

Ноология Плотина как опыт рациональной теологии*

Священник Максим Никулин

Санкт-Петербургская духовная академия,
Российская Федерация, 191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17
Русская христианская гуманитарная академия,
Российская Федерация, 191011, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, 15
Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена,
Российская Федерация, 191186, Санкт-Петербург, наб. р. Мойки, 48

Для цитирования: *Никулин М. С.* Ноология Плотина как опыт рациональной теологии // Вопросы теологии. 2022. Т. 4, № 2. С. 209–221.
<https://doi.org/10.21638/spbu28.2022.202>

Теология Плотина часто рассматривается в мистическом аспекте. В нем видят больше опытного созерцателя, чем дискурсивного богослова. Но в последнее время также выходят работы, раскрывающие моменты положительного богословия философа. Генология Плотина есть теология, но Единое трансцендентно и поэтому исключает возможность катафатики. Ноология также является теологией, поскольку философ называет Ум Богом. Термин «рациональная теология» может пониматься в двух смыслах — как разумная теология и как рассудочная теология, соответствующие двум этапам богопознания — эмпирическому и дескриптивному. В трактате «О познающих Ипостасях и том, что по ту сторону» Плотин рассуждает о двух способах познания Ума — интуитивном и дискурсивном. Душа может эмпирически почувствовать Ум, причаститься, уподобиться и даже стать Им, но также она может осмыслить свой опыт через рассудок (*διάνοια, λογιστικόν*), поскольку он связан с Умом через содержащиеся в нем письмена (*γραμμάσιον*), законы (*νόμοις*), правила (*κάνονσιν*). Психология тоже может рассматриваться как «рациональная теология», но не в смысле, сформированном в контексте христианского богословия, который придается термину в настоящее время. В структуре Ума Плотин выделяет триаду «умопостигаемое — Ум — мышление». Эта триада близка структуре «чистого Я» Э. Гуссерля, но феноменологическая гносеология бытийно не фундирована, в отличие от неоплатонической модели. Ноология могла бы стать онтологическим фундаментом современной эпистемологии, а ее теологичность — основанием всякого гуманитарного знания.

Ключевые слова: Плотин, Платон, ноология, рациональная теология, философская теология, неоплатонизм, триадология, генология, психология.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44178.

- © Санкт-Петербургский государственный университет, 2022
- © Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2022

Настоящая статья представляет собой расширенную версию доклада, сделанного на XXIX международной конференции «Универсум Платоновской мысли: Рациональная теология в платонизме», прошедшей 24–25 июня 2021 г. в Санкт-Петербурге в РГПУ им. А. И. Герцена. Рациональную теологию в данной статье мы будем вслед за Р. В. Светловым понимать как «зонтичное понятие» для близких концептов (таких как философская теология, аналитическая теология, реформистская эпистемология и др.), которые объединяет установка на «рационализацию» религиозных истин¹.

Теология Плотина часто рассматривается в мистическом ключе, в нем видят больше опытного созерцателя, чем дискурсивного богослова. Так, Г. В. Хлебников² усматривает фокус философской теологии Плотина в мистике Единого, к которому душа устремляется через катарсис. Согласно А. М. Гагинскому³, Плотин считал, что логические категории соответствуют чувственно воспринимаемому миру и не применимы к умопостигаемому, где нет различия между субстанцией и акциденциями. Таким образом, автор статьи относит Плотина к числу философов, предопределивших западно-латинскую теологическую парадигму, не различающую в Боге сущность и энергии, в отличие от восточно-византийского паламизма. Рассмотрению дискурса Плотина в рамках *via negativa* посвящены статьи Г. Хайян⁴ и А. В. Богомолова⁵, причем последний акцентирует внимание на апофатическом аспекте не Единого, а материи.

Тем не менее в последнее время появляются работы, в которых раскрываются и аспекты положительной, т. е. рациональной, теологии философа. Так, Т. Моррис⁶ перечисляет Плотина среди философов, понимающих Бога как метафизически простое существо («довод от простоты»), которое не может быть сложным или составным. Д. Брэдшоу⁷ акцентирует внимание на «теории двух действий» Плотина (внутреннее и внешнее), объясняющей каждую стадию развертывания реальности из Единого, за исключением порождения материи природой. Таким образом, Плотин пытается рационально осмыслить триадичность Ипостасей реальности и процесс

¹ Светлов Р. В. Рациональная теология в античности // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 2019. № 1 (3). С. 7.

² Хлебников Г. В. Некоторые аспекты философского мистицизма в Античности (мистицизм Филона Александрийского, Плотина и Ямвлиха) // Культурология. 2009. № 4 (51). С. 124–129.

³ Гагинский А. М. Философская теология Боэция: парадигма тождества // Христианское чтение. 2019. № 1. С. 12–23.

⁴ Huijan (Albu) G. Expressing the transcendence: The beginnings of the negative theology in the writings of Plotinus // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2019. № 3 (1). С. 93–120.

⁵ Богомолов А. В. Апофатическая проекция учений о материи в философии Платона, Аристотеля и Плотина // Грамота. 2019. Т. 12, вып. 5. С. 91–94.

⁶ Моррис Т. Наша идея Бога. Введение в философское богословие. М.: Изд-во ББИ, 2011. С. 127.

⁷ Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе: метафизика и разделение христианского мира. М.: Языки славянских культур, 2012. С. 112–140.

космогенеза. Н. П. Волкова⁸ дает обзор основных этапов формирования философской теологии Платона, Аристотеля и Плотина и ее центрального понятия — Бога-Ума. Исследователь демонстрирует, что Ипостась Ума у Плотина сочетает два аспекта — мыслящий и умопостигаемый, — т. е. соединяет Демиурга-Творца и интеллигибельную парадигму. Д. В. Шмонин в недавно изданной монографии по рациональной теологии⁹ рассматривает богословие Плотина в рамках его учения о трех Ипостасях.

Кроме того, учение Плотина иногда рассматривается в рамках таких топосов философской теологии, как вопросы теодицеи и темпоральности. Например, В. К. Шохин в монографии по философской теологии упоминает четыре типа понерологии философа, в которых зло понимается как: 1) уменьшение бытия-блага, поскольку является продуктом соединения души с материей (небытие); 2) необходимая часть гармонии мироздания; 3) следствие свободной воли конечных существ; 4) средство для воспитания, направленного на совершенствование¹⁰. М. Чейз старается показать, что взгляды на время и вечность Плотина и Боэция аналогичны блочно-временной (block-time) перспективе в современной философии времени, связанной с математической физикой Эйнштейна и Минковского¹¹.

Как можно видеть из представленного, имя Плотина иногда встречается в исследованиях, посвященных рациональной теологии, однако всестороннего изучения его богатого наследия в целях выявления элементов рациональности в дискурсе о Божестве до сих пор сделано не было. Если ученые и видят в нем философа, то явно не богослова, а в крайнем случае мистика. При этом акцент часто делается на апофатическом методе теологии Плотина, а катафатика исчезает из поля зрения исследователей. Кроме того, современным «штатным» философским теологам Плотин малоизвестен и малоинтересен. В качестве доказательства можно привести хотя бы тот факт, что в таких фундаментальных трудах, как монография Р. Суинберна¹² и антология А. Плантинги¹³, а также в статьях «Оксфордского руководства по философской теологии»¹⁴, посвященных вопросам откры-

⁸ Волкова Н. П. Бог-Ум в философской теологии Платона, Аристотеля и Плотина // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 1. Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 73. С. 95–105.

⁹ Шмонин Д. В. Тайна ответа: введение в рациональную теологию. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургской духовной академии, Изд-во Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, 2021. С. 156–158.

¹⁰ Шохин В. К. Философская теология: канон и вариативность. СПб.: Нестор-История, 2018. С. 237–238.

¹¹ Chase M. Time and Eternity from Plotinus and Boethius to Einstein // СХОЛН. 2014. Vol. 8.1. P. 67–110.

¹² Суинберн Р. Существование Бога / пер. с англ. М. О. Кедровой. М.: Языки славянской культуры, 2014.

¹³ Аналитический теист: антология Алвина Плантинги / сост. Дж. Ф. Сеннет. М.: Языки славянской культуры, 2014.

¹⁴ Оксфордское руководство по философской теологии / сост. Т. П. Флинт, М. К. Рей. М.: Языки славянской культуры, 2013.

вения, божественных атрибутов, творения, теодицеи и др., имя основателя неоплатонизма попросту не упоминается.

В настоящей статье мы хотели бы остановиться на учении об Уме (ноологии) Плотина как рациональной теологии по преимуществу. Мы рассмотрим его триадологию (учение о трех Ипостасях) в целом и в частности, а затем укажем, почему не хотим рассматривать генологию (учение о Едином) и психологию (учение о Душе) философа в качестве *рациональной* теологии.

В трактате «О трех изначальных Ипостасях» (№ 10 согласно хронологии Порфирия) Плотин излагает свою тринитарную теологию:

Потому и Платон говорит, что тройственны «все вещи вокруг Царя всех вещей» (τρίττὰ τὰ πάντα περὶ τὸν πάντων βασιλέα) — Царем он здесь называет Первое — «и вторые вокруг второго, и третьи вокруг третьего». Он также говорит, что есть «Отец причины», называя причиной (αἴτιον) Ум (τὸν νοῦν), ибо Ум есть для него Демиург (δημιουργός); и далее он говорит, что Ум творит Душу (τὴν ψυχήν ποιεῖν) в кратере; Отца Ума, который есть причина, Платон называет Благом (τάγαθόν), которое по ту сторону Ума и сущности (τὸ ἐπέκεινα νοῦ καὶ ἐπέκεινα οὐσίας). Он также часто называет сущее (τὸ ὄν) и Ум (τὸν νοῦν) идеей (τὴν ιδέα), так что Платон знает, что из Блага — Ум, а из Ума — Душа¹⁵.

Здесь Плотин обращается ко второму письму Псевдо-Платона, в котором сказано: «Вот в чем дело: все тяготеет к Царю всего и все совершается ради Него, Он — причина всего прекрасного. Ко Второму тяготеет второе, к Третьему — третье»¹⁶. Это письмо, вероятно, было написано в пифагорейской среде в конце II — начале I в. до н.э. Впоследствии оно послужило важной основой разработки доктрин в рамках среднего и нового платонизма. Как известно, пифагореец Модерат считал, что существуют три принципа, а возможно, такая традиция существовала даже до него. Согласно гипотезе Ж. М. Риста¹⁷, письма II и XII имеют неопифагорейское происхождение и были интегрированы Фрасилом в корпус писем Платона. Л. Бриссон также относит письма VI, IX, XII, XIII к пифагорейскому корпусу¹⁸. Л. Эдельштейн замечает¹⁹, что обучение «посредством загадок (энигм)», о котором говорится в письме, свойственно пифагорейской доктрине. Пифагорейское учение формулировалось и передавалось в форме «символов», а неопифагореец Андрокид (I в. до н.э.), автор трактата «О пифагорейских символах» (Περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων), именует пифагорейские «акусмы» именно «энигмами». Автор второго письма называет свое учение акусмами, которые нужно давать через «энигмы», что

¹⁵ Плотин. Пятая эннеада. V. 1.8. / пер. с др.-греч. Т. Г. Сидаша. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2016. С. 21.

¹⁶ Платон. Законы, послезаконие, письма. СПб.: Наука, 2014. С. 431.

¹⁷ Rist J. M. Neopythagoreanism and Plato's Second Letter // Phronesis. 1965. Vol. 10. P. 78–81.

¹⁸ Platon. Lettres / ed. by L. Brisson. Paris: Flammarion, 1987. P. 81–83.

¹⁹ Plato's Seventh Letter / ed. by L. Edelstein. Leiden: Brill, 1966. P. 134–138.

дополнительно свидетельствует в пользу пифагорейского характера этого письма²⁰.

Насчет смысла названия *Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων* Ю. Шичалин отмечает²¹, что экзегеза второго письма Плотина направлена против истолкования среднего платоника Нумения Апамейского, для которого три царя суть Ум, Душа (или Демиург), Космос (фрагменты 11 и 12). Для Плотина они суть не три бога, но три природы: Единое, Ум, Душа. Порфирий, в свою очередь, в своем названии трактата выразил инновацию Плотина о том, что Ум, Душа и Космос являются не тремя высшими началами, но тремя Ипостасями, т. е. продуктами Первопринципа. Поэтому для Плотина и Порфирия три Ипостаси суть не Единое, Ум и Душа, но Ум, Душа и Космос. Таким образом, название имеет полемическую цель и направлено против неоплатоников, не различавших Единое и Ум. Однако такое название не совсем адекватно трактату, в котором речь идет о трех реальностях — Едином, Уме и Душе, поскольку Единое ни в коей мере не может именоваться Ипостасью. Однако позднейшие авторы, в особенности христиане, отождествили триады Нумения и Плотина. Например, Евсевий и св. Кирилл Александрийский сближают три христианские Ипостаси (Отец, Сын и Святой Дух) с тем, что они считали тремя Ипостасями Плотина — Единое, Ум, Душа²².

Так, в восьмой книге «Против Юлиана», говоря о соотношении неоплатонической Триады с христианской Троицей и о границах этого сближения, св. Кирилл Александрийский цитирует текст Порфирия, два текста Платона, один Нумения, пять Плотина и один Гермеса Трисмегиста. В своем предварительном рассуждении Кирилл одновременно хвалит и критикует неоплатоников следующим образом:

Поскольку они полагают сами, что имеются три изначальные Ипостаси, и утверждают, что сущность Бога простирается до трех Ипостасей, используя иногда термин «Троица», они согласны с учениями христиан, и у них не было бы никакого недостатка на этот счет, если бы они захотели приписать трем Ипостасям понятие единосущия, чтобы познать, что существует единственная природа Божества, без этой тройственности, ведущей к различию природы и подчиненности Ипостасей друг другу²³.

Таким образом, св. Кирилл, с одной стороны, сближает христианское учение о Троице и по-своему понимаемое учение Плотина, а с другой —

²⁰ См. об этом: *Boulnois M.-O. Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie. Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1994. P. 212.*

²¹ *Chitchaline Y. À propos du titre du Traité de Plotin Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων (Enn. V, 1) // Revue des Études Grecques. 1992. Vol. 105. Janvier — juin. P. 253–261.*

²² *Boulnois M.-O. Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie. P. 217–218.*

²³ *Cyrrillus Alexandrinus. Contra Julianum VIII // Patrologia graeca. Parisiis: Ex typis J.-P. Migne, 1863. Vol. 76. Col. 913d.*

говорит о важнейшем отличии, которым, по его мнению, является доктрина консубстанциональности Ипостасей христианской Троицы.

Прежде всего, генология Плотина есть теология, поскольку он прямо именует Единое Богом и даже упоминает о возможности молитвенной практики по отношению к Нему: «Здесь следует призвать самого Бога (θεὸν αὐτὸν) — не словами изреченными (οὐ λόγῳ γεγωνῶι), но напрягшись душой (τῆι ψυχῆι) в молитве (εἰς εὐχὴν) к Нему: только такой способ молитвы (εὐχεσθαι) позволит единому молиться Единому»²⁴. Однако уже в этом отрывке видно, что возможность молитвенного обращения исключает способность выразить словами религиозный опыт Единого, т. е. *рациональной* генологии.

В трактате «О том, что умопостигаемые сущие не вне Ума, и о Благее»²⁵ Плотин развивает апофатическое богословие Единого. Оно безвидно (ἀνείδεον), т. е. неизреченно. Оно не есть сущность (οὐσία), которое можно обозначить «вот это» (τόδε), т. е. нечто определенное (ὠρισμένον). Оно есть начало (ἀρχή). Оно по ту сторону вещей (ἐπέκεινα τούτων), т. е. за пределами сущего (ἐπέκεινα ὄντος). О Нем невозможно позитивное суждение (τίθησιν). Даже само именование Единого апофатично, поскольку не называет Его имени (ὄνομα), но говорит, что Оно не есть (τὸ οὐ τοῦτο). Единое невозможно охватить (περιλαμβάνει), поскольку Оно имеет безграничную природу (ἄπλετον φύσιν). Узнать, каково Единое, можно только через уход от умопостигаемого, однако Плотин тут же поправляется, что это «каково» (οἶον) не означает, что Оно имеет какое-то качество (τὸ οὐχ οἶον), поскольку Оно не есть нечто (μηδὲ τὸ τι). Оно неизреченно (οὐ ῥητοῦ), поэтому имя «Единое» (τὸ ἓν ὄνομα) означает лишь отрицание множественности (ἄρσιν ἔχει πρὸς τὰ πολλὰ)²⁶. Плотин указывает, что пифагорейцы символически обозначали Единое именем Аполлона (Α-поллон), отрицающим множественность (ἀποφάσει τῶν πολλῶν). Имя «Единое», взятое как утверждение (θέσις), обозначает всецелую простоту (πάντως ἀπλότητός). Однако в конечном счете, как бы хорошо ни было это имя, нужно отрицать (ἀποφήσει) и его, поскольку оно все равно неадекватно выражает природу (φύσεως) Единого. Эта природа «не может быть воспринята на слух (μηδὲ ἀκουστόν) и не может быть осознана (μηδὲ... συνετόν) слышащим, [только] разве что видящим. Но и видящий, ищущий увидеть эйдос, не познает (εἴσεται) Его»²⁷.

Для Платона же характерна связь теологии прежде всего с ноологией. Так, по мнению М. Л. Макферрана, для философа необходимым условием божества является мышление, обладающее умом, поэтому Благо (Единое) не может быть богом²⁸. Поскольку Благо находится за пределами всякого

²⁴ Плотин. Пятая эннеада. V.1.6. С. 17.

²⁵ Там же. V.5.6. С. 148–150.

²⁶ Что можно также перевести как «отрицание через превосходство», поскольку ἄρσις происходит от глагола αἴρω — поднимать.

²⁷ Там же.

²⁸ McPherran M.L. Platonic Religion // A Companion to Plato / ed. by H.H.Benson. Malden; Oxford; Carlton: Blackwell Publ., 2006. P.253.

бытия, оно не может что-либо знать, но скорее есть условие всякого знания: «Итак, считай идеей Блага то, что придает познаваемому истинность, а познающему дарует возможность познавать (Τούτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινώσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὼν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι)»²⁹.

Ноология Плотина также является *теологией*, поскольку неоплатонический философ именует и Ум Богом:

Итак, Ум (νοῦς), все существующие вещи (τὰ ὄντα πάντα), истина (ἡ ἀλήθεια) — есть для нас одна природа (μία... φύσις); если это так, то это некий великий Бог (θεὸς τις μέγας); лучше же сказать, не некий бог, но все те существа, которые достойны быть Богом. Сама эта природа есть Бог, второй Бог, являющий себя прежде видения Первого (θεὸς δευτέρου προφαίνων ἑαυτὸν πρὶν ὄραν ἐκείνον), Который восседает и располагается на красоте и свыше нее, как на зависимом от Него основании³⁰.

Как видно из отрывка, Ум есть явление, манифестация Единого, феномен Вещи-в-Себе, доступный человеческому опыту, а значит, и позитивной теологии. В термине «рациональная теология» рациональность, вообще-то говоря, может быть понята двояко, с учетом давней философской традиции различения разума и рассудка, интуитивного и дискурсивного начала. На самом деле рациональная теология включает два этих смысла как два этапа — эмпирический и дескриптивный. Первый включает непосредственный мистический опыт, а второй — изложение этого созерцания на категориально-понятийном языке рассудка. Адекватного дискурсивного представления мистических интуиций, конечно, быть не может. В трактате «О познающих Ипостасях и том, что по ту сторону» Плотин как раз рассуждает о двух (διχῶς) способах познания Ума — интуитивном и дискурсивном. Сначала он говорит о соотношении ума и души человека следующее:

Не собираемся ли мы сказать, что Ум принадлежит душе (ψυχῆς τοῦτο)? Нет, он не принадлежит душе, отвечаем мы, но в то же время мы говорим, что он — наш ум (ἡμέτερον); будучи чем-то иным (ἄλλον), нежели рассудок (τοῦ διανοουμένου), тем, что вознесено к горнему, он все равно наш, даже если не со-числяется частям души (καὶ εἰ μὴ συναριθμοῖμεν τοῖς μέρεσι τῆς ψυχῆς). Или же так: наш и не наш (ἡμέτερον καὶ οὐχ ἡμέτερον), потому что мы им и пользуемся (προσχρώμεθα), и не пользуемся (рассудком же пользуемся всегда) (διανοίᾳ δὲ αἰεί): он наш, когда мы пользуемся им, и не наш, когда мы им не пользуемся. Но что значит пользоваться? Может быть, становиться (γινόμενος) им и говорить (φθεγγόμενος), как он? Нет, но быть в согласии с ним (κατ' ἐκείνον), ибо мы сами не есть Ум (οὐ γὰρ νοῦς ἡμεῖς): мы оказываемся в согласии с ним благодаря той разумной силе (τῷ λογιστικῷ) [в нас], которая первой воспринимает его (πρώτῳ δεχομένῳ)³¹.

²⁹ Plato. *Respublica* // *Platonis opera*: in 5 vols / ed. by J. Burnet. Vol. 4. Oxford: Clarendon Press, 1968. 508e.

³⁰ Плотин. Пятая эннеада. V.5.3. С. 144.

³¹ Там же. V.3.3. С. 66–67.

Таким образом, Плотин учит, что ум одновременно и принадлежит и не принадлежит человеку, и недостаточно четко проводит границу между нашим умом и «не-нашим» ипостасным Умом. Это очень напоминает патристическую «теоцентрическую антропологию»³², например св. Иринея Лионского, в которой также ясно не различаются дух человеческий и Дух Божий: «...совершенного человека составляют плоть, душа и Дух (perfectus homo constat, carne, anima et spiritu)»³³. Подобно тому, как Святой Дух, через которого происходит общение человека с Богом, одновременно является и не является частью человеческой природы, так, согласно Плотину, через ум душа может войти в общение с горним.

Далее Плотин раскрывает два пути уподобления Уму (κατ' ἐκεῖνον). С одной стороны, это достигается «как бы через письмена (γράμμασιν), словно законы (νόμοις), начертанные в нас (ἐν ἡμῖν γραφεῖσιν)», с другой — душа может исполниться Умом (πληρωθέντες αὐτοῦ) и в непосредственном опыте «иметь возможность видеть и чувствовать [Его] присутствие (δυνηθέντες ἰδεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι παρόντος)». Но микрокосм, познавая макрокосм, познает и самого себя. Поэтому в процессе рефлексии человек также двойственен (διττόν). Одна его часть «познаёт природу душевного рассудка (γινώσκοντα τῆς διανοίας τῆς ψυχικῆς φύσιν)», а другая (пребывает) выше этого и «знает себя согласно Уму, становясь Им (γινώσκοντα ἑαυτὸν κατὰ τὸν νοῦν ἐκεῖνον γινόμενον)». Лучшая часть души увлекается (συναρπάσαντα) горе (τὸ ἄνω), поскольку только она способна «окрылиться к мышлению (πτεροῦσθαι πρὸς νόησιν)». Рассудок (διανοητικὸν) же «обретает познание внешних вещей (σύνεσιν τῶν ἔξω λαμβάνει) и руководствуется правилами (κάνοσιν) или начертаниями (γεγραμμένα), полученными им от Ума (παρὰ τοῦ νοῦ ἔχει). Ум, в отличие от него, уже не ищет (οὐ ζητεῖ), но всецело обладает (ἔχει πάντως δήλου). Рассудок — «от Ума (ἀπὸ νοῦ), второй после Ума (δεύτερον μετὰ νοῦν), образ Ума (εἰκὼν νοῦ)». Однако он может возвыситься и стать причастником Ума (μεταλαμβάνοντας) или даже стать Умом (γεγονῶς)³⁴.

Чуть далее в этом же трактате Плотин пишет, что душа воспринимает Ум посредством умного света и следа:

Свет видит иной свет (Φῶς ἄρα φῶς ἄλλο ὄρα) и, следовательно, свет видит себя. Этот свет светит в душе, просвещая ее (ἐλλάμπαν ἐφώτισε), делая ее умной (νοερὰν ἐποίησε), т. е. уподобляя себе (ὁμοίωσεν), горнему свету. Если теперь ты представишь [свет в своей душе] как след (τὸ ἵχνος) света, приходящего в душу, и еще более прекрасного, великого и чистого, то, пожалуй, подойдешь близко к природе Ума и умопостигаемого (φύσεως νοῦ καὶ νοητοῦ)³⁵.

³² См. об этом: *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. Минск: Лучи Софии, 2007. С. 30.

³³ *Irénée de Lyon.* Contre les hérésies. V.9.1 // Sources chrétiennes. Paris, Les éditions du Cerf, 1969. Vol. 153. P. 106.

³⁴ *Плотин.* Пятая эннеада. V.3.4. С. 67–69.

³⁵ Там же. V.3.8. С. 76.

Таким образом, оба момента теологии — интуитивно-созерцательный и дискурсивно-описательный — присутствуют в мысли философа. Душа может эмпирически почувствовать Ум, войти в ним в согласие, наполниться, причаститься и даже стать им. Но также она может осмыслить свой опыт через рассудок (διάνοια, λογιστικόν), поскольку он связан с Умом через содержащиеся в нем письма (γράμμασι), законы (νόμοις), правила (κάνοσι).

Перейдем к следующей Ипостаси и остановимся на Душе, о которой наш философ говорит следующее:

Порождение Ума есть некий Логос и Ипостась (Νοῦ δὲ γέννημα λόγος τις καὶ ὑπόστασις), мыслящая дискурсивно (τὸ διανοούμενον), движущаяся вокруг Ума (τὸ περὶ νοῦν κινούμενον), свет (φῶς) Ума и его след (ἴχνος), зависимый от Него; Душа, с одной стороны, соединена с Умом, наполняется (и наслаждается — ἀπολαύω. — М. Н.), участвует (μεταλαμβάνω) в Нем и мыслит (νοοῦν); с другой же стороны, Она находится в связи с [дольними] вещами, которые после Нее; лучше сказать, Она сама производит (γεννᾷ) те вещи, которые должны быть необходимо худшими, чем Душа; об этом должно сказать позднее. До сих пор простираются божественные [Ипостаси] (τὰ θεῖα)³⁶.

Как видно из окончания отрывка, Плотин простирает сферу божественного вплоть до Души включительно. Однако, как было показано выше, на этом не заканчиваются Ипостаси. Таким образом, психология тоже может рассматриваться как теология, дискурс о божественном, причем дискурс рациональный. Эта сфера является рассудочной по преимуществу, т. е. может быть более выражена аналитически. Но, когда мы говорим о рациональной *теологии*, то прежде всего имеем виду речь о Боге в смысле, близком к тому, который был сформирован в христианской культуре, т. е. о *превосходящем* человека Начале, являющемся его основанием и условием. Однако поскольку, согласно Плотину, человек есть прежде всего душа (хотя и являющаяся частью мировой Души), то в данном случае психология Плотина находится на том же онтологическом уровне, что и антропология.

В заключение, хотя это и не является предметом статьи, следует хотя бы кратко сказать о структуре Ипостаси Ума. Плотин так выражает свою рациональную ноологию:

Все они суть одно: Ум, мышление и умопостигаемое (ἐν ᾧ πάντα ἔσται, νοῦς, νόησις, τὸ νοητόν). Следовательно, если мышление Ума есть умопостигаемое, и умопостигаемое есть сам Ум, то Ум будет мыслить себя, поскольку он будет мыслить мышлением, которое есть он сам, и будет мыслить умопостигаемое, которое также есть он сам³⁷.

³⁶ Там же. V.1.7. С. 21.

³⁷ Там же. V.3.5. С. 71.

Таким образом, в Ипостаси Ума можно усмотреть триаду «умопостигаемое — Ум — мышление». Переводчик и исследователь творчества Плотина Т. Г. Сидаш выделяет следующие три значения термина «ум» у Плотина. Во-первых, это ум как способность души к пониманию, в отличие от рассудка. Во-вторых, сфера Ума как божественная Ипостась. В-третьих, при анализе этой Ипостаси Умом Плотин называет субъект мышления, в отличие от объекта (умопостигаемого) и самого действия (мышления). Также ученый замечает, что умопостигаемое у Плотина выше и первичней Ума в третьем смысле³⁸.

Как известно, основатель феноменологии Э. Гуссерль, рассматривая структуру «чистого Я», выделяет в нем три составляющие: ноэзис (мышление), ноэма (мыслимое) и интенциональность (направленность субъекта мышления на его объект), что в некотором роде близко ноологической структуре Плотина. Историк философии В. П. Лега сравнивает феноменологическую редукцию Э. Гуссерля с методом мистического богословия Псевдо-Дионисия Ареопагита и Плотина, в котором для восхождения к Первоначалу необходимо сначала вынести за скобки все чувственное, потом все мысленное и, наконец, самого себя. Однако, замечает исследователь, для Плотина Ум существует не только в человеке, но и вне его, поскольку каждому элементу человеческого сознания античный философ находит объективный коррелят³⁹. Другой историк философии, прот. В. Зеньковский, именуется учение Э. Гуссерля «новейшим платонизмом», однако отмечает его замкнутость в логической стороне, плодотворность в психологии, но неэффективность в космологии⁴⁰. Он пишет, что «у Гуссерля гносеологический анализ решительно избегает всякой “онтофикации” и оставляет различие идеального и чувственного имеющим силу лишь в порядке познания»⁴¹, в отличие от связи гносеологического и метафизического у Платона. Необходимость онтологизации гносеологии понимал и сам Э. Гуссерль, когда в попытке преодоления проблемы интерсубъективности пришел к концепции существования объективного «жизненного мира», включающего человеческое Я.

Несомненно, метод новоевропейской науки, состоящий в деонтологизации объекта и переносе внимания на анализ субъекта и его эпистемологических возможностей, способствовал большим достижениям как в научно-техническом, так и социогуманитарном знании. Однако, на наш взгляд, открытые современной философией гносеологические, психологические и трансцендентальные структуры нуждаются в онтологическом, в том числе трансцендентном, фундировании, чтобы «не повисать в возду-

³⁸ Сидаш Т. Г. Послесловие (Заметки переводчика) // Плотин. Пятая эннеада. С. 307.

³⁹ Лега В. П. История западной философии: в 2 ч. Ч. 2: Новое время. Современная западная философия. 2-е изд. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2009. С. 351.

⁴⁰ Зеньковский В., прот. Преодоление платонизма и проблема софийной твари // Путь. 1930. № 24. С. 24.

⁴¹ Там же. С. 31.

хе» и не являться лишь его номиналистическими «сотрясениями». Что касается эпистемологических структур сознания, то таким бытийным фундаментом может стать ноология, а ее рациональная теологичность указывает и на предельное основание всякого гуманитарного знания — Бога.

Таким образом, хотя триадология Плотина в целом и в частности может рассматриваться как теология, однако именно ноология есть рациональная теология *par excellence*. Генология Плотина является теологией, но Единое трансцендентно и поэтому исключает возможность катафатики. Плотин говорит как об интуитивном, так и о дискурсивном познании Ума. С одной стороны, душа может приобрести опыт Ума через причастие и уподобление Ему. С другой стороны, она способна концептуализировать интуицию Ума через рассудок, так как последний связан с первым через письмена, законы, правила. Поскольку у Плотина нет принципиального онтологического различия между индивидуальной и мировой Душой, то его психология не может рассматриваться как рациональная теология в современном смысле, сформированном в контексте христианского богословия, в котором теология имеет отношение к превосходящему человека началу. Анализируя сущность Ума, Плотин выделяет триаду «умопостигаемое — Ум — мышление», близкую структуре «чистого Я» Э. Гуссерля. Преимуществом неоплатонической гносеологии перед феноменологической является тесная связь первой с онтологией. В связи с этим ноология Плотина может быть востребована современной эпистемологией, утратившей фундаментальные основания.

Статья поступила в редакцию 10 августа 2021 г.;
рекомендована к печати 3 марта 2022 г.

Контактная информация:

Никулин Максим Сергеевич — священник, канд. богословия, Master de Sciences Humaines et Sociales, ст. преп., науч. сотр.; maxniculin@gmail.com

Noology of Plotinus as an essay of rational theology*

Priest Maksim Nikulin

St Petersburg Theological Academy,
17, nab. Obvodnogo kanala, St Petersburg, 191167, Russian Federation
Russian Christian Academy for Humanities,
15, nab. r. Fontanki, St Petersburg, 191011, Russian Federation
Herzen State Pedagogical University of Russia,
48, nab. r. Moiki, St Petersburg, 191186, Russian Federation

For citation: Nikulin M. S. Noology of Plotinus as an essay of rational theology. *Issues of Theology*, 2022, vol. 4, no. 2, pp. 209–221. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2022.202> (In Russian)

Plotinus' theology is often viewed from a mystical aspect. He is considered an experienced contemplator rather than a discursive theologian. But recently, works have

* The reported study was funded by the Russian Foundation for Basic Research according to the research project no. 21-011-44178.

appeared that reveal moments of the philosopher's positive theology. Plotinus' henology is a theology, but the One, being transcendental, excludes any cataphatics. Noology is also a theology, as the philosopher calls the Intellect God. The term "rational theology" may have two meanings, reason and understanding, corresponding to two stages of knowledge of God, empirical and descriptive. In the treatise "On the Knowing Hypostases and That Which is Beyond" Plotinus discusses two ways of cognizing the Intellect, intuitive and discursive. The soul can empirically feel the Intellect, partake in, assimilate to and even become It, but it can also comprehend its experience through understanding (διάνοια, λογιστικόν), since it is connected with the Intellect through the inherent letters (γράμμασιν), laws (νόμοις), rules (κάνοσιν). Psychology may also be viewed as "rational theology", but not in the sense formed in the context of Christian theology, which is attributed to the term at the present time. In the structure of the Intellect, Plotinus distinguishes the Intelligible — Intellect — Intelligence triad. This triad is close to E. Husserl's "pure ego" structure, but the phenomenological epistemology is not substantiated, in contrast to the neoplatonic model. Noology could become the ontological ground of modern epistemology, and its theological nature — the foundation of any humanitarian knowledge.

Keywords: Plotinus, Plato, noology, rational theology, philosophical theology, neoplatonism, triadology, henology, psychology.

References

- Bogomolov A. V. (2019) "Apophatic projection of the doctrines of matter in the philosophy of Plato, Aristotle and Plotinus", in *Gramota*, vol. 12, iss. 5, pp. 91–94. (In Russian)
- Boulnois M.-O. (1994) *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie. Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique*. Paris, Institut d'Études Augustiniennes.
- Bradshaw D. (2012) *Aristotle in the East and in the West: Metaphysics and the division of Christendom*. Rus. ed. Moscow, Iazyki slavianskikh kul'tur Publ. (In Russian)
- Chase M. (2014) "Time and Eternity from Plotinus and Boethius to Einstein", in *ΣΧΟΛΗ*, vol. 8.1, pp. 67–110.
- Chitchaline Y. (1992) "À propos du titre du Traité de Plotin Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων (Enn. V, 1)", in *Revue des Études Grecques*, vol. 105, Janvier — juin, pp. 253–261.
- Cyrrillus Alexandrinus. (1863) "Contra Julianum", in *Patrologia graeca*, vol. 76, col. 503–1064. Parisiis, Ex typis J.-P. Migne.
- Edelstein L., ed. (1966) *Plato's Seventh Letter*. Leiden, Brill.
- Flint T. P., Rea M. C., eds. (2013) *The Oxford handbook of philosophical theology*. Moscow, Iazyki slavianskikh kul'tur Publ. (In Russian)
- Gaginsky A. M. (2019) "Boethius' philosophical theology: a paradigm of identity", in *Khristianskoe chtenie*, vol. 1, pp. 12–23.
- Huian (Albu) G. (2019) "Expressing the transcendence: The beginnings of the negative theology in the writings of Plotinus", in *Filosofia. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki*, vol. 3 (1), pp. 93–120.
- Irénee de Lyon. (1969) "Contre les hérésies V", in *Sources chrétiennes*, vol. 153. Paris, Les éditions du Cerf.
- Khlebnikov G. V. (2009) "Some aspects of philosophical mysticism in antiquity (mysticism of Philo of Alexandria, Plotinus and Iamblichus)", in *Kul'turologiia*, vol. 4 (51), pp. 119–134. (In Russian)
- Lega V. P. (2009) *History of Western philosophy*. In 2 parts, part 2: *New time. Contemporary Western philosophy*. 2nd ed. Moscow, Izdatel'stvo Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta Publ. (In Russian)

- McPherran M.L. (2006) “Platonic Religion”, in *A Companion to Plato*. Ed. by H.H. Benson, pp. 244–259. Malden, Oxford, Carlton, Blackwell Publ. Ltd.
- Meiendorf I. (2007) *Introduction to patristic theology*. Minsk, Luchi Sofii Publ. (In Russian)
- Morris T. (2011) *Our idea of God. Introduction to philosophical theology*. Rus. ed. Moscow, Izdatel'stvo BBI Publ. (In Russian)
- Plato (1968) “Respublica”, in *Platonis opera*. Ed. by J. Burnet. In 5 vols, vol. 4, st II. 327a–621d. Oxford, Clarendon Press.
- Platon, Brisson L., ed. (1987) *Lettres*. Paris, Flammarion.
- Platon. (2014) *Laws, Epinomis, Letters*. St Petersburg, Nauka Publ. (In Russian)
- Plotin, Sidash T.G., transl. (2016) *Fifth Ennead*. St Petersburg, Izdatel'stvo Olega Abyshko Publ. (In Russian)
- Rist J.M. (1965) “Neopythagoreanism and Plato's Second Letter”, in *Phronesis*, vol. 10, pp. 78–81.
- Sennet, J.F., comp. (2014) *The analytic theist: An Alvin Plantinga reader*. Moscow, Iazyki slavianskikh kul'tur Publ. (In Russian)
- Shmonin D.V. (2021) *The mystery of the answer: An introduction to rational theology*. St Petersburg, Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskoi dukhovnoi akademii Publ., Izdatel'stvo Rossiiskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta imeni A. I. Gertsena Publ. (In Russian)
- Shokhin V.K. (2018) *Philosophical theology: Canon and variation*. St Petersburg, Nestor-Istoriia Publ. (In Russian)
- Sidash T.G. (2016) “Afterword (Translator's notes)”, in Plotin. *Fifth Ennead*, pp. 295–318. St Petersburg, Izdatel'stvo Olega Abyshko Publ. (In Russian)
- Swinburne R. (2014) *The existence of God*. Transl. by M.O. Kedrova. Rus. ed. Moscow, Iazyki slavianskikh kul'tur Publ. (In Russian)
- Svetlov R.V. (2019) “Rational theology in antiquity”, in *Trudy kafedry bogosloviia Sankt-Peterburgskoi dukhovnoi akademii*, vol. 1, pp. 7–16. (In Russian)
- Volkova N.P. (2017) “God-Mind in the philosophical theology of Plato, Aristotle and Plotinus”, in *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Ser. 1. Bogoslovie. Filosofii. Religiovedenie*, vol. 73, pp. 95–105. (In Russian)
- Zen'kovskii V., prot. (1930) “Overcoming Platonism and the problem of Sophian creature”, in *Put'*, vol. 24, pp. 3–40. (In Russian)

Received: August 10, 2021

Accepted: March 3, 2022

Author's information:

Maksim S. Nikulin — Priest, PhD in Theology, Master de Sciences Humaines et Sociales, Senior Lecturer, Research Assistant; maxniculin@gmail.com