

НООЛОГИЯ ПЛОТИНА И АНТИЧНЫЙ СКЕПТИЦИЗМ

Р. В. СВЕТЛОВ

Санкт-Петербургский государственный университет
spatha@mail.ru

ROMAN SVETLOV

St Petersburg University

PLOTINUS' NOOLOGY AND ANCIENT SKEPTICISM

ABSTRACT. The correlation of the basic concepts of Neoplatonism, its epistemological, noological ideas and its apophatics with ancient skepticism is encountered from time to time in modern studies. This article aims to discover the reasons for this phenomenon: historical (related to the evolution of interpretations of Plato's legacy), substantive (related to the theme of the mind in ancient philosophy), and formal-discursive (related to the mechanisms of transmission of various discourses between schools and generations of thinkers). A study of Plotinus's noology allows us to see the innovations he introduced into the understanding of the intellect and the reality of intelligible being, which turned out to be relevant for the subsequent tradition, both medieval (Augustine Aurelius) and modern (Descartes). It should be noted that in verifying the nature and status of intelligence, Plotinus turns to a number of skeptical arguments, which are also discussed in the article.

KEYWORDS: Platonism and Neoplatonism, noology, skepticism, apophatics.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00980, The research is funded by Russian Science Foundation No. 24-18-00980, <https://rscf.ru/project/24-18-00980/>

«Аркесилай утверждал, что только Бог знает истину, человек же нет.
Карнеад думал одинаково с Аркесилаем».¹

Тематика данной статьи связана с ролью, которые играли отдельные скептические аргументы в обосновании и «расшифровке» Платином его ноологии. Ряд исследователей обращают внимание на тот факт, что, несмотря на негативное отношение к скептической установке, Плотин в ряде контекстов обращается к скептическим по происхождению аргументам (Wallis 1987;

¹ *Panarion* 3,508.

O'Meara 2000; Kühn 2009; Magrin 2010). Не являясь «первопроходцами» в этой теме, тем не менее постараемся дать объяснение представляющемуся странным факту «соработничества» в текстах Плотина, казалось бы, противоречащих друг другу дискурсивных практик.

Действительно, между скептическим и неоплатоническим дискурсами, как видится, существует фундаментальное различие. Античный скептицизм рождался как радикальная критика «рационально-научных» моделей космоса и человека, соединяя в себе элементы и софистики и «сократизма» (скептических тенденций в наследии киников, мегариков, киренаиков). Зрелую форму свою он приобрел в эпоху эллинизма, когда его оппоненты, «догматики», сформировали проекты «научной» метафизики: в первую очередь стоический и эпикурейский. Аристотелевская модель мира с неподвижным перводвигателем, как мы помним, на время была забыта. Платоновский «Тимей» оказался вписан в академический скептицизм и оказался выведен из под критики (Sedley 2013). Стоический пантеизм и эпикурейский механический «эволюционизм», а также их когнитивно-эпистемологические представления, критиковались скептиками за принципиальную неконсистентность и противоречивость любой догматической теории. При этом скептицизм не налагал «вето» на познание мира, как и на стремление человека к благу. Но он радикально ограничивал метафизическую уверенность в истинности инструментов их достижения. В этом отношении античный скептицизм имеет очевидные параллели со скептическими учениями Нового Времени – от Дэвида Юма до аналитического скептицизма.

Неоплатонизм же, несмотря на всю свою рациональность, был причастен к другому типу дискурса – религиозно-философскому и даже религиозно-мистическому. Свойственного для иной эпохи – начавшейся, как это ни парадоксально, вскоре после составления Секстом Эмпириком свода скептических учений. Эпохи, для которой скептицизм оказался неуместен: она опиралась на концепт Откровения и на связанные с ним иные эпистемические критерии, против которых скептическое «эпохе» кажется бессильным. Недаром уже платоник-пифагореец II столетия, Нумений из Апамеи обвиняет академиков-скептиков в измене Платону (См: Euseb. Praep. XIV, 4,16–5,9). Скептики оказываются вычеркнуты из академической традиции неоплатониками. Августин Аврелий, прошедший скептический искуc, после своего возвращения в лоно христианства также радикально меняет отношение к наследию Пиррона и Аркесилая, воспринимая их философские стратегии как ложные.

Тем не менее история платонизма, т.е. толкования наследия Платона теми философами, которые ориентировались на ценности академического типа

мысли и имя основателя Академии, несмотря на все свои причудливые повороты, двигалась в определенных единых дискурсивных рамках. И в рамках ноологии и апофатики, в том числе неоплатонической, мы можем увидеть следы скептического «гена».

Есть довольно очевидные основания для такого утверждения. Академический скептицизм имеет целый ряд «пререквизитов» своей позиции в диалогах Платона – от «незнания» Сократа до открытых с содержательной точки зрения финалов в его диалогах («Теэтет», «Парменид»), а также утверждения в «Политике», что любой из предметов обсуждения важен лишь ради того, чтобы стать «лучшим диалектиком» (St. 278a).

Некоторые из современных исследователей обращали внимание на то, что между Платоном и академическим скептицизмом (и даже пирронизмом) действительно не такая уж и непреодолимая стена. Джулия Эннас и Жак Брюнсвиг в свое время показали, какую форму приобретает принцип сократизма у Аркесилая и каким образом «догматические» диалоги Платона вписывались в скептическую трактовку (Annas & Brunschwig 1990; срв. Annas 1992).

Катя Мария Фогт относительно недавно обратила внимание на противопоставление мнения (доксы) знанию (эпистеме) в диалогах Платона (Vogt 2012). Основатель Академии видит фундаментальную эпистемическую разницу между мнением и знанием: даже истинное мнение не может выступить надежным основанием для нашей деятельности: в «Меноне» Сократ говорит, что истинные мнения, как самоходные статуи Дедала, нужно связывать веревками знания, дабы они не разбредались. (Meno. 97d-98a) Знание и мнение – это совершенно разные познавательные способности, мнение направлено на внутренние реалии пещеры из «Государства», знание – на подлинное бытие надпещерного пространства. Поняв таким образом «четырёхчастную линию» «Государства» мы можем сделать вывод, что следует воздерживаться от суждения на основании мнений, даже мнений истинных. Следуя этой же логике, стоики пришли к заключению о том, что мнения вообще не могут оцениваться с точки зрения истины. Получается, что скептики попросту усилили присутствующую в некоторых текстах Платона интенцию, утверждая, что наличные эпистемические способности могут нам дать лишь одно знание – о собственном незнании.

Переход от Платона к Аркесилаю был, конечно же, не «бесшовным», но и не принадлежал к чему-то немислимому и невозможному. При этом, естественно, менялись далеко не нюансы, а достаточно важные концепты. Это имеет прямое отношение к рассматриваемой нами апофатической диалек-

тике. Есть принципиальное различие между диалектикой негативной, лежащей в основании апофасиса, которая формирует апории, требующие дальнейшего логического движения, и скептической диалектикой, трактующей апории как парадоксы, за которыми следует отказ от высказывания («эпохе»).

С этой точки зрения скептический инструментарий работал иначе, чем платоновский (в его традиционном прочтении) и имел иное целеполагание. Суть скептического философствования заключалась в том, что сейчас бы назвали борьбой с «властью дискурсов». Конечно же мы не можем иметь знания о вещах: скептики приводят множество аргументов в пользу это суждения. Но еще более важно – не подчиняться тем теориям, которые утверждают, что они установили доступ к истине – в частном случае или во всеобщем масштабе. Как мы уже говорили, сами по себе научный поиск и интеллектуальная деятельность скептицизмом не запрещаются. Но ученые должны избавиться от иллюзий о полноте и завершенности своих догм, даже в каком-то отдельном частном случае. В случае пирронизма освобождение от власти теорий (т.е. догматизма) приводит к безразличию, бесстрастию и, как указывает Диоген Лаэртский, также к кротости (Diog. IX.11.108).

Существуют различные оценки этических проектов академического скептицизма (как результатов академического «эпохэ»): в значительной мере это вызвано достаточно скудным и противоречивым набором информации о них. Очевидно, что Аркесилай, Карнеад, Клитоммах и Филон имели разные трактовки того, что они противопоставляли нормативной и догматической с их точки зрения моральной философии стоиков и эпикурейцев. Наиболее значимым, видимо, было утверждение Карнеада о достаточности вероятного суждения для принятия практического решения, а также его различение цели поступка от средств ее достижения (в стоическом идеале единственным средством достижения правильной формы поступка является добродетельное действие, причем правильное добродетельное действие одновременно является и собственной целью). Первичные естественные вещи, которые Карнеад называл целью – это доступные человеку блага, находящиеся вне него и не совпадающие с добродетелью. Отсутствие требования обязательной их постижимости и потому безошибочности выбора в академической традиции открывает широкое пространство тому, что мы назвали бы здравым смыслом. Когда Клитоммах говорит, что Карнеад «совершил некий Геркулесов подвиг, вырвав из наших умов согласие» (Cicero. Acad. II 34. 108), он указывает не только на критику стоического эпистемологии (согласие в стоицизме являлось высшим подтверждением постигающего представления, которое обя-

зывает нас действовать в соответствии с этим представлением как окончательной истиной). Это и радикально иная этическая стратегия, которая, отрицая обязательство безошибочности, замещает его вероятностью выбора. Наиболее мудрый выбирает наиболее вероятное, но при этом он свободен от метафизической ответственности за точность своего расчета. Предпочтение перед другими философскими школами, отдававшееся Цицероном Академии, связано, возможно, именно с этим обстоятельством – как юрист и политик он видел неустойчивость и неоднозначность ткани политического и правового бытия, а политика, как известно, есть искусство возможного: власть метафизического дискурса, даже самого возвышенного, здесь излишня.

Возвращение к догматике, решительно начатое Антиохом из Аскалона, означало новую перестройку строя мысли и фундирующих ее целеполаганий. Ее итог мы видим в неоплатонизме, который делает решительный шаг в сторону мышления, которое, как кажется, радикально удалено от скептических установок и скептических же жизненных практик.

Но если внимательно присмотреться к отдельным сторонам неоплатонического мышления, то мы можно обнаружить интересные детали. Доминик О'Мара отметил, что Плотин задает стратегию, которая в дальнейшем будет использоваться также Августином и Декартом: когда скептические аргументы позволяют поставить под сомнения эпистемическую достаточность чувственных восприятий и эмпирического опыта (O'Meara 2000). Однако вопреки следующему ходу скептиков, отрицавших и разум как критерий истины, Плотин такого суждения не высказывает. Причина этому – его идея, что знание суть в первую очередь – самопознание. Как отмечает Вильфред Кюн, эпистемология Плотина базируется на представлении о том, что истинность мысли состоит не в ее соответствии внешнему объекту, а в соответствии самой себе. (Kühn 2009, 156). Эта тема поднималась в других формулировках и другими исследователями корпуса Плотина, в том числе упоминавшимися нами выше (Wallis 1987; O'Meara 2000; Берестов 2015). Плотин рассматривает содержание ума как имманентное ему, а самопознание трактует как особый процесс, отличающийся и от нашей когнитивной деятельности, и от «чистого акта» аристотелевского «перводвижителя».

Как отмечали указанные выше исследователи (напр. Берестов 2015, 421), Плотин хорошо знаком со скептическими аргументами, которые приводил Секст Эмпирик в VII книге «Против ученых» (Sext. Adv. Math. VII. 311-314), когда возражал против возможности самопознания². Возражения Секста можно свести к эмпирической невозможности одновременного пребывания

² См. Enn. V.3.1.

в состоянии постигающего и постигаемого: если постижение происходит себя сразу как целого, то исчезает постигаемое, остается только постигающий: но ведь без своего объекта он постигающим быть не может. Если же постижение идет по частям, то нам угрожает регресс в бесконечность: каждая часть должна сама двоиться на постигающее и постигаемое. Не всегда обращают внимание, что у Секста имеется еще и третий аргумент: самопознание происходит в чем-то, в некотором месте, нахождение в котором ум должен воспринимать (в наше время сказали бы «осознавать») вместе с постижением себя. Между тем, место пребывания ума в человеке – предмет споров ученых мужей.

Последний аргумент связан с необходимостью отличать «свое» от «чужого», или, говоря языком более поздним, «я» от «не-я». Секст Эмпирик указывает нам на феномен, без которого невозможно самосознание, а интеллектуальная деятельность мыслится им именно как то, что мы называем сейчас самосознанием.

Но в случае Плотина эти аргументы становятся лишь дополнительным свидетельством о неполноте и несамодостаточности «дискурсивного», «рассудочного» мышления (см., например: Enn. IV.8, 7; V.3, 2-3 – о двойственности мышления души, т.е. рассудка). Того, что движется от предпосылок к выводу, который сам становится следующей предпосылкой. Это «наше» мышление, а не высшее, свойственное онтологическому уму. При помощи скептических по сути суждений Плотин «расчищает» место для своей трактовки истинного мышления, той трактовки, в которой он идет значительно дальше его античных предшественников, и которая оказала огромное воздействие на представления о интеллекте последующих эпох.

Взглянем на наиболее релевантные теме ума в его трактовке Плотинем античные концепты, чтобы увидеть, что нового привнес основатель неоплатонизма. Первый очевиден – это уже упоминавшийся ум-перводвижитель Аристотеля. Его «простота», подчеркиваемая Стагиритом, выступает высшим подтверждением единства мыслимого и мыслящего. Так как аристотелевский ум является сущностью, которая не имеет материи, а потому он не способен к изменениям, то перед нами чистый акт мысли: мысль без субъекта (того «кто мыслит»). Это мышление-в-себе, но не мышление-для-себя. В нем все умопостигаемое (он «форма форм»), но множественность, пусть даже умопостигаемая, здесь снята его простотой.

Эта простота имеет отношение к интеллекту человека: аристотелевская модель теозиса базируется на сущностном единстве деятельного человеческого мышления и божественной жизни, выражающейся в интеллектуальном созерцании. Аристотель призывает в «Никомаховой этике» «не нужно

(следовать) увещаниям “человеку разуметь человеческое” и “смертному — смертное”; напротив, насколько возможно, надо возвышаться до бессмертия и делать все ради жизни, соответствующей наивысшему в самом себе» (EN 1177b32–1178a1; пер. Н. В. Брагинской). Единственная возможность человека приобщиться вечности – акт созерцания, в котором мы становимся не познающими, а знающими, то есть мыслим как бог. Божественный разум, как Стагирит говорит в «О душе», постоянно равен себе; он отличается от мышления рассудочного, опосредующего различие между познающим и познаваемым (DA 430a20–25). Однако слияние с богом означает, что в данный момент и мы перестаем быть тем, кто мыслит, превращаясь в простоту действительности без-субъектного мышления, в котором, возможно, остается лишь след от нашей индивидуальности (срв. Тантлевский 2019).

Второй концепт не так очевиден. На наш взгляд это – также уже упоминавшееся выше «согласие» стоиков. Будучи решающим моментом когнитивного процесса, оно, в то же самое время, становилось императивом для практического действия. Согласие фиксирует незыблемую убедительность постигнутого представления. Это совершенное, божественное знание, знание конкретной ситуации во всей ее неповторимости, которое становится причиной для совершенного же поступка. Акцентирую внимание именно на неповторимости ситуации – стоическая онтология настаивает на то, что не может быть двух полностью идентичных вещей и, очевидно, событий. А потому такое знание сродни божественному или и является божественным (именно потому столь близок образ стоического мудреца Христу-Педагогу у Климента Александрийского).

Подобное совершенное знание – это некоторое состояние, которое вполне могло мыслиться как имеющее особую природу и даже онтологию. В представлениях стоиков оно имеет возможность «случиться» потому, что в нас присутствует частичка Логоса, божественного правителя мироздания. Непокколебимое согласие мудреца – это причастность тому, как знает и действует (всегда наилучшим образом) бог.

Третий концепт – ум в среднеплатонической и неопифагорейской мысли. При всех различиях, которые мы видим в учениях Филона Александрийского, Модерата, Нумения и других авторов, они по-разному пытаются решить ту же проблему предметности высшего мышления, или, если так можно выразиться, божественного самосознания. Интеллект этими мыслителями может, например, «двоиться» – на мыслящее и одновременно созидующее собственную предметность начало и на мыслимое, созданное, представляющее собой умопостигаемый космос. В случае Филона последний – это Логос Произнесенный, вместивший в себя все идеи, которые в дальнейшем будут

воплощены в материи. Поясняя природу Логоса, Филон приводит в качестве примера градостроителя, который прежде начала своих трудов создает в собственном разуме замысел о будущем городе (*De Opif.* II, 12). Этот замысел тождественен создателю – но лишь в той мере, в которой он является его продуктом и орудием дальнейшей творческой деятельности. Такой Логос имеет медирующую природу и задачу: отсюда неоднократные попытки увидеть в Логосе Филона некое предвосхищение христианской концепции Бога Сына.

С другой стороны, Нумений рассматривает целую триаду богов (умов), среди которых нам важны первые два. Высший, Отец, – некое покоящееся движение, всегда пребывающее в состоянии блаженной вечности. Нумений в некотором смысле отождествлял его с «умопостигаемым живым существом» *Тимея*, следовательно полагал, что его бытие представляет собой всю полноту умопостигаемого. Второй – Демиург, мыслящий интеллект, который взирает на Первый ум, как на парадигму для своей деятельности (например, *Procl. In Tim.* I. 103, 303). Однако, с другой стороны, согласно Нумению Первый Ум, или Отец, является подлинно мыслящим (созерцающим), второй же (сын, Демиург) – его образ и подобие, который некоторым образом создает собственную идею и творит чувственный мир. Пребывая в отличие от первого не только в умопостигаемом, но и воздействуя на чувственное, он двойственен (отсюда и возникновение третьего бога) (*Euseb. Praep.* XI, 18, 20–21). Нумений, как и многие другие платоники, подразумевает под этими богами трех царей» из *Второго письма* Платона (312e).

Нам представляется, что и аристотелевская концепция божественного ума, и стоическое «согласие» являются не просто умозрительными конструкциями, но верифицируются собственным опытом философов (Светлов 2022, 348–349), который они расценивали как опыт близости божественному. Пожалуй, знаменитое место из «О благе» Нумения, описывающего благобытие первого начала, также может быть расценено как попытка передать максимальное блаженство деятельности божественного созерцания³. В случае Филона и неопифагорейцев мы, к тому же, сталкиваемся с решением теоретической проблемы медиации между миром и божеством, понимаемым уже как фактически трансцендентное начало. Возможно, они таким образом пытались реагировать и на скептическое сомнение в возможности самопознания:

³ См.: *Euseb. Praep.* XI, 21–22. «...но только безмерное, неопишное и совершенное божественное одиночество – убежище и излюбленная обитель блага, в котором оно в покое, благости, тишине и величии неспешно плывет поверх всего сущего» (пер. Е. В. Афонасина и А. С. Афонасиной).

Секст Эмпирик в указанном выше месте явно сообщает не о собственном открытии, но об аргументах, уже сформировавшихся в скептической традиции. Самопознание в понимании его средними платониками в каком-то смысле становится процессом, подразумевающим два начала: высшее и то, что возникло в результате его интеллектуальной деятельности (Логос Филона, Второй ум Нумения).

В отличие от средних платоников (и, к слову, от более поздних неоплатоников⁴) Плотин не делит мышление на разные сущности. Толкование Плотином Ума, как видится, также имеет причину не только в адаптации и интерпретации им предшествующей традиции, но и в собственной «обращенности» к мышлению, которую красочно описывал Порфирий (*Vita Plotini* 8). Развитие ноологии в античности, таким образом, — это не просто последовательность описаний и интерпретаций представлений об интеллектуальной реальности, но и эволюция самих интеллектуальных (или даже когнитивных) практик: в когнитивной деятельности человека начинается акцентированное внимание на те аспекты, которые не были «ядерными» для предшествующих культурных эпох. И в таких философских школах, как неоплатоническая, это внимание культивируется – в том числе благодаря авторитету Плотина и прочитанному через его ноологию Платону и Аристотелю.

В целом ряде текстов Плотин передает это интеллектуальное состояние через различные метафоры ясности и достоверности, открытости и прозрачности мысли для самой себя⁵. Как добиться такого состояния? Плотин неоднократно описывает процедуру, подразумевающую всеобъемлющую практику себя: аскезу, соблюдение гражданских добродетелей и дальнейшие действия по очищению интеллекта от всего, что связано с чувственной и эмоциональной сферами. Последовательная редукция внешнего открывает интеллекту его собственную природу и бытие.

Без аскезы физической и добродетельного гражданского настроения невозможно развернуть себя к постижению внутреннего мира. Это несомненно необходимые, но, столь же несомненно недостаточные, условия дальнейшего движения нашей души к тому, чтобы, как говорит Плотин, «стать умом». Очи-

⁴ Прокл, Дамаский выделяют разные уровни умов, различая в них мыслимое как высшее и мыслящее, превращая диалектическое единство Ума в иерархическую последовательность пребывания-исхождения-возвращения. См., например, *Procl. St.Theol.* 160 и далее.

⁵ Напр. *Enn.* V.3.8.

щение души означает и демонстрацию недостаточности рассудочного мышления, причем демонстрация эта вполне, как мы видели выше, соответствует скептическому духу.

Однако в отличие от Аристотеля и стоиков Плотин рассуждает о внутренней структурности ума. Для него ум – живое и энергичное сущее, просто его жизнь и его действительность имеют не практическую, а созерцательную природу. Ум по Плотину не есть что-то простое (как по Стагириту), уже потому хотя бы, что подлинная простота присуща лишь Единому, ум же по своей природе не в состоянии достичь ее (Crystall 1998). Структурность ума проистекает уже из того, что, в отличие от Аристотелевских представлений, он содержит в себе материю (как принцип различия в умопостигаемой области – Enn. II.4.3-4). Хотя в нем нет изменений, присущих процессам, происходящим во времени, он един и множественен, тождественен и различен, деятелен в своем покоем созерцании (Enn. V.1.5; V.9.5). В отличие от стоиков, деятельность божественного ума по Плотину является знанием себя, направленным на внутреннее богатство эйдетического сущего, а не на праксис.

Плотин при описании Ума, таким образом, вполне положителен и не-скептичен. Ум у него – не только интеллектуальное сущее, но и сущее в собственном смысле слова, более того, это – живой бог⁶ (Никулин 2022). Хотя бытие даровано уму (поскольку он проистекает от Единого), в нем нет того различия между природой и способом деятельности (существования), которые видны у чинов, расположенных ниже его. Мышление и бытие (мыслимое) тождественны и различны: в их диалектике выражается единство многообразия ума (Emilsson 2007, 150–153). Ум с этой точки зрения автаркичен, а потому мышление космического Ума истинно. Согласимся с О'Мара, что отставание истинности такого мышления происходило у Плотина не только «в пику» скептикам, но и в процессе его полемики с гностиками, согласно которым демиург, правящий мирозданием, – интеллект, не обладающий полной гнозиса (O'Meara 1995, 49).

Впрочем, автаркичность Ума не абсолютна. Ему нужна своего рода рамка, точнее предметность, благодаря которой он, собственно, и обретает себя. Такой предметностью является его создатель – Единое (Enn. VI.9.5). Будучи сверхсущностным, сверхмыслящим началом, Единое остается единственным «объектом» (в отношении трансцендентного начала это слово мы, конечно, употребляем условно), внешним бытию Ума, не включенным в его бытие, а потому являющимся естественным предметом постижения. Плотин говорит о парадоксальном стремлении ума созерцать трансцендентного родителя

⁶ Напр. Enn.V.5.3

(парадоксальном, ибо постичь того невозможно), но это стремление необходимо по причине природы ума – его энергией является мышление, направленное на лучшее и наиболее достойное. В свете единого-блага, в стремлении к нему он устанавливает и постигает себя. В итоге Единое постигается как разделенное – как сам ум (Enn.V.3.11).

И это – тоже аргумент против скепсиса Секста Эмпирика: в деятельности ума появляется необъективируемый фактор, который уже невозможно рассматривать через оппозицию часть-целое. Совершенство знания ума не исключает наличия того, что все равно остается «за скобками» интеллектуальной деятельности: осознанное незнание истока его бытия, знание о собственном незнании. Это уже существенно отличает Плотина от картезианства (так как Декарт тоже дедуцировал идею Бога, но для верификации его формулы «мысль-существую» она, как известно, не была необходима).

Апофатика Плотина, описание которой является давно известным «джазовым стандартом» историков мысли, также может быть связана с базовыми моментами скептических техник. Те же двойные речи, практиковавшиеся не только софистами, но и в скептической Академии, являются формальным основанием для апофатической диалектики с ее отрицанием обеих противоположных альтернатив. Таким образом скептические инструменты вполне работают в не скептическом «антураже». Но О’Мара справедливо указывает на еще один модус этой темы (O’Meara 2000, 246–251). Скептики говорят о непознаваемости, невыразимости и неразличимости вещей для разума. Однако они вполне воздействуют на нас в практической деятельности, откуда и происходит отставание скептиками критерия от наиболее вероятного как аналога будущего «здорового смысла». Апофатика Плотина – так же про невыразимость и немыслимость того, что, тем не менее, переживается и воздействует на философа-мистика в экстатическом акте. Для Плотина это состояние было реальностью, опытом совершенно очевидным и убедительным – о чем свидетельствуют и многие его тексты, и жизнеописание, составленное Порфирием. Однако очевидность и убедительность не означают выразимости и мыслимости источника опыта как-то иначе, чем негативно-апофатическим образом.

Конечно же здесь налицо серьезное различие со скептиками: их «эпохэ» не имело отношения к мистическому опыту, к области сверхразумного. Прямого тождества между невысказыванием и молчанием Ума Плотина нет. Но есть формальная близость, которая говорит не о «конгруэнтности» скептической доктрины и учения Плотина о высших началах, но о том, что часть «скептического гена» вполне встроена в неоплатоническую мысль, хотя вы-

полняет совсем иную функцию, чем в случаях Пиррона или Карнеада. Дискурсивные формообразования демонстрируют свою очевидную «живучесть», даже оказавшись встроены в интеллектуальный агрегат, отличающийся от того, из которого она оказались «изъяты».

Данный случай показывает, как это происходит: Плотин, несомненно, не занимался деконструкцией скептицизма ради поиска в нем релевантных его идеям дискурсов, но будучи знакомым со скептической аргументацией и базисными скептическими установками (вроде «эпохе») вольно или невольно начинает использовать их для решения собственных задач. Скепсис оказывается одной из дискурсивных предпосылок апофатики, даже несмотря на то, что Плотин, как и последующие неоплатоники, негативно оценивали античную скептическую традицию. Ноология Плотина, во многом новая для античности и оказавшая фундаментальное воздействие на последующие концепты интеллекта и мышления, обосновывалась в том числе при помощи скептических по своему генезу аргументов. Думаем, Плотин никак бы не возражал против цитаты, которую мы использовали в качестве эпиграфа к этой статье. Но добавил бы, что лишь несколько человек способен «стать Умом», то есть вспомнить о своей природе и подняться от смертного «амфибийного» (тело+душа) состояния, настолько он может приобщиться к истине – как предметности подлинного мышления.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Annas, J. & Brunschwig, J. (1990) "Platon le sceptique", *Revue de Métaphysique et de Morale* 95 (2), 267–291.
- Annas, J. (1992) "Plato The Sceptic", *Oxford Studies In Ancient Philosophy*, Suppl. Vol., 43–72.
- Crystal, I. (1998) "Plotinus on the Structure of Self-Intellection", *Phronesis* 43, 264–286.
- Emilsson, E. K. (2007) *Plotinus on Intellect*. Oxford.
- Kühn, W. (2009) *Quel savoir après le scepticism? Plotin et ses prédécesseurs sur la connaissance de soi*. Paris.
- Magrin, S. (2010) "Sensation and Scepticism" in Plotinus, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 39, 249–297.
- O'Meara, D. J. (1995) *Plotinus. An Introduction to the Enneads*. Oxford.
- O'Meara, D. J. (2000) "Scepticism and Ineffability in Plotinus", *Phronesis* 45 (3), 240–251.
- Sedley D. (2013) "Cicero and the Timaeus", in M. Schofield, ed. *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the first century BC: new directions for philosophy*. Cambridge, 187–205.
- Vogt K. M. (2012) *Belief and Truth: A Skeptic Reading of Plato*. Oxford.
- Wallis, R. (1987) "Scepticism and Neoplatonism", *ANRW II*, XXXVI. 2, 911–954.
- Берестов, И. В. (2015) "Философия Плотина Э. Брейе в контексте дискуссий о мышлении Ума", *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9 (2), 403–423.

- Никулин, М. С. (2022) “Ноология Плотина как опыт рациональной теологии”, *Вопросы теологии* 4 (2), 209–221.
- Светлов, Р. В. (2022) “Концепция эвдемонии в контексте аристотелевской рациональной теологии”, *Вопросы теологии* 4 (3), 342–351.
- Тантлевский, И. Р. (2019) “Сотериология’ Аристотеля”, *Вопросы философии* 2 (2019), 148–159.

References in Russian:

- Berestov Igor (2015) “Filosofiya Plotina’ E. Breje v kontekste diskussij o myshlenii Uma” [“The philosophy of Plotinus” by Émile Bréhier in the context of the discussions on *Nous*] *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 9 (2), 403–423.
- Nikulin Maksim (2022) “Noologiya Plotina kak opyt racional’noj teologii”, [Noology of Plotinus as an essay of rational theology] *Voprosy teologii* [Issues of Theology] 4 (2), 209–221.
- Svetlov Roman (2022) “Konceptiya evdemonii v kontekste aristotelevskoj racional’noj teologii”, [The concept of eudaimonia in the context of Aristotelian rational theology] *Voprosy teologii* [Issues of Theology] 4 (3), 342–351.
- Tantlevskij Igor’ (2019) “Soteriologiya’ Aristotelya” [Aristotle’s ‘Soteriology’], *Voprosy filosofii* [Issues of Philosophy] no. 2 (2019), 148–159.