будет противоположно] небытие, а природе блага — природа и начало зла, каковы бы они ни были. В самом деле, и то и другое — начала [31], одно — начало зол, другое — начало благ. Причем все, что [входит в состав] той и другой природы, противоположно; поэтому и целые [при-

роды] противоположны, и даже более противоположны, нежели все остальное [т. е. составляющие их противоположности]. Ибо все остальные [существующие или мыслимые противоположности] принадлежат либо к одному и тому же виду, либо к одному и тому же роду, так что те [роды или виды], в которых они находятся, причастны чему-то общему. Но если две [вещи] совершенно разделены, и [элементы], наполняющие одну [вещь] и составляющие ее сущность, во всем противоположны [элементам] другой, разве не будут эти две [вещи] противоположны в наивысшей степени? Ведь противоположности — это то, что удалено друг от друга на наибольшее расстояние. И действительно, пределу, мере и прочему, что входит в божественную природу, противоположны беспредельность; безмерность и все остальное, что содержит природа злая; так что, конечно же, и целое противоположно целому.

И [одно из них] имеет само бытие ложное и есть изначально и подлинно ложь; другое же [обладает] бытием и подлинно есть само бытие, так что они противоположны друг другу по самой сути своей, как ложь противоположна истине.

Итак, мы выяснили, что не всегда сущность не имеет ничего противоположного. Так, например, относительно огня и воды мы могли бы доказать, что они противоположны друг другу, если бы не было в них общего — материи, на которой как привходящие признаки возникают горячее и сухое, холодное и влажное. А если бы они содержали только то, что составляет их сущность, без общего, они оказались бы противоположностями, и в этом случае сущность была бы противоположна сущности. Так вот, [две вещи], совершенно разделенные, не имеющие ничего общего и удаленные друг от друга на наибольшее расстояние, противоположны друг другу по своим природам. Ибо противоположность [эта создается не за счет] какого-либо качества и вообще не за счет какого-либо рода сущих [т. е. одной из категорий], но за счет наибольшего удаления друг от друга и противоположности друг другу всех составляющих [эти две вещи частей].

7. Но почему необходимо, [чтобы было] зло, если [есть] благо? Не потому ли, что во вселенной должна быть материя? Ведь эта вселенная по необходимости [состоит] из противоположностей, и ее не могло бы быть, если бы не было материи. В самом деле «природа этого космоса смешана из ума и необходимости» [Тимей, 68e], и все, что пришло в него от бога — благо, злое же все — от «древней природы», как он [т. е. Платон] называет еще не упорядоченную подлежащую материю [Тимей, 90d].

Но если вселенная создана богом, почему [Платон называет ее] смертной природой? [32] Резонно предположить, что «вселенная» означает [у него то же самое, что] «здешняя область». [Вот как объясняет у Платона Демиург созданному им космосу, в каком смысле он смертен, а в каком — бессмертен]: «Поскольку вы возникли, — [говорит он всем сотворенным чувственным вещам], — вы не бессмертны, однако мною вы никогда не будете

разрушены»[33]. А если так, то, пожалуй, правильно будет утверждать, что «зло бессмертно»[32].

Тогда каким же образом можно его избежать? «Не переменою места, — говорит [Платон], — но стяжав добродетель и отделив себя от тела»[34], а тем самым и от материи, ибо связанный с телом связан также и с материей. Что значит «отделить» [себя от тела], он сам объясняет: [это значит] «быть с богами»[32], т. е. с умопостигаемыми [сущностями], ибо они бессмертны.

Понять необходимость зла можно еще и таким образом. Поскольку [на свете существует] не одно только благо, необходимо, чтобы в [порядке] исхождения из него или, если кто-нибудь пожелает выразиться иначе, беспрерывного нисхождения и отпадения от него было последнее [звено], после которого уже нет и не может возникнуть ничего; именно это последнее и будет зло. И как в силу необходимости существует то, что после первого [т. е. высшего блага], так же [в силу необходимости] существует и последнее; а это [последнее] — не что иное, как материя, не имеющая уже ничего больше от него [т. е. от блага].

Вот такова необходимость зла.

8. Но кто-нибудь может возразить, что зло возникает в нас не из-за материи: ведь материя не порождает ни невежества, ни дурных желаний[35]. В самом деле, если [признать, что] причина [всего дурного в человеке] — тело, то [пришлось бы признать,что] зло производит не материя, а форма. [Ведь именно форма является причиной таких вещей, как,] например, теплота, влажность, горькое, соленое и все прочие виды вкусовых ощущений, а также наполнения и пустоты, причем не просто наполнения, а наполнения чем-либо определенным, и вообще [именно она] делает все чем-либо определенным и тем самым производит различные желания и, если угодно, разные ошибочные мнения, — так что, выходит, форма будет в большей степени злом, нежели материя.

Пусть так, но, несмотря на все это, придется в конце концов признать, что зло — это материя. Ибо все то [зло], какое производит заключенное в материи качество, оно [производит] не отдельно [от материи и не без ее помощи]: так, образ секиры не сделает [зла] без железа[36]. В самом деле, все формы [эйдосы], заключенные в материи, не тождественны тем, какими бы они могли быть, если бы существовали сами по себе: это уже материальные логосы[37], испорченные в материи и наполнившиеся ее природой. Ведь ни огонь сам по себе не жжет, ни другой какой эйдос не производит сам по себе того, что он делает, возникая в материи. Ибо материя становится госпожой всякого попадающего в нее образа; она портит его и разрушает, вкладывая в него свою собственную противоположную природу; противоположную не в том смысле, что к горячему она привносит холодное, но к виду горячего она привносит свою безвидность, и ко всякой форме — свою бесформенность, и избыток и недостаток

свой — к соразмерному, до тех пор, пока не сделает [этот образ] настолько своим, что он перестанет быть тождественным самому себе, подобно пище, поедаемой животными: так [пища], попавшая внутрь [собаки], — это уже не то, что входило в собаку, это уже собачья кровь и все собачье [существо], все жидкости того [тела], которое приняло [эту пищу] [38].

Поэтому, если причиной зол [мы признаем] тело, то и здесь [в конце концов первой] причиной зол [придется признать] материю.

«Но надо было бы ее подчинить», — могут нам возразить. Да, но то, что могло бы подчинить ее, остается чистым, лишь избегая ее [и до тех пор, пока держится вдали от нее]. [Так, у нас] сила страстей и желаний зависит от смешения [жидкостей] в теле, а оно у всех разное, и преодолеть этого невозможно; из-за одних телесных недостатков [некоторые из нас] тупы, и суждения их вялы и скованы; из-за противоположных [телесных недостатков другие —] легкомысленны и непостоянны. О том же свидетельствует и [изменение нашего] состояния в зависимости от времени и обстоятельств. Ибо у сытых у нас и желания и мысли — одни, а на пустой желудок — другие; кроме того, когда мы наедимся одного — мы будем одни, а когда другого — другие.

Итак, пусть злом [у нас] будет прежде всего безмерное; а во вторую очередь злом будет то, что возникло в безмерности и приняло ее как свойство, либо путем уподобления [ей], либо путем причастности. Или, что то же самое: первое зло — это тьма, а второе зло — то, что потемнело. Поэтому невежество, или безмерность души, будучи злом души, являются вторичным злом, а не злом самим по себе: ведь и добродетель — это не первое благо; [она есть благо лишь постольку,] поскольку уподобилась первому благу и причастилась его [39].

9. Итак, чем же мы знаем их? [То есть: какой способностью нашей души мы познаем порок и добродетель, добро и зло?] И прежде всего: чем [мы знаем] порок? Ибо добродетель [мы познаем] самим умом и рассудительностью: она сама себя узнает; а порок как? Может быть, как с помощью линейки [мы узнаем], что прямое, а что — нет [40], так и с помощью добродетели [узнаем] то, что с нею не согласуется? Видим мы его или не видим, я имею в виду порок? [То есть: когда мы узнаем порочность в какой-то вещи, смотрим ли мы при этом как на образец на зло само по себе или на благо?] Ясно, что совершенный порок или зло само по себе мы не видим, ибо оно беспредельно; лишь методом исключения [мы узнаем, что совершенное зло — это то], что ни в одной своей части не [благо], несовершенное [зло] — в чем есть недостаток [блага]. Ибо видя часть [чего-либо], мы по наличествующей части постигаем отсутствующую — ту, которая есть в целом виде [эйдосе], но отсутствует здесь; так же мы говорим и о пороке — оставляя неопределенную лишенность

[добродетели]. Ведь и с материей дело обстоит так же: увидев какое-нибудь безобразное лицо, в котором логос не сумел взять верх над материей и скрыть ее безобразие, мы представляем себе безобразное как недостаток формы [эйдоса].

Но как [можем мы вообразить или постичь] то, что никоим образом не сподобилось формы? А вот как: исключая всяческую форму, мы говорим, что то, в чем отсутствует какая бы то ни было форма, есть материя; при этом и сами мы, решившись созерцать материю и исключивши всяческую форму, примем в себя бесформенность. Поэтому ум, отважившийся взглянуть на то, что не [присуще и не подобает] ему, — это другой ум, [уже] не ум. Подобно тому как глаз, отвратившийся от света для того, чтобы увидеть тьму, не видит из-за того, что покинул свет, — ведь при свете тьму увидеть было бы невозможно, а без света он не может ничего видеть, он может только не видеть — и это для него оказывается ви́дением тьмы, насколько такое ви́дение возможно, — точно так же и ум, оставив собственный, внутри него самого [горящий] свет и выйдя вовне [за пределы] самого себя, в чуждую себе [область], не несет с собой своего света и испытывает воздействие, противоположное тому, что есть он [сам], для того, чтобы увидеть то, что ему противоположно.

10. Хорошо, это все так. Однако [если материя] бескачественна, каким образом она [может быть] зла?

А вот как: [мы говорим о материи, что она] бескачественна потому, что сама по себе она не имеет ни одного их тех качеств, которые она затем примет и которые будут [находиться] в ней как в подлежащем; [но мы не хотим этим сказать,] что она не имеет вовсе никакой природы. А если она действительно имеет некую природу, что мешает этой природе быть злой, но только злой не в смысле качества? Ибо качеством называется то, в соответствии с чем [нечто] иное [,нежели оно само,] называется таким-то или таким-то [по качеству]. Значит, качество есть привходящий признак, находящийся в другом; материя же не находится в чем-либо другом: она сама есть подлежащее, в котором [находятся все] привходящие признаки. Так вот, поскольку у нее [среди ее атрибутов] нет такого по природе своей привходящего признака, как качество, постольку она называется бескачественной. В самом деле, если сама качественность бескачественна [41], как же может материя, не принявшая качественности, называться какой-либо [по-качеству]? Следовательно, материя правильно называется и бескачественной и злой; ибо злой она зовется не потому, что имеет такое качество, но скорее потому, что не имеет [вообще никакого] качества: будь она [хоть какой-нибудь] формой, она, пожалуй, и не была бы злая; но она есть природа, противоположная форме [как таковой].

11. Однако природа, противоположная всякой форме, — [могут нам возразить], — есть лишенность; лишенность же всегда [находится] в другом и сама по себе не есть ипостась; так что

если зло [состоит] в лишенности формы, то само по себе оно не будет [существовать] [42]. Если же зло — в душе, то и зло и порок в душе будут лишенностью, а не чем-то [проникшим в душу] извне.

Итак, одни из [приведенных] доводов стремятся вовсе упразднить материю, [доказав ее несуществование], другие же — [доказать], что она есть, но не злая. Следуя [этим доводам], зло не нужно искать нигде, [кроме как в душе], и, поместив его в душе, нужно признать, что оно есть не что иное, как отсутствие блага.

Но если лишенность есть [лишенность] некоей формы, присутствие которой подобает [данной вещи]; если, далее, в душе [усматривается] лишенность блага; если, наконец, душа производит сама в себе зло в соответствии со своим собственным логосом [т. е. смыслом и назначением] — тогда душа не имеет ничего благого, а значит, хоть она и душа, не имеет и жизни [43]. Выходит, душа будет неодушевленной: ведь у нее не будет жизни, так что, будучи душой, она душой не будет. [Но это невозможно;] значит, в действительности она обладает жизнью в соответствии со своим собственными логосом и, следовательно, сама по себе не лишена блага. Из этого следует, что она имеет в себе нечто благовидное — благой след ума — и не есть сама по себе зло; таким образом, она не есть первое зло и не наделена первым злом также и в качестве привходящего признака, поскольку не вовсе отсутствует в ней благо.

12. Но допустим, может сказать кто-нибудь, что зло и порок в душе — это не совершенная лишенность блага, но только некоторая частичная лишенность?

Если это так, то [душа], имея [в себе некоторую часть блага], а некоторой другой [его части] лишенная, будет иметь смешанное восприятие [добра и зла], а не несмешанное [чистое] зло; так что никоим образом нельзя усмотреть в ней первое и несмешанное зло. Благо [у души] будет в ее собственной сущности, а зло — нечто привходящее.

13. В таком случае, не есть ли зло то, что мешает душе [в ее деятельности], подобно тому как для глаза [зло — это то,] что мешает видеть?

Но тогда [эта помеха, которую мы назовем] злом для [глаза или души], будет на самом деле создателем зла, а значит, сама будет нечто другое, нежели это [создаваемое ею] зло. Так, если порок есть некая помеха в душе, он, следовательно, создает [в душе] зло, но сам порок в таком случае злом не будет. И добродетель также не будет благом, а чем-то вроде помощника блага, так что если добродетель не благо, то и порок — не зло.

Верно, добродетель не есть ни само прекрасное, ни само благо; точно так же и порок не есть ни само уродство, ни само зло. Что добродетель не есть ни само прекрасное, ни само благо, мы утверждаем вот почему: прежде нее и по ту сторону ее [существует] само прекрасное и само благо [как таковые]; [она есть

нечто] прекрасное и благое в силу некоей причастности [к ним]. И тому, кто устремляется от добродетели вверх, [открываются] прекрасное и благо [сами по себе]; тому же кто станет спускаться от порока вниз, [откроется] само зло [как таковое]; один начнет [свой путь] от порока, [глянет вниз, и перед ним откроется] зрелище зла, если только можно созерцать зло как таковое; другой станет злым и обретет причастность [злу как таковому]; оба они окажутся в области полнейшего неподобия [44] и, погрузившись в неподобие [как в трясину], провалятся в темную грязь [45]. Поэтому если душа совершенно уйдет в совершенный порок, ее уже нельзя будет [назвать] порочной [душой] — самую природу свою она уже сменила на другую — худшую. Ибо [обычный] порок, [всегда] смешанный с тем, что ему противоположно, — это еще нечто человеческое. Так вот, [соприкоснувшись со злом как таковым,] душа умирает — так, как может умереть душа: для души, еще погруженной в тело, смерть — это утонуть в материи и наполниться ею; а для души, вышедшей [из тела, смерть] — это пребывать погребенной в материи до тех пор, пока [не удастся ей] каким-нибудь образом выбраться наверх и вытащить взор свой из грязи; тогда она приходит в Аид и засыпает там [46].

14. Но кто-нибудь может сказать, что порок — это болезнь души [47]. В самом деле, порочная душа восприимчива к любым воздействиям со стороны, неустойчива, подвижна, постоянно увлекаема от одного порока к другому, воспламеняется любыми страстями и желаниями, возбуждается ко всякому гневу, склонна к уступкам и весьма легко поддается самым несуразным фантазиям, — одним словом, подобна самым слабым созданиям искусства и природы, которые гибнут при первом порыве ветра или луче солнца.

Стоит, пожалуй, подробнее рассмотреть, что такое болезнь души и откуда она происходит. Ибо ясно, что, говоря о болезни души, мы имеем в виду не совсем то, что означает болезнь применительно к телу. Просто поскольку [телесная болезнь и слабость] означает неспособность к действию и пассивность, то и к душе по аналогии стало применяться то же слово «болезнь»; впрочем, причина болезни в обоих случаях в конечном счете одна и та же — материя.

Следует, однако, поближе присмотреться к причинам так называемой болезни души. Ведь [в отличие от тела], душу делают больной не сгущения и разрежения, не сухость и уплотнения, и не зараза, вроде лихорадки. Эта болезнь может иметь место либо в душах, отделенных [от материи], либо только в душах, с материей соединенных, либо и в тех, и в других. Однако поскольку ее нет в [душах], отделенных от материи, — ведь все они чисты и, как говорится, крылаты [48]; они вполне совершенны и деятельность их не знает препятствий, — выходит, что болезнь может быть лишь в [душах] падших — не чистых и не очистив-

шихся. И в них болезнь — это не лишение чего-то [им необходимого], а присутствие [чего-то] чуждого, как в телах [болезнь] — это присутствие [болезнетворной] флегмы или желчи. Поэтому мы сможем подойти должным образом к пониманию искомого [предмета] — болезни души — лишь после того, как поймем с достаточной ясностью причину падения души.

Итак, среди сущих есть материя и есть душа, и место у них как бы одно: в самом деле, нет отдельного места для материи и отдельного места души, например, для материи — на земле, а для души — в воздухе.

[С другой же стороны,] отдельное место души [все-таки есть, а именно] — не в материи. [Быть на своем месте для души значит] — не быть соединенной с материей; не возникнуть чему-то одному из нее и материи; [это значит никогда] не возникнуть ей в материи как в подлежащем. Измерений у души множество [49]; она имеет начало, середину и конец. Материя же, находясь рядом, как бы попрошайничает [50] и изводит душу надоедливыми жалобами: она хочет проникнуть внутрь [души]. Но вся область [души] — священна [51], и нет в ней ничего, что не было бы причастно душе [поэтому она ни в одной своей части не доступна для материи] [52]. Распростершись под душой и как бы подставляя себя ее лучам, материя озаряется ее светом, но не может схватить сам источник света: он не может принять ее [в себя], поднять до себя и зажечь, хоть она и тут, рядом; он просто не видит ее из-за ее зла. Но зато лучи, озаряющие ее, свет, исходящий из души, она сумела омрачить и сделать темным; смешавшись с ними, смогла сделать их больными; она внесла [в душу] становление, предоставив ей причину спуститься в себя, в материю: душа бы не стала спускаться, если бы материя не была всегда тут как тут, рядом.

Вот в этом-то и состоит падение души: она спускается в материю и ослабевает, заболевает там; потому что нет у нее больше всех ее сил и способностей: материя не дает им действовать. Ибо материя захватила и занимает теперь место, принадлежавшее душе, и заставляет душу как бы сжиматься [53], а то, что она захватила, украла [у души — т. е. ее свет, лучи], — она делает злым и посылает обратно [т. е. в душу] [54].

Итак, именно материя — причина болезни души и ее зла. Именно она — изначально злая, и именно она — первое зло. И если душа стала восприимчива к материи, если она соединилась с материей и стала злой, этому причина — только сама материя, находившаяся рядом с душой: душа не стала бы спускаться в нее, если бы не приняла [в себя] становления, оттого что находилась рядом с материей.

15. Кто-нибудь может возразить нам, что ведь материи-то нет. Ему нужно будет показать, что из всего, что мы говорили здесь о материи, следует с необходимостью, чтобы она была ипостасью [субстанцией]; показать это можно с помощью многих приведенных выше рассуждений.

Если же кто-нибудь возразит относительно зла, что его абсолютно нет среди сущих, то ему придется тогда упразднить заодно и благо, и вобще все, к чему можно стремиться; а тем самым придется упразднить и всякое стремление, и отвращение, и мышление; ибо стремление [бывает только] к благу, отвращение — от зла, а мышление или понимание [бывает только мышлением и пониманием] хороших или плохих [вещей], причем и само оно есть одна из хороших.

Итак, должно существовать благо, и в первую очередь несмешанное благо; затем — смешанное из блага и зла, причем если в нем больше зла, [чем блага], то оно будет устремлено к полному и совершенному злу, а если меньше, то по мере того, как доля зла уменьшается, оно устремляется к благу.

Ну а для души самой по себе какое же может быть зло? Для души, которая не соприкасается с худшей природой? Какие могут быть у нее желания, печали, гнев, страхи? Страхи ведь бывают у сложного — как бы не распасться, а печали и страдания — у распадающегося. Желания возникают, когда что-то раздражает такой сложный состав или же обещает лекарство против подобного раздражения. Воображение — это удар по неразумной части души снаружи; она способна воспринять и ощутить такой удар потому, что не проста [как разумная часть души]. А ложные мнения [возникают в душе] оттого, что душа выходит за пределы истины; за пределы же истины она выходит оттого, что не чиста. Стремление же души к разуму — совсем другое дело: для этого ей нужно только сосредоточиться и прочно утвердиться на разуме, перестав качаться из стороны в сторону и клониться к худшему, низшему.

А зло благодаря силе и природе блага не остается просто злом, ибо являться [взгляду] оно может не иначе как заключенное в некие оковы красоты, подобно кандальнику в золотых цепях, которые скрывают его, чтобы сущность его не видна была богам и чтобы людям не приходилось вечно глядеть на неприкрытое зло, но чтобы каждый раз, как они на него взглянут, подобия прекрасного, [в которые зло одето], заставляли их вспомнить о самом прекрасном и тем самым соединиться с ним.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Περὶ τοῦ τίνα καὶ πόθεν τὰ κακά — букв. «О том, что такое зло и откуда оно». Сама постановка вопроса «Что такое зло само по себе» — резко полемическая по отношению к аристотелевской традиции, в которой такой вопрос немыслим.

[2] «коренится» — ὅπου ἔδρυται.

[3] «обычно бывает свойственно» — ὅτῳ συμβέβηκε — аристотелевский термин, означающий привхождение отделимого признака или свойства (лат. акциденция), «случайного», т. е. не относящегося к сущности вещи.

[4] «познание происходит благодаря подобию»: тезис «подобное познается подобным» встречается у многих авторов часто и как общее место, не требующая доказательств аксиома; судя по высказываниям Аристотеля, с его помощью объясняли процесс познания уже самые древние философы (О душе III 3 427 а 28, в 5; Метафизика II 4 1000 в 6).

[5] Ср. затруднение Платона в «Тимее» (50е—52в): чем мы можем познать материю, если познаваемы только идеи (эйдосы), а материя определяется как полное отсутствие всякой идеи, как полная бесформенность. Далее, в «Государстве» (508 сл.) Платон называет Благо, или идею блага, источником всякого бытия, т. е. всего мыслимого, познаваемого; зло — противоположность благу, или полное его отсутствие, следовательно, — полная непознаваемость. То, что даже «фантазия не может вообразить идею зла» — возражение Платону («Тимей» 52в), согласно которому материю в чистом виде мы постигаем «посредством некоего незаконного умозаключения» и «видим ее как бы в грезах». Относительно того, что «ум и душа — эйдосы» — ср. определение души в «Федоне» Платона; определение души как «εἶδος εἰδῶν» т. е. «всем эйдосам эйдос» у Аристотеля (О душе 431в 28); ср. Эннеады III 6, 18, 24: «Душа содержит эйдосы сущих, поскольку она сама есть эйдос. . .»

[6] «противоположности постигаются одним и тем же знанием»: ср. Аристотель, О душе 411а 3: «достаточно [знать] одну из двух частей противоположения, чтобы судить и о ней, и о том, что ей противоположно».

[7] «тем более, что. . . их лишенностью»: место непонятное; у Брейе, Армстронга и Хардера переводится по-разному; мы предлагаем наиболее, на наш взгляд, убедительную контаминацию этих толкований; вот сам текст: *ἐπείπερ προηγούμενα τὰ ἀμείνω τῶν χειρόνων καί εἴδη, τὰ δὲ οὔ αλλὰ στέρησις μᾶλλου,*

[8] «в каком именно смысле благо противоположно злу?» — это главный вопрос всего трактата. Чтобы доказать самостоятельное существование зла как «ипостаси» [субстанции], Плотин пересматривает и опровергает аристотелевское учение о противоположностях, которое в свое время было полемически направлено против Платона и сводилось вкратце к следующему: противоположности не существуют самостоятельно, но только в каком-либо подлежащем (субстрате); все, что существует в действительности и само по себе (т. е. не в чем-то другом и не в качестве сказуемого о чем-то другом) — ничему не противоположно (это определение «сущности» по Аристотелю), но служит подлежащим, носителем всевозможных противоположностей, и тем самым как бы примиряющим их посредником (см.: Физика 190 в 13 сл.; Метафизика 1087 а 36 сл.; 1075 а 28 и др.). В этом трактате Плотин в известной степени снимает «открытие» Аристотеля, возвращаясь к пифагорейско-платоновскому пониманию противоположностей (продолжая, однако, при этом пользоваться аристотелевской терминологией).

[9] О том, что противоположности — это эйдос, с одной стороны, и «лишенность» (στέρησις), или «отсутствие» (ἀπουσία εἴδους), с другой — см.: Аристотель. Физика 190 в 27; 191 а 7.

[10] См. Платон. Государство. 508е—509 в; Аристотель, Метафизика 1075 а 38 («правы те, кто утверждает, что благо есть начало, но в каком смысле оно начало, они не говорят — как цель ли, или как движущее, или как форма»); Никомахова Этика 1094 а 3: «удачно определяли благо как то, к чему все стремится»; ср.: Метафизика. 1072 а—в о вечном двигателе, который движет все «как предмет желания и предмет мысли, не будучи сам приведен в движение» (а 27).

[11] «не ведает ни в чем недостатка» (ἀνεδεές, ἱκανὸν ἑαυτῷ, μηδενὸς δεόμενον): самое древнее свидетельство об этом качестве первоначала см. «Досократики» (Дильс-Кранц) 21 А 32; «мера и предел» — см.: Платон. Филеб 25 в. В. Тайлер усматривает в слове «мера» также продолжение платоновской полемики против протагорова «Человек есть мера всех вещей» (ср.: Законы, 716 с: «Пусть у нас мерой всех вещей будет главным образом бог, гораздо более, чем какой-либо человек, вопреки утверждению некоторых»).

[12] «Царь умопостигаемого мира»: цитата из Платона, Письма, 312 е; в пер. С. П. Кондратьева звучит так: «все тяготеет к царю всего, и все совершается ради него; он — причина всего прекрасного. Ко второму тяготеет второе, к третьему — третье» (ср. наш перевод в конце этого параграфа); на это не слишком прояснённое и потому допускающее пространные толкования

место из Платона часто ссылаются неоплатоники при построении своих триад.

[13] «умозаключения» — ек ποοτάσεων συμπληουμένους; «способны воспринимать речь» — τῶν λεγομένων συνιέναι; «рассуждать» — λογιζομένους; «мыслят с помощью последовательности» — τοῦ ακολούθου θεωρίαν ποιουμνους; «посредством умозаключений» — εξ άκολουθίας.

[14] Ср. различение деятельного (ποιητικός) и страдательного (νοῦς παθητικός) ума у Аристотеля; первый — всегда, изначально полон, второй — чисто потенциален, т. е. вначале пуст, «tabula rasa» (О душе 430 a I).

[15] Об уме как «первой энергии» Единого см.: Эннеады, V 3, 12, 27; о душе, которая через Ум видит Бога см.: Эннеады. IV 4, 4, I, 1, 7, 2.2; в целом о круговращении ума и души в занебесной области см.: Платон. Федр 247 и далее.

[16] «то, что по ту сторону сущих» (τὸ ἐπκεινα τῶν ὄντων), иногда τό ἐπεκει να τῆς ουσίας; начиная с Порфирия часто просто τό ἐπκεινα — «то, что по ту сторону» (лат. «трансценденция») — обычное обозначение Единого (которое не имеет бытия, ибо выше всякого бытия — ср. Платон, Парменид 142 в — 145 а и далее; Государство 508 е) — высшего принципа в неоплатонических системах.

[17] «некий вид несуществующего» — οἷον εἶβος τι τοῦ μή ὄντος — это парадокс (предваряющий окончательный вывод трактата); поскольку в системе платоновской философии εἶδος и ὄν (т. е. идея и сущее, бытие) одно и то же, поскольку понятие «идея не сущего» есть противоречие и парадокс. Именно он и доказывается в конечном счете в этом трактате Плотина, а именно, что материя (злк), хотя и есть «не-бытие», в то же время есть самостоятельная ипостась, субстанция. (Ср. также Эннеалы V 8, 7, 22, где материя называется «εἶδος τι ἐσχατον»). Парадоксальность отождествления материи с идеей и утверждения субстанциальности небытия ничуть не смягчается указанием (например, В. Тайлера, А. Ф. Лосева и др.) на то, что в прямо отрицательном смысле «небытие» в платоновской традиции должно именоваться «σύκ ὄν», а «μή ὄν» — это просто все иное, нежели бытие (см.: Платон, Софист 244 d: μή ὄν=ἕτερον τοῦ ὄντος); кстати, это смягчение не позволяет применить здесь и сам Плотин — см. сл. примечание.

[18] О движении и покое и их соотношении с бытием и сущим см. дискуссию в платоновском «Софисте» 250 а и далее. Плотин хочет подчеркнуть, что он говорит здесь о небытии не в смысле логического различения (в этом смысле «не-бытием» будет все, что обозначает какие-либо другие вещи), но имеет в виду именно различение онтологического статуса и что материя не есть нечто другое, нежели бытие, но именно его — бытия — подражание и противоположность.

[19] Более подробно об определениях материи как «безмерного», «беспредельного» и проч. см.: Эннеады II 4, 15, 17, III 5, 9, 49; II 4, 16, 20.

[20] Платон. Федр 256 в.

[21] «не подчиненные воле душевные состояния» — ἀκούσια παθήματα; ср.: Платон. Законы, 860 d: «Все дурные люди бывают дурными лишь против воли... все совершают несправедливости лишь против воли...». Подробное рассуждение о невольности прегрешений и в связи с этим о возможности вменения их в вину см.: Эннеады. III 2, 10, 1 и далее; о неправильном толковании платоновского тезиса «никто не грешит добровольно», когда все наши подлости приписываются судьбе и предопределению, и только хорошие поступки — нам самим см. также Эннеады, III 1, 10, 6.

[22] «Каким образом можно возвести его к тому началу» — цит. из Аристотеля, Метафизика 1004 а 1.

[23] «видеть тьму» — Аристотель, О душе, 422 а 22: «...зрение направлено на видимое и невидимое (ведь тьма невидима, но и ее различает зрение), а равно и на слишком яркое (ведь и оно невидимо, но иначе, чем тьма) ... слух же может быть направлен на звук и на молчание»; Плотин возражает на это: «...не следует говорить, что мы видим тьму, но следует говорить, что мы ее не видим, так же как не слышим молчания» (Эннеады. II 1, 6, 39).

[24] «в переносном смысле» — ὁμώνυμον αὐτῇ τὸ ετναι.

[25] «правильно будет сказать о ней, что ее нет» — рукописное чтение: ὡς ἀληθὲς εἶναι λέγειν αὐτὸ μηειναι — было бы точнее перевести: «что она представляет собой самое небытие»; наш перевод — по конъектуре Преллера: αὐτην sc. ὕλην вместо αὐτὸ.

[26] См. прим. 21. а также Эннеады III 2, 10, 8.

[27] «бегство от зол» — 'αποφυγήν κακῶν: Платон, Федр, 107 о.

[28] «чувственные боги» — θεοὶς. . .αἰσθητοις (конъектура у Шрёдера, рус. чтение θέσις бессмысленно) — имеются в виду светила; боги, находящиеся выше светил, нематериальны; в светилах же, хоть они и материальны, «нет вовсе того, из-за чего люди бывают дурными» [II 3, 2, 19].

[29] Платон. Теэтет. 176 а. Оба параграфа — 6 и 7 — опираются на рассуждение из «Теэтета» 176—177.

[30] *Плотин здесь имеет в виду какую-то конкретную, современную ему интерпретацию данного платоновского текста; по мнению Тайлера — гностическую; Тединга уточняет, что Нумения.*

[31] «и то и другое — начала» — ἀρχαί γάο ἄμφω: согласно предположению Тединги, это тоже выражение Нумения. По-видимому, уже Порфирий счел этот тезис близким к манихеизму; с ним очень резко полемизируют Прокл (О самостоятельном существовании зла, 23, I, 1 и далее) и Симпликий (Комментарий к Категориям 109, 5 и далее). Противоположные друг другу «бытие» и «небытие» здесь у *Плотина οὐσία и μή οὐσία, так как это прямое опровержение аристотелева* определения: οὐσία есть то, что не имеет себе противоположности (Метафизика 1087 в 2 и др.).

[32] Платон. Теэтет 176 а.

[33] Платон. Тимей 41 b.

[34] Теэтет, 176 b.

[35] О том, что и душевная порочность имеет своей причиной тело — а в конечном счете материю см. более подробно Эннеады III 3, 4, 27; Платон, Тимей 86 e/ . . . *«тело зачастую оказывается повинным в пороках души. . .»* / и далее. Приводимое здесь Плотином возражение против этого тезиса заимствовано, по предположению В. Тайлера, у Посидония или кого-то из позднейших стоиков.

[36] Несколько иронически перевернутый аристотелевский пример, на котором Аристотель поясняет, что душа всякой сущности — ее форма, и если отнять у секиры душу, то она не будет секирой (О душе, 412 в 10—15), и, следовательно, не будет сечь; Плотин не без ехидства отмечает здесь, что одна душа (форма) секиры тоже сечь не будет.

[37] «формы, заключенные в материи» — λόγοι ἔνυλοι из Аристотеля, О душе, 403 а 25 (в пер. П. С. Попова «материализованные понятия»).

[38] О пище и о том, когда она перестает быть самой собой, — Аристотель, О душе, 416 в 3 и далее.

[39] О том, что добродетель (ἀρετή) есть ступень не Блага-единого, а Ума см. Эннеады I 2, 7, 2 и далее.

[40] Аристотель, О душе, 411 а 5: «посредством [понятия] прямизны мы познаем и ее и кривизну. Именно линейка является истолковательницей того и другого, а кривизна не[является мерилом] ни самой себя, ни прямого».

[41] ἡ ποιότης ἄποιος — подробнее о ней см. Эннеады II 4, 13.

[42] Здесь Плотин еще раз возвращается к той же принципиальной полемике, которая началась между Аристотелем и Платоном и которую выше он излагал в терминах «сущности» и «противоположностей», а теперь в понятиях «материи» и «лишенности»; в двух словах, согласно Платону, материя есть отсутствие какой-либо формы (эйдоса) (см.: Тимей 48е—52е). Аристотель же разделяет здесь два понятия: материю, подлежащее всех форм, которой ничто не противоположно, и лишенность, *или отсутствие формы, как противолежащее формы, как ее* противоположность (подробно — Физика, кн. I, гл. 9). Лишенность поэтому (а из всех аристотелевских понятий «лишенность» ближе всего к исследуемому Плотином «злу как таковому») всегда находится в чем-то другом и по определению не может существовать самостоятельно, в качестве «ипостаси». Более поздние авторы, заимствуя у Аристотеля все аргументы в защиту материи (как бескачественной и даже, скорее, доброй, или, во всяком случае, небесполезной «Кормилицы» и «Восприемницы всего сущего»), продолжали (в отличие от Аристотеля) поиски источника зла и находили его в душе: см. подробную аргументацию у Плутарха, О происхождении души в Тимее, 1—10; см. также комментарий к Метафизике Александра Афродисийского 795, 31 и далее. Так что когда Плотин, формулируя возражение своих оппонентов, переходит, на первый взгляд, не совсем последовательно, от «лишенности» ко «злу в душе», он повторяет

обычный и вполне традиционный ход мысли авторов определенного направления.

[43] О том, что благо в душе — это жизнь, см. Платон, Государство 353 («жизнь — дело души»).

[44] «Область неподобия» — ὁ ἀνομοιότητος τόπος: ср. «бездонная пучина неподобия», в которую рискует погрузиться мир всякий раз, когда забывает создавшего его бога и вырождается, впадая в состояние древнего беспорядка, у Платона (Политик 273 e). Ср. также Августин, Исповедь. VII 10, 16: in regione dissimilitudinis.

[45] ὁ βόρβορος — ил, грязь, трясина: по-видимому, орфический образ, заимствованный еще Платоном (Федон 69 c): «быть может, те, кому мы обязаны учреждением таинств, были не так уж просты, но еще в древности приоткрыли в намеке, что сошедший в Аид непосвященным будет лежать в грязи. . .»

[46] Ср. Платон, Государство, 534 c: «Такой человек (т. е. не знающий подлинного блага) проводит нынешнюю свою жизнь в спячке и сновидениях, и прежде чем он здесь пробудится, он, придя в Аид, окончательно погрузится в сон».

[47] Порок как болезнь души — ἀσθένεια ψυχῆς ἡ κακία: ср. Платон, Горгий, 477 в—с; Государство 444 e («Стало быть, добродетель — это некое здоровье, красота, благоденствие души, а порочность — болезнь, безобразие и слабость»). Далее при перечислении свойств порочной души, по наблюдению В. Тайлера, используется преимущественно стоическая терминология.

[48] Ср. Платон. Федр 246 в и далее.

[49] «измерения» — δυνάμεις τῆς ψυχῆς: свойства или способности души; о них Плотин говорит также в других местах (II 3, 15, 21: «будучи одним из начал, душа по природе имеет много ей одной присущих способностей»; II 9, 2, 6: душа — «одна природа, проявленная во множестве способностей»).

[50] Материя как бедная попрошайка — ср.: Платон. Пир. 203 в.

[51] «Вся область священна»: цитата из Софокла, Эдип в Колоне, 54.

[52] Это место можно интерпретировать и в прямо противоположном смысле, как это делает переводчик Плотина А. Армстронг. С его точки зрения, «вся область священна» сказано здесь о материи, которая освящается душою целиком: «Если Плотин хорошо помнил драму, которую цитировал, и ту страстную любовь к „священной области" Колона, которой вся она пропитана, то это должно быть одним из сильнейших высказываний Плотина в пользу благости материального мира, какое только есть в „Эннеадах". Душа — это бог, а материальный мир свят, как местопребывание бога. . .». Перевод Армстронга точнее нашего — без всех тех слов, что у нас поставлены в прямые скобки. Толкование же его, на наш взгляд, прямо противоречит смыслу данного трактата в целом, и данного параграфа в частности.

[53] «сжиматься» — συσπειραθῆναι: ср. Платон, Пир, 206 d.

[54] В. Тайлер находит здесь параллель к высказыванию Плотина в девятом трактате третьей Эннеады о том, что душа (не универсальная, а индивидуальная, уже претерпевшая разделение и соединенная с телом) порождает материю: она и сама-то не очень устойчива и определенна, а еще отбрасывает вниз свое отражение (для собственного удовольствия) и оно уже вовсе лишено разума, темно и неопределенно (материя). Это, согласно Тайлеру, распространенный гностический тезис в полуфилософской одежде. К сожалению, нам не удалось увидеть здесь оснований для проведения подобной параллели.

Перевод выполнен по изданию: Opera / Ed. P. Henry, H-R. Schwyzer. Bruxell; Leiden, 1973. Vol. 1—3.