

Tocqueville, A. (1992) *Democracy in America* / transl. by V. P. Oleinik, E. P. Orlova, I. A. Malakhova, I. E. Ivanian, B. N. Vorozhtsov. Moscow, Progress. 559 p. (In Russ.).

Wolff, L. (2003) *Inventing Eastern Europe: A Map of Civilization in the Consciousness of the Enlightenment* / transl. by I. Fediukin. Moscow, NLO. 548 p. (In Russ.).

Submission date: 19.05.2020.

Летняков Денис Эдуардович — кандидат политических наук, старший научный сотрудник сектора истории политической философии Института философии РАН. Адрес: 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. Тел.: +7 (495) 697-91-89. Эл. адрес: letnyakov@mail.ru

Letnyakov Denis Eduardovich, Candidate of Political Science, Senior Research Fellow, Sector of History of Political Philosophy, RAS Institute of Philosophy. Postal address: 12, Bldg. 1 Goncharnaya Str., Moscow, Russian Federation, 109240. Tel.: +7 (495) 697-91-89. E-mail: letnyakov@mail.

DOI:10.17805/zpu.2020.3.10

Самотворчество как восхождение в «горный мир»: духовная практика Плотина

А. А. ГОРЕЛОВ

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН,

Т. А. ГОРЕЛОВА

МОСКОВСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Данная статья продолжает серию работ о значении самотворчества (СТ) в культуре. В ней рассматривается становление системной духовной практики СТ в учении неоплатоника Плотина. Если античное «поле» самоизменения имело две «координаты» регуляции — тело и душу (разумность как высшее ее свойство относилась к душе), то Плотин первым в истории начал строить СТ как систему духовной практики в трехмерной системе координат — тело, душа, дух. Доктринальная цель Плотина — перешагнуть за рамки рационального поиска истины в широкую область Единого как Блага в мистическом акте беспредельного самоуглубления, а практическое движение «по оси» духа опиралось у него на аскезу, доходящую до «отказа» от тела. Античная «забота о себе» проявляется у Плотина как бегство от зла и поиск своей подлинной родины, которая находится в глубинах души.

Плотиновская идея борьбы телесности против возвышения души отвечает на вопрос, которому более 2000 лет: если высший мир так прекрасен и пребывать в нем — счастье, почему же только единицы имеют силы шагнуть в него? В материальном мире движение «творчество — поиск истины — поиск смысла (идеала)» не является системным и целостным: можно хотеть одного, а результат получить совсем другой. Плотин убедительно показывает, что духовное творчество, и в большей степени СТ, целесообразно по своей природе, потому что приводит человека к его глубинному «Я». Неизреченность духовной тайны рано или поздно разрывает привычную оболочку повседневности и заставляет шагнуть в неизведанный мир духа.

Ключевые слова: самотворчество; творчество; душа, благо; Античность; неоплатонизм; Плотин; духовная практика; духовное восхождение

*Я понял, что душа существует, когда увидел свое тело
катапультирующимся из падающего самолета.
Из воспоминаний летчика*

ВВЕДЕНИЕ

Данная работа является продолжением цикла исследований по определению философского статуса понятия «самотворчество» и его значения на разных этапах развития культуры (Горелов, Горелова, 2019, 2020 а, б). Мы понимаем самотворчество (СТ) как особую разновидность творчества, относящегося к самому творцу, который пытается изменить себя в соответствии со своими представлениями об идеале. СТ, как и творчество, самосознание, смыслополагание, формирование системы ценностей, можно отнести к высшей способности человека — *духовности*.

Нами было показано (Горелов, Горелова, 2019), что существуют три парадигмы СТ, которые одновременно являются практиками «обращения» как выхода из повседневности: «обращение-на-себя» в античных «практиках себя» способствует культивации «неприкасаемого» глубинного ядра «себя»; «обращение-к-Единому» в восточной парадигме духовных практик ведет к растворению персоналистических структур, т. е. фактически не имеет отношения к СТ; «обращение-к-Богу» в духовных практиках христианства и ислама предполагает предельную полноту самораскрытия («размыкание себя» божественной энергии) и одновременно персоналистическое строительство. Три указанных духовных комплекса создавались в течение столетий, и каждый из них к настоящему времени предстает как система духовного опыта, в котором представлен «полный свод правил его подготовки, организации и интерпретации» (Хоружий, 2016: 248). Они реализуют известные альтернативы актуального саморазвития, составляют стержень и границы личных траекторий жизненного пути. Так что выбор — получение наибольшего счастья (античные практики), «демонтажное» личности (восточные практики) или достижение состояния приобщенности и благодати (практики христианства) — это изначальный выбор, который задает смысл всей программе СТ.

В данной работе мы рассмотрим становление духовной практики как системного подхода к СТ в учении неоплатоника Плотина. Понятие «творчество» в Античности относилось только к поэтам («пойезис»), философы искали истину с помощью разума. Позже в христианстве понятие «творение» относилось только к Богу: согласно Бл. Августину, христианин может лишь прикоснуться к божественной субстанции («Небу Бога»). Перенесение атрибута Бога — творчества — на человека произошло в эпоху Возрождения, когда человек осознал себя центром мира, человекобогом, соразмерным Богу. Именно эта трансформация позволяет назвать продукты человеческих рук и размышлений «творческими». Таким образом, описание СТ в прошлом представляет собой проекцию нашего времени, «взгляд из будущего» на прошлое. Ни античный философ, ни средневековый христианский мыслитель не поняли бы и не оценили такого подхода к человеку своего времени. Наш современник, будь то марксист, позитивист, ницшеанец и даже христианин, напротив, с одной стороны, легко примеряет на себя атрибуты творчества, но с другой, он — антагонист «чисто духовного», считая его миражом прошлого. СТ соединяет нас с прошлыми и будущими поколениями многоликостью возможностей духовного синтеза как творчества культуры, творчества жизни и творчества себя.

Целью данной работы является осмысление практик СТ в «эпоху перемен». Доктрина Плотина и духовные практики, которые из нее следуют, представляют попытку

синтеза античной философии — платонизма — с религиозно-мистическими концепциями под напором зарождающегося христианства.

СТ КАК ВОСХОЖДЕНИЕ И САМОУГЛУБЛЕНИЕ

Творчество в широком смысле можно понимать как сложную многомерную духовную деятельность, в которой задействованы разные области сознания. Цель творчества вытекает из системного единства с другими сознательными процессами, в наибольшей степени из триединства «творчество — поиск истины — поиск смысла (идеала)», а его результатом всегда является новизна (наличие принципиально нового духовного продукта). Опознавательными сигналами творчества являются динамичность, парадоксальность, интуитивность, непредсказуемость, спонтанность.

В Античности внешняя структура творчества как триединство «творчество — поиск истины — поиск смысла» имела по сравнению с современностью гораздо более открытый и явный характер: возникшая новая отрасль духовной культуры — философия — главным смыслом своего творчества назвала поиск истины. Для этого нужен особый человек — способный к свободному поиску, т. е. такой, который может себя к нему подготовить через автотрансформацию (СТ). Хотя античная философия не работала с понятием «дух», именно Античность осознала присутствие некоей сверхсистемы (идея, Логос и т. д.), которая призвана выполнять миссию подготовки человека, точнее говоря — самоподготовки. Она включала два уровня: на первом — управление мыслями, чувствами, поведением с помощью практики *упражнений разума*, настраивающей индивидуальную жизнь на духовное продвижение к идеалу мудрости. На втором уровне — управление поведением человека — была задействована «*медицина души*» — философские «*самолечение*», «*самоконтроль*», «*практика себя*» (М. Фуко). Таким образом, именно Античность создала первоначальные формы духовных техник СТ, которые были унаследованы неоплатонизмом, а позже применялись также в христианстве и исламе.

Античное «поле» самоизменения имело две «координаты» регуляции — тело и душу (разумность как высшее ее свойство относилась к душе). Способы регуляции, или «упражнения», касались всех областей жизнедеятельности. Упражнения были двоякого типа — на ограничение и на развитие. Упражнения по ограничению для тела — ограничение в еде, питье, похоти и т. п., по развитию — гимнастика. Упражнения по ограничению души (желаний и страстей) — гнева, страха, любопытства, болтливости, зависти, жадности и т. п., по развитию — самообладание, опирающееся на волю. Вызовом такой двухмерной, «плоскостной» картине человеческой жизни стало христианское представление о Духе Святом, а значит, и о наличии третьего измерения — Божьего.

Языческим ответом на христианский вызов стало развитие в течение трех первых веков христианской эры многочисленных мистических теорий и религий (Адо, 1991: 17). Например, очень влиятельный в свое время платоник Нумений (2-я половина II в. н. э.), учитель Плотина, пытался совместить ветхозаветное Откровение и греческую мудрость (по его мнению, Платон — это «Моисей, говорящий по-гречески») (Светлов, 2004: 22). Еще одним следствием влияния монотеистической религии на языческую мудрость стал тот факт, что у этой эпохи развилось «отвращение к телесному. <...> Человек ощущает себя чуждым в нашем мире, как бы узником собственного тела и материального мира» (Адо, 1991: 17).

Враждебность и отвращение к телесности находим в трактатах выдающегося философа и мистика Плотина (III в.), духовные практики которого оказали сильное влия-

ние на первохристиан, в частности на Бл. Августина. Центральным понятием доктрины Плотина является, как и во всей Античности, душа. Символично, что трактат «О душе» (53)¹, один из последних написанных Плотиним, становится первым в сборнике его трактатов — эннеад. Поставив трактат о душе первым, его ученик Порфирий хотел показать, что весь онтологический космос Плотина строится изнутри, говоря современным языком, из глубинного «Я». В первой эннеаде Плотин начинает с того, что объясняет устройство души и ее связь с телом. Будучи платоником, он принимает идею «трехчастности» души. Низшая, вожделеющая часть («составной элемент», по Плотину), ответственная за взаимодействие с телом, — «тюремщик» души, привязывающий ее к материальному миру. Средняя часть ответственна за эмоции, в том числе и за благородные. Высшая часть, так называемый «ум в душе», являющийся, по Платону, началом ее благоразумия и рассудительности, у Плотина предстает как некий «мотор», одновременно дающий душе энергию движения и задающий направление. «Кольшком», привязывающем душу к земле, является телесность, которой душа вынуждена угождать: «Душа имеет многие силы, имеет и начало, и средние части, и конечные; а материя, присутствуя здесь же, “попрошайничает” и тяготит, и беспокоит душу, желая проникнуть к ней внутрь. Но “все это место [души] священно”, там нет ничего, что было бы лишено участия в душе» (I 8, 14)² (Плотин, 2004а: 289–290). Будучи по природе целостной, душа не может отказаться от своих частей подобно ракете, отбрасывающей израсходованные ступени, а вынуждена «сбрасывать их вес» в своем поступательном движении: «Таким образом, она [высшая душа] не будет вместе со многими, но станет легкой и будет сама по себе. Даже здесь, когда она хочет быть Там, она отвергает все иное Тому» (IV 3, 32) (Плотин, 2004d: 13). И хотя душа «вброшена» в материальный мир (возможно, и не по собственному желанию), существование ее высшего уровня свидетельствует о том, что она обладает неким потенциалом, указывающим направление поиска, и «внутренним зрением», которое может отыскать дорогу к вечности.

Согласно Плотину, обычное местоположение души — между материальной жизнью тела и чисто интеллектуальной жизнью, свойственной Божественному разуму, над которым свободно существует еще более высокая инстанция — Единое начало. Плотин сравнивает душу с амфибией, которая живет частично жизнью высшего мира, частично — жизнью нашего (IV 8, 4) (там же: 384). Продолжая эту биологическую аналогию языком современной науки, можно представить внутреннюю эволюцию души как «выход на сушу» (в сферу Ума) подобно рептилиям и как последующий ее взлет в небо в виде птицы (в область Первоначала, Света, Блага, Красоты). Не смогшие взлететь души остаются в воде «повседневности», подобно рыбам. Аналогия не совсем точная, потому что эту «эволюцию» душа совершает «туда-сюда», ведь телесность не дает шанса задержаться «в небе» надолго.

Миграцию души в это новое, осознанное им, небесное измерение Плотин описывает как реальное путешествие. Можно сказать, что вся ее духовная энергия обращается внутрь и вверх одновременно: «Часто меня пробуждали из тела в самого себя, и я входил в себя, и возникал вне иных вещей; я видел Красоту, и меня охватывало великое изумление, я верил тогда в то, что более всего другого есть эта лучшая часть; я в действительности жил лучшей жизнью и становился тождественным с Божеством; утвердившись в Нем, я приходил в сознание высшей действительности, закрепляясь сверх всего в умопостижимом; и потом, после этого стояния в Божестве, я нисходил из Ума в состояние рассуждения: и я затрудняюсь относительно этого нисхожде-

ния; как и тогда, и теперь я нисхожу. Как моя душа оказалась внутри тела? Ведь когда она была тем, что ей показали, она была собой, даже если и была [вместе с тем] в теле» (IV 8, 1) (там же: 376–377). Парадоксально, но это восхождение на самом деле означает *движение назад*: «Должно восходить *назад* (курсив наш. — А. Г., Т. Г.) к Благу, которое волнует все души...» (I 6, 7) (Плотин, 2004а: 236). М. Фуко называет такую модель духовной практики платонистским обращением-возвращением (*epistrophe*) и указывает на ее цельность: «Платоновское припоминание сводит в одно целое душевное движение самопознания и познание истины, заботу о себе и возвращение к бытию» (Фуко, 2007: 281). Эту модель обращения как возвращения в бытие (*epistrophe*) он противопоставляет христианскому обращению-покаянию (*metanoia*) (там же: 243) и эллинистически-римской модели обращения-на-себя как самоцели, как само-субъективации в отличие от транссубъективации в платонизме и христианстве (там же: 241). Описание «обращения-возвращения» как состояния переходного между жизнью и смертью находим в рассказах наших современников, переживших клиническую смерть. В этом последнем прижизненном движении души часто «просыпается вера в Бога, переосмысливается отношение к миру, близким и к себе. Душа незаметно наполняется любовью, неожиданно человек начинает просить прощения у своих близких, с теплом и сочувствием вспоминает о людях, которые раньше вызывали в нем ненависть и осуждение. То, что представлялось ему несчастьем, начинает восприниматься как школа жизни, драгоценный опыт познания мира и умения любить» (Лазарев, 2010: 16). Душа прикасается к своему первоначалу, которое Плотин называл Богом (Единым), а христиане — Богом, и забыть этого она уже не может.

Идея как идеальная сущность у Платона первоначальна и идеальна. Соответственно, и душа также первоначальна и идеальна. Поэтому Плотин принимает, что любое самоизменение — это не добавление, не приращение, а, наоборот, *отсечение*, и призывает уподобиться «создателю статуи, который одно отсекает, другое шлифует, одно делает гладким, другое — чистым, пока не придаст лику изваяния красоту; таким образом и ты отсекай чрезмерное, выпрямляй искривленное, темное очищай и делай блестящим и не прекращай “ваять свою статую”, пока не осияет тебя боговидная красота добродетели, пока не увидишь, что “благоразумие воссело на своем троне”» (I 6, 9) (Плотин, 2004а: 239).

Плотин задается вопросом: «Как же мы, обладая столь великим сокровищем, не возьмем его вместо нашей нищеты, почему мы бездействуем многими такими [высшими] энергиями, ведь многие из нас вообще [в этом смысле] не действуют?» (V 1, 12) (Плотин, 2005а: 26). И дает простой ответ: обремененная телом душа не может долго находиться в божественном экстазе. Но это движение вверх-внутрь не остается без награды: «Тот из нас, кто не способен видеть себя, то когда бывает озарен тем Богом [Умом], выносит свое [внутреннее] созерцание туда, где находится видимое [т. е. вовне], он выносит вовне и себя, и взирает на ставший красивым образ; но когда он отбросит эту икону, хотя она и красива, и придет в единство с собой, так что в нем более не будет разделения, когда он станет единым и всем вместе, в чем тот Бог безмолвно присутствует, тогда он окажется с Ним, насколько может и желает быть с Ним. Но если он отвернется опять к двойственному бытию, то все равно останется чистым и пребудет близ Бога, и если вновь обратится к Нему, то будет присутствовать близ Него прежним способом» (V 8, 11) (там же: 230–231). Движение души туда и обратно позволяет одновременно внутренне ощутить свое «я» в Боге и Бога в себе. Это акт мистического единства.

Согласно Плотину, духовный мир, мир Божественного разума (Nous) — это и не нечто космическое, отделенное от нас небесными пространствами (как у Платона), и не невозвратно утерянное первоначальное состояние души (как у Пифагора), а глубинное «Я». Восхождение не ведет к растворению личности в нирване, подобно буддистскому. Напротив, этот опыт открывает соответствие личной идентичности некоему невыразимому абсолюту: «Если бы в мире не было Бога, его не было бы и в вас» (II 9, 16) (Плотин, 2004b: 336). В соединении с абсолютом исчезает раздвоение «Я — не-Я» и на высшем уровне напряжения и единства, который на самом деле является нашим истинным «Я», возникает «третье измерение» — духовный мир, «возвращение души на родину»: «Потому что ты пришел во Все и не пребываешь в его части, ты не можешь даже сказать себе: “Я такой-то величины”, ибо уйдя от количественного, ты стал Всем» (VI 5, 12) (Плотин, 2005b: 350).

Описание реального опыта этого соединения находим в следующих строках: «Тот, кто приходит к познанию Бога, должен пребывать в некоем отпечатке Его, и он должен познать посредством исследования этот отпечаток [впечатление], то, во что он вступил; когда он достоверно узнает, что это есть что-то блаженное, то он должен уже и себя отдать во внутреннее» (V 8, 11) (Плотин, 2005a: 231). Запредельность блаженства, видение Красоты и Света, ощущение причастности вечности — это состояния, не доступные повседневности. Тогда возникает вопрос: почему же большинство душ не идет по ступеням вверх? Плотин уверен, что душа с самого начала причастна Всему, но она «покинула его... отвернулась от Него в его присутствии» (VI 5, 12) (Плотин, 2005b: 350) (позже, у Св. Августина: «...поздно возлюбил я Тебя! Ты был во мне, я же был вовне» (Исповедь. X 27) (Блаженный Августин, 2000: 641)).

Таким образом, Плотин выходит за рамки общеантичного рационального поиска истины. Его цель — перешагнуть за рамки рациональности в широкую область Единого как Блага в мистическом акте беспредельного самоуглубления. Восхождение к Единому, к которому всецело устремляется душа, означает с необходимостью и метаморфозу ее собственной природы. Через осознание и переживание близости всеобщей Души, Ума и присутствующего Единого человек учится видеть мир не аналитически, фрагментарно, на что только и способен его ограниченный разум, «но во всей полноте, подспудно развернутой в пространстве нашего опыта <...> это означает познание своего подлинного, внутреннего человека, носителя бессмертного начала» (Светлов, 2004: 32–33). И человеческая жизнь тогда предстает в ином ракурсе — как «творческая деятельность, простая и непосредственная, не поддающаяся нашему анализу; совокупность, возникающая мгновенно, сама в себе; самоформирующаяся Форма; немедленное знание, без всякого усилия достигающее совершенства» (Адо, 1991: 39).

БЛАГО КАК ЦЕЛЬ СТ

Хотя Плотин не употребляет понятие «субстанция», Единое как Первопричина, которая превосходит бытие и мышление, является субстанциональным, это субстанция, превосходящая Ум (Nous), духовная субстанция. Выдающийся знаток античной философии П. Адо, работая над «Эннеидами», отмечал, что греческие слова nous и poetos, которые обычно переводили как «ум» и «умопостигаемый», по смыслу в его текстах требуют перевода «дух» и «духовный» (там же: 21). Содержательно понятие «дух» соответствует термину «пневма» («дуновение», «порыв ветра», позже «дыхание»), понимание которого «как универсально-космического начала точнейшим об-

разом было сформулировано уже у стоиков» (Лосев, 1994: 300). Плотин использует это понятие в разных смыслах, один из которых близок понятию космической жизненной силы, которая, входя в живой организм свыше, становилась подобной человеческой крови, а души звезд помещены в кругообращения Души (IV 8, 3) (Плотин, 2004d: 380). Несмотря на то что пневма обладала атрибутами энергии и теплоты, «она всегда оставалась здесь только предельным обобщением чувственно-материального космоса» (Лосев, 1994: 300). Настоящим порождающим началом у Плотина является созерцательный Ум (Nous), а не пневма: «Ибо ни Ум не прост, ни происходящая из него Душа, но все [тамошние вещи] настолько многообразны, насколько и просты, т. е. насколько они несоставлены, настолько они суть начала и энергии <...> Сущим вещам невозможно существовать, если Ум не осуществляется энергийно, производя вещь за вещь» (VI 7, 13) (Плотин, 2005с: 107, 108).

Понятие «ум» в учении Плотина имеет общеантический смысл и отличается от современного понимания. «Мышление, присущее этому уму, — не временное и не дискурсивное. Оно является единым актом открытости самому себе, в котором присутствует развернутость знания. Это и есть то самое созерцание» (Светлов, 2004: 28–29). Единое как цель созерцания понимается Плотиним одновременно как Благо, создающее все сущее, и как собственно Первоначало, о котором возможны только апофатические суждения (от греч. *aporphanaí* — говорить «нет»), в которых непознаваемое и невыразимое очерчиваются через некие суждения, указывающие на то, чем Оно не является. Единственным положительным высказыванием можно считать, что «Единое» и «Благо» являются именем одного и того же. Все сущее произведено Благом, пронизывающим мир, которого человек может достичь в состоянии высокой концентрации и «молчания разума». Отличительная черта этой концепции в том, что «Плотин говорит не об эманации, но о рождении или даже о творении всего сущего из ничто» (там же: 32), что приближает его к иудео-христианской парадигме «креации».

Плотин создает ступенчато-иерархическую структуру мира: Благо «оно — мера и предел всех, дающее из себя и Ум и Сущность, и Душу и Жизнь, и деятельность Ума... Ум есть первая энергия Блага, и первая сущность, Благо пребывает в себе, Ум же действует вокруг Блага, как и Жизнь вокруг Ума» (I 8, 2) (Плотин, 2004а: 271) И все описываемые им уровни взаимосвязаны, а образуемая иерархия является духовной, а не материальной. «Каждый уровень реальности невозможно объяснить без существования высшего уровня: единство тела необъяснимо без единства оживляющей его души; жизнь души — без жизни освещающего ее Высшего Ума; а жизнь самого Ума — без плодотворной простоты абсолютного Божественного начала, являющегося в некотором роде самым сокровенным его проявлением» (Адо, 1991: 21). Критерием присутствия Блага является Красота как Форма Форм.

Если мир рожден Благом, возникает вопрос: откуда берется зло? Зло есть отсутствие Блага: «...лучшее предшествует худшему и лучшее есть эйдос, зло же — нет, но оно скорее есть лишенность [как таковая]» (I 8, 1) (Плотин, 2004а: 270). «...Так что зло, если оно — в лишенности, будет в лишенности эйдосов, но не будет существовать само по себе. Теперь, если зло будет в душе, то зло и порочность будут лишенностью, существующей в душе, а не пришедшей извне» (I 8, 11) (Плотин, 2004а: 286). Плотин видит как бы два уровня источников зла. Первый, общий, уровень — «юдоль» зла, материя, как место, которое и есть зло, а сам материальный мир он называет Аидом, потому что в нем душа «забывает» о своем предназначении: «...то, чему его (Блага. — А. Г., Т. Г.) всецело недостает, — а такова материя, — есть сущее зло, не имеющее

в себе никакой части блага» (I 8, 5) (там же: 276). Вторым, частным, источником зла является сама душа: она принимает решение, куда ей двигаться и что сделать предметом своего внимания — тело или Благо. «Итак, пусть первым злом будет безмерное, а то, что возникает в безмерном либо благодаря уподоблению, либо благодаря причастию, пусть будет злом вторичным, ибо безмерное в нем случайно. Таким образом, первичное зло есть тьма, вторичное — нечто потемненное. Пороки души вроде незнания или неумеренности суть зло вторичное, не само зло: не добродетель ведь, в самом деле, первичное Благо, но она — то, что уподобляется и причастно ему» (I 8, 8) (там же: 283).

Природа добродетели изначальна, она идет от породившего ее Блага, а сущность зла «заразительна»: она «заражает злом лишь только взглянувших на нее, хоть вне ее сущих» (I 8, 4) (там же: 275). Зло есть необходимое условие существования материального мира, как бы состояние его равновесия: «должно же быть нечто противоположное благу» (I 8, 6) (там же: 278). Зло — это одновременно и способ «огранки» души и пробуждения духа: «Некоторые страдания полезны, например, болезни и бедность: здесь зло производит полезное для Целого, создавая образец заслуженного наказания; и много еще другой пользы происходит из зла. Ибо зло делает людей бодрствующими, пробуждает ум и понимание тех, кто противится путям зла; оно позволяет нам узнать, что есть благо добродетели в сравнении со множеством зол, наличных у людей порочных. Зло не приходит в мир [от высших причин], но когда оно уже существует, Логос использует его для осуществления должного <...> только величайшая сила может использовать множество зол прекрасно, только величайшая сила может иметь власть использовать бесформенное для создания новых форм» (III 2, 5) (Плотин, 2004с: 134)

Поэтому механизм порождения добродетели и зла в чем-то аналогичен: «...добродетель не есть сама Красота и само Благо, а значит, и порочность не есть ни само безобразия, ни само зло. Мы говорим, что добродетель не есть сама Красота и само Благо, потому что прежде нее и по ту сторону от нее есть и сама Красота, и само Благо, она же [определенным образом] красива и блага лишь по причастию к ним. Таким образом, кто-то от добродетели восходит к самому Благу, другой же от порочности нисходит к самому злу, положив порочность началом [своего] пути» (I 8, 13) (Плотин, 2004а: 287).

Суммируя, можно отметить, что практика «восхождения» Плотина является синтезом трех указанных выше стратегий СТ как выхода из повседневности: «обращение-на-себя» в античных «практиках себя», «обращение-к-Единому» в восточных духовных практиках, «обращение-к-Богу» в духовных практиках христианства и ислама. Плотин как бы одновременно говорит им всем и да, и нет. Из античных практик Плотин берет заботу о глубинном «Я», но отказывается от телесной заботы. Движение к Единому в практиках буддизма — это растворение, исчезновение «Я» на вершине покоя, тогда как у Плотина это хотя и возвращение, но не к пустоте, а к Благу. Синергичный путь практик христианства — это приобщение к божественным энергиям в поле дарованной Богом свободы. У Плотина человек, хотя и приобщается к горнему миру, остается актером, участвующим в драме, автор которой — фатум.

ОБЩЕСТВО КАК ОТРАЖЕНИЕ СТ

Устроение общества, по Плотину, является суммарным результатом устремления к самоизменению каждой отдельной души. Поскольку душа несет в себе частицу из-

начального Блага, ее позитивное движение проявляется в виде проявления *добродетелей* (это общая для Античности концепция). Согласно Плотину, все добродетели делятся на две группы: *гражданские* — практическая мудрость, мужество, благоразумие, справедливость (высшая, как у Платона) и *очистительные*, которые имеют отношение исключительно к внутреннему пространству человека, к его душе.

Гражданские добродетели вторичны: они рождаются из возвышения единичной души к Единому: «...она (душа. — А. Г., Т. Г.), пожалуй, будет благом и будет обладать добродетелью, если не будет иметь тех же мнений, что и тело, но будет действовать сама по себе, — что есть *разумность* и *рассудительность*, — и не будет соперничать телу, — а это есть *благоразумие*, — и не побоится быть отделенной от тела, — а это *мужество*, — и ею будут управлять рассудок и разум, притом, что [им] она не будет оказывать сопротивления, — это и будет, пожалуй, *справедливость*» (I 2, 3) (Плотин, 2004а: 116) (курсив наш. — А. Г., Т. Г.). В этом единичном стремлении присутствует огромный духовный момент всеобщности. «...Стремящийся к воссоединению с Благом стремится к воссоединению не только со своим благом, а потому результатом подобного воссоединения оказывается не только личное блаженство, и стремящийся ввысь делает общее дело, — именно это выразил святой Серафим Саровский своим знаменитым афоризмом: стяжи Духа Святого в себе — и спасешь тысячи» (Сидаш, 2004: 62).

Призвание души, ее склонность к духовной работе имеет естественно-природную основу. Вслед за Платоном Плотин называет три типа людей, способных к экстатическому постижению Единого-Блага. Это философы, музыканты и влюбленные. «Философ [идет горним путем] по природе, музыкант же и влюбленный — должны быть возведены. <...> Для каждого этот путь имеет две стадии: первая, когда человек восходит, вторая, когда он идет уже там [в высшем мире]. Первый путь ведет от низшего, второй же предназначен для тех, кто уже находится среди вещей умопостигаемых, кто уже обрел там [в горнем] опору, однако, должен еще достигнуть самых последних пределов этой области; ведь “конец путешествия” есть достижение вершины умопостигаемого» (I 3,1) (Плотин, 2004а: 141). Философ самой природой предназначен для горнего пути, он «окрылен» и уже начал свое движение и «нуждается только в том, чтобы кто-нибудь показал ему путь» (I 3, 3) (там же: 143). Музыкант, в широком смысле любитель Муз, или, говоря современным языком, человек искусства, «легко движимый и волнуемый прекрасным», должен понять: то, что его волновало, — «умопостигаемая гармония и красота, пребывающая в этой гармонии, — *всецелая красота* (курсив наш. — А. Г., Т. Г.), а не некая единичная красота» (I 3, 1) (там же: 141). Через Красоту как Форму Форм он придет к пониманию Блага. Подлинный творец, с одной стороны, «дает нам возможность приобщиться к вечному, к Идее, вещественной реальностью которой является изображение», а с другой — «...подлинный портрет должен воплощать настоящее “я”» (Адо, 1991: 14-15). Иными словами, творчество, будь то философское или в области искусства, ближе всего содержанию духовной практики Плотина: оно одновременно возносит к горнему и зовет к самоуглублению в смысле СТ.

Состояние влюбленности хотя также пробуждает душу через красоту, но действует иначе. Влюбленный «поражен и взволнован именно видимой красотой. <...> Он должен быть научен не лнуть к одному только телу, не восхищаться лишь им одним, но должен быть приведен рассуждением к рассмотрению всех тел и видению в каждом из них одной и той же красоты. <...> Все эти красоты должны быть возведены к един-

ству и ему должен быть показан источник, из которого они возникают» (I 3, 2) (Плотин, 2004а: 142, 143). Любовь выступает источником энергии восхождения, потому что стремится идти все дальше: «Хотя она страстно стремится к тому, что лежит близ нее, она все равно взлетает выше к чему-то большему, которое она словно бы помнит. И пока остается что-то высшее, она продолжает естественное восхождение, поднимается к давшему ей любовь. Она восходит над Умом, но не может убежать дальше Блага, ибо нет ничего выше» (VI 7, 22) (Плотин, 2005с: 124). Любовь у Плотина, в отличие от большинства античных философов (в частности, от Платона), в силу ее мистического характера имеет женственную окраску: она «выходит за рамки ума», не стремится к деятельности и обладанию, «ожидает экстаза, прекращая всякую деятельность, приводя все силы души в состояние полного отдыха и забывая обо всем, чтобы быть полностью свободной для прихода Божества. <...> Она как влюбленная, которая может найти покой лишь с возлюбленным» (Адо, 1991: 60). Любовь обладает огромной предрасположенностью к единству и синтезу, поэтому горний мир, Благо осознаются через любовь: «Он (Благо. — А. Г., Т. Г.) — возлюбленный, Он — сама Любовь, Любовь Себя, ибо прекрасен не иным каким-либо образом, но от Себя и в Себе» (VI 8, 15) (Плотин, 2005с: 249).

Если энергию восхождения-самоизменения предоставляет любовь, то ощущение правильности избранного пути дает гармония внутренней и внешней Красоты: «В первую очередь, должно приучать душу видеть красоту образа жизни, затем — прекрасные дела, однако не те, которые производят [драматические] искусства, но мужи, называемые благими; потом пусть [учится] видеть души тех, кто поступал прекрасно» (I 6, 9) (Плотин, 2004а: 239). Не должен молчать и разум, который через диалектику как «науку, способную говорить о каждом согласно его логосу» (I 3, 4) (там же: 143), отмечает вехи единственного, только этому человеку соответствующего духовного пути.

Как истинный подвижник свою реальную жизнь Плотин попытался подчинить повседневной духовной практике. Именно через повседневность он показывал, что «для преображения всего человеческого существа вкупе с его низшими проявлениями достаточно, чтобы душа сосредоточилась на созерцании, чтобы она обратилась к Богу» (Адо, 1991: 108). Сам он жил как бы в двух мирах одновременно, что ощущали окружающие и особенно его ученики: «Даже во время беседы, ведя разговор, он не отрывался от своих рассуждений: произнося все, что нужно было для разговора, он в то же время неослабно вперял мысль в предмет своего рассмотрения. <...> Так умел он беседовать одновременно и сам с собою и с другими, и беседы с самим собою не прекращал он никогда, разве что во сне» (Порфирий, 1986: 430).

В расцвете своей славы Плотин — аскет, философ, проповедник — был вхож в высшее общество Рима: «Слушателями Плотина были даже многие сенаторы, из которых более всех преуспели в философии Орронтий Марцелл и Сабинилл. Из сенаторского сословия был и Рогациан, который проникся таким отвращением к своему образу жизни, что отказался от всего своего имущества, распустил всех рабов, избегал всех знаков своего достоинства» (там же). В большом почете он был у императора Галлиена и его супруги Салонины, благосклонностью которых он хотел воспользоваться, чтобы построить город философов — Платонополь, «чтобы жили в городе по законам Платона» (там же: 432), но проект не осуществился из-за противодействия окружения императора. Смерть Галлиена, императора-покровителя, стала причиной распада римской общины Плотина: его ученики уезжают из Рима, у некоторых это

вызывает тяжелую депрессию (а у Порфирия, самого известного ученика Плотина, даже попытку самоубийства). Последние два года жизни Плотина были очень сложными: обострилась тяжелая болезнь (вероятно, туберкулез), и он был вынужден уехать из Рима в имение Зета (поскольку своего дома и семьи у него не было), куда его сопровождал только один из учеников — Евстохий, на руках которого он и умер. Тело Плотина как бы расплатилось мучениями за презрение к себе, за желание «отделить душу от тела» и даже «сорвать с себя тело и ощущения тела» (I 4, 5) (Плотин, 2004а: 167). Но хотя Плотин, «казалось, всегда испытывал стыд от того, что жил в телесном облике» (Порфирий, 1986: 427), в его отношении к телу есть и другая сторона: «Мудрец должен дать своему телу столько, сколько телу потребно, а мудрецу возможно <...> так и музыкант использует лиру, пока она ему нужна, а когда лира становится не нужна, то либо меняет ее на другую, либо вовсе перестает ею пользоваться» (I 4, 16) (там же: 181–182). «Лира» вышла из строя, и мудрец может ее отбросить.

Аскеза Плотина принципиально отличалась от античной аскетике, которая предполагала контроль как в сфере разума, так и в сфере практики. Она была целостной и в то же время несистемной: Плотин стремился отказаться от прихотей тела во всякий момент жизни. Порфирий пишет, что он был вегетарианцем, «и сон отгонял он от себя, и пищу довольствовался самой малой, воздерживаясь порою даже от хлеба, довольствуясь единою лишь сосредоточенностью ума» (там же: 430–431). Его духовная цель — «сближение и воссоединение с всеобщим богом» требовала, скорее, практики духа, и он «достигал этой цели, не внешней пользуясь силой, а внутренней и неизреченной» (там же: 438) (курсив наш. — А. Г., Т. Г.). В общении он был «благ, добр, в высшей степени кроток и сладостен, что и нам самим дано было видеть», — писал Порфирий о любимом учителе (там же).

Но в духовной практике Плотина в скрытом виде присутствуют и общие для всей Античности тональности духовного «тренинга»: «научиться жить», «научиться общению с Другим» и «научиться умирать» (Горелов, Горелова, 2020а, б), хотя они обретают очень сильный импульс движения. «Научиться жить», по Плотину, означает восхождение и самоуглубление, хотя цель остается прежней — созерцание, полная пассивность. «Общение с Другим» предполагает, что когда мы общаемся друг с другом и пользуемся при этом речью, это душа говорит с душой, как следует из философии Платона. Но как мыслящая, т. е. не совпадающая с собой душа, она может разговаривать и сама с собой. «Разговор с Другим» у Плотина — это одновременно и в основном внутренний диалог, способствующий СТ. «Научиться умирать», согласно Плотину, означает завершение восхождения, «возвращение» души «на милую родину», когда тело как «колышек», держащий в материальном мире, больше не нужно: «Душа ожидает, пока тело не отделится от нее всецело; ведь тогда душе нет необходимости отделяться, но она всецело вне него» (I 9, 1) (Плотин, 2004а: 312). Но в отличие от большинства античных философов Плотин категорически против самоубийства: оно свидетельствует не о телесной свободе, наоборот, о привязанности к телу и зависимости от него. Душа должна стать «чистой» и тем самым «сорвать с себя тело». Это не насилие, а естественный процесс «отпадения».

Свою, внутренне очень свободную, идею «восхождения» души Плотин вписывает в общеантичную концепцию фатума, и поэтому она выглядит несколько противоречиво. С одной стороны, «в самой этой жизни, в каждом из ее событий, внутри них нет души, но [есть лишь] *тьень*» (курсив наш. — А. Г., Т. Г.), существующая вне человека: это она жалобно кричит и стонет, и делает все на сцене, которая есть целая земля»

(III 2, 15) (Плотин, 2004с: 151). Но с другой стороны: «В истиннейшей поэме... действует душа, получая роли от Поэта-Творца; как не случайно в театре актеры берут костюмы и маски, и шафренные мантии, и лохмотья, так же не случайно и здесь душа берет свои судьбы; эти судьбы также согласны Логосу; будучи изначально встроена в Логос, душа симфонически возникает и получает свое место в действии и вселенском Логосе» (III 2, 17) (там же: 156–157). Возникает вопрос: только ли низшая часть души, связанная с телом, подвластна фатуму, а восходящая душа освобождается? Ответ на этот вопрос может быть двояким. «Как актер, играющий роль в космической театральной постановке, человек вполне свободен. Но сама-то театральная постановка и всего человечества, и всего космоса придумана вовсе не отдельным человеком, и не людьми в целом, и даже не космосом, но только судьбой, надчеловеческой и надкосмической» (Лосев, 1994: 507). Человек становится актером под влиянием внешних, социальных и т. п. обстоятельств, но «в себе» он может оставаться свободным и верным внутреннему пути самоизменения. И, на наш взгляд, Плотин призывает к этому, второму, выбору.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Плотин первым в истории начал строить СТ как систему духовной практики в трехмерной системе координат — тело, душа, дух. Движение «по оси» духа опиралось у него на аскезу, доходящую до «отказа» от тела. С одной стороны, духовное восхождение как бы требует полного пренебрежения телом, телесного «самоуничтожения». Но, с другой стороны, необходимо, чтобы, падая из мира горнего под влиянием своей телесности, с помощью «тренинга», подобно атлету-олимпийцу, душа могла подняться в следующий раз еще выше. Так возникает лестница восхождения, в которой «...все категории бытия, расположенные иерархически, дерзают... отойти от высшего начала для самоутверждения и от самих себя для всех своих дальнейших утверждений <...> Плотин прямо учил о человеческом *дерзании* к самоутверждению» (Лосев, 1994: 293; курсив источника. — А. Г., Т. Г.). Античная «забота о себе» проявляется у Плотина как бегство от зла и поиск своей подлинной родины, которая находится в глубинах души. Отвечая на вопрос, почему родина именно в глубинном «Я», он делает еще один шаг, которого не совершил Платон: «...главный источник духовной жизни есть чистое, простое, неделимое присутствие» (Адо, 1991: 62). Ответ на вопрос «присутствие кого?» дает уже христианство.

Достоверность внутреннего пути Плотин подтверждает рассказами об уровнях души и переходе с одного на другой в процессе очищения, о рождении очищающих добродетелей и о гармонии Красоты, Любви и Блага в горнем мире. Платиновская идея борьбы телесности против возвышения души отвечает на вопрос, которому более 2000 лет: если высший мир так прекрасен и пребывать в нем — счастье, почему же только единицы имеют силы шагнуть в него? Материальный мир владеет большими энергиями, чем мир духовный, и поэтому «низкие мотивы придают больше энергии, чем высокие» (там же: 126). Фактически Плотин из своего времени объясняет главный парадокс современности: почему человек, вышедший в материальный Космос и прикоснувшийся к космосу своего бессознательного, отказался от движения в космосе духа? В материальном мире движение «творчество — поиск истины — поиск смысла (идеала)» не является системным и целостным: можем хотеть одного, а результат получим совсем другой. Плотин показывает, что духовное творчество, и в большей степени СТ, целесообразно по своей природе, потому что приводит человека к его глу-

бинному «Я». Именно в силу этого свойства духовная «бездвижность» не может продолжаться долго. Неизреченность духовной тайны рано или поздно разрывает привычную оболочку повседневности и заставляет шагнуть в неизведанный мир духа. Именно об этом Плотин хотел сказать идущим после него.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Порфирий, ученик Плотина, систематизировал труды учителя, разделив 54 трактата на 6 эннеид.

² Здесь и далее ссылки на трактаты Плотина: I — номер эннеиды, 8 — номер трактата, 14 — номер главы.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Адо, П. (1991) Плотин, или простота взгляда / пер. с фр. Е. Штоф. М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина. 142 с.
- Блаженный Августин (2000) Исповедь // Творения : в 4 т. Т. 1: Об истинной религии. СПб. : Алетей; Киев : УЦИММ-Пресс. 742 с. С. 469–741.
- Горелов, А. А., Горелова Т. А. (2019) Самотворчество как протестный потенциал духовной культуры // Научные труды Московского гуманитарного университета. №1. С. 148–170. DOI: 10.17805/trudy.2019.1.14
- Горелов, А. А., Горелова, Т. А. (2020a) Роль самотворчества в становлении индивидуальности в Античности: духовное упражнение «научиться жить» // Знание. Понимание. Умение. №1. С. 54–72. DOI: 10.17805/zpu.2020.1.4
- Горелов, А. А., Горелова, Т. А. (2020b) Роль самотворчества в становлении индивидуальности в Античности: духовные упражнения «научиться общению с Другим» и «научиться умирать» // Знание. Понимание. Умение. 2020. № 2. С. 68–83. DOI: 10.17805/zpu.2020.2.6
- Лазарев, С. Н. (2010) Человек будущего. Воспитание родителей. Ч. 1. СПб. : Глобус. 232 с.
- Лосев, А. Ф. (1994) История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития : в 2 кн. Кн. 2. М. : Искусство. 604 с.
- Плотин (2004a) Первая эннеада / пер., вступ. ст., коммент. Т. Г. Сидаша, Р. В. Светлова. СПб. : Издательство Олега Абышко. 320 с.
- Плотин (2004b) Вторая эннеада / пер. с древнегреч. и вступ. ст. Т. Г. Сидаша. СПб. : Издательство Олега Абышко. 384 с.
- Плотин (2004c) Третья эннеада / пер. с древнегреч. Т. Г. Сидаша ; вступ. ст. Т. Г. Сидаша и Д. Ю. Сухова. СПб. : Издательство Олега Абышко. 480 с.
- Плотин (2004d) Четвертая эннеада / пер. с древнегреч. и послесл. Т. Г. Сидаша. СПб. : Издательство Олега Абышко. 480 с.
- Плотин (2005a) Пятая эннеада / пер. с древнегреч. и послесл. Т. Г. Сидаша. СПб. : Издательство Олега Абышко. 320 с.
- Плотин (2005b) Шестая эннеада. Трактаты I–V / пер. с древнегреч. и послесл. Т. Г. Сидаша. СПб. : Издательство Олега Абышко. 480 с.
- Плотин (2005c) Шестая эннеада: Трактаты VIII–IX / пер., вступ. ст., коммент. Т. Г. Сидаша, Р. В. Светлова. СПб. : Издательство Олега Абышко. 480 с.
- Порфирий (1986) Жизнь Плотина // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / ред. и вступ. ст. А. Ф. Лосева ; пер. М. А. Гаспарова. М. : Мысль. 571 с. С. 427–440.
- Светлов, Р. В. (2004) Пространство самопознания (Плотин. Первая эннеада) // Плотин. Первая эннеада / пер., вступ. ст., коммент. Т. Г. Сидаша, Р. В. Светлова. СПб. : Издательство Олега Абышко. 320 с. С. 5–39.
- Сидаш, Т. Г. (2004) Антропологическая эннеада Плотина // Плотин. Первая эннеада / пер., вступ. ст., коммент. Т. Г. Сидаша, Р. В. Светлова. СПб. : Издательство Олега Абышко. 320 с. С. 40–70.

Фуко, М. (2007) Герменевтика субъекта: Курс, прочитанный в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / пер. с фр. А. Г. Погоняйло. СПб. : Наука. 677 с.

Хоружий, С. С. (2016) Социум и синергия: колонизация интерфейса. Казань : Казанский инновационный университет им. В. Г. Тимирязева (ИЭУП). 452 с.

Дата поступления: 13.06.2020 г.

*SELF-CREATION AS AN ASCENT TO THE “HEAVENLY WORLD”:
SPIRITUAL PRACTICE BY PLOTINUS*

A. A. GORELOV

RAS INSTITUTE OF PHILOSOPHY

T. A. GORELOVA

MOSCOW UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES

This article continues a series of works on the meaning of self-creation (SC) in culture. It examines the formation of a systematic spiritual practice of SC in the teachings of the Neoplatonist Plotinus. If the ancient “field” of self-change had two “coordinates” of regulation — the body and the soul (intelligence as its highest property referred to the soul), then Plotinus was the first in history to build SC as a system of spiritual practice in a three dimensional coordinate system — body, soul, spirit. Plotinus’ doctrinal goal was to step beyond the rational search for truth into the broad domain of the One as a Good in a mystical act of boundless self-absorption, and his practical movement “along the axis” of the spirit was based on asceticism that went as far as “renouncing” the body.

Plotinus’s idea of the struggle of the corporeality against the elevation of the soul answers a question that is more than 2000 years old: if the higher world is so beautiful and it is happiness to stay in it, why do only a few have the strength to step into it? In the material world, the movement “creativity — the search for truth — the search for meaning (ideal)” is not systematic and integral: you may want one thing, but get a completely different result. Plotinus convincingly shows that spiritual creativity, and to a greater extent SC, is expedient by nature, because it leads a person to their deep Self. The ineffability of spiritual mystery sooner or later breaks the habitual shell of everyday life and forces you to step into the unknown world of the spirit.

Keywords: self-creation; creativity; soul; good; antiquity; Neoplatonism; Plotinus; spiritual practice; spiritual ascent

REFERENCES

Ado, P. (1991) *Plotin, ili prostota vzgljada* / transl. from French by E. Shtof. Moscow, Shichalin’s Greco-Latin Cabinet. 142 p. (In Russ.).

Blazhennyj Avgustin (2000) *Ispoved’*. Tvorenija. In 4 vol. Vol. 1: *Ob istinnoj religii*. St. Petersburg, Aletejja; Kiev, UCIMM-Press. 742 p. Pp. 469–741. (In Russ.).

Gorelov, A. A. and Gorelova, T. A. (2019) *Samotvorchestvo kak protestnyj potencial duhovnoj kul’tury*. *Nauchnye trudy Moskovskogo gumanitarnogo universiteta*, no. 1, pp. 148–170. DOI: 10.17805/trudy.2019.1.14. (In Russ.).

Gorelov, A. A. and Gorelova, T. A. (2020a) *Rol’ samotvorchestva v stanovlenii individual’nosti v Antichnosti: duhovnoe uprazhnenie «nauchit’sja zhit’»*. *Znanie. Ponimanie. Umenie*. no.1, pp. 54–72. DOI: 10.17805/zpu.2020.1.4. (In Russ.).

Gorelov, A. A. and Gorelova, T. A. (2020b) *Rol’ samotvorchestva v stanovlenii individual’nosti v Antichnosti: duhovnye uprazhnenija «nauchit’sja obshheniju s Drugim» i «nauchit’sja umirat’»*. *Znanie. Ponimanie. Umenie*, no. 2, pp. 68–83. DOI: 10.17805/zpu.2020.2.6. (In Russ.).

Lazarev, S. N. (2010) *Chelovek budushhego. Vospitanie roditelej*. Part 1. St. Petersburg, Globus. 232 p. (In Russ.).

Losev, A. F. (1994) *Istorija antichnoj jestetiki: Itogi tysjacheletnego razvitiya*. In 2 books. B. 2. Moscow, Iskusstvo. 604 p. (In Russ.).

Plotin (2004a) *Pervaja jennjeada* / transl., introductory article, comm. by T. G. Sidash, R. V. Svetlov. St. Petersburg, Oleg Abyshko Publ. 320 p. (In Russ.).

- Plotin (2004b) *Vtoraja jenneada* / transl. from Greek, introductory article by T. G. Sidash. St. Petersburg, Oleg Abyshko Publ. 384 p. (In Russ.).
- Plotin (2004c) *Tret'ja jenneada* / transl. from Greek T. G. Sidasha; introductory article by T. G. Sidash and D. Ju. Suhov. St. Petersburg, Oleg Abyshko Publ. 480 p. (In Russ.).
- Plotin (2004d) *Chevertaja jenneada* / transl. from Greek and afterword by T. G. Sidash. St. Petersburg, Oleg Abyshko Publ. 480 p. (In Russ.).
- Plotin (2005a) *Pjataja jenneada* / transl. from Greek and afterword by T. G. Sidash. St. Petersburg, Oleg Abyshko Publ. 320 p. (In Russ.).
- Plotin (2005b) *Sbestaja jenneada*. Treats I–V / transl. from Greek and afterword by T. G. Sidash. St. Petersburg, Oleg Abyshko Publ. 480 p. (In Russ.).
- Plotin (2005c) *Shestaja jenneada*: Treats VIII–IX / transl., introductory article, comm. by T. G. Sidash and R. V. Svetlov. St. Petersburg, Oleg Abyshko Publ. 480 p. (In Russ.).
- Porfirij (1986) Zhizn' Plotina. In: Diogen Lajertskij. *O zbizni, uchenijah i izrechenijah znamenitih filozofov* / ed. and introductory article by A. F. Losev ; transl by M. L. Gasparov. Moscow, Mysl'. 571 p. Pp. 427–440. (In Russ.).
- Svetlov, R. V. (2004) Prostranstvo samopoznanija (Plotin. Pervaja jenneada). In: Plotin. *Pervaja jenneada* / transl., introductory article, comm. by T. G. Sidash and R. V. Svetlov. St. Petersburg, Oleg Abyshko Publ. 320 p. Pp. 5–39. (In Russ.).
- Sidash, T. G. (2004) Antropologicheskaja jenneada Plotina. In: Plotin. *Pervaja jenneada* / transl., introductory article, comm. by T. G. Sidash and R. V. Svetlov. St. Petersburg, Oleg Abyshko Publ. 320 p. Pp. 40–70. (In Russ.).
- Foucoult, M. (2007) Germenevtika sub'ekta: *Kurs, prochitannyj v Kollezb de Frans v 1981–1982 ucbebnom godu* / transl. from French by A. G. Pogonjajlo. St. Petersburg, Nauka. 677 p. (In Russ.).
- Horuzhij, S. S. (2016) *Socium i sinergija: kolonizacija interfejsa*. Kazan', Kazan innovative University named after V. G. Timiryazev Publ. (IEPP) 452 p. (In Russ.).

Submission date: 13.06.2020.

Горелов Анатолий Алексеевич — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора философских проблем творчества Института философии РАН. Адрес: 119842, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12. Тел.: +7 (495) 697-91-28. Эл. адрес: evolepis@iph.ras.ru

Горелова Татьяна Анатольевна — доктор философских наук, профессор кафедры философии, социологии и культурологии Московского гуманитарного университета. Адрес: 111395, Россия, г. Москва, ул. Юности, д. 5. Тел.: +7 (499) 374-55-11. Эл. адрес: fylosofy@mosgu.ru

Gorelov Anatoliy Alekseevich, Doctor of Philosophy, Leading Research Fellow, Sector of Philosophical Problems of Creativity, RAS Institute of Philosophy. Postal address: 12, Goncharnaya St., Moscow, Russian Federation, 119842. Tel.: +7 (495) 697-91-28. E-mail: evolepis@iph.ras.ru

Gorelova Tatyana Anatolievna, Doctor of Philosophy, Professor, Department of Philosophy, Sociology and Culturology, Moscow University for the Humanities. Postal address: 5, Yunosti St., Moscow, Russian Federation, 111395. Tel.: +7 (499) 374-55-11. E-mail: fylosofy@mosgu.ru