

УДК 1(091)+128

УЧЕНИЕ ПЛОТИНА КАК ФИЛОСОФСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ СПАСЕНИЯ

Н. В. Еремеева

кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин

Могилевский институт Министерства внутренних дел Республики Беларусь

ORCID 0009-0003-3986-739X

Данная статья представляет историко-философский анализ учения Плотина в свете современных исследований, обнаруживающих сходство мысли Плотина и гностицизма. Делается краткий обзор предшествующей античной традиции, эксплицируется бытование в ней парадигмы спасения посредством целенаправленного воспитательного процесса с целью самосовершенствования человека. Дается обоснование онтологической и этической концептуализации спасения в философии Плотина. Делается вывод о практической направленности философии Плотина, ее недискурсивном характере, неразрывном синтезе рефлексивного, мистического и нравственно-пропедевтического элементов его учения.

Ключевые слова: Плотин, неоплатонизм, спасение, сотериология, единое, обожение, гностицизм.

Введение

Учение Плотина считают «своим», и не без основания, и христианская патристика, и спекулятивная мистика, в последние годы появились исследования, обнаруживающие близость философии Плотина и гностической традиции. Такая интеллектуальная ситуация, по мнению историков философии, например, Дж. Реале и Д. Антисери, лежит в особенной мультикультурной атмосфере эллинистического мира эпохи Плотина. Центрами духовной жизни, кроме Рима, стали города Востока, прежде всего, Александрия, унаследовавшая греческий дух теоретико-созерцательного пафоса восхождения от видимого к невидимому, дух старой философии, «*theoreos*» [1, с. 216]. Встреча Востока и Запада ознаменовалась также и распространением восточных религий и синкретических ориенталистских культов, наподобие культа бога Тота-Гермеса Трисмегиста, в котором, как и в тексте «Халдейских оракулов», прослеживаются тенденции к иерархическому построению универсума и пред-

почтению гнозиса как особого вида познания [1, с. 239–240]. Параллели учения Плотина с гностицизмом особенно заинтересовали исследователей после открытия корпуса текстов Наг-Хаммади. Все большее распространение в современной истории философии получает версия об учении Плотина как разновидности гностицизма, например, у А. Мазура (Mazur), который подчеркивает схожесть духовного климата среди гностиков и учеников Плотина, их аскетизм и молитвенное сосредоточение, признает обоюдное наличие систематической медитативной техники [2, с. 148]. Также общим местом является тезис, что в учении Плотина нет ничего, чего не было бы уже у Платона, но столь же важно отметить, что некоторые идеи последнего получили в неоплатонизме особенное развитие. Исследователи неоплатонизма в большинстве своем признают, что особенное внимание Плотин уделял теургической составляющей, организованной в своеобразный ступенчатый «путь восхождения», соответствующий иерархическим представлениям о строении мира. Можно утверждать, что уже у Плотина онтологические интуиции Платона становятся основой программы спасения. Впоследствии в неоплатонических школах диалоги Платона даже были осмыслены как «сотериологический канон» для изучения и медитации – выводы ряда исследователей, в частности Д. С. Курдыбайло с опорой на Л. Г. Вестеринка, указывают на такое восхождение при изучении платоновских диалогов, и, соответственно, дополнение рационального познания мистическими практиками [3, с. 119]. Исходя из вышесказанного, целью настоящей статьи является экспликация так называемой «проблемы Плотина», где в качестве решения будет предложен ответ на вопрос, какую же концепцию бытия и мышления – философскую или религиозную – исповедовал сам Плотин.

Основная часть

Нарастающее в обществе ощущение кризиса Римской империи, внутреннее, не осознаваемое [4, с. 4], но от этого не менее неотвратимое, породило феномен, объединяющий в себе понимание человека как эсхатологического центра борьбы добра и зла, синкретизм и монотеистические тенденции, дуализм и онтологический драматизм. Этот феномен современный исследователь античной философии Р. Светлов определил как гнозис. Не боясь богословских коннотаций, связывающих гнозис с ересью, и даже подчеркивая это, он причисляет к гностической идеологии трех мыслителей, превосходящих свою эпоху, определяющих дальнейшую судьбу великих учений – платонизма и христианства – Климента Александрийского, Оригена и Плотина [4, с. 13–17]. По иронии судьбы, все трое были пламенными борцами с гностической ересью, даже язычник Плотин, чье учение формировалось в противостоянии с нею [5, с. 31–34], все трое подчеркивали различие между пагубным ложным гнозисом и гнозисом истинным, все трое приложили руку к раскрытию «тайного» учения Платона посредством рафинированной экзегетики логоса, в то же время разводя по разные стороны баррикад христианский, сектантский и языческий мýtос.

Классический античный метод постижения бытия, *theoria*, представлен у Плотина в наиболее чистом виде [6, с. 141]. Считать ли теорию интуицией тождества бытия и мышления в его онтологическом, гносеологическом и этическом смыслах [6, с. 148] или же мистическим особым типом познания божественного, мысленным соприкосновением с ним, не мышлением, строго говоря, а созерцанием и совместным бытием [7, с. 93] – реальная проблема историко-философских исследований. От того, как понять высказывание Парменида «Мыслить и быть – одно есть», зависит и концептуальное выстраивание историко-философского исследования. Если вслед за радикальным Э. Брейе считать концепцию ума «гибельной» для греческого рационализма, приходится признать и пропасть, зияющую между интеллектуальным морализмом, например Эпиктета со стоическим *amor fati*, и Платиновым исчезновением индивидуального сознания в мистическом единении с сущим [8, с. 190]. Философское созерцание умпостижаемой триады Единого-Ума-Души в данной трактовке обращается в ритуальную практику самопознания со значительной примесью гно-

стического учения о спасении [2, с. 152]. Тем не менее задолго до гностиков в античности существовала философская парадигма спасения, которая определяла самосознание индивида, культуру и социум как открытие и развертывание целенаправленного процесса к завершению, в смысле самосовершенствованию человека. В диалоге Платона «Алквиад I» с непреложной ясностью провозглашается учение о необходимости поиска человеком своей природы, о незавершенности и неполноте наличного бытия, о необходимости овладения своей подлинностью и умения правильно обращаться с собой [9, 119b]. Платоновское прочтение знаменитого «познай самого себя» объединяет и религиозно-мифологическую, и логико-символическую, и социально-политическую семантику, формируя универсальное представление о совершенстве, полноте, в которой, по мысли В. Библихина, весь человек, весь род человеческий [10, с. 64] размещается сразу и целиком. Именно у Платона учение о спасении приобретает методологические черты. Методологический и дидактический подход Платона очевиден, что и дает последователю Плотину Ямвлиху Халкидскому (III–IV вв.) возможность сформировать представление о расположении основных диалогов «божественного Платона» в «сотериологическом каноне», порядке, предназначенном для изучения в школе [3, с. 107]. Познавать себя – значит обрести созерцание идей, обнаружить то место, в котором единичные вещи собираются в качестве общего, ибо только единое позволяет заглянуть в свой нрав, а это можно сделать лишь внутри эйдосов [11, с. 110]. В. Библихин, обнаруживающий в «Алквиаде» и Мишеля Фуко, и феноменологическую интенцию, с удивлением (и восхищением) говорит – в этом месте человек исчезает, он становится ничто [10, с. 85], ибо искать путь к наивысшему совершенству [9, 124c], отыскать самого себя [9, 129b] – это пропасть (10, с. 85). Онтологичность истины, рождение души, самой себя понимающей [1, с. 98] – нам, наследникам византийского Востока, этот поворот генетически понятен, даже если и не приемлем.

Плотин не оставил четкого описания пути восхождения к полноте, к единому. Историки философии расходятся во мнениях и в отношении причин, побудивших Плотина фиксировать свое учение в письменном виде, что он, впрочем, так и не делал систематически. Полемически ли направленные, порожденные ли необходимостью отразить личный мисти-

ческий опыт, описывающие ли ритуалы теургической практики, Эннеады, классически расположенные Порфирием, представляют собой одну из первых реконструкций порядка мистического восхождения [12, с. 8]. Связь заботы о себе с философией пролегает через самопознание, а с философской концептуализацией спасения – через познание своей истинной вечной сущности [12, с. 33]. Обретение этой сущности, то есть, по факту, обретение утраченного бессмертного начала, достигается – и здесь «проблема Плотина» решается не в пользу гностицизма [2, с. 150] – удалением всех преград и посредников между взыскующим и единым. Как подчеркивает М. Фуко, в философии эллинистической и римской эпохи происходит значимый сдвиг в парадигме техники себя – вместо способа бытия субъекта в самоцель превращается сам субъект, а ведущим методом становится не мышление, а недискурсивное преобразование самим субъектом способа собственного бытия. Как следствие, особое внимание получают катартические практики [13, с. 201–202]. Так, одна из реконструкций Платина пути восхождения включает в себя такие этапы, как катарсис, мистическое откровение высшего Я, аутофания, единение с собой, аннигиляция высшего Я и, наконец, единение в слиянии с единым [2, с. 149]. В позднеантичных школах это значило, что ученики должны строго соблюдать последовательность прохождения ступеней научения, требующих соответствующего интеллектуального и духовного уровня [14, с. 170], и первое, чему следует научиться, – добродетелям, призванным очистить и подготовить индивида к дальнейшим шагам, и правильному пониманию эстетики прекрасного. Этика понималась Платином в большей степени онтологически: «Мы – из неделимого свыше и того, что делится в телах», потому и «природа той нашей души не будет ответственна за зло, которое совершает и претерпевает человек» [15, I, 1, 8–9, с. 86–87]. Эта истинная природа души видна философским зрением, от всего же прочего необходимо отделиться, причем, утверждает Плотин, коль скоро возникновение – это уже отход от единства и простоты, то возникновение души суть ее нисхождение, которое необходимо преодолеть [15, I, 1, 12, с. 90–91]. При этом и душа, и ум, и, конечно, единое уже являются в нас, тем не менее, нам необходимо восходить к ним [15, I, 1, 13, с. 92], совершая внутреннее путешествие. Подобным же образом объясняет Плотин и мудрость. С

одной стороны – как соотнесение с истинно сущим умом, с другой – как чистейшее в человеческом мышлении [15, I, 3, 5–6, с. 145–146]. Можно согласиться, что здесь особенно отчетливо проявляется понимание философии как образа жизни, непрестанного духовного упражнения, практики, способной полностью изменить бытие человека [14, с. 192]. Онтологическое понимание этики у Платина ярко иллюстрируется и рассуждением о счастье, обретаемом в жизни «первой и совершенной», то есть, в едином начале [15, I, 4, 3–4, с. 164–165].

Распознать божественное в себе должен каждый, но не каждый способен это сделать, как сетовал еще Платон. Спасение принадлежит избранным, но призыв к необходимости спасения обращен ко всем – М. Фуко называет это неестественной игрой формы [13, с. 138–140] – эта всеобщность призыва не является изобретением христианства. Развитие сектантства, не обязательно как исповедания той или иной ереси, что в греческом смысле не имело еще негативной коннотации, но подразумевало только многообразие философских школ и направлений [16, с. 11], отражало напряжение между универсальностью и привилегией занятия собой. Философский пафос этой открытости-избранности спасения, суровой привлекательности преодоления собственного несовершенства постепенно утрачивается в связи с «обмирщением» философии, с превращением философов в советников по не связанным с философией вопросам [13, с. 164–165]. На пустом месте, освобожденном философами, и появляется сектантство с его представлениями о спасении по факту принадлежности к «избранным» [5, с. 72–73], и гнозис с чрезмерной перегрузкой познавательного акта, напрямую, как считают его приверженцы, ведущего к истине [13, с. 29]. На этом фоне учение Платина о душах-амфибиях, живущих в двух городах одновременно, горнем и дольном, в идеале устроенном наподобие горного [17, IV, 4, 15, с. 155], выглядит странной полумерой, избеганием окончательного вердикта о спасении, отодвигающем его в область вероятного. Поиски собственной истинной природы оказываются не таким уж легким приключением, не имеют простых решений и рецептов на все времена, ибо мы обречены на состояние, когда мы – не мы [5, с. 71] нигде, ни наверху, ибо «там» мы не удерживаемся, ни внизу, ибо «здесь» мы не подлинные. Но дидактика Платина и заключается в установлении требования неусыпной практики не-

дикурсивного поиска, неинтеллектуального созерцания, подобного монашеским бдениям. Если мы готовы смотреть на Плотина как на философа спасения, приходится признать, что сугубо рационалистическое толкование его философского метода становится тем более анахронизмом, чем более открываются параллели и полемика его учения – при всех трудностях и даже ошибках толкования – с современными ему религиозными системами. Главная же его задача при этом как философа это объяснение духовной, сверхрациональной природы человека и соотношения духовного и рационального уровней бытия [18, с. 58–59].

Спасение невозможно только посредством комментирования текстов. «Нам нужно бежать отсюда», недвусмысленно заявляет Плотин. Почему и куда? Потому что здесь, в этом мире, зло, и душа желает его избежать. Куда? К божественному единому. Как? Способ манифестирован еще Платоном – уподобляясь божественному, обоживаясь. Каким образом достигается обожение? Нужно стать при помощи рассудительности справедливыми и благочестивыми и «всецело пребывать в добродетели» [15, I, 2, 1, с. 111]. Всякие добродетели хороши, но очистительные признаются выше гражданских, ибо если первые способствуют, то вторые дают возможность душе поворачиваться к благу [15, I, 2, 4, с. 117–118]. Добродетели имеют двоякую природу. Они знаки-подобия той первоосновы, из которой берут начало, но они и архетипы, которые указывают нам на божественное [15, I, 2, 2, с. 114], ибо добродетель «есть то, что в душе произошло от парадигмы» [15, I, 2, 6, с. 121]. В итоге следование добродетелям приведет к полному отделению, отрешению от жизни даже хорошего и справедливого человека, каковая, по мнению Плотина, менее достойна и должна быть оставлена ради уподобления богам [15, I, 2, 7, с. 123]. Постигание прекрасного также подлежало первоочередному рассмотрению наряду с этикой и в той же мере являлось онтологией субъекта спасения. Общей идеей опусов Плотина о красоте является призыв к уподоблению благу чтобы узреть благо – исток и начало красоты [15, I, 6, 9, с. 240–241]. И действительно, спасение не гарантировано, хотя единое присутствует повсюду, являясь залогом единства всего бытия, но при этом внутренний человек есть потенция, а не акт [4, с. 121]. Призыв к теозису, путь аскезы открыт для каждого, ведь и цель и исток восхождения – единое, абсолютно про-

стое – наше «собственное» внутреннее начало, никогда не исчезающее. Напротив, исчезает все неподлинное, когда мы молчаливо ожидаем, подготовленные к благодати [4, с. 122].

Очевидно, что рационализация и философская категоризация созерцательного опыта Плотина приводит к антиномическим тупикам, решение которых может быть долгим и сложным, как в построениях Гегеля или эстетике А. Ф. Лосева [19, с. 5 и далее], или простым и радикальным, как разрушение гордиева узла. Подобным образом поступают Э. Брейе или П. Адо, объявляя ведущей именно практическую составляющую античной философии. Тем не менее тот историко-философский факт, что для античных мыслителей в целом равно значимыми были и рефлексивный, и практический, и мистический элементы учения, уже непреодолим. Философская мысль античности со времен Парменида предполагает работу с бытием в смысле упорядочивающей абстракции, которая, будучи выражена в мире, в космосе, упорядочивает и человека, вырывая его из хаоса [11, с. 107]. Можно согласиться с тем, что гносеологическая функция знания уступает здесь место преобладающей «пропеедвической миссии» [20, с. 97] философии в деле формирования человека, и реализация практической составляющей в технологии себя становится столь же необходимой как в отношении познания, так и в отношении педагогики и практики благой жизни [13, с. 61–62].

Заключение

Подводя итог сказанному о «проблеме Плотина», следует подчеркнуть, что его учение о восхождении к полноте и единому не является сугубо религиозным, но остается в русле недискурсивной философии. Ключом к иерархическому строению универсума и запутанной «мифологии» исхождения-возвращения у Плотина может стать практика созерцания абсолютно простого в опыте постижения целокупного бытия, поскольку целью философствования для Плотина являлась трансформация человека в онтологически более высокое состояние. Обращение к наследию Плотина также способствует пониманию античной философии в целом как практической философской программы спасения посредством выхода за пределы собственного несовершенства и обретения своей подлинной природы. Философскую концепцию спасения Плотина можно назвать онтологической, предполагающей истоком блага призывом к

полноты бытия, и справедливой будет мысль, что и вся практика античной философии это прежде всего спасение – от или из небытия парменидовского толка, надежно запертого в клетку рационально обоснованного несуществования.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. **Реале, Дж.** Западная философия от истоков до наших дней : в 4 т. Т. 1. Античность / Дж. Реале, Д. Антисери; пер. с итал. С. А. Мальцева; под ред. Э. В. Соколова. – СПб. : Петрополис, 1997. – 323 с.

2. **Носачев, П. Г.** Плотин – гностик? Рец. на : Mazur A. J. The Platonizing Sethian Background of Plotinus's Mysticism. Leiden : Brill, 2021. 337 p. / П. Г. Носачев // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 1. Богословие. Философия. Религиоведение. – 2022. – № 104. – С. 147–152.

3. **Курдыбайло, Д. С.** О принципе составления канона Ямвлиха / Д. С. Курдыбайло // Философский журнал. – 2023. – Т. 16, № 4. – С. 106–123. DOI: 10.21146/2072-0726-2023-16-4-106-123

4. **Светлов, Р. В.** Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика / Р. В. Светлов. – СПб. : Издательство С.-Петербургского университета, 1996. – 232 с.

5. **Адо, П.** Плотин, или простота взгляда / П. Адо; пер. с фр. Е. Штофф. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991. – 143 с.

6. **Доброхотов, А. Л.** Категория бытия в классической западноевропейской философии / А. Л. Доброхотов. – М. : Издательство Московского университета, 1986. – 248 с.

7. **Хлебников, Г. В.** Некоторые аспекты философского мистицизма Античности (Мистицизм как фокальная точка философии) / Г. В. Хлебников // Человек : Образ и сущность. Гуманитарные аспекты. – 2009. – № 1. – С. 86–110.

8. **Брейе, Э.** Философия Плотина / Э. Брейе; вступ. ст., сост., пер. с фр. А. С. Гагонина. – СПб. : Владимир Даль, 2012. – 392 с.

9. **Platonos, Alcibiades I** (Πλάτωνος, Ἀλκιβιάδης I) / Platonis Oper.; vol.1-5. V. 2; ed. J. Burnet,– Oxford : Clarendon Press, 1900 (repr. 1967). – P. 103–135 // Платоновское философское общество PLATO NODIE. – URL: <https://plato.spbu.ru/TEXTS/Burnet.htm> (дата обращения 1.09.2025)

10. **Бибихин, В. В.** Поиск своего в «Ал-

кивиаде» Платона / В. В. Бибихин // Логос. – 2011. – № 4 (83). – С. 63–88.

11. **Мамардашвили, М. К.** Лекции по античной философии / М. К. Мамардашвили; под ред. Ю. П. Сенокосова. – М. : Аграф, 1999. – 216 с.

12. **Светлов, Р. В.** Пространство самопознания (Плотин. Первая Эннеада) / Р. В. Светлов // Плотин. Первая Эннеада; пер., вступ. ст., коммент. Т. Г. Сидаша, Р. В. Светлова. – СПб. : Издательство Олега Абышко, 2004. – С. 5–39.

13. **Фуко, М.** Герменевтика субъекта : Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981—1982 учебном году / М. Фуко; пер. с фр. А. Г. Погоняйло. – СПб. : Наука, 2007. – 677 с.

14. **Адо, П.** Что такое античная философия / П. Адо; пер. с фр. В.П. Гайдамака. – М. : Издательство гуманитарной литературы, 1999. – 320 с.

15. **Плотин.** Первая Эннеада / Плотин; пер., вступ. ст., коммент. Т. Г. Сидаша, Р. В. Светлова. – СПб. : Издательство Олега Абышко, 2004. – 320 с.

16. **Винрих, Л.** Изменчивый образ инакомыслия: ересь в раннехристианский период / Л. Винрих // Вестник ПСТГУ II : История. История Русской Православной Церкви. – 2014. – Вып. 4 (59). – С. 9–27.

17. **Плотин.** Четвертая Эннеада / Плотин; пер., вступ. ст., коммент. Т. Г. Сидаша, Р. В. Светлова. – СПб. : Издательство Олега Абышко, 2004. – 320 с.

18. **Гагонин, А. С.** Эмиль Брейе : Философия как способ жить / А. С. Гагонин // Брейе, Э. Философия Плотина; вступ. ст., сост., пер. с фр. А. С. Гагонина. – СПб. : Владимир Даль, 2012. – С. 5–92.

19. **Рыбаков, Н. С.** Об основных категориях неоплатонизма / Н. С. Рыбаков // Вестник Псковского государственного университета. Сер. Социально-гуманитарные науки. – 2011. – № 15. – С. 3–10.

20. **Хлебников, Г. В.** Сократ и платонизм, аристотелизм, скептицизм, неоплатонизм как философские теологии и техники теозиса человека (Аналитический обзор) / Г. В. Хлебников // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3, Философия : Реферативный журнал. – 2006. – № 2. – С. 97–144.

Поступила в редакцию 22.12.2025 г.

Контакты: nataliavladimirovna5v@yandex.ru (Еремеева Наталья Владимировна)

**Eremeeva N. V. PLOTINUS'S TEACHING
AS A PHILOSOPHICAL CONCEPT OF
SALVATION**

The article presents a historical and philosophical analysis of Plotinus's teachings in light of modern research that reveals similarities between Plotinus's thought and Gnosticism. A brief overview of the preceding ancient tradition is given, and the existence in it of the paradigm of salvation through a purposeful educational process with the aim of human self-improvement is explicated. A justification is given for the

ontological and ethical conceptualization of salvation in the philosophy of Plotinus. A conclusion is made about the practical orientation of Plotinus' philosophy, its non-discursive nature, and the inseparable synthesis of the reflexive, mystical, and moral-propaedeutic elements of his teaching.

Keywords: Plotinus, Neoplatonism, salvation, soteriology, the One, deification, Gnosticism.