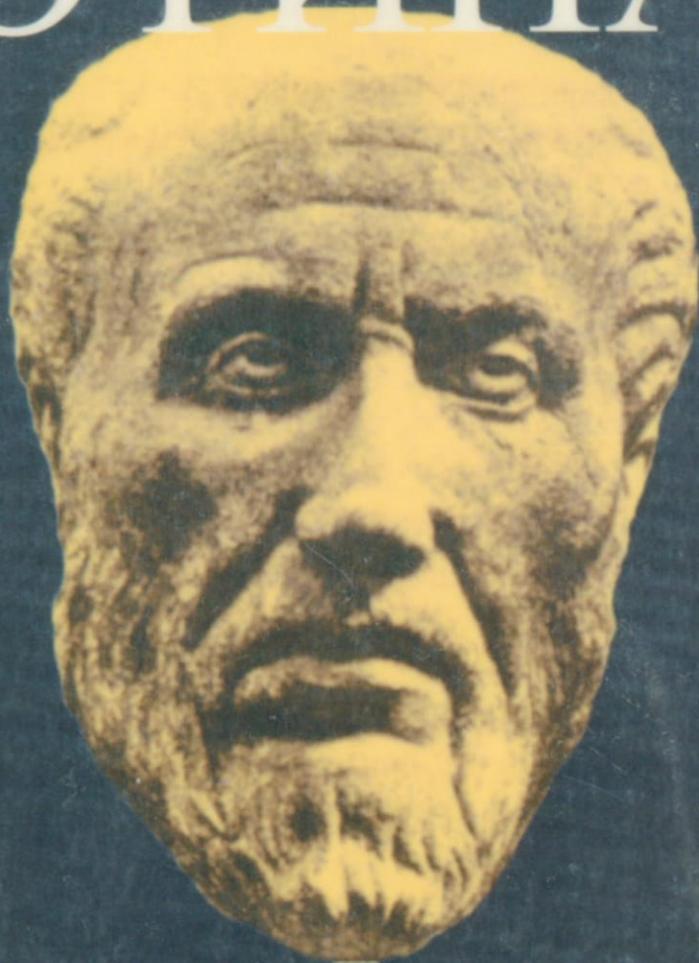


*И.В. Берестов*

СВОБОДА  
В ФИЛОСОФИИ  
ПЛОТИНА



ИЗДАТЕЛЬСТВО С ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ РАН  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА  
(Новосибирск)

И. В. БЕРЕСТОВ

**СВОБОДА  
В ФИЛОСОФИИ ПЛОТИНА**



ИЗДАТЕЛЬСТВО С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА  
2007

ББК 87.3  
Б48

Ответственный редактор д-р филос. наук проф. *В. П. Горан*

Рецензенты: д-р филос. наук проф. *Р. В. Светлов* (С.-Петербург. гос. ун-т), д-р филос. наук доц. *Е. В. Афонсин*, канд. филос. наук *Е. В. Орлов* (Ин-т философии и права Сибирского отд. РАН (Новосибирск))

*Печатается по постановлению  
Ученого совета Института философии и права  
Сибирского отделения РАН*

### **Берестов И. В.**

Б48 Свобода в философии Плотина. — СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2007. — 382 с.  
ISBN 978-5-288-04234-8

Монография канд. филос. наук И. В. Берестова представляет собой подробное исследование роли концепции свободы в философской системе Плотина (204/5–270 н. э.) — выдающегося философа и основателя неоплатонизма, влияние которого ощущается в западноевропейской философии до сих пор. Автор реконструирует взгляд Плотина на свободу, обосновывает тезис об абсолютной свободе платиновского Единого и показывает значимость учения о свободе для всей философской системы Плотина. В монографии развернут и обоснован оригинальный взгляд на философию Плотина, который уточняет и развивает актуальные для современных дискуссий ключевые проблемы философии Плотина: проблему тождества Единого и Блага, проблему эманации, проблему нисхождения души в тела, проблему свободы поведения человека и др. Большое внимание уделено уточнению переводов с древнегреческого привлекаемых автором фрагментов, уточнению понимания платиновской терминологии и критическому анализу современных исследований, посвящённых философии Плотина.

Книга рассчитана на историков философии и философов.

**ББК 87.3**

Исследование поддержано  
Российским гуманитарным научным фондом  
(грант № 04-03-00537<sup>а</sup>)

© И. В. Берестов, 2007  
© Издательство С.-Петербургского  
университета, 2007

ISBN 978-5-288-04234-8

## **ОГЛАВЛЕНИЕ**

ПРЕДИСЛОВИЕ.....	5
ВВЕДЕНИЕ.....	8
<b>ГЛАВА I. Общий взгляд на свободу у Плотина.....</b>	<b>15</b>
§ 1. Проблема «многозначности» свободы у Плотина в современных реконструкциях.....	—
§ 2. Введение термина «свободное» Платином в VI,8.....	22
§ 3. Значение определения «свободного» для системы Плотина в целом.....	39
<b>ГЛАВА II. Некоторые концепции свободы у предшественников Плотина.....</b>	<b>44</b>
§ 1. Неограниченность как шаг к абсолютной свободе первоначала: Анаксимандр и Филолай.....	—
§ 2. Единство, единственность и могущество Бога у Ксенофана и Парменида и абсолютная свобода Единого у Плотина.....	48
§ 3. Свобода Ума у Анаксагора и Плотина.....	49
§ 4. Свобода, случайность, необходимость у Демокрита, Эпикура и Плотина.....	51
§ 5. Благо и Единое у Платона и свобода первоначала у Плотина.....	54
§ 6. Свобода Ума и человека у Аристотеля и концепция свободы Плотина.....	60
§ 7. «То, что от нас» у стоиков и Плотина.....	77
§ 8. «Неизречимость», беспредельное совершенство, всемогущество и воля Бога у Филона Александрийского и Плотина.....	82
§ 9. «Неизречимость» Бога у Алкиноя и Плотина.....	86
§ 10. Самодостаточность Первого Ума Нумения и свобода первоначала Плотина.....	88
<b>ГЛАВА III. Концепция первоначала как Блага и роль свободы в первоначале.....</b>	<b>92</b>
§ 1. Первоначало как Благо и «абсолютно свободное».....	—
§ 2. Действие первоначала как Блага.....	105
§ 3. Действие первоначала как «промежуточное» действие, подобное Эросу.....	111

§ 4. Побуждающее присутствие Блага.....	118
§ 5. Познаваемо ли первоначало?.....	122
<b>ГЛАВА IV. Свобода в мире Ума.....</b>	<b>133</b>
§ 1. Трудности в современных интерпретациях эманации Ума из Единого.....	—
§ 2. Происхождение Ума с учетом свободы ипостасей.....	172
§ 3. «Самоначалность» и «взаимное мышление» эйдосов.....	175
§ 4. Присутствие эйдосов в «низшем».....	179
<b>ГЛАВА V. Сущность и существование у Плотина.....</b>	<b>188</b>
§ 1. Плотин о сущностях (эйдосах) в мире Ума.....	—
§ 2. Категории мира Ума.....	199
§ 3. Концепции существования сущности у Плотина.....	210
§ 4. Первоначало как неопределенное подлежащее.....	213
§ 5. Классификация концепций существования.....	215
§ 6. Существование как Благо.....	220
<b>ГЛАВА VI. Свобода в чувственном мире.....</b>	<b>227</b>
§ 1. Общая структура «мира Души».....	—
§ 2. «Эйдосы единичных» и индивидуальные души.....	235
§ 3. «Нисхождение» душ как дальнейшая утрата свободы.....	242
§ 4. «Причастность» у Плотина.....	250
§ 5. Душа и тело как «соприлаженное» (τὸ συναμφότερον).....	263
§ 6. «Воображаемое» как «ложное» и как «материальное».....	268
§ 7. «Части» души.....	277
§ 8. Ощущения в душе.....	279
§ 9. «Осознание своего действия» и «самосознание» у Плотина.....	287
<b>ГЛАВА VII. Промысел, Судьба и человеческая свобода.....</b>	<b>308</b>
§ 1. Проблема Промысла.....	—
§ 2. Промысел мировой души и свобода индивидуальной души.....	312
§ 3. Оригинальность учения Плотина о Промысле, Судьбе и человеческой свободе по сравнению со средними платониками.....	320
<b>ГЛАВА VIII. Тенденции учения о свободе Плотина у последующих философов.....</b>	<b>327</b>
§ 1. Фундаментальные проблемы платиновской метафизики.....	328
§ 2. Проблематика Плотина в Средние века.....	333
§ 3. Проблематика Плотина в начале Нового времени.....	343
§ 4. Проблематика Плотина в немецкой классической философии.....	349
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....</b>	<b>362</b>
<b>ЛИТЕРАТУРА.....</b>	<b>367</b>

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Представляя на суд читателей эту книгу, я хочу обратить их внимание на следующее. В русской литературе последних лет наблюдается значительный рост интереса к неоплатонизму, о чём свидетельствуют вышедший в последнее время первый полный перевод на русский язык *Эннеад*, осуществлённый Т. Г. Сидашем, а также переводы Прокла и Дамаския, осуществлённые Л. Ю. Лукомским. Ожидаемый выход в свет перевода *Эннеад* Ю. А. Шичалина будет означать прорыв российского «плотиноведения» на мировой уровень. Опубликованы и некоторые исследования учения Плотина. Тем не менее разрыв между исследованиями на русском языке как в количестве, так и в качестве (за редкими исключениями) и исследованиями на немецком, французском, итальянском, испанском, английском языках до сих пор остаётся, к сожалению, громадным. Отважившись опубликовать своё во многом спорное и имеющее много недостатков исследование, основывающееся на моей кандидатской диссертации, я мечтаю хотя бы чуть-чуть изменить способ обсуждения философии Плотина в современных русскоязычных работах. Мне бы хотелось, чтобы когда-нибудь в России стало обычным делом (как это давно стало на Западе) не пересказывать общеизвестные точки зрения или бездоказательно утверждать что-либо, а *обосновывать* свои взгляды, используя более или менее ясную *рациональную* аргументацию, критически рассматривая аргументы как самого Плотина, так и аргументы в исследованиях, ему посвящённых, используя при необходимости оригинальный греческий текст.

Таким образом, ясно, что я буду рассматривать, прежде всего, *рационалистическую* тенденцию в философии Плотина. С моей точки зрения, именно эта тенденция позволяет рассматривать Плотина именно как философа, его учение — именно как философскую *систему*. Я полагаю, что именно

работа с платиновскими аргументами способна выявить значимость учения Платина для критического обсуждения последующих философских построений, в том числе и современных. Я убеждён, что, несмотря на иногда не очень чёткую работу с терминами и частую неясность выражений, аргументация Платина может быть в большинстве случаев представлена во вполне рациональном виде, а значит — и открытою для поддержки и критики.

Именно на выявлении структуры платиновской аргументации и на обсуждении её возможных вариантов мне хотелось сделать акцент в настоящей книге. Я убеждён, что Платин, как и всякий систематический философ, имел некоторые недоказываемые положения и определения, число которых он стремился свести к минимуму, и правдоподобное указание на них является целью исследователя философии Платина; хотя эта цель и не достигнута в настоящем исследовании, я стремился всегда иметь её в виду и надеюсь продолжать прилагать усилия в этом направлении. Именно это «стремление к минимальности» — только одно начало, только три ипостаси и пр. — позволяет, на мой взгляд, системе Платина довольно эффективно противостоять скептической и другой критике. Если это так, то система Платина привлекательна для философов любого времени именно этой попыткой принимать на веру как можно меньше.

Я осознаю, что названные выше пожелания к ясности и доказательности историко-философского исследования выполнены в настоящей работе далеко не в полной мере. Я вынужден заранее просить уважаемых читателей извинить меня за это и за довольно тяжёлый стиль. Я заранее благодарен всем тем, кто возьмётся читать эту книгу, и надеюсь, что она будет полезна. Буду рад получить любые критические отзывы, замечания и пр. от уважаемых читателей и ответить на них.

Наконец, считаю своей приятной обязанностью поблагодарить тех людей, общение с которыми сделало возможным появление настоящей книги. Я, прежде всего, благодарен д-ру филос. наук проф. Василию Павловичу Горану, бывшему моим научным руководителем в аспирантуре, за все те качества исследователя истории философии, которые ему удалось мне привить, и многократные плодотворные обсуждения концепции, изложенной в этой книге, за поддержку в сложных

жизненных ситуациях. Без этого книга никогда не была бы написана. Я также благодарен всем, чья искренняя заинтересованность, поддержка и критика помогали мне ощутить значимость моей работы и являлись стимулом для её продолжения: д-ру филос. наук, доценту Евгению Васильевичу Афонасину, канд. филос. наук Марине Николаевне Вольф, канд. филос. наук Евгению Викторовичу Орлову, д-ру филос. наук, проф. Роману Викторовичу Светлову, д-ру филос. наук, проф. Юрию Анатольевичу Шичалину. Разумеется, вся ответственность за все ошибки и недостатки в книге лежит только на мне.

*И. В. Берестов*

E-mail: berestoviv@yandex.ru

## ВВЕДЕНИЕ

Среди историков античной философии в настоящее время весьма распространено стремление объяснить каждый онтологический уровень в системе Плотина, исходя из соотношения «единое—многое» на данном уровне. Такой подход весьма продуктивен, так как позволяет поставить множество проблем, связанных с «увеличением множественности» на низшем онтологическом уровне по отношению к высшему, а также с самим происхождением «низшего», что традиционно обозначается как «процесс эманации». Однако этот подход не исчерпывает всего богатства учения Плотина.

Важнейшее, что остаётся «за бортом» такого подхода — это понимание первоначала как Блага; но такое понимание очень важно для понимания системы Плотина в целом. Благо же Плотин понимает как «абсолютно свободное действие». Поэтому без понимания того, что Плотин понимал под «свободой», корректная реконструкция концепции первоначала у Плотина не может быть осуществлена.

Однако понимание того, что Плотин подразумевает под свободой, является довольно сложной задачей, вследствие чего по этому поводу имеется множество взаимоисключающих мнений среди современных историков философии. С учётом концепции свободы строится концепция каждой ипостаси<sup>1</sup> системы Плотина, но нелегко вычленишь то общее, что свойственно «свободе» на всех «уровнях» системы Плотина, без чего мы не можем окончательно понять, что такое «свобо-

<sup>1</sup>Мы традиционно рассматриваем в качестве ипостасей Единое, Ум и Душу. Мы делаем это для того, чтобы не запутывать читателей, привыкших именно к такому употреблению термина «ипостась», когда речь идёт о системе Плотина. Тем не менее более продуманной нам кажется позиция Ю. А. Шичалина [75], который резонно замечает, что Единое = Благо находится «выше сущности», оно «сверхсуществует» и в этом смысле — «сверхипостасийно». Ипостасями же тогда следует считать Ум, Душу и Природу.

да» на каждом «уровне», в том числе что такое «абсолютная свобода» первоначала. Поэтому *прояснение концепции свободы Плотина позволит более полно излагать и понимать его систему.*

Разумеется, учёт «абсолютной свободы» первоначала как Блага окажет влияние на наше понимание свободы деятельности Ума и человека. Благодаря исследованию «общей» концепции свободы станет возможным дать более квалифицированный ответ на вопрос о том, можно ли говорить о признании Плотинем «свободы воли» человека, что характерно для многих христианских авторов, и если нечто подобное имеет место в учении Плотина, то можно ли говорить о согласованности человеческой свободы с Промыслом и Судьбой? Ни стоикам, ни средним платоникам не удалось их согласовать, и для Плотина эта проблема была также весьма значимой. Поэтому *исследование человеческой свободы в системе Плотина является весьма важной задачей истории философии;* от корректности такого исследования непосредственно зависит корректность решения множества историко-философских проблем.

Благодаря рассмотрению первоначала как Блага могут появиться и новые основания для сопоставления Плотина с предшествующими философами; поэтому может быть более чётко выявлена оригинальность учения Плотина. Кроме того, могут появиться новые основания для оценки возможного применения платоновских концепций последующими мыслителями. Учитывая интерес современной философии к свободе, случайности и детерминизму, можно предположить, что реконструкция *целостной* концепции свободы у Плотина может быть полезной даже современным философам. Тем не менее до сих пор отсутствуют работы, в которых осуществляется реконструкция учения Плотина о свободе как целостного и придающего один и тот же смысл понятию свободы на всех «уровнях» его онтологии.

Число историков философии, занимавшихся и занимающихся философией Плотина, огромно. Наибольшее количество современных работ посвящено разнообразным аспектам первоначала — его познаваемости (H. A. Wolfson, 1952 [252]; H. R. Schlette, 1966 [226]; R. Mortley, 1975 [167]; L. Pelloux, 1994 [182]), пониманию его единства в сопоставлении с его «беспре-

дельностью» (*W. N. Clarke*, 1952 [122]; *L. Sweeney*, 1957 [235]; *W. N. Clarke*, 1959 [121]; *W. Theiler* (1970) [238]; *C. D'Ancona*, 1990 [126]; *J. Talanga*, 1990 [236]; *D. Nikulin*, 1998 [172]). Здесь для темы нашего исследования представляет интерес вопрос о том, можно ли сказать, что беспредельность и беспредельная свобода первоначала совместимы с его единством, и в каком смысле следует тогда понимать «неизречимость» первоначала? Существуют также работы (к сожалению, их не очень много), специально посвящённые второму важнейшему аспекту первоначала — его «благодати» (*J. Katz*, 1950 [158]; *W. Hiroch*, 1963 [156]; *J.-L. Chrétien*, 1980 [115]; *G. Vahanian*, 1983 [244]; *C. Seel*, 1989 [231]; *G. Siegman*, 1990 [232]). Нас здесь интересует совместимость понимания первоначала как «абсолютно единого» как «неограниченного» или «беспредельного» (в том числе — по своей свободе) с его «благодатью». Много статей посвящены связи Единого Плотина и платоновского «единого» в диалоге «Парменид». Это, например, статьи *E. R. Dodds*, 1927 [130], *É. Bréhier*, 1938 [108], *J. M. Rist* 1962 [220; 221], *J. H. Heiser*, 1991 [153] и *G. M. S. J. Gurtler*, 1992 [147]. Нас здесь интересует сочетание единства платоновского первоначала с его абсолютной свободой и независимостью даже от своей сущности. Все поставленные нами вопросы охватываются следующим вопросом: «Свободно ли Единое быть тем, что оно есть?». Имеется более или менее явная полемика между теми, кто отвечает на этот вопрос «да» (например, *V. Cileto*, 1963 [117]; *L. Westra*, 1990 [248]) и теми, кто отвечает «нет» (например, *A. H. Armstrong*, 1937 [87]; *J. M. Rist*, 1967 [216]).

В значительном числе работ анализируется вторая ипостась; рассматриваются соотношения между эйдосами (*P. Hadot*, 1960 [148]; *J. M. Rist*, 1971 [222]), выявляются те отношения, в которых эйдосы «суть то, что они суть» благодаря самим себе, независимо от других эйдосов, причём особое значение для анализа свободы у Плотина имеет его подход к проблеме «сознания» или «самосознания», реконструируемый многими интерпретаторами (*H.-R. Schwyzer*, 1960 [230]; *E. W. Warren*, 1964 [246]; *A. Smith*, 1978 [234]; *F. M. Schröder*, 1986 [227]; *G. Wald*, 1990 [245]; *L. Ph. Gerson*, 1997 [138; 137]; *S. Rappe*, 1997 [202]), так как в системе Плотина «свобода» чего-либо невозможна без наличия у него «мышления» и

«знания». Также анализируется «умная материя», «неопределённая двоица» и её «независимость» от Единого (*J. M. Rist*, 1961 [215]; *J. M. Rist*, 1962 [219]; *G. Bruni*, 1963 [111]; *Ю. А. Шучалин*, 1978 [77]; *A. Smith*, 1981 [233]; *K. Corrigan*, 1986 [123]; *P. O'Reilly*, 1989 [178]; *D. O'Brien*, 1991 [177]), происхождение Ума (*A. H. Armstrong*, 1937 [87]; *J. M. Rist*, 1971 [222]; *J. H. Fielder*, 1976 [136]; *M. Boutin*, 1983 [107]; *G. Reale*, 1983 [206]; *J. Bussanich*, 1988 [112]; *H. Pasqua*, 1993 [181]). Проблема, известная также как проблема эманации Ума из Единого, очень тесно связана с пониманием свободы Ума и первоначала, ибо мы должны попытаться ответить здесь на вопрос: «Свободно или нет Единое творит Ум?». Имеет место полемика между теми историками философии, которые признают свободу первоначала при творении им Ума (например, *V. Cileto*, 1963 [117]; *L. Westra*, 1990 [248]), и теми, кто в той или иной форме признаёт необходимость этого (например, *G. P. Gorman*, 1940 [142]; *J. M. Rist*, 1967 [216]; *D. Nikulin*, 1998 [172]). Статья *L. Ph. Gerson*, 1993 [139] в некотором смысле противостоит и тем, и другим, так как в ней утверждается, что Единое вообще не участвует в получении миром Ума своих сущностей (эйдосов) как «вот-этих» эйдосов, т. е. Единое не «формирует» мир Ума, лишь «наделяя существованием» любые «формы». Также существуют работы, в которых утверждается необходимость «обращения» Ума к Единому (например, *J. M. Rist*, 1962 [219]), и работы, подчёркивающие свободу действия Ума (например, *P. Henry*, 1931 [154]; *V. Cileto*, 1963 [117]).

Уделяется также значительное внимание и проблемам понимания третьей ипостаси — возникновения Души и чувственного мира, соотношения между душами, соотношения «умного» и чувственного мира, структуры индивидуальной души. Здесь для нас представляет интерес решение вопроса о том, насколько свободно «падение» душ в чувственный мир. Признание такой свободы характерно для работ, анализирующих собственно душу, которая всегда содержит в себе источник своего движения (*G. J. P. O'Daly*, 1973 [174]; *J. M. Rist*, 1983 [212]; *G. M. S. J. Gurtler*, 1997 [146]), а отрицание — для работ, пытающихся рассматривать процесс «падения» влётённым в общий «порядок» системы Плотина (*A. H. Armstrong*, 1940 [90]; *M. Andolfo*, 1994 [82]).

В настоящее время историки философии склоняются к

тому, чтобы признать наличие в Уме «эйдосов единичных» (*J. M. Rist*, 1963 [210]; *H. J. Blumenthal*, 1966 [101]; *A. H. Armstrong*, 1977 [88]; *J. M. Rist*, 1982 [211]; *J. Dillon*, 1988 [128]; *A. Madigan*, 1990 [162]; *E. K. Emilsson*, 1994 [131]; С. Мельник, 1999 [35]), что косвенно свидетельствует в пользу признания того, что «падение» душ совершается именно из Ума (следовательно, без принуждения со стороны мировой души), но вопрос о том, свободно или «по естественной необходимости» души покидают мир Ума всё ещё открыт.

Рассматриваются также проблемы Промысла и Логоса (*Ch. Parma*, 1971 [180]; *F. Turlot*, 1985 [243]), реконструируется платиновский вариант теории «переселения душ» (*A. N. M. Rich*, 1957 [208]). Уделяется внимание соотношению чувственной материи с «умной материей» и со злом в чувственном мире (*J. M. Rist*, 1961 [215]). Нас здесь интересует вопрос о том, в какой мере душа, находящаяся в чувственном мире, свободна, в том числе — несёт ли она ответственность за зло, присутствующее в чувственном мире (эта точка зрения поддерживается в работах: *A. N. M. Rich*, 1957 [208]; *D. O'Brien*, 1971 [176]; *J. M. Rist*, 1975 [217]);), или всё зло и несовершенство следует полагать неизбежным результатом необходимого процесса возникновения умного и чувственного миров (*G. H. Clark*, 1943 [120])? Можем ли мы полагать, что «восхождение» душ свободно (эта точка зрения поддерживается в статье *L. Westra*, 1984 [249]), или, напротив, диктуется идущим из бесконечности рядом перевоплощений (*G. H. Clark*, 1943 [120])? Далее, каким образом свобода душ в чувственном мире согласуется с необходимостью, Судьбой и Провидением, также, по мнению Плотина, присутствующими в чувственном мире? Многие исследователи полагают, что ответ Плотина на этот вопрос неоднозначен (*P. Henry*, 1931 [154]; *A. H. Armstrong*, 1940 [90]), что, с нашей точки зрения, является отказом рассматривать учение Плотина в качестве продуманной философской системы. Поэтому мы полагаем, что в этом направлении необходимо продолжать исследования.

Итак, мы видим, что современные интерпретаторы дают противоречивые ответы на вопросы, связанные со свободой на всех уровнях системы Плотина. Ответ на вопрос о свободе в действии любой ипостаси и соответствующего ей «ми-

ра» оказывается неоднозначным. Но в специальных работах, посвящённых тому или иному аспекту «свободы» у Плотина (*T. Gollwitzer*, 1902 [141]; *P. Marrucchi*, 1935 [163]; *G. P. Gorman*, 1940 [142]; *J. M. Rist*, 1975 [217]; *L. Ph. Gerson*, 1996 [140, гл. 12]), и даже в тех, где реконструируется концепция свободы «в целом», во всей системе Плотина (*P. Henry*, 1931 [154]; *R. Régnier*, 1948 [207]; *J. Trouillard*, 1949 [241]; *V. Cilento*, 1963 [117]; *V. Cilento*, 1970 [118]; *V. Cilento*, 1973 [119]; *L. Westra*, 1990 [248]), хотя и утверждается наличие «свободы» на всех онтологических уровнях, тем не менее не предложено такого единого понимания «свободы», которое было бы применимо ко всему, что полагается Платином в той или иной степени «свободным».

Итак, можно сделать вывод, что работа по реконструкции концепции свободы у Плотина ещё не закончена, если, конечно, полагать учение Плотина серьёзной философской системой, в целом логически согласованной и использующей устойчивую терминологию.

Необходимой частью процедуры реконструкции учения Плотина о свободе будет являться наша интерпретация его суждений по значимым для настоящего исследования вопросам, основывающаяся на наших собственных переводах соответствующих текстов из «Эннеад».

Общий подход к реконструкции позиции Плотина по какому-либо вопросу будет заключаться в том, что из возможных интерпретаций будут предпочитаться те, которые не противоречат пониманию первоначала как Блага, определению «свободного» и другим исходным положениям системы, приведённым в первых двух главах, а также те, которые не ведут к какой-либо другой несогласованности. Большое внимание будет уделяться анализу используемой Платином терминологии. При рассмотрении терминов, используемых Платином в различных контекстах, мы будем пытаться дать им такую интерпретацию, чтобы их значение было одинаковым во всех контекстах.

Таким образом, наши усилия будут направлены на достижение ясного, последовательного и терминологически выверенного изложения роли в системе Плотина интересующих нас понятий, необходимых для реконструкции концепции свободы у Плотина. В основе нашей реконструкции будет лежать

интерпретация названной концепции как *целостной*, что, в свою очередь, будет основываться на нашей интерпретации соответствующих текстов из «Эннеад».

Для достижения поставленной цели нам придется уделить большое внимание уточнению существующих переводов, необходимых для исследования текстов из «Эннеад». Переводы цитируемых фрагментов осуществлены автором по изданию Анри—Швицера (P. Henry et H. R. Schwyzer, T. I–III, 1951–1973 [194]). При этом использовались переводы Плотина на латинский [193], французский [190], английский [195; 192] и русский языки.

## Глава I

# ОБЩИЙ ВЗГЛЯД НА СВОБОДУ У ПЛОТИНА

Здесь мы предлагаем краткий обзор значений терминов «свобода», «воля», «то, что от нас» и «смежных» терминов во всей системе Плотина и указание на использование этих терминов некоторыми предшественниками Плотина, что в какой-то степени позволит уточнить их значение и выявить оригинальность платиновской мысли. Рассмотрение связи этих терминов с другими ключевыми понятиями системы Плотина, а также попытка изложения всей системы с учётом платиновской концепции свободы будут представлены в следующих главах.

### *§ 1. Проблема «многозначности» свободы у Плотина в современных реконструкциях*

Здесь мы постараемся привести те значения «свободы» во всей системе Плотина, которые предлагаются некоторыми современными интерпретаторами. Мы попытаемся указать на те недостатки, которые, с нашей точки зрения, присутствуют в этих реконструкциях. В дальнейшем наши усилия будут сосредоточены на преодолении этих недостатков.

Разумеется, тема свободы весьма часто звучит во многих исследованиях, посвящённых философии Плотина. Однако работ, рассматривающих не какой-либо один аспект платиновской «свободы», а изучающих её на всех онтологических уровнях системы и претендующих на *полную* реконструкцию платиновского учения о свободе, не так уж много. Мы выделили трёх авторов, проведших наиболее обстоятельное исследование

дование данной проблемы: Поля Анри, Винченцо Чиленто и Луару Вестру. Их достижения, несомненно, являются основой для работы всех исследователей этой не самой простой проблемы.

**П. Анри** приходит к выводу, что в VI,8<sup>1</sup> Плотин предлагает следующие понимания свободы:

Освобождение от случая, от контингентного = свобода.

Отсутствие содействия = свобода.

Трансцендентность (одинокость, самодостаточность) = свобода.

Господство над собой = свобода.

Быть благодаря себе = быть свободным.

Всемогущество = свобода.

Наконец, с помощью промежуточных звеньев, мы получаем также:

Быть причиной себя, желать себя, творить себя = быть отделённым от случая = быть свободным [154, р. 336].

Анри полагает, что платиновское понимание «свободы Блага» в VI,8 сильно запутано и не может быть сведено к одному определению. Более того, платиновская свобода, с точки зрения Анри, исключает случайность, но не исключает «внутренней» необходимости, или необходимости действовать в соответствии со своей «природой». Таким образом, мы видим здесь поставленные, но не решённые проблемы: 1) поиска единого определения «свободы»; 2) поиска непротиворечивого сочетания «свободы» и «необходимости» в Едином. Ниже мы приведём анализ Анри свободы Блага у Плотина гораздо более подробно.

Касаясь платиновского понимания свободы человека, Анри подчёркивает, что Плотин утверждает факт свободы и индивидуальности человека, что заставляет его отвергать позицию стоиков. Плотин, по Анри, следующим образом понимает в трактате «О судьбе» (III,1) человеческую свободу:

<sup>1</sup>Мы следуем следующему порядку ссылок на «Эннеады» Плотина. Через запятую перечисляются: номер эннеады (римская цифра), номер трактата в данной эннеаде. Если есть необходимость, даётся более точная ссылка — после номера трактата через запятую указываются номер главы в данном трактате и номера строк цитируемого или переводимого фрагмента исходного греческого текста через тире. Все ссылки указывают на издание Анри—Швицера [194].

- a) Свобода от какого-либо внешнего влияния — первое свойство «нашего» действия. Свободное действие является спонтанным и, прежде всего, моральным действием.
- b) Душа из-за своей свободы — первопричина, которая, в отличие от других вещей, не родилась из семени.
- c) Вместо того чтобы быть пассивной, душа активна по своей сущности, потому, что она свободна от незнания и победила желания. Она управляет и властвует. Душа, свободная от тела, обладает господством над собой.
- d) Свободное действие есть действие, управляемое разумом [154, р. 58–59].

Разбирая IV,8,5, Анри обнаруживает у Плотина стремление утверждать совместимость свободы нисхождения души и необходимости этого нисхождения. «Падение» несвободно, ибо любое «движение к худшему» произвольно; но «падение» тоже свободно, ибо страдания души суть справедливые наказания за её свободные, но неверные действия: душа виновна в своём падении и в том, что, уже находясь здесь, она совершает зло [154, р. 62–64]. Заметим, что это весьма важное положение: *находясь в чувственном мире, душа не может не грешить*. Однако Анри считает, что предложить здесь логически удовлетворительного решения Плотину не удалось.

Также и в IV,3,13, с точки зрения Анри, Плотин утверждает, что сошествие душ в тела и свободно, и совершается в соответствии с некоторым «врождённым» законом, который души всегда «носят в себе» и «вынуждены исполнять» [154, р. 67], так что Плотин, по Анри, и здесь не избавляется от противоречия. Рассматривая III,4,3, Анри приходит к сходным с вышеизложенными выводами, но уже относительно поведения человека в чувственном мире после «падения»:

«Человек свободен, но ничто из его поступков не вычитается из законов и порядка мира» [154, р. 77].

Мы видим, что, с точки зрения Анри, как свобода человека, так и свобода Бога описываются Плотиним противоречиво, так как и в том, и в другом случае мы видим сочетание свободы с «внутренней необходимостью». Кроме того, «свобода» в данной интерпретации оказывается «двусмысленной»: с одной стороны, человек благодаря своей свободе *может* совершать как «благие», так и «злые» поступки [154, р. 77], с

другой стороны, первоначально как Благо благодаря своей свободе *не может* «быть злым» (что означало бы его «ухудшение»), т. е. его действие может «приносить благо», но не может «приносить зла». Указанная «двусмысленность» сильно затрудняет реконструкцию целостной концепции свободы у Плотина.

Наш следующий автор, **В. Чиленто**, так же, как и П. Анри, находит невозможным выделить какое-либо одно универсальное понимание свободы у Плотина и поэтому настаивает на присутствии десяти значений понятия «свобода» в «Эннеадах» (в дальнейшем — *Епп.*):

1. *Свобода как созерцание.* Такое понимание свободы двойственно: оно подразумевает *свободу как объясняющую силу* и *свободу как очищающую силу*. Оба аспекта раскрываются в непосредственно следующих за п.1 пп. 2–4.
2. *Свобода как спасение.*
3. *Свобода как гений*, заботящийся о человеке в течение его жизни.
4. *Свобода как объяснительный принцип*, из которого следует:
5. *Свобода как кульминация пути восхождения.* На этой вершине мы видим пп. 6–10:
6. *Свобода как Благо.*
7. *Свобода как природа кого-либо.*
8. *Свобода как единство.*
9. *Свобода как источник существования.*
10. *Свобода как творение.* Последний пункт совпадает с первым, так как созерцание у Плотина является творящим<sup>2</sup>.

В п. 7, утверждая «свободу как природу», Чиленто присоединяется к Анри: свобода не противоречит «природе» как некоторому «врождённому закону», или некоторой «внутренней необходимости», правда, этот пункт относится лишь к первоначальному<sup>3</sup>. В целом, можно сказать, что свобода человека

<sup>2</sup>Эти значения встречаются в двух работах Чиленто: «Liberta Divina e discorso terminario» и «Contemplazione», опубликованных в сборнике [119]. Пункты излагаются в логическом порядке «восхождения» по: [248, р. 54–56].

<sup>3</sup>Мы подробно рассмотрим точку зрения Чиленто на свободу первоначально ниже.

в интерпретации Чиленто должна пониматься как «освобождение себя»:

«Моральная жизнь есть свобода: теперь, поскольку эмпирический мир есть иллюзия, колдовство, магия, то душа должна освободиться. . . Освобождение от этого многообразного рабства [в чувственном мире] будет произведено через путь “разрушения очарования”, через пробуждение, через “снятие с себя покровов”, через “удаление излишнего”. . . Бегство, отдаление, забвение: они суть также инструменты единства, уменьшения множественности, упразднение различий, распада непроницаемости, для того, чтобы прибыть к прозрачности интеллигибельного света. . . Свобода, как более сущностная [характеристика человека, чем его пребывание в эмпирическом мире. — *И. Б.*], составляет человека [V,8,4,1]. . . Из тезиса изначальной свободы выводится также, что наше назначение не в действии (которое не свободно), а в созерцании. Действие, на самом деле, предполагает внешние отношения, которые не являются истинными отношениями и отвлекают душу от её собственной природы» [117, р. 123].

Но свобода Единого не может пониматься как «освобождение себя», так как «то, что освобождает себя», не может быть «абсолютно свободным», или «Свободой» [117, р. 120], в то время как свобода человека может так пониматься. И, наоборот, свобода человека не может пониматься как «творение себя», пока он рассматривается как нечто, принадлежащее чувственному миру, в то время как свобода Единого должна пониматься прежде всего именно так<sup>4</sup>. Поэтому выделить универсальное значение «свободы» в интерпретации Чиленто не удаётся (так же как и в интерпретации Анри).

В целом можно сказать, что свобода человека в интерпре-

<sup>4</sup>Таким образом, — заключает Плотин, — «если было бы *время*, когда Он начал существовать, тогда выражение “Он создал сам себя” могло бы применяться в самом строгом смысле; напротив, с тех пор, как Он, ещё ранее был в вечности, Он был уже тот, что есть, и тогда выражение “Он создал сам себя” хочется понять в смысле, что “творить” и “быть” совпадают: иначе говоря, что Его бытие состоит в его творческой деятельности и, так сказать, в его вечном порождении» [VI,8,20,25–28]. Значит, Единое не порождает Ум, но лишь самого себя. Это крайне интересный момент, ведь такое положение дел существенно расширяет свободу Ума и «снимает» проблему эманации; мы будем подробно обсуждать следствия из этого фрагмента ниже.

тации Чиленто должна пониматься как «освобождение себя» [117, р. 123].

Но свобода Единого не может пониматься как «освобождение себя», так как «то, что освобождает себя» не может быть «абсолютно свободным», или «Свободой» [117, р. 120], в то время как свобода человека может так пониматься. И, наоборот, свобода человека не может пониматься как «творение себя», пока он рассматривается как нечто, принадлежащее чувственному миру, в то время как свобода Единого должна пониматься прежде всего именно так. Поэтому выделить универсальное значение «свободы» в интерпретации Чиленто, как и в интерпретации Анри, не удаётся.

**Л. Вестра** (см. её монографию [248], посвящённую свободе у Плотина) в целом поддерживает точку зрения Чиленто. Однако, подводя итог первых трёх глав, она находит возможность сократить десять значений термина «свобода» у Плотина до пяти.

По Вестре [248, р. 72–73], свобода у Плотина есть:

1. *Единство*, моральная жизнь, единственность или одиночество, «сосредоточенность на “внутреннем”». Все эти значения призваны показать независимость от «внешнего». Для человека «свобода» совпадает с «восхождением», связанным с «очищением», освобождением от «на лишнего», т. е. путь к этой независимости<sup>5</sup>. Ср.: «Свобода как путь есть дорога к очищению для “высшей души”: таково значение восхождения» [248, р. 111]. Сюда же следует отнести «свободу ко спасению»: «для того, чтобы быть поистине свободным, в том смысле, как понимал это Плотин, необходимо обладать этой направленностью [на спасение]» [248, р. 68]. Итак, в этом пункте мы видим «двойственность единства»: во-первых, единство рассматривается как абсолютное единство Единого, которое никуда не стремится, а во-вторых, — как «путь» к абсолютному единству того, что им не обладает.
2. *То, что человек есть*. Он есть как бы «субстанция духа». Свобода — «подлинная природа» человека, к ней ещё надо «восходить» из «воплощённого» состояния. «Свобода есть сущностно то, что человек есть: наше

<sup>5</sup>Пропорция «восхождение — очищение» анализируется в [24].

бытие живыми и сознательными не достаточно для указания на то, что мы суть» [248, р. 63]. Но и в «падшем» состоянии человеческая душа сохраняет некоторую свободу, которая, по Вестре, есть «образ» свободы в мире Ума и в то же время непосредственный результат действия Единого (см. п. 5).

3. *Ни сущность, ни акциденция*. Здесь Вестра пытается подчеркнуть новизну платоновской «свободы» для греческой философии.
4. *Стремление к новому* [248, р. 58]. Радикальная свобода творить иное и самого себя. Такая свобода является целью стремлений человека. В полном объёме такая свобода присуща лишь Единому, но благодаря «созерцанию высшего» (см. п. 5) к некоторому «творчеству» способно и «низшее» по отношению к Единому, которое «созерцает» лишь себя.
5. *Созерцание*. Демонстрирует важность нефизической деятельности. «Созерцание [человека] есть глубокое, глубоко сознающее видение, которое открывает действительность, которую мы теперь осознаём, но не творим» [248, р. 58]. Созерцание («самосозерцание» и «созерцание высшего») является необходимым для наличия творящей «переполненной силы» [248, р. 58], т. е. для «свободы творения» (см. п. 4). «Восходим мы или нисходим, созерцание есть освобождение творящей умной силы» [248, р. 59]. Следует отметить, что, по Вестре, созерцание есть «освобождение» в двух смыслах. Во-первых, оно есть «освобождение как спасение». Это значение включает в себя поступательное движение к свободе самой по себе и единству самому по себе. Во-вторых, «освобождение» есть непосредственный результат творящих сил свободы Единого [248, р. 59] (а также «образ» свободы в мире Ума, причём Ум сам также обязан своей свободой Единому). Единое как «освободитель» или «творец свободы» есть то, из чего проистекает свобода [248, р. 64]. Единое непосредственно наделяет свободой всё обладающее ею.

Мы видим, что интерпретация Вестры, так же как и интерпретации Анри и Чиленто, не обнаруживает в системе Плотина универсального значения термина «свобода». Остаётся

различие между свободой Единого и иного, свободой «свершившейся» и «освобождением». Кроме того, утверждается, что свобода Единого состоит в «творении» свободных сущих именно как «свободных», а свобода последних не мешает им «подвергаться» «освобождающему» действию Единого и, в свою очередь, «наделять» свободой «низшее» по отношению к себе. Поэтому различие между свободой Единого и свободой иного состоит не только в том, что первая является необходимым условием для наличия второй (что можно считать следствием несовершенства или ограниченности какой-либо свободы, кроме свободы Единого, и что не мешает построению универсального понимания свободы), но также и в провозглашении «освободителя» «принуждающим» иное к принятию свободы, что довольно нелепо.

\* \* \*

Таким образом, в рассмотренных нами работах мы видим, скорее, указание на существенные трудности, возникающие при попытке дать непротиворечивую и систематическую интерпретацию понятия «свободы» и смежных понятий у Плотина, чем преодоление этих трудностей.

## § 2. Введение термина «свободное» Плотином в VI,8

Для того чтобы по достоинству оценить место, занимаемое свободой в системе Плотина, следует сначала рассмотреть именно такое определение «свободного», которое применимо для всех уровней его системы, ведь в противном случае мы бы имели несколько понятий, обозначаемых одним словом, что крайне запутало бы наши рассуждения. Плотин пишет (отталкиваясь от человеческой свободы) в [VI,8,1,27–39]<sup>6</sup>:

«(27) ...если же это [наше движение]<sup>7</sup> было бы «от нас» (ἐφ' ἡμῖν), которое не рабствует ни перед случайностями, ни перед

<sup>6</sup>В круглых скобках в основном тексте здесь и далее в больших цитатах указываются номера строк исходного греческого текста в соответствии с изданием Анри—Швицера [194].

<sup>7</sup>Во всех переводах с иностранных языков вставки в квадратных скобках являются добавлениями переводчика, т. е. И. Берестова, если это не оговорено особо.

необходимостями, ни перед силами страсти, то мы действовали бы по воле, [и не имело бы места] что-либо, противодействующее воле. (30) Если же это так, то мы сказали бы, что наша концепция (ἐννοία) 'того, что от нас', была бы тем, что зависит от воли (τῆ βουλήσει), и, постольку, поскольку это так, [«то, что от нас»] могло бы или не могло бы произойти (γένοιτο) в зависимости от того, позволили (βουληθεῖμεν) бы [мы или нет]. (33) Ведь «свободным» (ἐχοῦσιον)<sup>8</sup> будет всё то, что ненасильно (ὄ μὴ βία) [предпринимается] в соответствии с осведомлённостью (μετὰ τοῦ εἰδέναι), а «тем, что от нас» (ἐφ' ἡμῖν) — то, что ещё и властвовало бы над деятельностью (ὁ καὶ κύριος πρᾶξι). (34). И оба [термина] часто соединяются [по своим значениям], даже если слова/определения (λόγου), их [выражающие,] различны; но бывают случаи, когда могли бы быть несогласными друг с другом. (36). Если бы, например, некто был бы властен убить, то было бы несвободным содеянное им, ведь если бы он признал в нём отца [то не убил бы]. (38) Но сразу же заметим, что [в этом случае] было бы разногласие с этим имеющимся [выше определением] — «того, что от самого себя» (τὸ ἐφ' ἑαυτῷ)<sup>9</sup>.

В процитированном фрагменте представлены два ключевых для платоновского понимания свободы термина: «свободное» (ἐχοῦσιον) и «то, что от нас» (τὸ ἐφ' ἡμῖν). Оба термина употреблялись в качестве технических терминов ещё Аристотелем; много усилий для прояснения их значений приложили Стоики и Александр Афродисийский<sup>10</sup>. Что же мы можем заключить о соотношении этих терминов у Плотина? Сначала Плотин разводит «свободное» и «то, что от нас». «Свободное» действие удовлетворяет следующим условиям: (1) это действие не вынуждается чем-либо; и (2) это действие предпринимается при наличии знания о ситуации, в которой совершается действие. Действие же, о котором можно сказать,

<sup>8</sup>А. Х. Армстронг переводит ἐχοῦσιον здесь и далее как «волевой акт» (voluntary act) [192, vol. VII, p. 229]. На наш взгляд, такой перевод может привести к путанице из-за того, что Плотин использует термин ἡ βουλήσις (воля, воление) именно для обозначения «волевого акта».

<sup>9</sup>Так как в определении «того, что от нас» — ненасильность + осведомлённость + власть над деятельностью [VI,8,1,33–34].

<sup>10</sup>Прекрасный анализ становления терминологии Плотина в трактате VI,8 и подробные комментарии, позволяющие проследить влияние Платона, Аристотеля, платоников, перипатетиков (прежде всего Александра Афродисийского) и стоиков на Плотина в этом трактате даны Ж. Леру в критическом издании трактата VI,8 с переводом его на французский язык Ж. Леру [191].

что оно «от нас», удовлетворяет названным условиям и, кроме того, **(3)** действующий должен сам совершить некоторый поступок, «деяние». Таким образом, нечто не может быть «от нас», если оно не является свободным действием. Но можем ли мы сказать, что значение понятий «свободное» и «то, что от нас» совпадают по причине того, что «свободным» является некто, совершающий некоторое «деяние», т. е. что условие **(3)** подразумевается в условиях **(1)** и **(2)**? Здесь надо принять во внимание, что «свободным» является не только действие, но «действующий», совершающий свободное действие. Если же мы договоримся, что «свободное» и «то, что от нас» относятся к действию, то выражения «свободное действие» и «действие от нас» будут иметь одно и то же значение. Плотин пишет о таком отождествлении ниже, в 3-й главе:

«(17) Поэтому и негодным [людям] делающим многое в соответствии со [своими] фантазиями, мы не предоставим ни [право принадлежать к разряду действующих] «от самих себя» (τὸ ἐπ' αὐτοῖς), ни [право принадлежать к разряду обладающих] свободой (τὸ ἐχούσιον), ведь нам следует предоставить [право принадлежать к разряду вещей, имеющих] “самостоятельность” (τὸ αὐτεξούσιον)<sup>11</sup> тем, кто действует через [свой] ум, свободных (ἐλευθέρῳ) от страстей тела (τῶν παθημάτων τοῦ σώματος). (21) [Таким образом], мы возводим “то, что от нас” до начала прекраснейшего, до действия Ума и поэтому предоставляем [умным] предпосылкам [наших действий] бытие истинно свободными (ἐλευθέρως), и желания, пробуждающиеся из мышления, вовсе не несвободны (οὐκ ἐχούσιους), и богов, живущим таким способом (постольку, поскольку они суть умы и желают жить в согласии с Умом), мы объявляем [тем, что должно] подходить [под определение «свободного»] (26)» [VI,8,3,17–26].

Мы видим, что здесь Плотин вводит ещё два термина, обозначающих свободу: τὸ αὐτεξούσιον (самостоятельность, са-

<sup>11</sup> А. Х. Армстронг переводит τὸ αὐτεξούσιον здесь как «волевое действие» (voluntary action) [192, vol. VII, p. 235]. Этот перевод, на наш взгляд, нежелателен из-за возможности смешения значения термина τὸ αὐτεξούσιον со значением термина ἡ βούλησις. Но несколько выше [VI,8,3,6] А. Х. Армстронг переводит τὸ αὐτεξούσιον как «самоопределение» (self-determination) [Ibid.]. На наш взгляд, такой перевод навёл бы на мысль, что всякое свободное существо само себя ограничивает, что, как мы увидим ниже, неверно: «абсолютно свободное» Единое не таково.

мовластность или самовольность — но без оттенка «самодурства») и ἐλεύθερος (свободный, освобождённый). Первый термин указывает на степень свободы большую, чем свобода «обычных» людей, которая ограничена неполнотой человеческого знания, а также ошибочным знанием, когда воображение замещает знание. Свобода, не ограниченная указанными обстоятельствами, имеет место в мире Ума. Что же касается термина ἐλεύθερος, то он используется как для обозначения свободного в каком-либо отношении человека, так и для обозначения гораздо более свободного существа в мире Ума. Таким образом, о свободе в Уме можно говорить, используя термины τὸ ἐχούσιον, ἡ ἐλευθερία и τὸ ἐφ' ἡμῖν, но для подчёркивания специфики Ума Плотин употребляет термин τὸ αὐτεξούσιον<sup>12</sup>. Можно заметить и ещё одно отражённое в терминологии различие между свободой в чувственном мире и в мире Ума. Говоря о человеческих поступках или «деяниях» в чувственном мире, Плотин использует термин πράξις. Говоря о действии мышления, т. е. действии в мире Ума, он использует термин ἐνέργεια. Ἐνέργεια используется для обозначения как «очень» свободного действия (действия Единого или действия в мире Ума), так и «не очень» свободного (действия в чувственном мире). Πράξις же используется исключительно для характеристики действий в чувственном мире.

Однако и в чувственном мире возможно действие, являющееся в некоторой степени свободным и в некоторой степени собственным действием действующего, т. е. действием «от себя». Конечно, наша «власть» над таким действием всегда «не чиста» (или «не полна») — VI,8,2,35–37. Вернувшись к VI,8,1,30–33, заметим, что нечто не будет «тем, что от нас», если оно не избрано волевым актом. Таким образом, наличие воли можно считать четвёртым условием свободного дей-

<sup>12</sup> До Плотина термин τὸ αὐτεξούσιον использовался Александром Афродисийским, Филоном Александрийским, Эпиктетом, Климентом Александрийским, Иустином Философом. Приписывается он и ранним стоикам (Хрисипп): SVF, II, 975 (цитата из Ипполита) и SVF, II, 990 (цитата из Оригена). В обоих случаях А. А. Столяров переводит его как «произвол» [69, с. 168, 178], но такой перевод был бы неудачен в случае Плотина, для которого, во-первых, важно подчеркнуть «обдуманность» τὸ αὐτεξούσιον, а во-вторых — противопоставить его менее полной свободе чувственного мира.

ствия или действия «от нас» (4). Ниже в VI,8 Плотин, как мы увидим, провозглашает (следуя Аристотелю) основной чертой воли её независимость от чего-либо. Это даёт нам право рассматривать наличие воли как элемент первого условия (1'). Поскольку воля является одним из условий свободы, то она присутствует в действии Ума и Единого; исполнение воли в этих случаях является более совершенным, чем исполнение человеческой воли.

Теперь подведём итог платиновскому анализу «свободного действия».

**Во-первых (1)**, «свободно действовать» означает именно «действовать», а не «претерпевать», т. е. не быть «вынуждаемым» чем-либо, быть «не-насильным» (...ὄ μὴ βίαι...).

**Во-вторых (2)**, если «действие от себя» ничем не вынуждается, то оно не вынуждается также и «случаем» [VI,8,3,5–8]. Если под «случаем» понимать нечто, неподвластное знанию или уму<sup>13</sup>, то «действие от себя» должно быть «в соответствии с осведомлённостью» (...μετὰ τοῦ εἰδέναι...) [VI,8,1,34–35]<sup>14</sup> и «благодаря уму» (...διὰ νοῦ...) [VI,8,3,20–22].

**В-третьих (3)**, если это подлинное «действие», а не его «видимость», то оно должно не ограничиваться областью *воображаемого*<sup>15</sup>, но порождать нечто *действительно* (а не только в воображении) *сущее*<sup>16</sup>, т. е. *иметь*

<sup>13</sup> «И хотя, с одной стороны, велика власть случая (τύχη), он, с другой стороны, не имеет власти над Умом (νοῦ), разумом (λόγου), порядком и их потомством» [VI,8,10,13–15].

<sup>14</sup> Формулировку «в соответствии с осведомлённостью», видимо, следует толковать в духе концепции Аристотеля: «свободное (τὸ ἐκούσιον) — это, по-видимому, то, источник чего — в самом деятеле, причём знаем частные обстоятельства, при которых поступок имеет место» [Eth. Nic., Г, 3, 1111a22–24]. Для Аристотеля, цель действия (благо или то, что ошибочно принимается за благо) никогда не выбирается нами; выбору подлежат лишь средства к цели [Eth. Nic., Г, 5, 1112b12]. Поэтому можно сказать, что свободное действие у Аристотеля всегда чем-то вынуждается, что абсолютно неприемлемо для Плотина: истинно сущие эйдосы у него сами творят свои причины и цели.

<sup>15</sup> «Самостоятельно» (τὸ αὐτεξούσιον) то, что не было принуждено (ἀχθεῖς) ни случаем, ни воображением (φαντασία) [VI,8,3,5–8].

<sup>16</sup> Вероятно, следует разъяснить, что Плотин понимает под «сущим» или «истинно существующим». Стандартный ответ — сущее пребывает в Уме, т. е. эйдосы Ума, в отличие от того, что воспринимается не мыслью, а чувствами, существуют на самом деле, причём они существуют такими, какими они себя мыслят. В мире Ума существующим является

*власть над деятельностью* (...ὁ καὶ χύριοι πράττει...) [VI,8,1,34–35].

**В-четвёртых (4 или 1')** в «свободном» присутствует *воля* (как некоторое «действие волеия»). Само «действие волеия» при этом в некоторых отношениях удовлетворяет трём первым условиям, предъявляемым к «свободному»: (1) оно не принуждается чем-либо — как «зависящее только от себя»<sup>17</sup>; (2) согласуется с нашим знанием о ситуации в том смысле, что оно невозможно без мышления и некоторого минимального знания; (3) имеет *некоторую* власть над собственным осуществлением, так как для того, чтобы «волеия» начало существовать, не нужно ничего, кроме него самого (чего в *общем случае* нельзя сказать об осуществлении того, на что воля направлена).

Заметим, что в силу определения воли для тех действий, которые в некоторых отношениях удовлетворяют условиям (2) и (3) из «отсутствия принуждения в некоторых отношениях» следует «наличие воли в некоторых отношениях». Однако (1) шире, чем (1'): можно представить себе действие, которое

---

то, что является *действительным*, не то, что существует только *потенциально*, а то, что существует *актуально*. При этом всё *действительно сущее* для Плотина является *действующим*. Воображаемое же не является действительным: во-первых, согласно воображаемой схеме какой-либо вещи можно сделать действительную вещь, но воображаемая вещь существует только потенциально; во-вторых, воображаемая вещь *сама не действует*, действует тот, кто её воображает. Способность самостоятельно действовать у воплотившихся душ и чувственно воспринимаемых вещей значительно ниже, чем у эйдосов в мире Ума. Душа человека, как начало его действия и восприятия, существует настолько, насколько является не душой, а эйдосом ума, насколько она *причастна* своей «высшей части», являющейся эйдосом в мире Ума. Что же касается платиновского первоначала, Единого или Блага, то Плотин неоднократно настаивает на том, что оно является не существующим, а «сверхсуществующим». Что бы это не значило, нельзя сказать, что первоначало не существует: ведь тогда не существовало бы и мира истинно сущего, мира Ума. Так же как и эйдосы мира Ума, первоначало является и действующим, и действительным (так что оно всё-таки может быть названо «сущим»), но, в отличие от эйдосов, его действие и его действительность ничем не ограничены.

<sup>17</sup> В рассматриваемой главе Плотин, вероятно, исходит из позиции Аристотеля, который считал «свободным» то, что имеет причину действия в себе самом, но в дальнейшем Плотин интерпретирует такую позицию нехарактерным для Аристотеля образом.

можно «свободно волить»<sup>18</sup>, но невозможно полностью осуществить.

Из вышеизложенного следует, что возможно *действие*, отличное от самого акта воления, которое, для того, чтобы оно было свободным, обязательно «содержит» «действие воления», но оно является *более* свободным, чем действие воления, так как оно способно *полнее* осуществить то, на что воля направлена, чем «действие воления». Например, если сказать, что человек имеет ‘от себя’ свою судьбу [Ш,9,8], то это будет значить, что он не только ‘поволил’ ту или иную судьбу для себя, но и смог *осуществить* её. Таким образом, в этом действии имеет место не только *действие воления*, но и *действие осуществления*; однако «свободное в некотором отношении действие» может быть и *простым* действием, если воля не требует для своего осуществления ничего, кроме неё самой.

Читателям нашего века может показаться, что «осуществление воли» как существование самого акта воли «в уме» есть нечто принципиально отличное от «осуществления воли» как исполнения замысла вне воли и мышления — во «внешнем мире». Но для Плотина это не так, ведь он полагает более простое действие более совершенным и указанная «двойственность осуществления» является для него не принципиальной, всего лишь одним из многих следствий несовершенства действия в чувственном мире.

«Действием» в некотором отношении недопустимо называть то, что является «претерпеванием» в том же самом отношении. Исходя из этого, можно считать, что в своём определении «свободного» Плотин отрицает три «вида претерпевания» для «свободно действующего» или три «вида ограничения» для свободного действия: принуждение («внутренним» либо «внешним»), незнание и невозможность осуществ-

<sup>18</sup>Мы сознательно используем нехарактерные для русского языка формы «волить», «поволить», «воление», пытаясь подчеркнуть, что для Плотина «воля» (βούλησι) отлична от «желания» (ἔρεξι). Желание имеет в качестве необходимого условия своего возникновения «страсть» (πάθος), нечто, не являющееся избранным и созданным желающим, которое «претерпевание» (τὸ πασθεῖν), нарушающее чистоту «действия» (ἐνέργεια). Тогда как чистоту действия «воления» ничто не нарушает, оно не зависит от «страстей» и поэтому является гораздо более свободным, чем действие «желания».

ления. Поэтому определение Плотина можно переформулировать следующим образом:

«*Свободным* действием является *действие*, которое хотя бы в одном отношении (1) **не подвержено принуждению** = ограничению = претерпеванию (со стороны внутреннего либо внешнего, что подразумевает наличие воли (1'), которая «определяется только ею самой») и (2) **не подвержено незнанию** (искажениям в мышлении, отсутствию знания либо ложному знанию) и (3) **не подвержено невозможности** (отсутствию условий либо бессилию как-либо действовать) или «окончательно совершить» что-либо (или «осуществить замысел» относительно чего-либо)». Видно, что при трактовке «незнания» и «невозможности осуществления» как того, что «принуждает» действие быть таким, а не иным (или не быть действием вообще) все условия сводятся к условию (1).

Следует заметить, что всякое действие может быть названо свободным в каком-либо отношении. Дело в том, что в системе Плотина ничто, кроме материи, не является способным к *самостоятельному* действию, и даже если это действие заключается всего лишь в *ощущении* (т. е., по Плотину, в восприятии образа какого-либо эйдоса или логоса), то это действие в некотором отношении всё равно является *самостоятельным*. Ведь различие между «мышлением» и «ощущением» в системе Плотина является количественным, а не качественным [VI,7,7,30–32]. Так что использование разных терминов в различных ситуациях (то «мышления», то «ощущения») не указывает на их принципиальную несовместимость. Напротив, для Плотина всё сущее является в той или иной степени живым, а значит, мыслящим и сознательным. Сущие различаются лишь «степенью ясности» своего мышления.

И именно *мышление* (конечно, наиболее «ясное») удобно рассматривать в качестве примера чего-то «неоспоримо свободного». Действительно, именно «действие мышления» (такое, каким его видит Плотин), *кажется*, без ограничений удовлетворяет всем трём условиям «свободного действия»<sup>19</sup>. (1) Мышление не зависит от «внешнего», например, от «мысли-

<sup>19</sup>По [VI,8,3,22–23], действие Ума есть поистине свободное действие.

мого», которое полагается самим «мыслящим», от «внешних» по отношению к нему страстей и от всего «чувственно-воспринимаемого», и оно не зависит также от «внутреннего», например, от «природы» мыслящего, т. е. совершается как бы «*по воле*» (1') его самого. (2) Если нечто мыслится, то о нём обязательно имеется некоторое знание, — по крайней мере, известно, что его можно мыслить. (3) Действие мышления не требует от «мыслящего» для своего осуществления никаких дополнительных условий или средств — ничего, кроме него самого. В силу вышеизложенного мышление может рассматриваться в качестве «образца» для любого «свободного действия».

С помощью «действия воления» мышление само полагает мыслимое [VI,8,1,30–33]. Воление и мышление оказываются взаимообусловленными<sup>20</sup>: воля необходима для полагания мыслимого, а наличие мыслимого необходимо для того, чтобы возникло «поле» для волевого выбора. Если мы будем считать, что «мышление» и «воление» *всегда* суть два разных действия, то ни одно из них не сможет быть названо «совершенно свободным действием», следовательно, «совершенно свободное действие», скорее всего, вообще невозможно. Вряд ли такое положение совместимо с системой, в которой утверждается приоритет «неограниченного» над «ограниченным». Если невозможно «безвольное мышление» и «безмысленное воление», то не существует препятствий для рассмотрения их как *одного* действия. Это действие «расщепляется» лишь в силу того, что люди обычно не сомневаются, что «практическое действие», имеющее «зримые внешние проявления», есть проявление воли, а мышление, не обладающее «зримыми внешними проявлениями», не кажется проявлением воли. Но если рассуждать строго, то все действия свободного существа окажутся проявлением его воли, которая, однако, не будет свободным действием в тех отношениях, в которых она зависит от мышления, т. е. не будет собственно «волей», «имеющей причину только в себе самой». Значит, воля, обусловленная мышлением, не может быть волей. Если же мы настаиваем на существовании хотя бы одной подлинной воли, то мы не имеем другого выхода, кроме провозглашения её тождества с мышлением. Плотин утверждает, что именно такое действие

<sup>20</sup>В этом смысле воля (в Уме) есть мышление [VI,8,6,36–38].

(«воля-мышление», воля, тождественная мышлению) имеет место в Уме; более того, ввиду того, что это действие является наиболее свободным (ибо, на первый взгляд, оно вполне удовлетворяет всем трём условиям в определении «свободного»), все другие действия были бы менее свободны, чем оно, следовательно, в Уме не должны присутствовать никакие иные действия, кроме указанного «воли-мышления», так как мир Ума конструируется Плотинем как мир «наиболее свободных действий» [VI,8,3,22–23] *из тех действий, которые можно помыслить*.

Описанное мышление Ума, на первый взгляд, вполне способно непосредственно осуществить себя самого, т. е. наделить мыслимое существованием (в мысли) без каких-либо дополнительных средств или действий. Мышление, которое наделяет мыслимое существованием в мысли, совпадающим с «подлинным» существованием, Плотин называет «подлинным мышлением». Оно имеет место в Уме, и для него выполняется «*тождество мышления и бытия*» (т. е. разобранное выше «осуществление мыслимого» в Уме не «раздваивается»):

«Право же, Ум и сущее — одно и то же» [V,4,2,45].

«Следовательно, если сущее, то и Ум, и если Ум, то сущее, и мышление вместе с существованием» [V,6,6,22–23]<sup>21</sup>.

Для Ума истинно сущим является то, что мыслится как истинно сущее, т. е. то, что *не зависит* от чего-либо иного по отношению к его мышлению. Учитывая вышеизложенное, можно считать, что Плотин вполне мог придерживаться следующего понимания мышления Ума (оно же — «подлинное мышление»):

**Мышление, тождественное воле, есть полагание чего-либо существующим как нечто ‘*вот-это*’<sup>22</sup>.**

Мышление Ума для Плотина не просто удовлетворяет определению свободного действия и в этом смысле является «образцом» для любого свободного действия, но, *кажется*, является действием, которое могло бы быть «свободным» во *всех* отношениях, т. е. полностью, или абсолютно свободным. Действительно, в силу определения свободного, только то, что способно получать существование от себя самого, может быть

<sup>21</sup>Ср. также [V,9,8; VI,2,8].

<sup>22</sup>На наш взгляд, именно так следует трактовать положение «воля... есть мышление» из [VI,8,6,36–38].

абсолютно свободным; но именно мышление Ума способно на это, так как при мышлении себя мыслящее может положить себя в качестве *любого* сущего.

Итак, зафиксируем, что, говоря о «мышлении» (вообще, а не только Ума), Плотин говорит о «свободном действии» (в некоторых отношениях). Может иметь место «частично» свободное мышление, которое не наделяет само мыслящее всеми качествами, характерными для «вот-этого» мыслящего (включая характеристики мыслимого им), и совершенно свободное мышление Ума, которое это делает. Первое мышление свободно не во всех отношениях, так как оно не является полностью «не-насиленным», ибо ему «навязано» существование либо самого себя, либо чего-то иного ему — в виде мыслимого. Иными словами, оно воспринимает не только то, что положено им самим, но также и *ощущает* нечто как «независимое» от него. Таким образом, *ощущение* чего-либо есть характерная черта «несовершенного» мышления. И, конечно, «ощущение чего-либо» невозможно без «мышления чего-либо как ощущаемого». Таким образом, в «несовершенном мышлении» можно выделить следующие действия: (1) полагание чего-либо мыслимым вне зависимости от ощущений; (2) ощущение чего-либо как независимого от действия самого мышления; (3) полагание ощущаемого мыслимым. При этом (1) и (3) отличаются от (2) лишь большей «ясностью» или «действительностью» мысли, т. е. числом отношений, в котором рассматриваемое действие мышления свободно. Это делает возможной аналогию между миром Ума и «чувственным» миром<sup>23</sup>.

После разбора мышления как «образца» для свободного действия вернёмся к рассмотрению следствий платиновского определения «свободного». Следствием условия (1) («ненасилности») является «неподверженность» «свободного» случаю и необходимости. Далее, оно не подвержено «желанию» из-за того, что «желающий» «принуждён» желать в силу

<sup>23</sup> «Так что и чувствования здесь [в «чувственном мире»] суть тёмные мысли, мысли же там [в мире Ума] суть *ясные* (ἐναργεῖς) ощущения» [VI,7,7,30–32]. Таким образом, путь «восхождения» к мыслимому есть путь прояснения своего мышления, по мере продвижения по которому мышление становится всё более «чистым», «прозрачным» для самого себя, всё менее «замутнённым» незнанием и другими «помехами» для его осуществления. Ср.: «И действительно, интуиция прозрачности — одна из наиболее сильных интуиций Плотина» [78, с. 271].

недостатка чего-либо<sup>24</sup>, т. е. в силу той самой «ограниченности» «внутренним» или «внешним», которая отрицается в (1).

Из условия (2) можно заключить, что действие будет тем свободнее, чем более полным является «знание» действующего<sup>25</sup> о ситуации, в которой предпринимается «самостоятельное» (αὐτεξούσιον) действие. Обладание «верным знанием» здесь для Плотина означает «обладание верным мнением». «Верное мнение» есть такое мнение, которое было «верно» порождено, т. е. оно не было вынесено «по случаю» (противопоставляемому тому, что выносится «в соответствии с осведомленностью» (или, проще говоря, «на основании знания»), что могло бы привести к возникновению вместо «верного мнения» «неверного», т. е. к утверждению существования чего-то «воображаемого» [VI,8,3,5–8], а не сущего. Действительно, «действие воображения» не может быть названо свободным действием, поскольку «то, что содержит воображаемое» не удовлетворяет условию (2) в определении «свободного»: «воображаемое» есть то, что рассматривается как сущее, но в действительности таковым не является, поэтому нам лишь *кажется*, что мы имеем о нём знание, ведь знание о не-сущем может быть только ложным [Theat. 263d].

Конечно, воображению нет места в мышлении Ума. Мы уже видели, что действие Ума Плотин рассматривает как мышление, тождественное воле, которое есть полагание чего-либо существующим (или придающее статус существования чему-либо). Из этого следует, что «действие Ума», т. е. мышление, следует рассматривать не только как то, что «сообраз-

<sup>24</sup> «Как же вообще нам иметь власть, не испытывая влечения (ἀγόμεθα)? Ведь [имеющий] нужду (ἐνδεὲς) [и] подверженный желанию (συρεγόμενον) по причине необходимости удовлетворения не имеет власти над тем, чем *полностью* (παντελῶς) влечётся (ἄγεται)» [VI,8,2,19–21].

Слово «полностью» означает, что «свободное» всё же будет «свободным», даже если оно имеет некоторую «нужду», но способно в чём-то ей «противостоять». Если бы слова «полностью» не было, свободу было бы возможно приписать лишь «абсолютно свободному». Таким образом, оказалось бы, что, например, человек не свободен, что для Плотина недопустимо.

<sup>25</sup> «Следует, конечно, познанию (τὴν εἰδησιν) в «свободном» (ἐχουσίῳ) быть не только частичному (κατἑκαστα), но и быть целиком (ὅλως)» [VI,8,1,39–41].

но со знанием» (условие (2), ведь при тождестве «мыслимого» и «сущего» не может существовать чего-либо не «сообразного со знанием»), но и как то, что не подвержено какому-либо насилию вообще (условие (1) — следует из «бесстрастности» мышления<sup>26</sup>, т. е. из независимости мышления от чего-либо, а также из его тождества воле), и как то, что способно исполнить «задуманное» (условие (3) — следует из безусловного и «немедленного» осуществления мыслимого в Уме, или опять из тождества «мыслимого» и «сущего» в Уме<sup>27</sup>).

Кроме того, из условия (1.) также следует «нематериальность» полностью свободного действия и мышления Ума, если оно действительно является «полностью свободным». Действительно, так как «материя» испытывает полную нужду во всём [I,8,3,13–20], то из независимости свободного действия от чего-либо следует, что «свободное» не имеет нужды в чём-либо, а значит, не содержит в себе материи<sup>28</sup>.

\* \* \*

Но, оказывается, «мышление Ума» всё-таки не является полностью свободным. Ведь, по Плотину, мышление обладает некоторой «природой», а значит, не может быть полностью независимым от неё, что противоречит условию (1)<sup>29</sup>. Действительно, мыслящее может сотворить мыслимое (тождественное себе или нет), но не сотворить вообще, а сотворить как нечто ‘*вот-это*’. Иначе говоря, мыслящее творит нечто не «существующим вообще», а «существующим в качестве ‘*вот-этого*’», или «обладающим ‘*вот-этой*’ сущно-

<sup>26</sup> «Но не содержится в любом эйдосе возмущение, или вообще что-либо, подверженное страсти, но он пребывает сам собой...» [III,6,4,35–36].

<sup>27</sup> См. выше, цитаты из [V,4,2,45; V,6,6,22–23].

<sup>28</sup> «Так что должно быть очевидно, что [именно] как бы нематериальное (ἄυλον) обладает свободой (τὸ ἐλευθέρων), и в нём же заключён источник (ἡ ἀναγωγὴ) ‘того, что от нас’, а также [в нём заключена] сама ‘властвующая воля’ (ἡ βούλησις ἡ κυρία), от самой себя сущая...» [VI,8,6,26–28]. Речь идёт об отсутствии в Уме чувственной материи, наличие же в нём «умной материи» и некоторого, соответствующего ей вида претерпевания Плотинином не отрицается.

<sup>29</sup> «И как же свобода (τὸ ἐχούσιον) [может быть] у ‘*равствующих*’ (δουλεύοντων), даже [если они делают это] перед собственной природой?» [VI,8,4,10–11].

стью». Именно так надо понимать «полагание существующим» в приведённом выше определении мышления. Раз начавшись, мышление даёт мыслящему возможность быть тем, чем волит быть мыслящее, но мыслящее при этом мыслит себя как именно мыслящее, а не как что-нибудь иное. Мыслящее, по Плотину, не может «превзойти» своё мышление (до тех пор, пока оно «мыслящее»), выйти за его рамки и узнать, *чем* и *зачем* оно есть порожаемое *как* то, что может быть любым эйдосом, «существовать в качестве любого ‘*вот-этого*’». В мышлении Ума или в мире Ума всё «существующее» есть «обладающее ‘*вот-этой*’ сущностью»<sup>30</sup>. При этом в «истинном» мышлении Ума нет места «заблуждению», следовательно, нечто мыслится там лишь как «обладающее ‘*вот-этой*’ сущностью», а не как «существующее», так как в этом случае мыслящее наделяло бы себя «существованием вообще», что, по Плотину, мышлению не свойственно. Следовательно, мыслящее в Уме убеждается, что оно может *быть* любым, но не знает, почему оно *просто есть*, так как мышление наделяет лишь «существованием в качестве», а не «существованием вообще». Того, что мыслящее в Уме *не знает* чего-то, вполне достаточно для признания его «не полностью свободным», так как условие (2), оказывается, всё-таки не выполняется во всех отношениях, и наше предположение о его выполнении было ложным. Итак, мыслящее не может во всех отношениях быть названо «творцом самого себя». Ведь, если нечто ‘*творит себя само*’ во всех отношениях, то это значит, что оно наделяет себя также и «существованием вообще».

«Недостаточность» мышления можно пояснить и следующим образом. «Мыслящее» (Ум) «заимствует» «существование вообще» от первоначала, от которого оно «отпадает». «Мыслящее» нуждается в первоначале как в том, от чего оно осуществляет «отпадение», от чего оно «отличает себя».

Вообще, можно предположить, что, для Плотина, как мышление делает мыслимым то, на что оно направлено, так и существование делает существующим то, на что оно направлено. Итак, существование (будучи направленным на себя) способно творить себя; при этом «существование», скорее все-

<sup>30</sup> Такое понимание сущности восходит к Платону, но наиболее ясно было выражено Аристотелем: «... сущность есть причина бытия каждого сущего...» [Met., H, 2, 1043a2].

го, рассматривается Плотинем как более общее понятие, чем «мышление», так как «действие существования», направленное на самого существующего, означает, что существующее получает от самого себя и «существование вообще», и «существование в качестве ‘*вот-этого*’ сущего». Таким образом, разобранный выше «мышление Ума» входит в так понятое «существование». Вероятно, этот вывод является для Плотина основанием для того, чтобы объявить так понятое «существование» как бы «сверхмышлением» [VI,8,16,30–37], но не в том смысле, что оно полностью преодолевает всё, свойственное мышлению, а в том смысле, что оно преодолевает ограниченность мышления. Ведь мыслящее не способно наделить себя «существованием вообще», а «сверхмыслящее» – способно. Итак, наиболее совершенным и наиболее свободным действием является «действие существования», которое может быть направлено на само действующее<sup>31</sup>. При этом «существование» (= «сверхмышление») включает в себя «существование вообще» и «существование в качестве ‘*вот-этого*’ сущего» (= «мышление Ума»).

Но не является ли самопротиворечивым понятие «*то, что творит самого себя*»? И здесь необходимо рассмотреть следующее стандартное затруднение. Если «нечто творит само себя», то не означает ли это, что оно существует *до* того, как оно стало существовать? Однако это противоречие может иметь место только в том случае, если рассматриваемое нами «нечто» *существует во времени*. Но ничто не мешает нам допустить его «*вневременного*» существования. В этом случае выражение «нечто есть творец самого себя» означает: «нечто существует тогда и только тогда, когда оно знает, что оно творит себя самого, и это знание является истинным». Мы можем предполагать подобный способ рассуждения Плотина исходя из того, что существование «во времени», с его точки зрения, неизбежно ограничивает свободу, поэтому при рассуждении об абсолютно свободном оно должно быть отброшено. Напротив, «знание» является одним из условий свободы, так что невозможно отрицать его у абсолютно свободного. Во

<sup>31</sup>Ниже мы увидим, что первоначально не может направлять на себя какое-либо действие в силу отсутствия у него «сущности», «себя». Тем не менее действие первоначально всё-таки окажется свободнее действия Ума.

всяком случае, то, что Плотин не предоставил нам подобного рассуждения в явном виде, скорее всего, свидетельствует в пользу того, что он не видел здесь проблемы, тем более – неразрешимой.

Итак, то, что способно «создать самого себя» не должно обладать «природой» или «сущностью», т. е. в нём не должно присутствовать то, что существует не благодаря его собственной воле (= полное отсутствие «внутренних» ограничений). Приведём краткий обзор следствий из платиновского определения «свободного» для «того, чья свобода ничем не ограничена».

Будем исходить из того, что «абсолютно свободное» не может быть ограничено чем-либо; поэтому оно «не влечётся собственной природой» [VI,8,4,10–11] и «не имеет сущности» [VI,8,4,10–11]. Как ничем не ограниченное, оно является *беспредельным*, из чего, учитывая, что какая-либо «внутренняя структура» «абсолютно свободного» могла бы быть объявлена его «сущностью» и могла бы означать несовместимую с «абсолютной свободой» взаимозависимость «частей»<sup>32</sup> или «понятий», характеризующих «абсолютно свободное», Плотин выводит его *единство*. В силу своего единства, «абсолютно свободное» действие тождественно с возможностью/силой для этого действия [VI,8,4,24–26]. Как «то, что само творит себя», «абсолютно свободное» действие (τὸ ἐνεργεῖν) должно быть тождественным «существованию вообще», или «бытию» (τὸ εἶναι) [VI,8,4,26–29], просто бытию или бытию самому по себе. В силу единства, для «абсолютно свободного» его «существование в качестве творящего» тождественно его «существованию вообще», т. е. тождественно его «бытию вечнорождающимся» [VI,8,20,25–28]. Вообще, в отличие от действия не абсолютно свободного, действие абсолютно свободного есть (в силу его единства) его «существование вообще» тождественное его «существованию в качестве ‘*вот-этого*’». Таким образом, можно сказать, что «абсолютно свободное» обладает «полным существованием», которое включает в себя его «существование вообще» и его «существованию в качестве ‘*вот-этого*’» (разумеется, последнее существование не должно огра-

<sup>32</sup>«[У того] ведь, что “рабствует” перед своей природой, [она] собрана из двух творений: из ‘*рабствующего*’ и ‘*того, перед чем рабствуют*’» [VI,8,4,23–24].

ничивать свободу, что выполняется при тождестве «обоих существований»).

Как было показано выше, свободное действие невозможно без воли; в силу же единства «абсолютно свободного», оно есть действие [VI,8,20,14–15], причём тождественное собственной воле ‘действующего’ [VI,8,21,16–17]; таким образом, в том, что «абсолютно свободно», имеет место тождество «действия» и «действующего». Но последние тождества характерны также и для мышления Ума, не являющегося «абсолютно свободным».

\* \* \*

Подведём итоги этого параграфа. Мы рассмотрели плотинское понимание «свободного», в результате чего было выявлено четыре необходимых и достаточных условия для того, чтобы нечто можно было признать «свободным» *хотя бы в некоторых отношениях*. Была показана ключевая роль воли и мышления в свободном действии. Однако выяснилось, что даже мышление Ума не абсолютно свободно, так как оно удовлетворяет названным условиям не во всех отношениях. И были построены характеристики «абсолютно свободного действия». Большинство приведённых характеристик «абсолютно свободного действия» являются, так сказать, не оригинальными: они уже встречались нам выше, при анализе мышления Ума, которое было признано «не абсолютно свободным действием». Основные отличия следующие: (1) «абсолютно свободное действие» удовлетворяет всем четырём условиям в определении «свободного» *во всех отношениях*; (2) в «абсолютно свободно действующем» невозможно обнаружить никакой «природы» или «сущности», которая «определяла» бы или «ограничивала» его действие (т. е. можно сказать, что у него имеется «сущность», только если полагать её полностью творимой его собственным действием); (3) «абсолютно свободное действие» есть «полное» «существование» для таким способом действующего, т. е. его действие «существования» или «самоосуществления» включает в себя «существование вообще» и «существование в качестве ‘вот-этого’». Последний пункт представляет собой одно из следствий первого пункта, так как он показывает, что абсолютно свободное действие

*полностью* распространяется на существование того, что так действует.

### § 3. Значение определения «свободного» для системы Плотина в целом

В этом параграфе мы попытаемся кратко обрисовать ценность вышеприведённого определения «свободного» для всей системы Плотина, тем самым указывая темы, которые будут обсуждаться ниже, в следующих главах. Действительно, вполне очевидно, что изложенное выше определение «свободного» является достаточно чётким для того, чтобы быть широко используемым.

Выше мы уже видели, что, признавая очень большую степень свободы за мышлением Ума [VI,8,3,22–23], Плотин всё же находит свободу Ума неполной. Свобода Ума ограничена тем, что он нуждается в Едином, для того, чтобы быть Умом, «наполненным» эйдосами. Кроме того, Ум «экзистенциально» зависит от Единого, так как он не мог бы существовать, если бы не было того, чему он полагает себя иным. Все эти моменты будут подробно анализироваться в главе, посвящённой свободе в Уме. Сейчас заметим только, что Ум, хотя его свобода и не абсолютна, удовлетворяет определению «свободного». Действительно, Ум не принуждается чем-либо [VI,8,3,23–25]; знание Ума совершенно [VI,8,2,34–36]; воля Ума тождественна его мышлению [VI,8,6,36–38]; способность же исполнить замысленное следует из тождества в Уме мыслимого и сущего [VI,8,3,22–23; V,4,2,45].

Очевидно, что, в отличие от Ума, Благо для Плотина является совершенно свободным [VI,8,20,33–35] и удовлетворяет определению «свободного». Действительно, Благо не зависит от чего-либо, даже от своей «сущности» [VI,8,19,15–17]; Благо не лишено истинного мышления [VI,8,6,38–39] в виде «сверхмышления» [VI,8,16,30–37] (а значит, не лишено и знания<sup>33</sup>);

<sup>33</sup>Плотин, вероятно, действительно полагает Благо «сверхзнающим» в смысле «абсолютно знающим», но трудностью в его позиции является то, что он не достаточно чётко прописывает, что означает подобная «абсолютизация», и очень часто складывается впечатление, что «сверх-» в атрибутах первоначала означает просто «не-». Однако в нашей реконструкции нам приходится отвлечься от «мистических» моментов в

воля Блага тождественна ему самому [VI,8,21,14–15]; Благо исполняет замысленное им поволенное им, так как Благо порождает себя (хотя и только себя) в полном соответствии со своей волей [VI,8,21,16–19].

Однако, кроме Единого и Ума, имеется ещё и третья ипостась — Душа<sup>34</sup>. Поскольку все эйдосы Ума суть отдельные «умы», то они, так же как и Ум, обладают весьма высокой степенью свободы, или, как выражается Плотин, они «самоначальны». Поскольку все души пребывают в Уме как в своём собственном «доме», т. е. поистине они находятся в мире Ума, а их пребывание в чувственном мире настолько иллюзорно, насколько оно отлично от пребывания в мире Ума, то мы должны признать также и свободу душ. Теперь, если говорить о человеческих душах, то они могут находиться в двух состояниях — «воплощённом» и «невоплощённом».

---

философии Плотина и попытаться рассмотреть возможность понимания «невыразимости» первоначала как «непознаваемости» в каком-либо аспекте и для (ограниченного) человеческого разума», для того, чтобы выявить всё «положительное» и «рациональное», что можно найти в его учении о свободе первоначала.

<sup>34</sup>Здесь хотелось бы объяснить читателю наше употребление термина «ипостась». Мы традиционно относим к «ипостасям» Единое, Ум и Душу. Мы отдаём себе отчёт в том, что такое употребление может быть оспорено — что, собственно, и сделал Ю. А. Шичалин [76]. Мы придерживаемся традиции только для того, чтобы не запутать читателя. В любом случае, ипостась — определённый способ существования, то, что «стоит под» (следуя буквальному смыслу греческого слова), или «стоит в основании» всех вещей, существующих данным способом. Было бы весьма привлекательным считать, что у Плотина имеются три и только три способа существования (и на начальном этапе понимания системы Плотина мы рекомендуем именно так и делать), но, к сожалению, имеются достаточно веские доводы против этой точки зрения. В дальнейшем мы попытаемся показать, что указанные способы существования можно упорядочить по степени присущей им свободы. Что касается названий ипостасей — Единое (Благо, единственное первоначало системы Плотина), Ум (мир свободного мышления, при котором имеет место тождество мыслящего и мыслимого) и Душа (мир менее свободного мышления, чем мышление мира Ума, здесь мышление смешано с ощущением и поэтому в нём отсутствует тождество мыслящего и мыслимого) — то мы всегда пишем их с прописной буквы, для того, чтобы их можно было отличить от чего-то единого, какого-то блага, некоторого ума и некоторой души соответственно. О том, почему Единое (Благо) может именоваться первоначалом, см. § 1 гл. 3. Наша реконструкция плотиновского понимания Ума изложена в § 2 гл. 4. Душа как ипостась может интерпретироваться как отличающаяся от мировой души, о чём см. § 1 гл. 6.

В «воплощённом» состоянии душа составляет некоторое «целое» со своим телом. Тело ограничивает свободу души: ясное мышление и познание в мире Ума для воплощённой души в значительной мере замещается ощущением как «смутным мышлением». Кроме того, мышление «искажается» тем, что становится «дискурсивным», в отличие от «интуитивного» мышления Ума. Таким образом, ограничивается «знание» — второе условие свободного действия. Другие условия также ограничиваются. Мышление души утрачивает возможность непосредственного исполнения замысленного ею. «Ненасильность» или «невынужденность» действия души также уменьшается из-за того, что через свои тела люди в некоторой степени становятся подверженными «природной необходимости», а также случайности, которые отсутствуют в мире Ума. Человек как «целое» из души и тела также становится подвержен «телесным страстям». Однако в человеке всегда нечто «от него самого», его собственная *воля*, которая всегда в каких-то отношениях свободна. Поэтому Плотин утверждает, что человек есть не только то, чем он был сотворён, но имеет и иное, свободное начало [III,3,4,7].

Невоплощённая же душа является гораздо более свободной, чем воплощённая<sup>35</sup>, но тем не менее она ещё не осознаёт себя эйдосом в мире Ума, так как она, вероятно, находится всё ещё «во времени», а не «в вечности», её мышление остаётся «дискурсивным», в нём по-прежнему отсутствует тождество «мыслимого» и «сущего».

Итак, в системе Плотина мы можем говорить о свободе: 1) Единого; 2) Ума и эйдосов как «умов»; 3) Души как ипостаси и вообще всех душ. Даже души неразумных животных и растений, по Плотину, могут быть названы «свободными», хотя и в очень незначительной степени, поскольку их «действием» является очень «смутное мышление», в котором тем не менее сохраняется нечто от свободного мышления Ума. Заметим, что для Плотина в чувственном мире одушевлено всё — земля, огонь и пр., так что некоторая свобода свойственна всему. Лишь чувственная материя, неспособная действовать, полностью лишена свободы.

---

<sup>35</sup> «Теперь, когда душа пребывает без тела, она полностью властвует над собой и является полностью свободной, и пребывает вне причинности чувственного мира» [III,1,8,9–10].

Подведем итоги этой главы. Имеются основания признать некоторую, весьма различную, степень свободы у Единого, Ума, эйдосов мира Ума, Души как ипостаси, индивидуальных душ (включая человеческую душу). Тем не менее само понятие «свобода» имеет одно и то же содержание (которое мы реконструировали, исходя из VI,8,1), чему бы мы свободу ни приписывали.

Плотин исходит из того, что «наше» действие является «свободным» тогда и только тогда, когда оно происходит именно «от нас» самих, а не от чего-либо иного. Чтобы отличить действие, происходящее «от нас», от действия, происходящего от чего-либо иного, Плотин анализирует те «помехи», которые препятствуют признанию нашего действия свободным. К числу таких помех относятся: принуждение, отсутствие достаточного знания, отсутствие возможности действовать «исходя из себя самого» из-за внутренних причин (например, из-за страстей). Соответственно, условиями признания действия свободным, являются следующие: **(1)** действие не вынуждается чем-либо; **(2)** оно предпринимается при наличии знания о ситуации, в которой совершается действие; **(3)** действующий должен *сам* совершить некоторый поступок, «деяние»; **(4)** действующий должен обладать волей.

Анализ этих четырёх условий в их совокупности позволил нам сделать следующие выводы. Условие **(4)** подразумевается в условии **(3)**, так как не обладающий волей не сможет совершить ни один поступок *самостоятельно*. Условие **(3)** подразумевает отсутствие у действующего зависимости от факторов «внутренних» по отношению к нему, т. е. зависимости от «страстей», собственной «природы» и пр. Если в условии **(1)** предполагается отсутствие зависимости не только от факторов «внешних» по отношению к действующему (принуждение факторами, не принадлежащими самому деятелю), но также и «внутренних», то условие **(3)** включается в условие **(1)**.

«Воление» и мышление Плотин считает взаимообусловленными: воля необходима для полагания мыслимого, а наличие мыслимого необходимо для того, чтобы возникло «поле» для волевого выбора. Свободным может быть лишь действие, в котором мышление неотделимо от «воления» (и тако-

во мышление Ума). Однако даже мышление, характерное для мира Ума, не является абсолютно свободным. Ведь Ум зависит от Единого, ибо Ум нуждается в нём как в том, от чего он осуществляет «отпадение». Также Ум нуждается в Едином как в том, к чему он стремится, желая вернуть утраченное абсолютное единство. Каждый эйдос мира Ума свободно создаёт самого себя в качестве «вот-этого» эйдоса, но для того, чтобы эйдос совершал такое действие, он должен быть иным по отношению к Единому, или должен отличать себя от Единого. Напротив, «абсолютно свободное действующее» (т. е. Единое) не нуждается в наличии того, от чего оно должно «отпадать» или «отличать себя». По Плотину, абсолютная свобода некоторого действия подразумевает отсутствие различия между действующим и его действием, абсолютную простоту и единство действующего.

Но до сих пор мы находились на уровне сущего «как оно есть», а не «как оно становится» (даже если рассматриваемое — не совсем «сущее», которое не в строгом смысле «есть», а то сущее, которое действительно есть, нельзя, строго говоря, охарактеризовать как «становящееся»). Если же мы перейдём к «возникновению» всего рассмотренного выше, то нам будет довольно трудно решить, следует ли объявить «возникновение» всего вышеописанного свободным. Казалось бы, существуют убедительные доводы в пользу того, чтобы считать «порождение» чего-либо «необходимым» (а следовательно, несвободным) действием «высшего» по отношению к нему, при котором исключается всякая свобода «порождения себя» самим «низшим», исключая, разумеется, то, для чего нет «высшего», т. е. Единое. Прежде всего, здесь необходимо назвать проблему эманации Ума из Единого и Души из Ума, а также проблему «необходимости» падения индивидуальных душ. Мы ниже уделим реконструкции плотинского решения этих проблем значительное внимание. Теперь же остановимся на поиске истоков представленного в общих чертах понимания свободы Плотинем в предшествующей философии.

## Глава II

### НЕКОТОРЫЕ КОНЦЕПЦИИ СВОБОДЫ У ПРЕДШЕСТВЕННИКОВ ПЛОТИНА

Признание значения свободы для теоретического осмысления человеческой жизни имеет глубокие корни в греческой философии. Уже досократики пытались осмыслить роль свободы, и после них внимание к свободе не ослабевало, и ко времени Плотина материала по этой теме было накоплено очень много. Поэтому, ввиду невозможности полного обзора проблемы свободы в предшествующей Плотину философии, мы остановимся на самом важном — на том, на что Плотин мог опираться, и на том, против чего он категорически возражал.

#### § 1. Неограниченность как шаг к абсолютной свободе первоначала: Анаксимандр и Филолай

**Анаксимандр** представляет интерес в связи с его учением о «начале» как апейроне, который, если безгранично доверять Симпликию, является «тем, из чего» сущие рождаются, и «тем, куда» они переходят (гибнут) по необходимости ('Α... ἀρχήν ... εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἀπειρον ... ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐς τι τοῖς ὄσιν, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν) [B1 DK = Симпликий. Комментарий к Физике Аристотеля, 24, 13, ср. с A 9 DK]. Здесь, а также в [A 11 DK] указывается «минимальное» требование к началу: оно является всего лишь необходимым, но не достаточным условием для становления/прехождения сущего, иного по отношению к началу, а следовательно, и существования *такого* сущего<sup>1</sup>.

<sup>1</sup>Подробнее о возможных реконструкциях учения Анаксимандра о начале см. [11].

Анаксимандр, как нам представляется, пытался ответить на следующий вопрос: почему существует множественный и изменчивый мир, в котором сущие возникают и исчезают, но всегда что-то имеется? Отвечая на этот вопрос, Анаксимандр утверждает, что только беспредельное может рассматриваться как условие возможности существования *всего* сущего, потому, что такова «природа беспредельного» (φύσις τοῦ ἀπείρου) [A 11 DK]. Тем самым Анаксимандр рассматривает «бесконечность» как подлежащее, что весьма не нравится Аристотелю, для которого нет «бесконечности» как таковой, или «бесконечности» как подлежащего, а есть «бесконечное» как то, что сказывается о подлежащем, которым является чувственная материя [Аристотель. Физика, Г 7, 207 b 35–39]. Это можно проинтерпретировать следующим образом: именно Анаксимандр попытался мыслить апейрон как начало, сущность которого состоит в его бесконечности и только в ней, не принимая для его определения дополнительных допущений, таких, как «телесность».

Выбор апейрона в качестве начала отнюдь не случаен: Анаксимандр «объясняет, почему оно беспредельно (ἀπέραντον): чтобы никогда не иссякало наличное возникновение» [A 14 DK]. Или, в формулировке Аристотеля: «уничтожение и возникновение могут быть неиссякаемы только в том случае, если то, от чего отнимается то, что возникает, беспредельно» [A 15 DK = Аристотель. Физика, Г 4, 203 b 18–19]. Второй аргумент в пользу апейрона как начала следующий: «у беспредельного нет начала, ибо в противном случае у него был бы предел (πέρας). Третий аргумент: апейрон как начало «бессмертен и неразрушим... (ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον)», ибо то, что возникло, по необходимости должно прийти к концу и всякое уничтожение сопряжено с понятием конца. Поэтому, как мы говорим, у этого [начала] нет начала, но оно само представляется началом других сущих, и «всё объемлет» (περιέχειν) и «всем правит» (κυβερνᾶν)...» [Ibid. 203 b 4–10].

Представленная аргументация присутствует и в платиновском учении о первоначале как абсолютно свободном: оно ничем не ограничено, так как иначе оно не могло бы быть началом самого себя, его власть над самим собой была бы неполной. У Анаксимандра противоположности выделяются

из начала как подлежащего<sup>2</sup> [А 16 DK = Симпликий. Комментарий к Физике Аристотеля, 150, 20], т. е., говоря словами Аристотеля, все они содержатся в подлежащем «в возможности». Для Плотина же наличие в первоначале всего в возможности означает понимание первоначала как «силы всего», неограниченной власти быть чем угодно, т. е. также является следствием его абсолютной свободы.

Действительно, Плотин пишет: «(1) И это [Единое] беспредельно благодаря тому, что *оно есть не более, чем Единое (Одно), и не имеет чего-либо ограничивающего* по отношению к тем (πρὸς ὃ ὀρίεῖ) [вещам, что принадлежат] ему. (2) Ведь единое быть не [может] измеряемо и не доходит до числа. (3) Следовательно, ни по отношению к иному, ни по отношению к себе [Единое не является ограниченным] — ведь тогда [Единое=Одно] было бы двумя (5)» [V,5,11,1–4].

Более точно эта же мысль излагается в «негативной теологии»: «(19) Но он [Бог] не определён (πεπερασμένος) — ведь чем [он мог бы быть определён]? Но он не так беспределен (ἄπειρος), как величина: ведь на каком основании следовало бы ему пройти [куда-либо], или чем же становится он, ни в чём не нуждающийся? (22) Поэтому он имеет беспредельное как силу: ведь он никогда не иссякает, и [там,] где [пребывает] он, не [будут] *иссякающими те, что [существуют] благодаря ему* (24)» [V,5,10,19–24]. Здесь, очевидно, с благосклонностью рассматривается понятие «бесконечной силы» первоначала.

Приверженность этой позиции Плотин сохраняет и в трактате *О Благости и о Едином*, которым завершаются *Эннеады*:

«(7) Ведь [Единое] превышает всё не величиной, но силой (8) [...] Тогда получим [что] беспредельно оно не тем, что *не может быть пройдено до конца* (τῷ ἀδιεξίητῳ) — либо по величине, либо по числу, — но тем, что неохватываемо / не постижимо (τῷ ἀπερίληπτῳ) по силе (12)» [VI,9,6,7–12]<sup>3</sup>.

**Филолай** также использовал термин «апейрон», когда полагал началами всего «предел и беспредельное» (πέρας καὶ ἄπειρον) [A9 DK]. Сущие не могут быть только беспредельными (ἄπειρα) или только ограничивающими (περάοντα) [B2 DK],

<sup>2</sup>Конечно, «подлежащее» — термин Аристотеля, вряд ли Анаксимандр его использовал.

<sup>3</sup>О «беспредельном» у Плотина см.: [183, с. 15–17].

вероятно, потому, что ограничивающее всегда ограничивает нечто иное по отношению к ограничиваемому, т. е. беспредельное, а одно лишь беспредельное непознаваемо [B3 DK], а значит, о нём нельзя даже сказать, что оно есть сущее.

Здесь мы видим тот же подход к сущему, что мог разделять Плотин (см. ниже, главу «Сущность и существование у Плотина»). Беспредельным является первоначало, которое не может быть названо «сущим» или «сущностью», но лишь «сверхсущим» или «сверхсущностью». Сущее (мир Ума) возникает через прибавление к первоначалу не-сущего, т. е. предела, который, действительно, сам по себе не существует. Существовать для Плотина — значит быть определённым, причём истинно сущее само определяет себя. Соответственно, то, что получает предел не от себя, а от иного, не может быть названо истинно сущим. Оно есть не-сущее и не способно действовать в той мере, в которой определяется иным. Чувственная материя является пределом утраты существования сущим, тем, что полностью не существует или полностью не-сущим. Она не действует, поэтому не может быть названа определяемой самой собой. Но она и не претерпевает, так как на не-сущее не могут быть наложены какие-либо ограничения. Поэтому она, как и Единое, тоже может быть названа беспредельной, точнее, неопределённой, хотя и в другом смысле.

Филолай пишет, что для того, чтобы в вещах удерживались вместе предел и беспредельное, необходима гармония, «как бы она ни возникла» [B6 DK]. Тем самым возникает как бы третье начало, происхождение которого на основании сохранившихся фрагментов непонятно. Кроме того, наличие двух или трёх начал ведёт к значительным неудобствам. Ни одно из таких начал не может быть признано «началом всего». Далее, относительно нескольких начал можно поставить вопрос о причине их существования. Одно начало может рассматриваться как тождественное «самому существованию» или «самому единству», что сняло бы вопрос о причине его существования, а несколько начал не могут, так как они в этом случае не отличались бы друг от друга.

Филолай вполне мог осознавать трудности, связанные с существованием нескольких начал. Действительно, если верить Ямвлиху, Филолай признаёт единое (одно) началом всех вещей [B9 DK], что может рассматриваться как попытка уйти

от описанных трудностей. Но, к сожалению, Ямвлих как неоплатоник здесь явно пристрастен, и совершенно непонятно, как связать этот фрагмент с учением о пределе и беспредельном. Что же касается Плотина, то для него «отпадающее» от первоначала сущее само наделяет себя пределом, и пребывает определённым именно благодаря этому действию самоопределения. Поэтому необходимости признать наличие множества начал нет.

## § 2. Единство, единственность и могущество Бога у Ксенофана и Парменида и абсолютная свобода Единого у Плотина

Учение о свободе **Ксенофана** не является явным; однако можно допустить, что платоновская концепция первоначала как абсолютно свободного, следовательно, сильнейшего, наиболее могущественного, наилучшего, самого благого или Блага, наиболее действительного и действующего, неограниченного, единственного и единого повторяет многие аспекты учения Ксенофана о Боге. Ср.: Ксенофан «постулирует, что Бог *“превосходит всех”*, разумея под этим, что он *«самый сильный»* и *«самый лучший»* [A 28 DK = Псевдо-Аристотель. О Мелиссе, Ксенофане, Горгии. Гл. 4, (2), 977 b 27–28]. И далее: Бог «сам находится *в наилучшем из всех возможных состояний*, и . . . нет ничего, чего бы ему не хватало для состояния *блага* и красоты: из обладания всем этим, пожалуй, и вытекает *высшее превосходство*» [Ibid., 977 b 36–38].

Весьма впечатляет насыщенностью платоновскими подходами изложение учения Ксенофана у Симпликия (конечно, степень нашего доверия к автору V в. вряд ли может быть слишком высокой; однако мы не можем сейчас вдаваться в трудности доксографии, к тому же, возможно, указанное изложение восходит к Теофрасту, как о том и пишет Симпликий): «(1) Итак, начало по необходимости должно быть либо одним, либо не одним, иначе говоря, многим; и если одним — то либо неподвижным, либо движущимся; и если неподвижным — то либо бесконечным, как полагает Мелисс Самосский, либо конечным, как Парменид, сын Пирета, элеец (они полагают так не о природной стихии, а об истинно су-

щем). (2) Одно начало (и причём ни конечное, ни бесконечное, ни движущееся, ни неподвижное) или единство всего сущего принимал Ксенофан Колофонский, учитель Парменида. Об этом сообщает Теофраст, признавая, что упоминание об этом воззрении уместно скорее в другом исследовании, нежели в исследовании о природе. (3) Под таким единством всего Ксенофан понимал Бога. То, что **Бог один**, он доказывает, исходя из [предпосылки], что Бог есть «самое могущественное»: если их много, говорит он, то им всем в равной мере должно быть присуще господство [над остальными], но «Бог», по определению, означает *«самое могущественное»* и *«самое лучшее»*. . . (5) **Не бесконечен же он и не конечен** потому, что бесконечно не-сущее как не имеющее ни начала, ни середины, ни конца, а граничит между собой [т. е. конечно] многое» [A 31 DK = Симпликий. *Комм. к Физике* Аристотеля, 22, 22].

**Парменид** провозгласил: «мыслить и быть — одно и то же» [B 3 DK], «одно и то же — мышление и то, о чём мысль» [B 8, 34 DK], на что Плотин ссылается в V,1,8. Концепция свободы Плотина разрабатывается на основе анализа мышления как кандидата на роль наиболее свободного действия кого-либо. Но мышление не является подлинным, если мыслимое не существует таким, каким оно мыслится. Это платоновское обоснование тождества бытия и мышления повторяет аргументацию Парменида: «ибо без сущего, о котором она помыслена, тебе не найти и мысли» [B 8, 35–36 DK]. Итак, у Парменида мы находим аргументацию, использованную Плотинем в одной из анализируемых им концепций свободы — как власти мышления над существованием мыслимого, в том числе и над существованием мыслящего.

## § 3. Свобода Ума у Анаксагора и Плотина

По **Анаксагору**, целью жизни является созерцание и протекающая из него *свобода* (*Ἄναξαγόραν μὲν γάρ τὸν Κλαζομένιον τὴν θεωρίαν φάσαι τοῦ βίου τέλος εἶναι καὶ τὴν ἀπὸ ταύτης ἐλευθερίαν λέγουσιν*)<sup>4</sup>. Он же утверждает, что ничто не

<sup>4</sup> A29 DK. Фрагменты досократиков (кроме Демокрита) приводятся по изданию Дильса—Кранца [127], с использованием русского перевода А. В. Лебедева [67].

происходит волею Судьбы, и это имя вообще лишено смысла [A66 DK]. Мы видим здесь попытку дать ответ на вопрос о цели жизни; таким образом, Анаксагору мы во многом обязаны постановкой аксиологических проблем. Свобода объявляется целью жизни, но её нельзя достичь без созерцания. Такое же отношение свободы и созерцания мы видим у Плотина: высшей ценностью является свобода, тождественная Единому, но она не достижима без созерцания мира истинно сущего — мира Ума. Учение Анаксагора об Уме также представляет большой интерес:

«Все [вещи] содержат долю всего, Ум же есть нечто неограниченное и самовластное и не смешан ни с одной вещью, но — единственный — сам по себе (*τὰ μὲν ἄλλα παντός μοίραν μετέχει, νοῦς δὲ ἔστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὴς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἑωυτοῦ ἔστιν*). Если он не был сам по себе, но был смешан с чем-то другим, он был бы причастен всем вещам [сразу], будь он смешан с чем-то [одним]. Ибо, как я сказал выше [B11 DK], во всём содержится доля всего. Примешанные [вещи] мешали бы ему, [не давая] править ни одной вещью так, как [он правит] в одиночку и сам по себе. Ибо он — тончайшее и чистейшее из всего, и предрешает абсолютно всё, и обладает величайшим могуществом (*ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον, καὶ γνώμην γέ περί παντός πᾶσαν ἴσχει καὶ σχύει μέγιστον*). И всеми [существами], обладающими душой, как большими, так и меньшими, правит Ум» [B12 DK].

Здесь мы видим то же направление мысли, что и у Плотина, когда он описывает свободу и могущество Ума как ипостаси; безусловно, Плотин воспринял эту концепцию через Платона и Аристотеля. Чистота Ума, его несмешанность ни с чем трактуется Платином как бестелесность, а значит, и бесстрастность, отсутствие зависимости от ощущений и вообще — от того, что не создано собственным актом мышления. Ум у Анаксагора как «нечто неограниченное и самовластное» является предшественником не только Ума, но и Единого у Плотина, для которого мышление всегда привносит двойственность, ограничения и зависимость.

#### § 4. Свобода, случайность, необходимость у Демокрита, Эпикура и Плотина

Несмотря на вышеизложенное, всё-таки можно сказать, что наибольший вклад в разработку проблемы свободы внёс, на наш взгляд, **Демокрит**, который писал о свободе личности, ответственной за свои деяния<sup>5</sup>. Эта свобода несовместима с идеей фатальности всего происходящего в мире. Демокрит первым провозгласил идею «автономности», «самоопределения», «самодостаточности» мудреца, подхваченную стоиками:

«Мудрец не должен повиноваться законам, а жить *свободно* (*ἐλευθερίως*)» [Фр. 725 по Лурье].

Что особенно важно — чёткое отделение Демокритом свободы как от необходимости, так и от случайности<sup>6</sup>, что явилось важнейшим тезисом в философии свободы Плотина:

«Люди создали [из случая] идол судьбы в оправдание собственного неразумения. Ведь случай сопротивляется разуму в малой степени, но в большей мере в жизни направляет мудрая прозорливость»<sup>7</sup>.

Способность человека свободно действовать, несмотря на случайность и необходимость, подчёркивается и во фр. 34 по Лурье: «У людей зло вырастает из блага, если человек не сумеет управлять благом и вести его по правильному фарватеру. Такие вещи неправильно относить к числу зол, их надо, конечно, относить к числу благ. Тот, у кого есть благая воля, может пользоваться этими благами и для борьбы со злом и как защитой от него». Лурье справедливо обращает внима-

<sup>5</sup>Фр. 605 по Лурье. Фрагменты Демокрита приводятся по изданию Лурье [34]; нумерация Лурье отлична от нумерации Дильса—Кранца [127].

<sup>6</sup>Здесь мы ссылаемся также на один из результатов исследования В. П. Горана: «Высказывания Демокрита содержат свидетельства и о том, что он вполне сознавал принуждающую силу необходимости, и о том, что он признавал возможность свободного выбора. Мало того, в его высказываниях понятие случайности нередко оказывается увязанным с идеей свободы человека. Следовательно, Демокрит не только поставил проблему соотношения свободы и случайности, но и достаточно глубоко её разработал. И в этом плане он прямой предшественник Аристотеля и Эпикура» [18, с. 74].

<sup>7</sup>Фр. 32 по Лурье, пер. В. П. Горана. Комментарии к переводу см. в [18, с. 55–74].

ние в комментарии 4 к этому фрагменту на то, «как сильно подчеркнута здесь свобода воли».

Можно сказать, что для Демокрита свобода является высшей ценностью для человека, «мерой» для других ценностей: «Бедность при демократическом государстве надо предпочесть тому, что называется счастливой жизнью в монархии настолько, насколько свобода (ἐλευθερία) лучше рабства (δουλείης)» [Лурье, фр. 596]. Плотин также отводит свободе высшее место и, в отличие от Демокрита, гипостазирует её.

Возможно, что Демокрит выступал против телеологии, позднее детально разработанной Аристотелем, но присутствовавшей уже у досократиков, ибо, как писал сам Аристотель, Демокрит совершенно не касался телеологической причинности<sup>8</sup>. Возможно, это означает вовсе не отказ признавать, что человеку свойственно разумное целеполагание, а нежелание Демокрита сделать человека зависящим от некоей предданной цели, от своей природы, которая необходимо принуждает человека стремиться к этой цели. У самого Аристотеля человек по своей природе необходимо стремится к благу как к цели, и тогда Демокрит здесь явно противостоит Аристотелю. И именно подход Демокрита, а не Аристотеля мы можем разглядеть в фундаментальном платиновском положении: «абсолютно свободное не рабствует даже перед своей собственной природой».

Изложенный подход Демокрита к свободе был позднее развит **Эпикуром**<sup>9</sup>. Именно Эпикур предпринял первую в ан-

<sup>8</sup>Фр. 463 по Лурье. Подробнее о вкладе Демокрита в разработку темы свободы человека, см. §3 «Случай и свобода» в [18, с. 55–74].

<sup>9</sup>См., например, fr. 77 по *Gnomologium Vaticanum Epicureum* [134], где свобода провозглашается высшим плодом самодостаточности (τῆς αὐταρχείας χαρτὸς μέγιστος ἐλευθερία). Поэтому, как и Демокрит, Эпикур считает самодостаточность великим благом — Эпикур, *Письмо к Менекею*, §130 = [22, с. 435]. Этот ход мысли усвоил и Плотин: свободное существо ни в чём не нуждается — т. е. самодостаточно. Однако Плотин, в отличие от Эпикура, рассматривает свободное существо как таковое и свободу как таковую, т. е. уходит от антропологической проблематики, интересовавшей Эпикура в первую очередь. Самодостаточность у него поэтому оказывается возможным понимать и как возможность творить самого себя. В конечном счете свобода у Плотина оказывается действием ради иного и перестаёт равняться самодостаточности, хотя изначально, при построении своей концепции свободы, Плотин и отгалкивается от неё.

тичности попытку всесторонней разработки учения о свободе человека (т. е. охарактеризовал категорию свободы как антропологическую). Именно Эпикур обратил внимание на то, что многие детерминистские учения натурфилософов таят в себе опасность фатализма. Вспомним, что он пишет в *Письме к Менекею*<sup>10</sup>: «... лучше уж верить сказкам о богах, чем покоряться судьбе, выдуманной физиками, — басни дают надежду умиловить богов почитанием, в судьбе же заключена неумолимая неизбежность...». Возможно, Эпикур видел эту опасность и в учении Демокрита, если не совсем корректно трактовал его как фатализм.

Эпикур полагал, что атомы производят случайные отклонения (κλίνασθην) в разные стороны от прямолинейных траекторий. Так создаются скопления атомов, из которых и состоит окружающий мир. Мысль о том, что Эпикур ввел отклонения атомов ради спасения свободы, подчеркивал Цицерон в трактате *О судьбе*: Эпикур «считает, что отклонением атома можно избежать необходимости судьбы. Атом у него на чутье расстояние отклоняется [declinat] (он это называет ἐλάχιστον). Что это отклонение происходит без причины, — это он вынужден признать если не на словах, то на деле ... Эту идею Эпикур придумал вследствие того, что опасался, как бы, допустив вечное, естественное и необходимое движение атомов от тяжести, не лишиться нам всякой свободы действий [nihil liberum nobis esset], поскольку и движения нашей души также определяются воздействием на неё движения атомов. Но сам изобретатель атомов, Демокрит, предпочёл признать, что все происходит по необходимости, чем отклонять у неделимых телец их естественное движение»<sup>11</sup>.

На основе онтологического индетерминизма Эпикур выстраивает учение о разумной свободе, выдвигая в качестве идеала мудреца свободную жизнь (ἐλευθερος βίος). При этом главным источником свободы у него является человеческий разум: «Величайшее из благ есть разумение; оно дороже даже самой философии, и от него произошли все остальные добродетели... Поэтому и полагает мудрец, что лучше с разумом быть несчастным, чем без разума быть счастливым:

<sup>10</sup>§ 134 = [22, с. 436].

<sup>11</sup>Cicero, *De Fato*, X, 22–23 = [73, с. 307].

всегда ведь лучше, чтобы хорошо задуманное дело не было обязано успехом случаю»<sup>12</sup>. И еще здесь же: «Случай мало имеет отношения к мудрому: всё самое большое и главное устроил для него разум, как устраивает и будет устраивать во все время его жизни»<sup>13</sup>. Более того, Эпикур уже явно видит связь учения о свободе с этическими категориями: «Иное происходит по неизбежности, иное — по случаю, а иное зависит от нас, — ибо ясно, что неизбежность безответственна, случай неверен, а *‘то, что от нас’* ничему иному не подвластно и потому подлежит как порицанию, так и похвале» [72, с. 201–203]. Как видим из этих цитат, Эпикур пытается построить концепцию разумной свободы на основе индетерминизма<sup>14</sup>; однако он не разрабатывает концепцию свободной воли, выбор которой не определяется ни судьбой или необходимостью, ни случаем, ни даже разумом.

#### § 5. Благо и единое у Платона и свобода первоначала у Плотина

Плотин, соглашаясь с **Платоном**, признаёт «переселение душ»<sup>15</sup>. Платон утверждает: «Добродетель не есть достояние кого-либо одного: почитая или не почитая её, каждый приобщается к ней больше или меньше. Это — вина избирающего: Бог не виновен» [*R.P.*, X, 617e]. Здесь мы видим категорическое утверждение свободы человеческой души. Поскольку же идея Блага «пребывает над сущностью и превышает её достоинством и силой» [*R.P.*, VI, 509c], то из этого можно заключить, что свобода идеи Блага как её «достоинство» будет превышать свободу всего остального, что свойственно и первоначалу Плотина. Концепция единства как «отсутствия ограничений», играющая важную роль в платоновской концепции первоначала как Единого, также имеет свой источник у Платона и представляет собой развитие рассуждений из первой гипотезы *Parm.* [130, р. 129–132]. Исток платонов-

<sup>12</sup>Эпикур. *Письмо к Менекею*, § 132, 135 = [22, с. 435, 436].

<sup>13</sup>Ср. Демокрит, фр. 32 по Лурье.

<sup>14</sup>Выражаю глубокую признательность Д. А. Циплакову за разъяснение концепции свободы Эпикура; см. статью Д. А. Циплакова [72, с. 201–203].

<sup>15</sup>См. у Платона «миф об Эре» [*R.P.*, X, 614b–621b].

ского понимания свободы как чего-то «божественного», противостоящего необходимости, присущей чувственному миру и материи, можно разглядеть также в следующем фрагменте Платона:

«Что же касается их [тел] количественных соотношений, их движений и вообще их сил, то Бог привёл всё это в правильную соразмерность, упорядочивая всё тщательно и пропорционально, насколько это допускала позволившая себя переубедить природа необходимости» [*Tim.*, 56 c].

Однако, кроме названного, у Платона вряд ли удастся обнаружить значимые рассуждения на тему свободы. Но есть довольно много фрагментов, которые касаются темы свободы косвенно, через те теоретические наработки Платона, которые Плотин применил в своей концепции первоначала.

Например, в *R.P.*, VI, 509 с выражается мысль, сходная с платоновской, что первоначало «существует» иначе, чем существует иное по отношению к нему (если считать, что сущность относится к этому «иному»). Здесь же у Платона имеется и обоснование (впоследствии перенятое Плотинем) того, почему первоначало «существует» иначе — через указание на то, что начало не тождественно тому, чему оно есть начало<sup>16</sup>. Из этого же фрагмента следует, что Платон также подсказал Плотину один из ответов на вопрос о познании первоначала: познание «иного» и самого первоначала осуществляется благодаря тому, что первоначало само предоставляет познающему возможность такого познания.

При этом идея Блага «придаёт познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать», т. е. является «причиной знания и познаваемости истины» (*R.P.*, VI, 508 e). Плотин, строя свою концепцию, использовал эти фрагменты для подтверждения своего определения первоначала как «начала» благости, истинности и т. д. во всём ином по отношению к нему. Из этого можно понять также, что Платон полагает сущие вещи и человека в некоторых отношениях «причастными» Благу, хотя прямо это не говорит. Тем самым

<sup>16</sup>У Плотина Солнце (=первоначало) даёт всему рождение, хотя само оно не есть рождение. Ср. у Платона: «познаваемые вещи не только могут познаваться лишь благодаря Благу, но оно само даёт им и бытие, и сущность, хотя само Благо не есть сущность, оно — выше сущности, превышая его достоинством и силой» [*R.P.*, VI, 509 b].

Благо оказывается первым звеном в «цепи причастности», что является одним из основных вариантов понимания первоначала Плотинем. Эту же мысль о причастности всего первоначалу имеет в виду Платон, когда говорит, что «всё сущее тяготеет к Царю всего, и всё совершается ради него, он — причина всего прекрасного» [*Epist.*, II, 312 k].

Далее Платон пишет о том, что для познающего все его предположения не являются чем-то изначальным, но суть «только предположения как таковые, т. е. некоторые подступы и устремления к началу всего, которое уже не предположительно» [*R.P.*, VI, 511 b]. Плотин имел основания понимать это высказывание как провозглашение (а) того, что «начало всего» не нуждается для своего существования в чём-либо, и (b) того, что «начало всего» не нуждается для познания своего существования со стороны познающего человека ни в каких «предположениях» (т. е. не нуждается в предположении о существовании иного по отношению к нему и пр., но лишь в своём определении) — таким образом, здесь, казалось бы, предполагается «онтологическое доказательство». По поводу (b) следует заметить, что Плотин не пытался доказать существование «беспредпосылочного начала» исходя из его понятия, но его первоначало (видимо, как и платоновское «начало всего») действительно не нуждается для заключения о всех его «свойствах» ни в чём, кроме его определения или понятия, т. е. нет необходимости привлекать для этого, например, предположения о существовании познающей души или чего-нибудь другого, наличия истинности, благодати, единства и пр. Всё, что Плотин говорит о первоначале, можно вывести из его понимания абсолютной благодати, присущей первоначалу. Но доказать существование чего-то абсолютно благого в системе Плотина невозможно — ведь это означало бы провозглашение первоначала (в схоластической терминологии) чем-то «необходимо сущим». А это противоречило бы пониманию первоначала (рассматриваемого как Благо) как абсолютно свободного действия (развёрнутое обоснование такого понимания первоначала мы приведём ниже, см. § 2 главы 3).

Поводом для интерпретации системы Плотина в духе «теории эманации» может быть, помимо текстов самого Плотина, фрагмент из платоновских *Законов*. Очевидно, что утверждение свободы как высшей ценности и условия для всех дей-

ствий в системе Плотина противоречит «теории эманации»; поэтому считаю полезным проанализировать возможное основание этой теории, восходящее к Платону. Платон пишет:

«А при каком состоянии происходит возникновение всех вещей? Ясно, что это бывает тогда, когда первоначало, приняв приращение, переходит ко второй ступени, а от неё — к ближайшей следующей; дойдя до этой третьей, оно становится ощутимым для тех, кто способен ощущать. Так вот, путём таких переходов и перемещений и возникает всё; это уже есть истинно сущее, поскольку оно устойчиво; при переходе же в другое состояние оно полностью погибает» [*Leg.*, 894a].

Хотя здесь и говорится о «приращении» первоначала, всё же остаются открытыми вопросы, которые могли бы позволить охарактеризовать рассматриваемую теорию как «эманационализм». Например, неизвестно, «автоматически» ли исходят «приращения» из первоначала (если вообще здесь не описывается процесс изменения самого первоначала). Поэтому вряд ли возможно говорить о Платоне как об «эманационалисте». Но трактовать фрагмент можно не в «онтологическом», а в «гносеологическом» аспекте, т. е. можно предположить, что здесь описывается не «возникновение» сущего, а «возникновение познаваемости» сущего. Для этого будем трактовать «приращение» как «прибавление одной из трёх размерностей». В таком случае получаем, что здесь описывается процесс, обратный процессу «отвлечения», или «абстрагирования» (*ἀφαίρεσις*)<sup>17</sup>, каковое «отвлечение» используется Плотинем при построении собственной концепции первоначала. Этот метод, восходящий к «отрицательному» определению точки Эвклидом, был хорошо известен и позднейшим неоплатоникам<sup>18</sup>. Строя понятие точки, мы сначала абстра-

<sup>17</sup>Термин восходит к Аристотелю, у которого с его помощью описывается, например, возникновение «первого кафолического в душе», т. е. мысленное отвлечение формы чувственного тела от чувственной материи для оперирования этой формой в душе.

<sup>18</sup>В арабском комментарии на *Начала* Эвклида, принадлежащем Al-Nairizi, в комментарии последнего на эвклидовское определение точки как того, «что не имеет частей» (*Начала*, I, Def. I) имеется цитата из утерянного греческого комментария на *Начала*, принадлежащего Симпликию, который гласит: «Таким образом, Эвклид определил точку отрицательно, так как она появляется благодаря абстрагированию поверхности от тела, и благодаря абстрагированию линии от поверхности, и благода-

гируем поверхность от тела, затем — линию от поверхности, и наконец — точку от линии. Аналогично, Плотин утверждает, что «всё, что говорится о Боге, появляется лишь путём отвлечения (*ἀφάρεσις*)» [VI,8,11,34–35]. Это так, потому что «мы говорим, чем он [Бог] не является, а чем он является, мы не говорим» [V,3,14,4–7].

Отдельная, и очень большая тема — рассмотрение влияния платоновского *Парменида* на концепцию первоначала Платона. После 1928 г., когда была опубликована знаменитая статья Доддса [130], этой теме было посвящено очень много статей, даже беглый анализ которых выходит за рамки настоящего исследования, так что углубление в эту дискуссию требует отдельного рассмотрения, которое мы не можем себе позволить. Заметим лишь, что Доддс находит многочисленные параллели между 1-й и 2-й гипотезами *Парменида* Платона и трактатами Платона. Поэтому можно утверждать, что Платон положил начало учению о том, что Единое в некотором отношении нельзя назвать «сущим»<sup>19</sup>, или об «особом» существовании, так сказать, «сверхсуществовании» первоначала у Платона. Также положения *Parm.*, вероятно, наталкивают Платона на мысль о том, что если первоначало не может быть названо «сущим», а познание «полностью» чего-либо не-сущего, согласно самому Платону, невозможно<sup>20</sup>, то следует как-то выразить мысль, что первоначало «не чуждо» существованию.

ря абстрагированию точки от линии. Тогда, поскольку тело имеет три измерения, то из этого следует, что точка [появляющаяся после успешного устранения всех трёх изменений] не имеет измерений и не имеет частей». Другими словами, в этом комментарии представлен метод построения понятия точки через успешное абстрагирование поверхности и линии, и точка используется Симпликием как объяснение того, почему Эвклид определил точку в отрицательных, а не в положительных терминах. Подробнее см: [252, р. 118–119].

<sup>19</sup>Ср: «τὸ ἓν οὐτε ἔν ἐστιν οὐτε ἔστιν» (единое не существует [как] единое и не существует [вообще]) [*Parm.*, 141 e 12], и «Ἔστι δὲ οὐδὲ τὸ “ἔστιν”; οὐδὲν γὰρ οὐδὲ τοῦτον δεῖται;» ([Единое] никоим образом не «есть», ведь оно в этом не нуждается) [VI,7,32,1–2].

<sup>20</sup>Если мы знаем нечто, отличая его от иного ему, и говорим о нём, то мы необходимо говорим о нём как о существующем: «[речь], не относясь ни к чему... вообще не была бы речью» [*Soph.*, 263c]. Если при этом нечто не существует, то получается, что мы говорим о «несуществующем, как о существующем» [*Soph.*, 263b], т. е. говорим ложь. Итак, ради возможности распознать что-либо как благое, первоначало должно быть признано существующим.

И этим «выражением» может быть один из рассматриваемых Платином вариантов: первоначало есть само существование. Исходя из 1-й и 2-й гипотез *Парменида*, Плотин также приходит к выводу о «непознаваемости» Единого<sup>21</sup>.

Продолжая рассмотрение корней платоновского первоначала как Единого, заметим, что если *Парменид* можно при очень большом желании интерпретировать просто как упражнение в диалектике, то в *Послезаконии* Платон вполне определённо утверждает, что созерцание Единого является высшей задачей человека<sup>22</sup>, подразумевая при этом, что Единое является первоначалом всего сущего. Более того, до нас дошло свидетельство, что в конце своих легендарных лекций *О Благе* Платон недвусмысленно объявил, что «Благо [т. е. первоначало, по *R.P.*, VI, 508e] есть Единое»<sup>23</sup>.

Мы уже обращали внимание на «свободу» как на «характеристику» первоначала. Хотя мы и полагаем, что здесь наиболее очевидно проявляется оригинальность системы Платона, всё же мысль о том, что свобода является чем-то божественным, противостоящим необходимости, присущей чувственному миру, является одной из возможных интерпретаций платоновского фрагмента. О такой необходимости Платон пишет в процитированном выше фрагменте из *Тимея* (*Tim.*, 56c), относя эту необходимость к воспринимающей геометрические образы Кормилице. Помимо прочего, в этом фрагменте содержится неявное предположение о «благости» Бога (Демииурга). Правда, в отличие от Платона, Платон в *Tim.* рассматривает Демииурга, скорее, как «творца порядка», чем «распространяющего благо как свободу». Кроме того, рассуждения о Мере, причине порядка в мире, возможно, натолкнувшие Платона на признание «неизмеримости» самой Меры и в конце концов приведшие его к утверждению абсолютной свободы первоначала и следующей из этого невозможности познать причины [внешние] свободного действия для чего-либо иного по отношению к нему, поскольку их не существует, тоже уже содержатся у Платона<sup>24</sup>.

<sup>21</sup>[V,7,32]. См. также [VI,9,4,11–12]; ср. [*Parm.*, 142 a]: «он говорит, что оно [единое] не может быть ни изречено (*ῥητόν*), ни описано (*γράφτόν*)».

<sup>22</sup>*Epinomoi*, 986d; 991e–992b.

<sup>23</sup>Aristoxenus. *Harmonics*, p. 39. (изд. Da Rios).

<sup>24</sup>*Politicus*, 283d; 284e.

§ 6. Свобода Ума и человека у Аристотеля  
и концепция свободы Плотина

При всей масштабности использования Плотинем платоновских положений и несмотря на то, что Плотин сам себя именовал «платоником», имеются основания для того, чтобы говорить о влиянии **Аристотеля** (непосредственном или нет) на платиновскую концепцию первоначала. В этом параграфе мы намерены обсудить, насколько Плотин «обязан» Аристотелю при построении своей концепции первоначала. С точки зрения А. Х. Армстронга, существует значительное сходство между VI,8 Плотина и *Met.* А Аристотеля:

«Этот трансцендентный, самодостаточный Бог, чистый, и лишь собой направляемый Акт, высший объект желания, но сам не желающий ничего, кроме себя, появляется в философии до Плотина только у Аристотеля и в платонической литературе времён Империи»<sup>25</sup>.

Действительно, учение Аристотеля об Уме во многих отношениях сходно с учением Плотина о первоначале. По Аристотелю, «Бог есть действие»<sup>26</sup> (чего в явном виде не было у Платона), а между тем это положение исключительно важно для платиновского понимания первоначала<sup>27</sup>. Оно необходи-

<sup>25</sup>[90, р. 6].

<sup>26</sup>«καὶ ζωὴ δὲ γε ὑπάρχει ἢ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ, ἐκεῖνος δὲ ἢ ἐνέργεια» (следовательно, и жизнь, несомненно, присуща [Уму]; ведь действие Ума [есть] жизнь, тот [Ум] же [есть] действие [себя самого]) [*Met.*, А, VII, 1072b26–27].

<sup>27</sup>«Итак, если более совершенное есть ‘действие сущности’ (ἢ ἐνέργεια τῆς οὐσίας), наиболее же совершенное есть первое, то первым бы мы назвали действие (ἐνέργεια)» [VI,8,20,14,16]. Далее Плотин уточняет, что это, «конечно, действие не рабствующее (οὐ δουλεύουσα) перед сущностью...» [VI,8,20,14,18], потому что «она [сущность] свободна (ἐλευθέρα) благодаря ему [Благу] и позднейшая [по отношению к нему], а само [Благо] не имеет сущности» [VI,8,12,21–22]. Чтобы такое было возможно, сущность Блага Плотин провозглашает тождественной его действию: «αἱ δὲ ἐνέργειαι ἢ οἷον οὐσία αὐτοῦ, ἢ βούλησις αὐτοῦ καὶ ἢ οὐσία ταῦτῶν ἔσται» (ведь если [так], то действия [Блага] будут как бы сущность его, воля его и сущность всего этого) [VI,8,13,8–9]. Чтобы избежать недоразумений, здесь следует отметить, что Плотин характеризует первоначало не только как «действие» (ἢ ἐνέργεια), но и как «силу / возможность» (ἢ δύνاميς) [III,8,30,10; V,4,1,25]. Конечно, первоначало есть именно «сила», а не «динамически сущее». При этом понимание первоначала как «силы» не противоречит его пониманию как «действия». Благо само по себе

мо для интерпретации Плотинем первоначала как действия, тождественного самому существованию<sup>28</sup>. Без аристотелевского признания «действия» «первичным» по отношению к «возможности действия» платиновская концепция первоначала как «беспредельного действия» или «действия без какого-либо претерпевания» не могла бы быть построена<sup>29</sup>. Понимание Плотинем первоначала как Единого также может быть

не содержит никакой «неиспользуемой» силы или возможности. Но, во-первых, как «абсолютно свободное» и «свобода сама по себе» оно предоставляет иному свободу или *возможность быть свободным*. Во-вторых, само Благо полностью использует свою свободу, или *возможность быть свободным*, но от этого свобода в нём не перестаёт существовать. Из «полноты» свободы первоначала следует, что его действие тождественно любому гипотетическому «условию» для него, т. е. его возможности, равно как и его свободе. Это действие, само создающее возможность для себя самого и полностью использующее эту возможность.

<sup>28</sup>«Простая же природа и действие суть одно, и [она] даже не имеет одно — как силу, а другое — как действие; как же такой природе не быть свободной (ἐλευθέρῃ)? Ведь даже нельзя сказать, что ‘действовать’ (ἄν ἐνεργεῖν) по природе’ есть область одной сущности, ‘действие’ (ἐνεργείας) же — другой, ведь существование (τὸ εἶναι) там [пробывает совместно] с ‘действием’ (τὸ ἐνεργεῖν)» [VI,8,4,24–29]. Но понять, что есть «действие первоначала» помогает другой фрагмент: «ὅπως δὲ ἐκεῖνο ἀρχὴ πάντων; ἄρα, ὅτι αὐτὰ σφῆζει ἐν ἕκαστον αὐτῶν ποιήσασα εἶναι; ἢ καὶ ὅτι ὑπέστεσεν αὐτά» («Но как есть это [т. е. Единое] начало всего сущего? Потому ли это, что, как начало, оно *сохраняет* (σφῆζει) его [т. е. сущее] в существовании, творя каждому из сущего бытие? Да, и потому, что *оно лежит в основе* (ὑπέστεσεν) *их существования*») [V,3,15,28–30]. Ср. [III,8,10,1–2, IV,8,6,1–6, V,5,5,5–7, VI,9,1,1–2].

<sup>29</sup>Из отсутствия в первоначале как Благе какого-либо зла для Плотина следует отсутствие в нём какого-либо претерпевания, его «постоянная пробуждённость», «*бодрствование*» (ἢ ἐγρήγορις), тождественное *сверхмышлению* (ὑπερνοήσις [VI,8,16,30–35]). Также из «отсутствия претерпевания» в первоначале следует его полная «*независимость*», «свобода» [VI,8,20,33–35] и «первичность» у него «воли» [VI,8,21,16–19]. Иными словами, первоначало как Благо «полно», т. е. оно не содержит никакого такого блага, которое *могло бы быть*, но в нём не присутствует. Это рассуждение во многом схоже с рассуждением Аристотеля:

«А относительно Ума возникают некоторые вопросы. Он представляется наиболее божественным из всего являющегося нам, но каким образом он таков, на это ответить трудно. В самом деле, если он ничего не мыслит, а подобен *спящему* (ὁ καθεύδων), то в чём его достоинство (σεμνόν)? Если же [Ум] мыслит, но это [мышление] *подвластно* иному (εἴτε νοεῖ, τούτου δ’ ἄλλο κύριον), то тогда то, что есть его сущность, было бы не мыслью, а *возможностью* (δύναμις) [мыслить] и, следовательно, он [есть] не лучшая сущность: ведь через мышление ценность ему присуща (διὰ γὰρ ροῦ νοεῖν τὸ τίμιον αὐτῷ ὑπάρχει)» [*Met.*, А, 10, 1074b15–22].

возведено к Аристотелю<sup>30</sup>, хотя последний и не настаивал на «единстве» столь «абсолютном», как у Плотина<sup>31</sup>.

Однако различное понимание соотношения между Умом и благом (Аристотель) и первоначалом и благом (Плотин) позволяет выйти на принципиальные расхождения между Аристотелем и Плотинем. Для того чтобы показать это, следует сравнить то, что и тот, и другой понимали под «благом». Плотин часто говорит о Благе (т. е. о первоначале своей системы) как о том, к чему стремится всё сущее<sup>32</sup>. Это заставляет вспомнить знаменитое аристотелевское определение блага: «Поэтому удачно указывают на благо, как на то, к чему всё стремится»<sup>33</sup>. Однако у Аристотеля Космический Ум, неподвижное «начало» для любого движения в его системе, тоже объявляется «превосходнейшим»<sup>34</sup> и «благом»<sup>35</sup> и «тем, ради чего» совершается движение, т. е. целью движения<sup>36</sup>. При

<sup>30</sup> «... так как мыслимое и ум не отлично друг от друга у того, что не имеет материи, то они будут одно и то же, и мысль будет одним с мыслимым (ἢ νόησις τῷ νοουμένῳ μία)» [Met., A, IX, 1075a3–5]. Однако у Плотина «тождество мыслящего и мыслимого» относится ко 2-й ипостаси, а первоначало «не мыслит», так как Плотин полагал, что рассматриваемое тождество не гарантирует различия между «мыслимыми» эйдосами, каждым из которых Ум «становится» тогда, когда его мыслит. Для Аристотеля же множественности в Уме нет из-за того, что «ум через причастность мыслимому мыслит сам себя (αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ)» [а не эйдосы и пр.] — [Met., A, VII, 1072b19–20]. Поэтому Ум Аристотеля гораздо более «похож» на платиновское Единое, чем на платиновский Ум.

<sup>31</sup> Поэтому учение Плотина о Едином со времён Доддса не зря возводится к платоновскому *Ратт.*, а не к *Met.* Аристотеля.

<sup>32</sup> Благо не может быть чем-то условно желаемым — ведь оно желается везде и всегда. Следовательно, Благо — безусловно желаемое, то, что желается само по себе, а не ради иного, последняя цель всего сущего — см. VI,7,19–21.

<sup>33</sup> «διὸ καλῶς ἀπεφώνησαν τὰγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται» [Eth. Nic., A, I, 1094a2–3].

<sup>34</sup> «αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις» (следовательно, он [Ум] мыслит сам себя, если только [он есть] «наилучшее» и его мышление есть мышление мышления) [Met., A, 9, 1074b33–35].

<sup>35</sup> «ἔτι εἰ ἄλλο τὸ νοεῖν καὶ τὸ νοεῖσθαι, κατὰ πότερον αὐτῶ τὸ εὔ ὑπάρχει» — (И если «мыслить» и «быть мыслимым» [есть нечто] различное, то на основании чего из двух ему [Уму] присуще добро?) [Met., A, 9, 1074b36–38].

<sup>36</sup> «ὅτι δ' ἔστι τὸ οὐ ἕνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἡ διαίρεσις δηλοῖ ἔστι γὰρ τινὶ τὸ οὐ ἕνεκα <καὶ> τινός, ὧν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ' οὐκ ἔστι. κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον,

этом «то, ради чего» совершается движение, всегда есть благо, но лишь для движущегося к нему; т. е. Ум не имеет «блага для самого себя», но всё-таки содержит в самом себе некоторое благо — а именно, «благо для другого».

Казалось бы, что здесь и Аристотель, и Плотин говорят о благе как о «цели», ни в малейшей степени не пытаясь рассматривать «благое» как свойство некоторого «действия». Но не следует забывать, что благо, как цель для сущего, есть для Плотина «бытие самим собой» и «бытие от самого себя», что означает независимость рассматриваемого сущего от чего-либо иного и его свободы<sup>37</sup>. Поэтому можно сказать, что, по Плотину, всё сущее стремится к некоторому «единству самого себя», для реализации которого требуется «бытие от самого себя» (т. е. свобода — хотя бы в некотором отношении); но невозможно *самостоятельно* стремиться к свободе, не будучи *уже* свободным. Ведь *несамостоятельное* стремление к свободе невозможно, так как для стремления к свободе следует *осознавать*, что такое свобода, а это может сделать лишь тот, кто *уже* «сознателен», т. е. *уже* обладает некоторым «*знанием*», а значит, и «*мышлением*», которое не может быть «несво-

κινούμενα δὲ τὰλλα κινεῖ» (Почему 'то, ради чего' находится среди неподвижных — это ясно из различения: ведь 'то, ради чего' есть [для] чего-то и [присутствует] [е] чѣм-то, и в последнем случае она существует [среди неподвижного], а в первом — нет. Так вот, движет она как любимое [для любящего], а движимое ей движет *иное*) [Met., A, 7, 1072b1–3]. Анализ этого места и указание разночтений см. в: [37, с. 70, 198].

<sup>37</sup> «Но изначальная природа [сущего] и желание (ἡ ὄρεξις) [сущим] Блага, т. е. себя, влечёт к поистине Единому, и любая природа спешит (σπεύδει) к этому, к тому, что 'от себя самого' (ἐφ' ἑαυτῆν)» [VI,5,1,17–18]. Отсюда видно, что хотя стремление к Благу осуществляется «согласно с природой» сущего, тем не менее «необходимость» этого стремления есть лишь «необходимость стремления к свободе». Никакой другой «необходимости» сущее по причине свойств своей «изначальной природы» «не подвластно». Получается, что сущее, по Плотину, как бы «обречено на стремление к свободе». В отличие от «формального» определения Аристотелем блага просто как «объекта стремления», что не запрещает ни «вынужденности» этого стремления, ни полагания в качестве объекта стремления *всего, чего угодно*, в том числе чего-либо сколь угодно «низменного», платиновский подход к такому привести не может. И Плотин продолжает: «Τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ ἀγαθὸν τῇ μίᾳ ταύτῃ φύσει τὸ εἶναι αὐτῆς καὶ εἶναι αὐτῆν» τούτο δ' ἐστὶ τὸ εἶναι μίαν». (Поэтому благо для единой природы [сущей вещи] есть [обладание] своим бытием и бытие собой; ведь именно так есть бытие [природы сущей вещи] единое) [VI,5,1,18–19].

бодным»<sup>38</sup>. Поэтому благо как цель чего-то сущего совпадает у Плотина с благом как со стремлением к цели, т. е. благо для чего-то сущего оказывается неотделимым от некоторого действия.

Теперь можно указать на сходство у Плотина «блага для чего-то сущего» и «Блага как ипостаси». В некоторых отношениях речь может идти даже об их «совпадении»: стремясь к 'благу для самого себя', или к «подлинной», «беспримесной» или «чистой» (καθαρώς)<sup>39</sup> свободе, человек проходит определённые ступени «катарсиса», «очищаясь» от того, что мешают свободе, избавляясь от «страстей», вызывающих «претерпевание» и т. д., но это то же самое, что стремиться к Благоу как к «полной» свободе.

Итак, мы видели, что и «стремление к благу», и «обладание благом», и «само Благо» понимаются Плотинем как некоторое действие (но, в отличие от любого другого действия, последнее есть действие абсолютно свободное)<sup>40</sup>. Тут следует напомнить очевидное для Плотина (как для платоника) положение: любое действие будет собственно действием постольку, поскольку оно «подобно» действию Блага, т. е. постольку, поскольку оно свободно. Свобода же действия первоначала в системе Плотина выводится из понимания первоначала как «полностью благого». Понимая «благость» в первую очередь не как «цель», а как характеристику действия, Плотин получает возможность понимать «свободу» действия первоначала как отсутствие в нём какого-либо претерпевания (в силу «полноты» его действия), из чего следует неограниченность рассматриваемого действия со стороны чего-либо, т. е. его «свобода». Но Плотин сразу же оказывается перед вопро-

<sup>38</sup> «Поэтому мы проследим 'то, что от нас' (τὸ ἐφ' ἡμῖν) до начала, [которое] превосходит всё красотой, [а именно] до действия ума (τὴν τοῦ νοῦ ἐνέργειαν) и поэтому положим, [что это действие] должно быть отнесено к истине свободному (ἐλευθέρας ὄντως) [действию] и, таким образом, желание (τὰς οὐρέξεις), пробуждённое (ἐγειρομένων) мышлением, [должно] быть отнесено к 'вовсе не несвободному' (οὐκ ἀκούσιους)» [VI,8,3,22–25].

<sup>39</sup> См. [VI,8,20,16–20].

<sup>40</sup> «... первым [в Благе] мы бы назвали действие. [...] Конечно, действие не рабствующее (οὐ δουλεύουσα) перед сущностью, являющееся беспримесно (καθαρώς) свободным (ἐλευθέρα) и, таким образом, он [Бог] есть сам от себя самого (παρ' αὐτοῦ αὐτός)» [VI,8,20,16–20].

сом: это действие направлено на само Благо или на иное? И здесь придётся дать ответ, противоречащий многим современным интерпретациям философии Плотина: в отличие от аристотелевского Ума, «мыслящего себя», действие плотиновского первоначала (именуемое в том числе и «сверхмышлением») не может быть «направлено на себя», так как для него не существует этого «себя»<sup>41</sup>. Точнее говоря, невозможно указать на Благо как на некоторую «сущность», но тем не менее вполне можно указать на «иное» по отношению к Благоу<sup>42</sup>. Поэтому, если принять, что любое действие на что-то направлено, то оказывается, что действие первоначала, поскольку оно не может быть направлено на себя, направлено на иное<sup>43</sup>. Эту «направленность на иное» можно трактовать

<sup>41</sup> Ведь, как мы помним, Благо «не имеет сущности» [VI,8,12,21], а значит, и «себя» как «места», на которое можно указать: «это оно». Эту же мысль Плотин выражает, когда отрицает приложимость понятия «место» к Благоу в [VI,8,11,22–24], а также когда заявляет, что Благо — «везде» и нигде», и даже Благо является «везде самим по себе», и как это «везде» оно «предстоит всему» — [VI,8,16,1–8]. Мы полагаем, что для «области внепространственного», куда входят и Благо, и Ум, и Душа, замечание о «бездности» Блага означает именно его «неуказуемость», а не просто его «внепространственность», что было бы тривиально. Замечу, что Плотин вполне может говорить о «месте» (в переносном смысле) по отношению к Уму, когда, цитируя Платона, говорит о движении Ума «по полю истины»: «Блуждания же его [Ума] [совершаются] «по полю истины» [Phaedrus 248 b 6], с которого он не сходит. Имеет же [Ум] схватываемыми (καταλαβόν) всех [т. е. все сущности], и тем же самым [он есть] сотворивший по отношению к [своему собственному] движению как бы место (ὁ τόπος), и [это] место [есть] место самому месту» [VI,8,13,34–37]. Здесь «место» или «пространство» — вся совокупность эйдосов, которые мыслятся Умом. Поэтому, когда «место» отрицается по отношению к Благоу, есть основания полагать, что отрицается именно возможность указания на Благо как на нечто определённое (определённое — не только «ограниченное пределом», но и, как эйдос, зависящее от своего определения — от «рода» и «видового отличия»).

<sup>42</sup> И здесь наше рассуждение выходит к апофатической проблематике: мы можем указать 'иное' для первоначала, а значит, можем отрицать «присущность» чего-либо из 'иного' по отношению к нему, но не ясно, как можно сказать нечто о самом первоначале.

<sup>43</sup> Пояснить эту «направленность на иное» можно с помощью часто встречающегося у Плотина различения «двух действий». «Во всякой и каждой вещи присутствует 'действие сущности' (ἐνέργεια τῆς οὐσίας) и присутствует 'действие из сущности' (ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας); и то, которое есть 'действие сущности', есть каждая вещь сама по себе, в то время, как 'действие из сущности' происходит из первого действия, и должно быть во всём следствием его, отличным от вещи самой по се-

как «действие ради иного»<sup>44</sup>. Такое действие можно назвать «*проявлением*»<sup>45</sup> или «*распространением*»<sup>46</sup> Блага.

Возможность направленности действия «начала» на «иное» принципиально отличает позицию Плотина от позиции Аристотеля. Очевидно, что Плотин имеет логическую возможность построить концепцию первоначала (Блага) как «*благого*» действия, направленного к иному и осуществляемого «*ради иного*», а Аристотель — нет. Напротив, Аристотель полагает, что его «начало», Ум, являясь «самодостаточным» в том отношении, что оно направляет своё действие (мышление) лишь на самого себя<sup>47</sup>, никоим образом не действуя «ради иного», но, наоборот, само являясь «тем, ради чего» совершает движение всё иное по отношению к Уму. Плотин также говорит о «самодостаточности» Блага, но для него она озна-

---

бе» [V,4,2,27–32]. Применительно к Благу два этих действия можно различить следующим образом: «*действие сущности*» — волевое действие Блага, порождающее его самого («конечно, [он существует] не до [своей] воли» [VI,8,21,16]); «*действие из сущности*» — действие, направленное к иному, побуждающее его к «благу», т.е. к стремлению «быть собой», к стремлению к «свободе» («внешнее ему [Благу] есть как бы держащееся (ἐφαπτομένον) вокруг (κύκλω) него и поддерживаемое (ἐξερτημένον) им, таково всё разумное (πᾶν ὁ λόγος) и Ум» [VI,8,18,3–5]).

<sup>44</sup> Можно даже сказать, что первоначало существует «ради иного»: «ἐκεῖνον γὰρ μόνου οὐδὲν ἐστὶν ἔτι πρὸς τὸ κάτω, ὃ τῶν πάντων ἀδυνατώτατόν ἐστι» (ведь то [Благо] как «*одинокое*» никак не есть, [но есть] уже по отношению к низшему [иными словами, есть *ради* низшего], которое есть всячески бессильнейшее) [II,9,8,24–25].

<sup>45</sup> «Но должно началу быть повсюду могущественнее, чем то, что после него; потому, как [начало есть] нечто «*сделавшее себя видимым*» (ὄρισμένον). Говорю же «*сделавшее себя видимым*» (ὄρισμένον), потому, что [начало] единственно (μοναχῶ) и не из необходимости» [VI,8,9,9–11]. Тем, что первоначало «проявляет» себя, оно, можно предположить, указывает сущему то, к чему оно может стремиться и «побуждает» к этому стремлению (подразумевается стремление к свободе).

<sup>46</sup> Поскольку благо для всего сущего заключается в «бытии собой», т.е. в свободе, то действие Блага можно рассматривать как «распространение» *некоторого вида* существования: «собственное действие Единого здесь, очевидно, проявляется исключительно как существование вещей, а не их сущность. . . » [139, р. 572]. Также о том, что первоначало представляет существование всему сущему, см. [V,3,15,28–30]. Однако следует подчеркнуть, что в своей статье Герсон полагает, что первоначало распространяет *существование вообще*, в то время, как из [VI,5,1,18–19] следует, что распространяться может лишь «*существование от себя самого*».

<sup>47</sup> См.: [Met., A, 9, 1074b33–35].

чает отсутствие в Благе «нужды» в чём-либо и «желаний», вызываемых этой «нуждой», что для Плотина несовместимо со «свободой» Блага<sup>48</sup>. Это совершенно не нужно Аристотелю, который не пытается построить учение об Уме, основываясь на такой характеристике его действия, как «*благость*» (что мы имеем в случае платиновского первоначала), но исходит из признания его «тем, ради чего» совершается движение иного по отношению к нему.

Получается, что для Плотина первоначало может «содержать» нечто «благое» как характеристику его «самого по себе», независимо от того, является ли оно «целью» для чего-то иного по отношению к нему, а аристотелевский Ум — не может. Иными словами, заимствуя у Аристотеля понимание первоначала как «цели» для иного, Плотин не считает эту характеристику достаточной и полагает, что первоначало всё равно было бы «благим», даже если иное и не стремилось к нему; но это невозможно для Аристотеля. Этот принципиальный момент предопределяет неизбежность различия в учениях о первоначале двух философов.

В связи с обсуждением свободы первоначала у Плотина в VI,8 представляет интерес трактат Аристотеля *Об истолковании* (De Interpret., IX). Здесь Аристотель пишет, что если бы всё происходило по необходимости, а не «как попало», то «не надо было бы в таком случае ни решать, ни стараться. . . »<sup>49</sup>. Итак, говоря о человеческой деятельности, Аристотель отвергает детерминизм. Ничто в системе Аристотеля, в том числе и Ум, и не детерминирует всё происходящее; поэтому неудивительно, что Ум направляет своё действие (мышление) исключительно на себя самого<sup>50</sup>. Плотин также отверг детер-

---

<sup>48</sup> «Как же что-либо, порождённое согласно с желанием (ὄρεξις), будет самосвободным (αὐτεξούσιον), ведь желания (ὀρέξεως) к чему-то внешнему влекут (ἀγούσης) и нужду (τὸ ἐνδεές) в чём-то имеют?» [VI,8,4,1–3]. Следовательно, как не имеющее недостатка в чём-либо, что означало бы «неполноту» Блага как Блага, т.е. присутствие в Благе зла, первоначало «совершенно самосвободное, [пробывает] в себе» («Ὀλον οὖν αὐτεξουσίως ἐν αὐτῷ») [VI,8,20,34–35].

<sup>49</sup> De Interpret., IX, 18b25–33.

<sup>50</sup> «Поскольку, следовательно, постигаемое мыслью и ум не отличны друг от друга у того, что не имеет материи [т.е. у Ума], то они будут одно о то же, и мысль будет составлять одно с постигаемым мыслью» [Аристотель, Met., L, 8, 1075a3–4].

минимизм<sup>51</sup>, признавая свободу сущего на основании невозможности распространения Благом зла, каковое распространение было бы неизбежным, если бы Благо «не допускало» для каждого сущего «бытия от себя самого (ἐφ' ἑαυτῆν)» [VI,5,1,17–18]. Таким образом, хотя оба философа занимают отчётливую «антидетерминистическую» позицию, основания для этого у них различны.

Кроме «самодостаточности» Ума, Аристотель учитывает, что «необходимость всего» подтачивает моральную ответственность (ещё Демокрит понимал это) и, таким образом, пытается сделать возможными рассуждения о свободе и ответственности в *Никомаховой этике*, к которой мы сейчас и переходим.

Здесь мы в первую очередь попытаемся обнаружить, восходит ли понимание действия первоначала как абсолютно свободного у Плотина к «тому, что «свободно» (или «произвольно» — τὸ ἐκούσιον), к «сознательному выбору» (προαίρεσις)<sup>52</sup> и к «тому, что в нашей власти» (τὸ ἐφ' ἡμῖν) у Аристотеля.

<sup>51</sup> «Διὸ καὶ ἐδεήθη ἀρμονίας συνελθόντος νοῦ καὶ ἀνάγκης, τῆς μὲν πρὸς τὸ χεῖρον ἐκούσης καὶ εἰς ἀλογία φεροῦσης ἅτε οὐκ οὐσης λόγου, “ἄρχοντος δὲ νοῦ ὅμως ἀνάγκης”» (Из-за нужды [имеющей место в чувственном мире] в согласовании соположенных Ума и необходимости, право же, к худшему тянущей и уносящей к неразумному, поскольку [необходимость] не существует в разуме, тем не менее «ум [есть] властитель над необходимостью» [Tim., 48 а 2]) [III,2,2,33–36].

<sup>52</sup>См., например, [Eth. Nic. Г, 4, 111b6] и далее. Аристотель различает «сознательный выбор» и «свободное», полагая, что «свободными» можно назвать поступки, совершённые без обдумывания и даже теми, кто не способен к обдумыванию [Eth. Nic. Г, 4, 111b7–10]. Аристотель приходит к выводу, что «сознательный выбор» — это, пожалуй, «волевое желание» «того, что в нашей власти» [Eth. Nic. Г, 5, 1113a10–13]. Здесь же Аристотель отождествляет предмет «сознательного выбора» и предмет «решения». При этом «мы принимаем решения [только] о том, что «в нашей власти» и осуществляется в поступках» [Eth. Nic. Г, 5, 1112a31–32]. Поэтому наш выбор всегда ограничен: во-первых, он ограничен множеством избираемого, ведь невозможно принимать решение о том, что от нас не зависит [Eth. Nic. Г, 5, 1112a30]; во-вторых, «решение относится к тому, что он [человек] сам осуществляет в поступках, поступки же совершаются ради чего-то другого — так что не цель бывает предметом решения, а средства к цели» [Eth. Nic. Г, 5, 1112b33–34]. Поэтому, например, выбор «цели жизни» для Аристотеля невозможен: человек «по природе» стремится к счастью (благу или удовольствию) и не может здесь ничего «выбирать».

По Аристотелю:

«Свободное (τὸ ἐκούσιον) — это, по-видимому, то, начало чего — в самом [действующем], причём знаящем те единичные [обстоятельства], в которых [происходит] деятельность»<sup>53</sup>.

Замечу, что здесь Аристотель может говорить как о «свободном человеке», так и о «свободном действии» (которое, видимо, принадлежит «свободному человеку»). Открываемая этим возможность говорить непосредственно о «свободном действии», а не обязательно о некоторой «свободной сущности», которой присуще «свободное действие», очень важна для Плотина. Без неё было бы невозможно полагать первоначало действием [VI,8,20,14–16] и одновременно отказывать ему в сущности [VI,8,12,21–22], что делало бы концепцию первоначала Плотина невозможной. Однако, о чём бы «свободном» Аристотель здесь ни говорил, он вряд ли полагает возможным рассматривать свободное действие без «того, что свободно действует»; для него «действие» как категория есть то, что сказывается о сущности и в этом отношении «отдельно» от сущности не существует. Плотин же пытается построить метафизику, в которой «действие», а не «сущность» является исходным пунктом рассуждения. В дальнейшем мы постараемся рассмотреть некоторые следствия для концепций свободы из наметившегося различия в понимании «сущности» у Аристотеля и Плотина.

Благодаря «способности к «сознательному выбору» (προαίρεσις)» оказывается, что «в нашей власти» (τὸ ἐφ' ἡμῖν) [находится] поступать достойно или недостойно<sup>54</sup>. Итак, здесь говорится о том, что действие обуславливается исклю-

<sup>53</sup>[Eth. Nic. Г, 3, 1111a22–24]. Ту же мысль Аристотель излагает и в отрицательной форме:

«Принято считать, что поступки, совершаемые насильно (τὰ βίαια) или по неведению (δι' ἄγνοιαν), «не свободны» (ἀκούσια), причём насильным (βίαιον) является поступок, начало которого [находится] **вовне** (ἔξωθεν), а таков поступок, в котором «то, что действует или страдает» (ὁ πράττων ἢ ὁ πάσχων) не пособничает/содействует (μηδὲν συμβάλλεται), скажем, если человека куда-либо доставит морской ветер или люди, обладающие властью» [Eth. Nic. Г, 1, 1109b35–1110a4].

<sup>54</sup>«ὥστε δῆλον ὅτι ὡσαύτως ἐφ' ἡμῖν καὶ τὰ σπουδαῖα ἐστὶ πράττειν καὶ τὰ φαῦλα» (поэтому ясно, что подобным же образом от нас — поступать порядочно или порочно) [Mag. Mor., А, 9, 1187a21–23].

чительно «внутренним»<sup>55</sup> для действующего. Тот же упор на независимость «свободного» от иного по отношению к нему мы видим в *Метафизике* Аристотеля: «... свободным (ἐλεύθερος) называем человека, который живёт благодаря (ἐνεκα) **самому себе**, а не иному...»<sup>56</sup>. Плотин пишет нечто похожее: «свободное» «не насильно» [VI,8,1,34–35], «не влечётся ко внешнему» [VI,8,4,1–4]. Поэтому есть все основания считать платиновскую концепцию «свободного» как «**лишённого любого ограничения**»<sup>57</sup> «расширением» сферы того, от чего не зависит «свободное действие» от «внешнего» по отношению к действующему (концепция Аристотеля) до и «внешнего», и «внутреннего» по отношению к действующему.

Из того, что для Плотина «свободное» не зависит и от «внешнего», и от «внутреннего», а для Аристотеля — только от «внешнего», казалось бы, следует, что что-либо, признаваемое «свободным» Платином, признавалось «свободным» и Аристотелем, но не наоборот. Однако на это заключение можно привести следующее соображение: если исходить из понимания категорий в *Метафизике*, то действие для Аристотеля не может быть свободным ввиду того, что «действие» всегда есть «действие сущности», или действие есть то, что *необходимо* сказывается о «сущности», ввиду чего «действие» «неотделимо» от «сущности», и в этом отношении логически «зависит» от «сущности». В этом смысле свободным для Аристотеля является некто, а не его действие, тогда как для Плотина свободны и некто, и его действия (в силу того, что для Плотина возможно отождествить действующего с его действием). Поэтому окончательно можно заключить, что объёмы поня-

<sup>55</sup> Следует оговориться, что для действия, обусловленного исключительно «внутренним», при том, что действующее полностью лишено какого-либо знания (в силу отсутствия сознания) Аристотель использует термин «спонтанное» (τὸ αὐτόματον), прилагаемый им к «природе». Конечно, такое «бессознательное» действие не может происходить «ради чего-либо» [Phys., В, 5, 197а 34–36], а значит, не может быть названо «действием по своей воле» и «свободным действием», с точки зрения Плотина.

<sup>56</sup> «ἀλλ' ὡσπερ ἄνθρωπος, φαιμέν, ἐλεύθερος ὁ αὐτοῦ ἐνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὄν...» [Met. А, 2, 982b26–27].

<sup>57</sup> «Если, тогда, ни благодаря другому (δι' ἕτερον), ни от другого (ἐφ' ἑτέρῳ) [не существует простая природа], то почему бы [простой природе] не быть свободной?» [VI,8,4,29–30].

тия «свободное» (τὸ ἐχούσιον) у Аристотеля и Плотина пересекаются.

Теперь стоит рассмотреть, что же должно быть, по мнению Аристотеля, присущим свободному человеку. Создаётся впечатление, что из положения о *логической* зависимости действия от сущности Аристотель делает вывод о том, что *всё* *свойственное* (τὸ ἴδιον)<sup>58</sup> человеку никоим образом не мешает ему быть свободным. Если считать, что «свойственное» принадлежит «природе» человека<sup>59</sup>, то очевидно, что такое понимание свободы противоречит пониманию свободы Платином, для которого подлинно свободное «не влечётся даже собственной природой» [VI,8,4,23–24], в силу чего Благо, как абсолютно свободное, как бы «предшествует» своей природе и сущности<sup>60</sup>. Хотя «*свойственным*» может быть и «восприимчивость»<sup>61</sup> (фактически, «способность стать каким-либо»),

<sup>58</sup> «... ζῆταιαὶ δὲ τὸ ἴδιον...» (разыскивается же [нами в *Eth. Nic.* счастье, которое есть] свойственное [лишь человеку]) [*Eth. Nic.* А, 6, 1097b34].

<sup>59</sup> Под «принадлежащим природе *чего-то*» у Плотина следует понимать «то, что не может быть изменено в *нечто*» или «то, изменение чего означает для *этого* нечто его уничтожение как *этого* нечто». То же самое, что сказано о «природе *чего-то*», по Платину, можно сказать и о «сущности *нечто*». Понимание «свойственного» Аристотелем удовлетворяет предложенному пониманию «природы» Платином, что видно из «Тоики»: «τοῦτο γὰρ ἦν ἴδιον, τὸ ἀντικατηγορούμενον μὲν μὴ σημαῖνον δὲ τὸ τί ἦν εἶναι» (ведь это «*становилось* *свойственным*», то, что, с одной стороны, взаимозаменяемое [с вещью], а с другой — не обозначает «*то, что становилось бытием*») [*Topica*, I, 8, 103b 11–12].

<sup>60</sup> «Позднейшее ведь это [*то, что по природе*']... и «*то, что от сущности*» потому, что всё это произошло (ἔφω) из того [из Блага]» [VI,8,8,16–18].

<sup>61</sup> «ἴδιον δ' ἐστὶν ὃ μὴ δηλοῖ μὲν τὸ τί ἦν εἶναι, μόνῳ δ' ὑπάρχει καὶ ἀντικατηγορεῖται τοῦ πράγματος. Οἶον ἴδιον ἀνθρώπου τὸ γραμματικῆς εἶναι δεκτικόν» («*Свойственное*» же есть то, что, с одной стороны, не проясняет «*то, что становилось бытием*» [вещи], с другой стороны, присуще [вещи] и взаимозаменяемо с вещью. Подобно этому, «*свойственное*» человеку есть восприимчивость к грамматике) [*Topica*, I, 5, 102a 18–20]. Для Аристотеля «ἔστι δ' ὅρος μὲν λόγος ὃ τὸ τί ἦν εἶναι σημαῖνον» [определение есть понятие, которое обозначает «*то, что становилось бытием*» [чего-либо]] [*Topica*, I, 5, 101b 38]. Поэтому он может различить «*τὸ τί ἦν εἶναι*» и нечто «*свойственное*», которое, хотя и не содержится в «*определении*», тем не менее указывает на *нечто* столь же однозначно, как и его «*определение*», и поэтому «*свойственное*» может быть взаимозаменяемым с *нечто*. Можно предположить, что если что-то «*свойственное*» перестанет существовать, то возникнет необходимость изменить и прежнее «*определе-*

тем не менее отказ от чего-либо *свойственного* человеку, в том числе от какой-либо «способности», в силу «взаимозаменяемости» «*свойственного* человеку» и «человека»<sup>62</sup> повлѣк бы прекращение существования человека как того, что является *τὸ τί ἦν εἶναι* для человека<sup>63</sup>. И здесь мы видим весьма характерное расхождение, следующее из различного понимания «сущности» и её роли в ограничении свободы чего-либо: для Аристотеля свобода не предполагает возможности отказа от сущности, от присущего сущности и её «способностей», а для Плотина — предполагает.

Итак, по Аристотелю, «свойственным» могут быть и разум, и «страсти»:

«Алогичные страсти не хуже существуют (εἶναι) в человеке, [нежели разумный расчѣт]» [*Eth. Nic.* Г, 3, 1111b1].

И из этого, по Аристотелю, следует, что страсти не позволяют считать «не свободными» действия, совершающиеся под их влиянием:

«Некрасиво называть “несвободным” (ἀχοῦσια) то, что совершается в ярости или по влечению. Во-первых, потому, что тогда

---

ние», однако такое заключение всего лишь правдоподобно, а не необходимо.

<sup>62</sup>См. прим. 59, 61.

<sup>63</sup>Это суждение, утверждающее невозможность сохранения ‘*τὸ τί ἦν εἶναι*’ для *нечто* при изменении чего-либо ‘*свойственного*’ этому, не может быть выведено из *Тор.* (см. прим. 61). Однако оно может быть выведено из *Ап. Пост.*, в которой содержится отличное от приводимого в *Тор.* описание соотношения ‘*τὸ τί ἦν εἶναι*’ и ‘*свойственного*’. «*τὸ μὲν τί ἦν εἶναι τὸ ἐκ τῶν ἐν τῷ τί ἐστιν ἴδιον, ταῦτα δὲ ἐν τῷ τί ἐστι μόνα, καὶ ἴδιον τὸ πᾶν; τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ εἶναι ἐκεῖνον*» (‘*то, что становилось бытием*’ [состоит] из тех, которые в ‘*том, что есть*’ [являются] ‘*свойственным*’, и только эти в ‘*том, что есть*’ [присутствуют], и ‘*свойственное*’ [есть] всё [для ‘*того, что есть*’]; а именно, оно [‘*свойственное*’] — бытие тому [т. е., ‘*тому, что есть*’]) [*Ап. Пост.*, В, 6, 92а 7–10]. Итак, именно ‘*свойственное*’, по Аристотелю, наделяет *нечто* бытием: нет ‘*свойственного*’ — нет бытия. Иначе у Плотина: у него *нечто* наделяемо бытием от того, что не имеет ничего ‘*свойственного*’ себе; причѣм, если не было бы этого, не имеющего чего-либо ‘*свойственного*’ себе (или ‘*того, что по природе*’) первоначала, то не было бы и ничего сущего, в том числе — ничего ‘*свойственного*’ чему-либо. Таким образом, Плотин «переворачивает» тезис Аристотеля и тем самым оставляет себе возможность говорить о некотором свободном действии, которое, поскольку оно свободно, не зависит от чего-либо и не имеет ничего ‘*свойственного*’ себе, не рискуя объявить такое действие «несуществующим».

ни одно живое существо [кроме взрослого человека], ни даже ребёнок не будет поступать свободно (ἐχουσίως)...» [*Eth. Nic.* Г, 3, 1111а24–26].

Для Плотина же и «влечения», и «страсти» ограничивают свободу [VI,8,2,19–21; VI,8,3,20–22; VI,8,4,1–4].

Из утверждения «*всѣ свойственное* (τὸ ἴδιον) человеку никоим образом не мешает ему быть свободным» Аристотель, судя по всему, выводит ещё некоторые, весьма значимые для его понимания «свободного», следствия. Аристотель пытается так расширить понятие «свободного», чтобы включить в него не только *свойственные* действия, источник которых находится «внутри» действующего, но и такие действия, начало которых находится «вовне», если имеется хотя бы минимальное «пособничество» «насилию»<sup>64</sup>. Такое определение позволяет Аристотелю решить сложную задачу: согласовать свободу человека с фундаментальным положением «всѣ сущее стремится к благу»<sup>65</sup> (человек — к счастью или удовольствию)<sup>66</sup>. Аристотель, в отличие от стоиков и в каком-то отношении — Плотина<sup>67</sup>, не считает благо «внутренним» для человека<sup>68</sup>, так как, с его точки зрения, счастью (не забудем, что Аристотель не пытается жѣстко развести стремление человека к благу и стремление к счастью или к удовольствию) могут помешать многочисленные «внешние» обстоятельства. Следовательно, благо является чем-то «внешним», и, если благо действительно обладает способностью принуждать, то стремление к нему не будет свободным действием.

Однако такой вывод Аристотеля не устраивает<sup>69</sup>. Види-

<sup>64</sup>[*Eth. Nic.* Г, 1, 1109b35–1110a4]. См. прим. 53.

<sup>65</sup>[*Eth. Nic.*, А, 1, 1094a2–3]. См. прим. 33.

<sup>66</sup>«Можно предположить, что все желают удовольствия (τῆς ἡδονῆς) потому же, почему все стремятся к жизни...» — *Eth. Nic.* К, 4, 1175a11–12.

<sup>67</sup>Так как благо для каждого — «[обладание] своим бытием и бытие собой» [VI,5,1,18–19]. См. прим. 37.

<sup>68</sup>Т. е. человек, по Аристотелю, «не содержит» блага в самом себе (в своей «природе»), так как он «стремится» к нему, а стремиться можно лишь к тому, чем не обладаешь. Однако «внутренним» для человека является стремление к благу: каждый человек обладает этим стремлением и никто не способен противостоять ему.

<sup>69</sup>«Если сказать, что поступки, доставляющие удовольствие и прекрасное (τὰ ἡδέα καὶ τὰ καλὰ), подневольны (βίαια), — ведь, будучи вне нас, [удовольствие и прекрасное] *принуждают* (ἀναγκάζειν), — то тогда, по-

мо, с его точки зрения, хотя благо и находится «вовне» и «извне» принуждает человека стремиться к себе, тем не менее человек сам «пособничает» этому «насилию», ибо стремление к благу, по Аристотелю, заключено в человеческой «природе» и человек не может действовать иначе. «Склонность» человека к «принуждающему» «внешнему» благу не делает человека «несвободным» для Аристотеля, если человек сам «по природе стремится к благу». Для Плотина же человек «несвободен», и если он «принуждается» «внешним» благом без какого-либо стремления к нему «по своей природе», и если он, «принуждаясь» «внешним» благом, сам стремится к нему «по своей природе», и если он стремится к «внешнему» благу «по своей природе» без какого-либо «принуждения» с его стороны.

Итак, для Аристотеля нечто может быть свободным, даже если оно действует в соответствии с собственной «природой», которую оно не «избирало» и не в состоянии «изменить». При этом действие, которое по воле действующего изменяет его «природу», невозможно, так как это означало бы «сказывание» сущности о чём-либо, что противоречит пониманию сущности Аристотелем<sup>70</sup>. Человек, стремясь «по своей природе» к «благу», которое Аристотель понимает как «счастье» или «удовольствие», способен выбирать лишь средства для его достижения<sup>71</sup>. Для Плотина же «сознательный выбор» распространяется не только на действия, которые можно совершить, но и на собственную «природу», или «сущность» «избирающего». Весьма важно также, что свобода у Плотина может, в отличие от Аристотеля, распространяться даже на выбор целей для действий, а не только средств для реализации «предустановленных» целей.

Заметим, что существует и гораздо более радикальное

---

жалуй, все поступки окажутся подневольными, потому что мы всё делаем ради (χαρίν) удовольствия и прекрасного» [Eth. Nic. Г, 1, 1110b9–13].

<sup>70</sup>Однако, следует отметить, что всё «учение о свободе» Аристотеля не укладывается в вышеизложенную схему, основывающуюся на «особом месте» категории «сущности». Действительно, кажется, что довольно трудно согласовать вышеописанное несомненное «принуждение» «свободного» человека «благом» и «свойственным» ему и существование некоторых поступков, к которым «ничто не может принудить» [Eth. Nic. Г, 1, 1110a26–28].

<sup>71</sup>См. прим. 52.

мнение, отрицающее наличие у Аристотеля человеческой свободы вообще:

«Материя» и «цель» вместе объединяют всю причинную необходимость у Аристотеля. Фактически, они представляют собой два способа [действия], которые не оставляют места человеческой свободе» [114, p. 139, note 1]<sup>72</sup>.

Однако мы не склонны к столь далеко идущим выводам<sup>73</sup>.

Итак, для Плотина «свободное» действие сохраняет «невынужденность» и «осмысленность» «сознательного выбора» Аристотеля, но, в отличие от последнего, оно способно избирать цели, а не только средства. Для Плотина «свобода» (τὸ ἐκούσιον), в отличие от Аристотеля, предполагает отсутствие у того, кому свобода приписывается, какой-либо зависимости не только от «внешнего», но и от «внутреннего»: «сущности», «природы» или «свойственного» — в том отношении, в котором мы приписываем ему свободу. И лишь первоначально независимо от «внутреннего» и «внешнего» во всех отношениях.

Действие, которое ничем не ограничивается, в том числе «природой» действующего, рассматривается Плотиним как действие первоначала, и оно является следствием абсолютной «благости» первоначала. «Атрибуты» же Ума Аристотеля выводятся им из совершенно другой посылки: Ум есть источник («начало») движения для всего иного по отношению к нему — в том числе для вечного. «Благость» Ума для Аристотеля заключается не в том, что он «действует, распространяя благо» (что можно сказать о первоначале Плотина), а в том, что он пребывает в состоянии «величайшего наслаждения». Хотя Аристотель и полагает, что «Бог есть действие», всё-таки под этим он подразумевает нечто иное, чем Плотин, так как Аристотель считает, что «действие Ума» не включает в себя «действия, исходящего из Ума», т. е. из принятых Аристотелем предпосылок следует, что Ум мыслит лишь себя. Это отлично от действия первоначала Плотина, которое, как бы-

---

<sup>72</sup>Та же точка зрения на роль человеческой свободы у Аристотеля представлена в [179, p. 390].

<sup>73</sup>То, что позиция Аристотеля в понимании свободы и вообще в этических и аксиологических вопросах далеко не проста, показывается в работах: [150; 151; 23]. Однако проследить различие между позициями Аристотеля и Плотина удаётся достаточно уверенно — см., например, [228].

ло показано выше, направлено на иное. Поэтому не следует полагать, как это делает Армстронг<sup>74</sup>, что Аристотель является предшественником концепции «самодостаточного» первоначала Плотина — просто потому, что, как было показано выше, «самодостаточность» трактуется этими двумя философами по-разному.

Сказанного достаточно, чтобы сделать вывод о том, что концепция первоначала Плотина *не является* «наследницей» концепции Ума Аристотеля. Концепция Аристотеля весьма последовательна, и для того, чтобы её утверждения совпали с утверждениями Плотина, *необходимо изменить понимание блага, лежащее в основе системы.* Что же касается тех *отдельных* положений Аристотеля, которые Плотин мог принять, то, безусловно, такие положения имеются. Прежде всего это провозглашение «начала» действием, лишённым какого-либо претерпевания. Плотин принимает аристотелевское положение о «бесчастиности» «начала». Однако оба положения Плотин, в отличие от Аристотеля, выводит из «полной, или абсолютной благости» «начала», чего нет у Аристотеля, причём содержание понятия «благо», как было показано выше, у двух философов различно. Не используя для характеристики первоначала аристотелевский термин «προαίρεσις», Плотин использует его термины «τὸ ἐφ' ἡμῖν» и «τὸ ἐχούσιον». Несмотря на то, что у Плотина имеется несколько терминов для обозначения «свободы», в приложении к первоначалу их значение совпадает. В отличие от того, кто наделён «προαίρεσις», «абсолютно свободное» у Плотина не ограничено избираемым; плотиновское значение «τὸ ἐχούσιον» и «τὸ ἐφ' ἡμῖν», в отличие от аристотелевского, предполагает отсутствие какой-либо зависимости не только от «внешнего», но и от «внутреннего»: «сущности», «природы» или «свойственного».

Исходя из вышеизложенного, можно предположить, что Аристотель, разрабатывая свою концепцию «свободы», стоял в начале долгого пути, приведшего впоследствии через различение «необходимо» и «нелегитимно», существующего в средневековой арабской и западноевропейской философии, к концепции Спинозы. Ведь именно Спиноза очень чётко заявил, что «необходимость собственной природы» никоим об-

<sup>74</sup>См. выше, цитату из [90, р. 6].

разом не противоречит «свободе» рассматриваемой «вещи»<sup>75</sup>. При этом Плотину, кажется, удалось остаться «в стороне» от этого пути, впрочем, оставив нам множество текстов, согласование которых требует от интерпретатора значительных усилий. Всё же можно довольно уверенно говорить, что Плотин пытался противостоять намечающейся тенденции. Не в последнюю очередь это связано с тем, что позиция Аристотеля весьма удобна для гносеологических исследований, которые интересовали Плотина гораздо меньше, чем Аристотеля и стоиков, также представляющих указанную тенденцию.

### § 7. «То, что от нас» у стоиков и Плотина

Термины «προαίρεσις» («выбор», или «сознательный выбор») и «τὸ ἐφ' ἡμῖν» («то, что от нас» = лат. «quod in nobis»), которые получили у Аристотеля строго определённое значение (или стали так называемыми «техническими терминами»), впоследствии употребляли и **стоики**.

Термин «то, что от нас» использовался стоиками для того, чтобы охарактеризовать наше «одобрение» или «согласие» (συγκατάθεσις=assensio) на высказывание, являющееся следствием возникающего в результате чувственного восприятия «каталептического представления» (φαντασία καταληπτική), которое, в свою очередь, возникает только «от существующего самого по себе [т. е. существующего на самом деле] и не могло бы возникнуть от того, что не существует»<sup>76</sup>. Для Зенона «одобрение» души есть «то, что от нас и произвольно» (in nobis posita et voluntaria) [SVF, I, 61]. Для Хрисиппа единственное, что «от нас» — «согласие» принять соответствующее «впечатление» (τύπος) [61, с. 172]. Таким образом, «согласие» есть по преимуществу «то, что от нас» [SVF, II, 981; Цицерон, *Учение Академиков*, 37], то, что зависит только от самого познающего субъекта и ничем не вынуждается. Заметим, что верное понимание термина «φαντασία καταληπτική»

<sup>75</sup>«Свободной называется такая вещь, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы...» — *Этика*, Определение. И далее: «В Боге необходимость существует как для его сущности, так и для всего, что необходимо вытекает из его сущности» — *Этика*, Теорема 3.

<sup>76</sup>Секст Эмпирик [*Против учёных*, VII, 248]=[SVF, I, 60]. См. также: [61, с. 56].

затруднено тем обстоятельством, что имеется свидетельство, в котором человеку отказывается в возможности принять или отвергнуть какое-либо каталептическое представление ввиду того, что оно с необходимостью заставляет нас согласиться с соответствующим ему суждением [Секст Эмпирик, *Против учёных*, VII, 405]; это происходит потому, что «каталептическое представление — это такое представление, которое не может оказаться ложным» [Секст Эмпирик, *Против учёных*, VII, 152; *SVF*, I, 58], а истинное суждение, вероятно, имеет силу принудить к «принятию» себя. Разбор сложностей, связанных с «φαντασία καταληπτική», предпринимается во множестве работ, например, в монографиях Е. Грумаха (1932) [145, S. 74–75] и Дж. М. Риста (1969) [218, р. 136], статье Ф. Х. Сэндбаха (1971) [223, р. 10, 14], монографиях А. Грэзера (1975) [144, S. 51], А. С. Степановой (1995) [59, с. 55–60] и А. А. Столярова (1995) [61, с. 53–62], а также в примечании к русскому переводу «фрагментов ранних стоиков»<sup>77</sup>. Указанный «гносеологический» аспект «того, что от нас» Плотин, вероятно, имеет в виду, когда утверждает, что возникающее в памяти не связано по необходимости с «отпечатком» (τύπος), возникающим благодаря телесным способностям к чувственным восприятиям, так как душа, уже после того, как она восприняла «отпечатки», «либо приняла их, либо отбросила» [IV,3,26,9–12], причём только в первом случае будет иметь место «воспоминание»<sup>78</sup>.

Далее, мы видим, что от самого человека зависит не только познавательная деятельность, но и положение дел в мире:

«Причины чего-либо частью суть ‘то, что от нас’, частью же — нет...»<sup>79</sup>.

Также «то, что от нас» является определяющим моральный статус человека. Ведь предметом «избрания», т. е. принадлежащим области «того, что от нас», для стоиков является одно из двух «душевных состояний»: «состояние добродетели» и «состояние порока», причём любое «душевное состояние» есть «состояние (ἔξις) пневмы». Таким образом, «состояние добродетели» (= благо) и «состояние порока» (= зло)

<sup>77</sup>Прим. 2 к фр. 60 первого тома = [66, с. 29–31].

<sup>78</sup>См. также [9].

<sup>79</sup>[*SVF*, I, 77] = Епифаний, [*Против ересей*, III,2,9].

материальны. При этом *благо* — то, что избирается ради него самого [61, с. 168]. Безусловно, для Плотина благое действие не является «инструментальным», оно не является средством для чего-либо (см. ниже, § 1 главы II), в этом проявляется сходство понимания «блага» у стоиков и у Плотина. Но есть и существенное отличие: благом для Плотина является *действие*, совершаемое ради другого субъекта по отношению к действующему (см. ниже, § 1 главы II), а для стоиков мудрец способен обладать «состоянием добродетели» лишь благодаря самому себе. Хотя платиновское «восхождение» очень похоже на достижение стоического «бесстрастия», всё же следует заметить, что для Плотина расширение своей свободы в конце концов приводит к добровольному отказу от «злых» действий (при «восхождении» к миру Ума) и «действий ради себя», т. е. «не-благих и не-злых» (при «восхождении» к Единому — см. ниже, § 1 главы II). Таким образом, «самодостаточность» имеет различное значение у стоиков и у Плотина.

Эпиктет отождествлял благо, «то, что от нас», «душевный покой», «внутреннюю свободу», «добродетель» [*Diss.*, III, 22, 19]. Даже сам «выбор» (или «акт избрания»), оказывается, целиком определяется «материей», также являясь «состоянием (ἔξις) пневмы»<sup>80</sup>. Здесь мы видим, что, пытаясь дать причинное объяснение всему происходящему в мире, стоики отказываются от аристотелевского понимания «свободного» как «того, что хотя бы в чём-то одном зависит только от себя», т. е. не может быть сведено к чему-либо, является последним шагом в причинном объяснении. Плотин же, как мы видели выше, следует в этом вопросе Аристотелю, и даже настаивает на ещё большей «независимости» «свободного» от чего-либо.

Но если мы рассмотрим стоический «выбор» и «то, что от нас» в рамках всей стоической системы, то окажется, что он не является «чем-то независимым»: по Хрисиппу, «*выбор*»

<sup>80</sup>Можно подумать, что «состояние» не только избирается, но также и что, посредством чего производится избрание, также является «состоянием»: ведь Хрисипп определяет свободу как «состояние пневмы» — [61, с. 172].

Даже для Эпиктета «выбор» («προίρεσις») определяется как «специфическое состояние», или как «некоторый внутренний настрой» [*Diss.*, III, 22, 19] и далее.

*человека вплетён в мировой жёстко детерминированный порядок вещей* [SVF, II, 943, 1007]. Конечно, это не соответствует платиновскому пониманию любого свободного субъекта. Ведь здесь нарушено третье условие в платиновском определении «свободного»: человек «не имеет власти над деятельностью», так как в действительности действующим субъектом является Судьба. Следовательно, любое стоическое «то, что от нас» не было бы таковым для Плотина. А. А. Столяров пишет по поводу сочетания в стоицизме личной свободы и всеобщей Судьбы:

«Согласно школьной догме, оформленной Хрисиппом, промысел и судьба — понятия взаимозаменяемые и обозначающие сочетание необходимости и свободного произвола (для разумного субъекта действия); неразумная природа подвижна только необходимостью. Другое дело, что в рамках школьной доктрины невозможно непротиворечиво соединить внешнюю необходимость и свободу произвола»<sup>81</sup>.

Мы увидим ниже, что Промысел и Судьба понимаются Платином совершенно иначе, и указанного А. А. Столяровым свойственного стоикам противоречия у Плотина не возникает. Кроме того, у стоиков имеется и ещё одна попытка «редуцировать» человеческую свободу. В конечном итоге свободу полностью замещает знание. Человек является «благим», нравственным или моральным тогда и только тогда, когда он знает благо, а «знает благо» лишь мудрец [Сисеко, *Tusc.*, IV, 12], который, благодаря состоянию пневмы своей души, видит в сцеплении причин благой Промысел [61, с. 173]. Таким образом, здесь все платиновские условия для того, чтобы некто был «свободным», редуцируются до одного первого условия: знания, присущего действующему субъекту.

Конечно, решение проблемы соотношения необходимости и свободы у стоиков неоднозначно. В историко-философской литературе имеются предположения о возможном выдвигании стоиками оригинальной концепции причинности, которую они ясно не сформулировали [225, р. 269]. Также имеются предположения, что стоики всё-таки избежали конфликта между свободой и детерминизмом, хотя их концепция свободы и оставляет желать лучшего [104, р. 285]. Тем не менее

<sup>81</sup>Прим. к фр. [SVF, I, 551] в [67, с. 192].

различие их подхода к проблеме свободы и подхода Плотина в любом случае остаётся значительным.

Из всего изложенного, думаю, можно сделать вывод, что зависимость Плотина от стоиков может заключаться лишь в употреблении одинаковых терминов, но не более того. Ведь даже определения этих терминов в двух системах не просто различны, но в некоторых отношениях несовместимы.

\*\*\*

Заметим, что среди более близких предшественников Плотина — **средних платоников** — проблема согласования Судьбы, Промысла и человеческой свободы была одной из «сквозных» тем; однако никто из них не пытался построить целостную и согласованную концепцию свободы, включающую и свободу первоначала (каким бы оно ни было), и свободу человека. В этой связи можно упомянуть Антиоха из Асколона, Филона Александрийского, Плутарха из Херонеи, Аттика, Алкиноя, неизвестного автора трактата *De fato*, приписывавшегося Плутарху, Апулея, неопифагорейца Никомаха из Герасы<sup>82</sup>.

Сравнение их учений с учением Плотина показывает, что платиновский подход может считаться оригинальным. Более того, есть основания для того, чтобы интерпретировать «решение» Плотина как превосходящее по «систематичности» решение любого его предшественника. Учение Плотина о человеческой свободе гораздо более органично вписывается в его философскую систему, чем это было у любого из его предшественников, так как понятие свободы разрабатывается Платином не только для души, но также и для двух высших ипостасей — Единого и Ума. Первоначало у Плотина оказывается обладающим полной или абсолютной свободой, а свобода всего остального сущего является ограниченной — самим этим сущим. Поэтому в системе Плотина не возникает противоречия между «психологией», в которой свобода признаётся, и «космологией», в которой она отвергается из-за господства Судьбы или Промысла<sup>83</sup>. Мы подробнее рассмотрим

<sup>82</sup>Подробное исследование учений перечисленных авторов приводится в книге [21].

<sup>83</sup>Противоречие между человеческой свободой и «физикой» свойствен-

концепции Судьбы, Промысла и человеческой свободы у средних платоников ниже, после того, как изложим платиновское понимание Промысла; сейчас же мы изложим наиболее важные моменты в учениях о Боге у Филона Александрийского, Алкиноя и Нумения, которые могут рассматриваться как предшественники концепции абсолютно свободного первоначала Плотина.

§ 8. «Неизречимость», беспредельное совершенство, всемогущество и воля Бога у Филона Александрийского и Плотина

Влияние самого Филона или его последователей на Плотина весьма значительно, особенно в связи с проблемой «выразимости—невыразимости первоначала». Как и первоначало Плотина, Бог Филона «невыразим» (ἄρρητος)<sup>84</sup>. Эта божественная «невыразимость» (или «неопределённость») является следствием *беспредельного совершенства* Бога. Любое «конечное» качество означало бы ограничение его неограниченного совершенства. Поэтому Бог, по Филону, является бескачественным<sup>85</sup>, непознаваемым и неизречимым в том отношении, что ему нельзя приписать никакого *конечного* признака<sup>86</sup>. Но похоже, что «беспредельное совершенство» Бога является для Филона следствием понимания Бога как «беспредельного блага». При этом концепция первоначала как Блага, по-видимому, была перенята Филоном у Платона и его последователей, а «беспредельность» является следствием его *«всемогущества»*. Фактически «совершенство» Бога следует понимать как его «благость». Другим важным моментом является приписывание Филоном Богу *волевой способности*. В силу беспредельного совершенства Бога, его воля не может быть ограничена чем-либо, следовательно, она имеет возмож-

но Антиоху (ср. Cicero, *Acad. Pr.*, 143 и Cicero, *Topica*, 63). То же самое противоречие видим у Филона (ср. *Deus*, 47–48 и *Cher.*, 128) и Плутарха (ср. *QC*, IX, 5, 740c и *Def. Or.*, 435f.).

<sup>84</sup> *Legum Allegoriae*, III, 206; *De posteritate Caini*, 16; 168. См. также сборник статей «Philo» — [184, II, p. 111], цит. по: [252, p. 116].

<sup>85</sup> Тем не менее, Филон настаивает, не очень последовательно, на «неизменности» [31, с. 121–122], существовании и других атрибутах Бога — см. ниже.

<sup>86</sup> [31, с. 122].

ность творить как благо, так и зло<sup>87</sup>. Хотя Филон для подтверждения этого своего убеждения и ссылается на *Tim.*, всё же очевидно, что Платон специально концепцию «воли» Бога не разрабатывал.

Различие с Платином здесь в том, что Филон называет Бога «чистейшим умом» [10, с. 289], а не «Единым» или «Благом». Различие в именах было бы совершенно неинтересным, если бы за ним не стояло различие в исходных посылках. Плотин выводит свободу<sup>88</sup> и, следовательно, волю Бога<sup>89</sup>, а также его «беспредельное совершенство», «простоту», «единство» и любые другие «атрибуты» из понимания первоначала как «начала всего», из того, что **1** «первоначало является благом», и из того, что **2** «благо есть действие». Филон же, в дополнение к перечисленным посылкам принимает посылку **3** «Бог является всемогущим»<sup>90</sup>, которая содержит в себе предположения о «воле» и «свободе» Бога, и уже с её помощью выводит все остальные «атрибуты». Получается, что положение об «абсолютном единстве» Бога Филону, в отличие от Плотина, *не нужно* ни для вывода о свободе Бога, ни для каких-либо иных целей. Поэтому у Филона нет повода для того, чтобы изменить аристотелевское понимание Бога как «Ума». Впрочем, утверждая наличие у Бога «атрибутов», Филон говорит, что понимать их следует не в «конечном» (обычном), а в «бесконечном» смысле. Тем самым происходит «отрицание через утверждение превосходства». В результате ответить на вопрос: «Говорим ли мы нечто осмысленное, когда приписываем Богу какие-либо атрибуты?» — становится совсем не просто. Разрешение противоречий через чёткое различие аспектов, в которых Бог познаваем, и аспектов, в которых Бог не познаваем, таким образом, не было проведено Филоном.

Взгляд Филона, что Бог невыразим (ἄρρητος), неименуем

<sup>87</sup> «Бог, утверждает Филон, принципиально способен творить не только благо, но и зло. Но, поскольку он благ, он соизволил лишь благо» — [31, с. 123].

<sup>88</sup> «Бог совершенно самостоятелен (αὐτοεχουσίως) и [преживает] в себе» [VI,8,20,35].

<sup>89</sup> «Ведь первое [у Бога] — воля» (βούλησις) [VI,8,21,16].

<sup>90</sup> По Г. Фальтеру, Филон не всегда мог выдержать идею Бога в полной чистоте. Бог не только идея Блага, он, как этого требует иудаизм, становится абсолютной вещью, из которой в мир простекает всякое благо и красота. См. [135, S. 44–57].

(ἀκατονόμαστος), и непостижим (ἀκατάληπτος)<sup>91</sup>, приводит его к заключению, что в то время, как существование Бога может быть познано через то, что создано Им, Его сущность не может быть познана<sup>92</sup>, и, следовательно, Филоном поднимается вопрос: как можно говорить нечто о Боге, или скорее, как следует понимать предикаты, с помощью которых Бог описывается в Писании<sup>93</sup>? Таким образом, Филон недвусмысленно утверждает существование Бога; полагая, что любые другие «атрибуты» противоречат «невыразимости» Бога, он почему-то полагает, что «знание о существовании Бога» не относится к «знанию о Боге». Для Плотина же «познание существования Бога через иное» есть лишь одно из достойных рассмотрения «доказательств существования Бога». Ни ему, ни другим Плотин не уделяет много внимания, так как он склоняется к мысли, что доказать существование Бога с необходимостью нельзя: по Плотину, «необходимое» существование первоначала противоречило бы его «благодати». Кроме того, Плотин, в отличие от Филона, пытается избежать противоречий, связанных с утверждением «существования» Бога.

Ответ, данный Филоном на его собственный вопрос, заключается в том, что все предикаты Бога в Писании описывают Его лишь с помощью того, что известно о Нём благодаря доказательствам Его существования. Таким образом, доказательства существования устанавливают лишь факт, что существует нечто по ту сторону мира, что является причиной мира и что действует в соответствии со всем в мире. Соответственно, он рассматривает все описания Бога в Писании указывающими лишь на причинное отношение Бога к миру, т. е. к его действиям<sup>94</sup>.

Плотин, сходным образом, сразу же после своего утверждения, что Бог «неизречим» (ἄφρητον) [V,3,13,1], что «он не имеет имени» (οὔτε ὄνομα αὐτοῦ) [V,3,13,4] и что «он не есть мышление» (οὔτε ἐστὶ νόησις αὐτοῦ) [V,3,13,37], спрашивает: «Как тогда мы можем говорить о нём?» [V,3,14,1]. Казалось бы, что Плотин, в точности так же, как и Филон, утверждает, что в то время, как существование Бога может быть постиг-

нуто через то, что произошло от него, его сущность познана быть не может [VI,8,11,5–13]. Однако сходство точек зрения Филона и Плотина кажущееся. В следующей главе Плотин поясняет, что сущность Блага «не может быть познана» по той причине, что «оно не имеет сущности» [VI,8,12,22] в силу того, что Благо является *действием*, единым с сущностью [VI,8,12,36–38], что несовместимо с традиционным (восходящим к Аристотелю) пониманием сущности. Действие Блага, тождественное существованию, по Плотину, может быть постигнуто «через то, что после него», но не через «множество сущих», а через то, что является как бы сущностью действия первоначала, которая «свободна благодаря ему [первоначально, точнее говоря — действию первоначала] и [есть] позднее [по отношению к нему, т. е. Благо, которое не определяет действие, но, наоборот, становится Благом лишь благодаря свободному действию первоначала]» [VI,8,12,21].

Итак, даже если Филон и Плотин и употребляют сходные фразы, их значение может быть кардинально различным. Таким образом, мы можем зафиксировать возможность того, что Филон — вероятнее всего, через своих отдалённых последователей, таких, как Нумений<sup>95</sup> — «сообщил» Плотину многие отрицательные характеристики Бога, но создание по возможности непротиворечивой системы, в которой первоначало рассматривается как свободное благое действие — заслуга самого Плотина.

\* \* \*

Можно предположить некоторое влияние на Плотина **неопифагорейцев** (I–II вв. н. э.: Нигидий Фигул, Апполлоний Тианский, Модерат из Гатиса, Никомах из Герасы в Аравии). Здесь два существенных пункта: Плотин перенял **1)** пифагорейское уважение к числам (все числа у них произошли из {Еп — то же и у Плотина; т. е. числа оказываются выше Ума)<sup>96</sup>, и **2)** *стремление* выделить отличную от мира божественную сущность.

<sup>95</sup> У нас нет доказательств того, что Плотин читал именно Филона.

<sup>96</sup> Порфирий пишет о группе пифагорейцев, куда входил Модерат (I в. до н. э. — I в. н. э.): «Принцип единичности, а также тождества и равенства и причину единодушия и симпатии целости и спасения того, что держится в соответствии с тождеством и взаимной одинаковостью, они объявили Единым» — *Vit. Pyth.* 49 Nauck. Цит. по: [31, с. 41].

<sup>91</sup> [184, II, р. 111], цит. по: [252, р. 116].

<sup>92</sup> [184, II, р. 73], цит. по: [252, р. 116].

<sup>93</sup> [184, II, р. 127], цит. по: [252, р. 116].

<sup>94</sup> Подробнее см. [252, р. 116–117].

ственную сущность, силой которой держится мир [10, с. 285]. Здесь речь идёт, в основном, об Апполонии Тианском. Все же точно такое же стремление можно наблюдать у Аммония и Нумения, причем ни те, ни эти не довели его до конца. Так что резонно будет предположить, что указанная тенденция не есть нечто специфически неопифагорейское, а, возможно, обязана своим появлением знаменитому предшественнику и тех, и других — Филону Александрийскому. Вообще, в медиоплатонизме настолько много положений, без особой переработки повторяющих утверждения предшественников, и настолько мало попыток обосновать собственные убеждения, что здесь можно будет ограничиться кратким очерком.

### § 9. «Неизречимость» Бога у Алкиноя и Плотина

Алкиной в *Учебнике платоновской философии (Didascalicos)*<sup>97</sup> комбинирует подходы к Единому в *Пармениде*, *Государстве*, VI, *Втором письме* Платона и теологию из *Метафизики* Аристотеля. По *Did.*, X:

«Поскольку Ум выше Души, и Ум в действии, который мыслит все вещи одновременно и вечно, выше Ума в возможности, и причина его (что бы то ни было) может быть всё-таки выше, чем эти, и есть благороднее, чем эти; это был бы Первый Бог, являющийся причиной вечного действия (τοῦ ἀεὶ ἐνεργεῖν) [по направлению] к Уму Всех Небес. Он [Первый Бог] действует в направлении его [Ума всех Небес], сам по себе оставаясь неподвижным, движет желание. Таким образом, Ум движет Ум всех небес. Но, поскольку, Первый Ум наиболее благороден, он должен иметь самый благородный объект мысли. Но нет ничего благороднее его самого. Он будет, тогда, всегда мыслить себя и свои собственные мысли, и его деятельность есть его идея (καὶ αὐτῆ ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ ἰδέα ὑπάρχει)».

Мы видим здесь утверждение действия Бога, которое лежит в основе платоновского понимания первоначала; но Алкиной ничего не добавляет к концепции Ума Аристотеля — различия начинаются лишь с Ума Всех Небес.

<sup>97</sup>Некоторое время назад автором *Didascalicos* считался Альбин, см., например, статью [252], которую мы активно используем в тексте настоящего параграфа. Русский перевод *Didascalicos* под названием *Учебник платоновской философии* см. в [3, т. 4, с. 625–664].

Но, несмотря на столь явное заимствование у Аристотеля, Алкиной считал Первого Бога (Первый Ум) «неизречимым» (ἄφρητος) и даже не являющимся ни благом, ни злом [90, р. 10]. Это противоречит платоновскому подходу к первоначалу как к Благу. Как и у Филона, эта «неизречимость» ничуть не мешает Алкиною говорить о Боге как о «причине». Для того чтобы всё-таки как-то приблизиться к тому, что «невозможно изречь», Алкиной предлагает три метода построения понятия Бога, которые, если выразиться в духе Николая Кузанского, должны привести к «учёному незнанию», но не к положительному знанию о Боге хотя бы в каких-то отношениях, что характерно для концепции первоначала Плотина. Алкиной, говоря о «неизречимости», похоже, не счёл нужным как-то исключить противоречие из доставшейся ему «по наследству» концепции Филона; также он не замечает принципиальной противоречивости апофатической позиции.

**Первый метод**<sup>98</sup> заключается в последовательном «удалении» (ἀφαίρεσις) из понятия Бога предикатов, имеющих чувственное происхождение — подобно тому, как мы строим понятие точки через её абстрагирование от чувственного, а именно, через построение понятия поверхности, далее — линии, и в конце концов — точки» [*Did.*, X, 5]. Этот способ восходит к Эвклиду и в некоторой степени — к Платону; Плотин также использовал его<sup>99</sup>. Однако для Плотина «то, в чём нет чувственного», не обязательно является «неизречимым».

**Второй метод** также восходит к Платону и является методом аналогии. Первый Ум, по Альбину, так относится к нашей способности мышления, как Солнце — к способности зрения [*Did.*, X, 5]. Мы уже приводили выше те фрагменты из *R.P.*, на которых эта точка зрения основывается<sup>100</sup>. Подобных аналогий много и у Плотина, но многие из них мож-

<sup>98</sup>Мы представляем эти методы в том виде, в котором они представлены в [252].

<sup>99</sup>«Всё, что говорится о Боге, появляется лишь путём отвлечения (ἀφαίρεσις)» — VI,8,11,34–35. В этой главе и далее от Бога «отвлекается» всё, что противоречит его «благости», т. е. всё, что могло бы его «ограничить».

<sup>100</sup>[*R.P.*, VI, 508e.; *R.P.*, VI, 509b.; *R.P.*, VI, 509b].

но изложить и на более прозаическом языке, например, декларируя отличие «необходимого условия» от «обусловленного».

**Третий метод** восходит к *Пиру* Платона [*Symp.*, 210a] и представляет собой построение понятия Бога по аналогии с построением понятия «самой красоты», отталкиваясь от красоты в чувственных телах. Плотин также строит понятие «благо само по себе», но у него прописывается, в чём именно состоит его благодать.

Итак, все три метода Алкиноя не разрешают проблем, связанных с согласованием «познаваемого» и «непознаваемого» в первоначале; все три метода могут рассматриваться лишь как «отправная точка» для построения Плотиним концепции первоначала. Для Плотина важнейшим в первоначале является его абсолютная благодать и абсолютная свобода его действия, а также возможность именовать его существованием самим по себе, что не прописано в *Did.*

#### § 10. Самодостаточность Первого Ума Нумения и свобода первоначала Плотина

Трудно найти в учении Нумения нечто, так или иначе не предвосхищенное Филоном. Это относится к учению о первоначале — Первом Боге или Первом Уме, о мире как произведении бестелесного демиурга, мире как подражании Демиургу, об участии Демиурга в мире. С точки зрения Нумения, первоначало называется (истиной) сущностью и (истинно) сущим<sup>101</sup>. Также оно есть Первый Ум [Frg. 20, 12], единое [Frg. 16, 1–3; 19, 14], благо [Frg. 2, 5], «самоблаго» (*αὐτοαγαθόν*) [Frg. 16, 14]. Первого Бога нельзя постичь чувствами [Frg. 2, 6]. Он прост и неподвижен [Frg. 15, 2]. Пожалуй, лишь на непознаваемости Бога Нумений настаивал меньше, чем Филон.

Очевидно, что почти все понятия, относимые Нумением к Первому Уму, Плотин относит к своему Единому — и в этом смысле слухи о «плагиате» Плотина у Нумения не лишены оснований. Однако Нумений, похоже, совершенно не озабочен выводом всех перечисленных атрибутов Первого Ума из каким-либо образом обоснованных посылок, а также согласо-

ванием, например, утверждения «Бог существует» с утверждением «Бог абсолютно един», что представляло известную логическую проблему для Платона и Плотина. С другой стороны, к достоинствам системы Нумения следует отнести отказ дополнить катафатическое учение о Боге апофатическим, что имело место у Филона. Нумений допускает лишь весьма «ограниченное» утверждение, говоря, что «Бога нельзя постичь чувствами», но не упоминая иных способов познания. Видимо, Нумений понимал, что попытка совместить катафатический и апофатический путь познания Бога ведёт к противоречиям. Поэтому кажется весьма возможным влияние Нумения на плотиновское учение о том, что первоначало в некоторых отношениях постижимо, а в некоторых — нет.

Итак, по Нумению, первоначало, «источник сущего и идей», есть *Νοῦς*. Здесь — очевидный «мост» между Богом Аристотеля и Единым Плотина. У Нумения мы видим попытку положить Ум Аристотеля, *самодостаточный* и, следовательно, вечно неизменный, во главу платоновской иерархии бытия. Однако Нумений был недостаточно последователен в помещении Ума над идеями. Согласно Проклу, Нумений взял Второго Бога (Второй Ум) «в партнёры» при творении области идей — *νόησις*. В соответствии с этой интерпретацией, Идея самого себя, которую Демиург, или второй Бог, создаёт, была бы размышлением *Самоблага* (*αὐτοαγαθόν*) в его собственном — созерцающем — Уме, некоторой имманентной формой, произошедшей от Первого Бога. На основании этого А. Х. Армстронг приходит к следующему выводу:

«Таким образом, в системе Нумения, во главе стоит *Νοῦς-θεός* Аристотеля, не имеющий дело с актуальным творением, но только с собой, излучающий *τά θεῖα*, как случайно сопутствующее или как следствие его самосозерцания, как у Плотина, и, в силу этого, Демиург Сущего» [90, р. 9].

Вероятно, вывод относительно Нумения вполне корректен. Но нельзя согласиться с тем, что у Плотина творение сущего происходит как «случайное» следствие чего-либо. Это противоречило бы пониманию свободы Плотиним — как противостоящей всякой необходимости и всякой случайности (ко-

<sup>101</sup>Frg. 6, 7; 7,12–15; 8, 1–9 по изданию [173].

торая тоже может рассматриваться как нечто «принуждающее»). Поэтому при поиске возможного влияния Нумения на Плотина следует обратить внимание на то, что Нумений, продолжая продумывать концепцию не подверженного внешним влияниям, «пребывающего в себе», *самодостаточно* Ума Аристотеля, подготавливал концепцию свободы Плотина. Но сам Нумений собственно свободой, по-видимому, не интересовался.

О философии **Аммония Саккаса**, непосредственного учителя Плотина, известно достаточно, чтобы утверждать большое сходство его системы с системой Плотина, но, к сожалению, недостаточно, чтобы анализировать приводимую им аргументацию.

\* \* \*

Подведем итоги второй главы. На основании проделанного обзора можно сказать, что большая часть «атрибутов» платоновского первоначала уже обсуждалась предшественниками Плотина. Но в их системах было много непоследовательного, хотя к III в. н. э. представления платоников несколько «унифицировались». Достаточно долгое время существующие однотипные системы создали условия для анализа нюансов и критики предпосылок. Это позволило Плотину в своё время выявить ряд «слабых мест» в медиоплатонизме: например, впервые именно он понял, что не следует допускать «необходимых» суждений о первоначале (в том числе о его существовании).

Ключевым отличием концепции Плотина от концепций «средних платоников» следует считать вовсе не провозглашение «единства» первоначала (это уже было у неопифагорейцев, Нумения и др.) и не отрицание мышления в первоначале (мышление Ума уже у Аристотеля совсем не то, что мышление человека, и Плотин формулирует похожее положение, говоря о «сверхмышлении» Блага), а *провозглашение свободы первоначала*, которая может быть выведена из признаваемого всеми предшественниками Плотина понимания первоначала как «начала всего» и из понимания блага не как «порядка» или «желаемого» (что разделялось большинством предшественников, начиная с Платона и Аристотеля), а как

«действия» (что было довольно редким, без «далекоидущих онтологических выводов», и в основном встречается лишь начиная с Филона).

Однако вскоре после Плотина (в том числе — в трудах христианских авторов) рассмотрение «верного морального действия» как «благого» стало повсеместным. В целом, философская система Плотина *может* быть реконструирована как более последовательная, чем любая система его предшественников.

### Глава III

## КОНЦЕПЦИЯ ПЕРВОНАЧАЛА КАК БЛАГА И РОЛЬ СВОБОДЫ В ПЕРВОНАЧАЛЕ

Мы рассмотрели понятия «свободное» и «абсолютно свободное» в философской системе Плотина. При этом мы не задавались вопросом, существует ли в действительности что-либо «абсолютно свободное». Мы не принимали во внимание в наших предшествующих рассуждениях утверждение Плотина, что именно первоначало его системы, Единое или Благо, является «абсолютно свободным». В этой главе мы рассмотрим, какие доводы Плотин выдвигает в пользу такого утверждения, для чего надо проанализировать «определение» первоначала, т. е. понять, что именно Плотин имеет в виду, когда называет его Благом или Единым. Поскольку Плотин редко даёт явные определения, нам придётся здесь (как и во многих других случаях) не излагать взгляды Плотина «как они есть», а предлагать нашу собственную *реконструкцию* взглядов Плотина. Разумеется, мы стремимся сделать эту реконструкцию наиболее последовательной и подтверждаемой текстами *Эннеад*. Нам придётся также коснуться вопросов, связанных с самой возможностью «определения» первоначала — например, решить, в каком смысле можно говорить о нём как о «сущем», и как это сочетается со знаменитым платиновским «апофатизмом».

#### § 1. Первоначало как Благо и «абсолютно свободное»

Вряд ли можно дать более общее и менее спорное определение первоначала, чем следующее: «*первоначало* — *то,*

*что является «началом» всего в каком-либо отношении сущего»*. Из этого следует, что «начало» первоначала принадлежит ему самому<sup>1</sup>. Но здесь надо иметь в виду, что первоначало не определяется как то, что есть «начало всего» «по своей природе». Декларируется лишь, что «если существует сущее, то существует и его *начало*» и «если существует первоначало, то его начало принадлежит ему самому». Не провозглашается, что существование сущего «необходимо следует» из существования первоначала. Ничего не сказано и о том, что значит для первоначала «существовать»: отличается ли его существование от существования сущего и т. д.

Отношений, в которых первоначало может быть провозглашено «началом», имеется довольно много. Ведь в общем случае «начало» у Плотина — всего лишь «необходимое условие» для чего-то. Поэтому можно быть «началом всего» как: творцом всего; тем, что упорядочивает (объединяет) всё; целью («желанным») для всего; местом (пространством) для всего; подлежащим для всего; тем, что содержит «возможные» сущности для всего; тем, что является условием мыслимости всего и пр. Поэтому приведённое определение является явно недостаточным для построения системы. Его следует как-то конкретизировать, привлекая для этого дополнительные условия. И здесь нельзя не заметить двух «имён», наиболее часто прилагаемых к первоначалу Плотиним: Благо и Единое.

Итак, в дополнение к вышеприведённому определению первоначала допустим, что первоначало есть благо (благое) и первоначало есть единое.

Перед тем как анализировать благость и единство первоначала нам следует сделать следующее предварительное разъяснение. Ради простоты изложения мы рассматриваем здесь суждения «первоначало есть благое» и «первоначало есть единое» в качестве независимых «аксиом». В дальнейшем обсуждается возможность построения на их основе (и понимания первоначала как «начала всего») «учения о первоначале» Плотина во всех его аспектах. Но следует иметь в виду, что положение «первоначало есть абсолютно единое», вероят-

<sup>1</sup> «... ни благодаря другому (δι' ἑτέρου), ни от другого (ἐφ' ἑτέρῳ) [не существует простая природа]. . . » [VI,8,4,29–30].

но, рассматривалось Плотинем как необходимое условие для того, чтобы первоначало могло рассматриваться как «абсолютно благое». Например, «единство как отсутствие частей» может быть обосновано, исходя из того, что первоначало, разделённое на части, обладало бы *определённой* «природой», или «сущностью», которой оно *определялось* бы или от которой оно *зависело* бы, чего в действительности не может быть. Ведь для того чтобы первоначало было абсолютно благим действием, оно должно быть абсолютно свободным действием, а значит, оно не должно зависеть ни от «внешнего» себе, ни от своей собственной «внутренней структуры».

После сделанного разъяснения рассмотрим, как можно понимать «благо». Традиционно «благом» в греческой философии именуется то, что предпочитается по каким-либо причинам. Кажется разумным, что определение «блага» должно удовлетворять либо первому, либо второму из следующих условий: **1)** «благо» есть некоторая *цель* для чего-то (скорее, «для кого-то»), то, к чему «нечто» (или некто) стремится<sup>2</sup> или оценка состояния чего-либо; **2)** «благое» есть свойство некоторого *действия*, каковое свойство также может быть перенесено на «то, что совершает действие»<sup>3</sup>.

Рассмотрим случай **1**. Определив «благо» как то, что есть цель для чего-либо, мы ничего не добавим к нашему пониманию Блага, так как в этом случае мы характеризуем нечто, которое преследует некоторую цель, его «природу» и его «способность ставить себе цель». К самому благу это не имеет отношения. Таким образом, понимание «блага» *только* как «цели» для иного неконструктивно. Если же мы признаем, что благо есть, например, «состояние удовольствия», то тогда «благо» не может быть «началом всего сущего», ведь оно нуждается в «том, что находится в этом состоянии». Иными словами, не может быть идеи удовольствия, так как удовольствие не является сущностью, так как оно постигается не

<sup>2</sup>Такое понимание блага восходит к Аристотелю: «Поэтому удачно определили благо как то, к чему всё стремится» [*Eth. Nic.*, A, I, 1094a2–3].

<sup>3</sup>Такое понимание блага также встречается у Аристотеля: благодаря «способности к 'сознательному выбору' (*προαίρεσις*)» оказывается, что «в нашей власти» (*τὸ ἐφ' ἡμῖν*) [находится] поступать достойно или недостойно [*Mag. Mor.*, A, 9, 1187a21–23]. Разумеется, первые поступки следует именовать «прекрасными», или «благими».

«умным» созерцанием, а с помощью чувственного восприятия. Что же касается понимания «блага» как собственности, богатства и прочих «житейских благ», то оно неприемлемо по той причине, что в этом случае, именуя нечто «благом», мы характеризуем его *отношение* к чему-либо, а не это нечто само по себе<sup>4</sup>.

В нашем понимании «первоначала как единого» могут сохраняться те же два подхода, что и в понимании «первоначала как блага». Вывод будет тем же: «единое» не следует определять как то, что есть цель для иного по отношению к нему; «единство» не есть также состояние, которое не может существовать без того, состоянием чего оно является.

Если же мы начнём рассматривать «благое» или «единое» как характеристики «действия» или «действующего» (случай **2**), то мы сможем сказать нечто конструктивное о *самом* первоначале, а не о том, что (или кто) к нему «стремится». Например, в этом случае можно сказать, что первоначало, как благое, *действует*, совершая благие действия. Очевидно, что Благо является благим *в наибольшей степени*, о чём мы будем говорить ниже. Теперь можно определить *злое* действие — как то, что *ограничивает* благое действие. Переноса эту характеристику с действия на действующего, можно говорить о том, что нечто злое есть то, что ограничивает нечто благое. При этом не запрещается утверждать, что всё сущее *причастно* чему-то благому, что оно есть цель для действий сущих постольку, поскольку они блага. Здесь мы предлагаем понимать причастность у Плотина не обязательно как «участие в целом», а просто как указание на нечто, обладающее каким-либо свойством в степени, меньшей наибольшей<sup>5</sup>. Аналогично, в случае **2** мы сможем сказать, что первоначало, как

<sup>4</sup>В VI,3,28 Плотин подчёркивает значимость категории «отношения» в чувственном мире, в отличие от мира Ума. Таким образом, в умном мире, пять категорий которого взяты из платоновского *Soph.*, нет места «относительности» чувственного мира; тем более «отношение» неприемлемо для характеристики первоначала. См. [171; 253; 223].

<sup>5</sup>В некотором смысле второе следует из первого — см. прим. 7. Мы не вдаёмся здесь во все сложности понимания «причастности» у Платона и Плотина, но хотим подчеркнуть, что наличие «причастного» не является обязательно *следствием* из существования «того, чему оно причастно», но наличие «того, чему нечто причастно», является *необходимым условием* для «частичного существования» «причастного ему».

единое, действует, совершая действия, лежащие в основе какого-либо единства. Этому не противоречат утверждения, что всё сущее *причастно* единому, что оно есть цель для действий сущих, постольку, поскольку они едины.

Но совершать действия, свойствами которых являются «благость» и «единство» и одновременно быть первоначалом может лишь то, что является *полностью благим* (именуемое в дальнейшем «Благом») или *полностью единым* (именуемое в дальнейшем «Единым»). Действительно, с точки зрения платонизма<sup>6</sup>, нечто не полностью благое или не полностью единое было бы некоторым «образом» (эйдолом), нуждающимся для своего существования в «первообразе» (эйдосе), который являлся бы по отношению к «образу» «началом»; но это противоречит допущению, что нечто благое (или единое) есть первоначало, т. е. является началом в том числе и самого себя и, следовательно, не содержит вне себя чего-либо обуславливающего себя.

Из допущений «первоначало есть благое» и «первоначало есть единое» и такого следствия из них, как «благость и единство первоначала суть свойства некоторого действия первоначала», следует, что первоначало есть единое и благое *действие*<sup>7</sup>. Но мы заключили выше, что Благо есть нечто

<sup>6</sup>Для избежания недоразумений попытаемся конспективно сформулировать, что мы здесь имеем в виду. Платоновскую «теорию причастности» можно сформулировать так: «нечто, обладающее некоторым свойством, имеет в качестве *необходимого условия* того, чтобы оно обладало этим свойством, нечто *независящее* от всего того, что обладает этим свойством, называемое ‘*свойством самим по себе*’ или ‘*идеей (эйдосом) свойства*’». При этом идея есть нечто *общее* для всего, что обладает рассматриваемым свойством — как условие этого. Любое из «обладающего свойством» будет *частью* некоторого *целого*, состоящего из всего, что может им обладать. Как часть, оно «*участвует*» в целом или «*причастно*» целому. Как нечто «меньшее», чем целое, часть есть как бы *образ* (или эйдос) целого. Но как *обусловленное*, оно также есть как бы *образ*, но уже не рассматриваемого целого, а идеи. Последнее суждение есть некоторое полезное для дальнейшего выражение того, что может пониматься Платоном под «причастностью чего-либо идее»; речь о «причастности самой по себе» здесь не ведётся. Поэтому в дальнейшем под «отношением причастности чего-либо чему-либо» будет пониматься лишь отношение обуславливающего и обусловленного или первообраза и образа. По поводу понимания «причастности» и «образа» у Плотина см. работу [97].

<sup>7</sup>«Первое [у Блага] есть действие» [VI,8,20,14–15].

«полностью благое»; следовательно, Благо «ничем не ограничено», из чего для Плотина следует его *абсолютная свобода*<sup>8</sup>. Далее, из того, что первоначало, будучи «абсолютно свободным», не может быть «причастно» «свободе самой по себе» (которая, для платоника, логически необходима для того, чтобы нечто могло быть названо «свободным»), следует, что первоначало «содержит» в самом себе «свободу саму по себе». А из единства первоначала следует *тождество «свободы самой по себе» и первоначала* как Блага.

Но первоначало, поскольку оно есть действие, не может быть претерпеванием, следовательно, оно не может определяться ничем, даже собственной сущностью<sup>9</sup>. В силу единства первоначала, понимаемого как «отсутствие частей» в нём, «сущность» первоначала не может быть его «частью» (т. е. не может рассматриваться как «объект», «цель» для действия); следовательно, первоначало вообще «не имеет сущности» [VI,8,12,21]. Значит, действие первоначала не может быть «направлено на себя», так как *для него не существует этого «себя»*<sup>10</sup>. Но если действие первоначала не «направлено на себя», то оно «направлено на иное». Поэтому, с точки зрения Плотина, благим не может быть признано, например, «действие Ума» Аристотеля. Следовательно, *Благо действует «ради иного»*<sup>11</sup> по отношению к себе (ведь иначе

<sup>8</sup>«Итак, совершенно самостоятельный (αὐτεξουσίως) [Бог пребывает] в себе» [VI,8,20,34–35]; «... почему [простой природе] не быть свободной (ἐλευθέρῃ)?» [VI,8,4,30].

<sup>9</sup>«Сущность Блага — не начало его» [VI,8,19,15–16].

<sup>10</sup>Хотя мы и не можем изложить здесь «учение о сущности» Плотина, всё же один важный для понимания приведённого рассуждения момент будет полезно зафиксировать: «сущность» или «природа» как источник «власти» или «действия» противопоставляются тому, что от них «зависит» (δουλεύοντων) [VI,8,4,10]. При этом «зависящим» будет и само действие (в том числе мышление, принадлежащее сущности), и то, на что действие направлено (в том числе объект мышления). Следовательно, провозглашение отсутствия сущности означает отсутствие зависимости от первоначала: оно само не зависит от каких-либо «внутренних» ограничений и иное по отношению к нему также не зависит от него. Это даёт возможность полагать первоначало «освободителем» иного, или «распространителем свободы» на иное — см. ниже.

<sup>11</sup>Ответ на вопрос о том, как это согласуется с так называемой «самодостаточностью» или «пребыванием в себе» первоначала [VI,8,20,33–35], ведь если первоначало зависит от чего-либо, то оно не может быть названо первоначалом, Плотин находит через противопоставление «воли» как

оно действовало бы «ради себя», что для Плотина недопустимо в силу отсутствия у первоначала «себя»); такое действие можно назвать «*проявлением*» или «*распространением*» Блага. Таким образом, первоначало есть Благо (как благое действие лишь по отношению к иному)<sup>12</sup>. Пока ещё не выяснено, в чём же именно оно состоит; однако очевидно, что его не следует понимать как «расширение» некоторой «благой сущности»<sup>13</sup>.

Поскольку для первоначала благое действие не может быть направлено на себя, то и любое благое действие (как причастное ему) должно сохранять некоторый *образ* действия первоначала (иначе говоря, *нечто от* действия первоначала). Но это значит, что *любое* благое действие должно быть в некоторых отношениях, если употреблять современный термин, *альтруистическим*. Рассуждения об «образе» и «причастности» могут показаться не слишком понятными, но можно выразиться более строго. Для того чтобы термин «благо» мог использоваться в философской системе, его значение должно быть одним и тем же для всего, что может быть названо «благим». Но мы установили, что для первоначала предикат «благое» применяется к действию, причём к действию «ради иного». Теперь, для того чтобы значение «блага» было одним и тем же во всей системе, примем, что предикат «благое» применим не только к действию первой ипостаси, но и ко всему способному действовать, в том числе — и к человеческой душе; и так же, как и в случае первой ипостаси, благим будет называться такое действие любого субъекта, которое совер-

---

«действия воления» и «желания». Благо не зависит от иного «по природе», любое его «действие» не является следствием его «недостаточности» или «лишённости» чего-либо. Поскольку «желание» всегда вызывается «недостаточностью», то первоначало «не желает» чего-либо, и в этом отношении — «самодостаточно». Но первоначало способно «волить», то есть способно к «подлинному» действию, в котором нет никакого «пре-терпевания», в отличие от «желания», которое является «неподлинным» действием, «образом» подлинного. «Существование ради иного» (а не себя или ради того, что невозможно понять), таким образом, является полностью свободным и волевым действием.

<sup>12</sup>«И, право же, и есть ли Благо вообще/лишь [Благо для] иного, или также и для самого себя Благо есть благое? Или то, которое было бы благим, 'само для себя' (αὐτῷ) не существует, но по необходимости — [благо для] иного?» [VI,7,24,13–16].

<sup>13</sup>См. о «несубстанциальности» первоначала [229].

шается «ради иного»<sup>14</sup>. Конечно, возможности для совершення «благих действий» для различных субъектов различны, и максимальны они у «абсолютно свободного» первоначала, но всё же указанное «подобие» в благих действиях нам следует признать. Из этого «подобия» следует неприятие Плотинем любых форм гедонизма и эвдемонизма<sup>15</sup>. Поэтому неудивительно, что когда речь заходит об этических вопросах, Плотин выступает против известных ему положений эпикурейцев, а также некоторых положений стоиков<sup>16</sup>.

Отсутствие «принуждения» иного по отношению к первоначалу со стороны первоначала непосредственно следует из понимания первоначала как Блага, которое постольку, поскольку оно есть благое, не может «распространять зло», а «необходимость» и «принуждение», по Плотину, являются злом для «претерпевающего»<sup>17</sup> (как и любая «помеха», «нужда», или, обобщая, «ограничение»). Следовательно, ограничение свободы чего-либо было бы «распространением зла», что невозможно для Блага. Но Благо не может не действовать,

---

<sup>14</sup>Ср.: «Только когда мы уважаем (ἄγασαι) душу в другом [человеке], мы уважаем себя» [V,1,2,51].

<sup>15</sup>Ср.: «Потому то, что случается [достижение блага], подтверждается, всякий раз, когда лучшим нечто стало бы и не внушающим раскаяния (ἀμετανόητον) было бы и наполненным самим [собой это нечто] становится и при каждом пребывающем и 'не иное ищущем'. Поэтому удовольствие (ἡ ἡδονή) не самодостаточно (αὐταρξές); ведь не будет любимым (ἀγαπᾶ) [для кого-либо] оно само; ведь то, что удовольствие [доставляет], опять не есть [для кого-либо] оно само; ибо 'вечно иное' [есть] то, при котором [некто] наслаждается. Право же, должно благу, которое некто избирает (ἀρεταί), быть не страстью (τὸ πάθος)...» [VI,7,26,12–17]. Итак, удовольствие, в отличие от блага, не несёт в самом себе своего собственного обоснования (оправдания) и указывает на несвободу «наслаждающегося» как «зависящего от иного».

<sup>16</sup>Здесь мы имеем ту увязанность этики Плотина с его учением о высших ипостасях, которая разобрана в работе Хироха [156], а отличие стоической этики и этики Плотина разобрано в работе Тейлера [239]. Мы привели уже достаточно аргументов, чтобы отвергнуть мнение Химмериха, который полагал стремление души к «восхождению» разновидностью эгоистичного действия [155]. Вся сложность проблемы охватывается в монографии Риста [213]. См. по этому поводу также [149; 161; 201].

<sup>17</sup>В низших ипостасях это находит своё отражение (которого, для платоника, не было бы, не будь для него первообраза в первоначале) в том, что «божественное» позволяет человеку избирать свою судьбу (см. [II,9,8]), в том, что Промысел правит Необходимостью (см. [III,2,2]) и в том, что «в высшем» (т. е. в мире Ума) имеет место Промысел, а не Судьба (см. [III,3,5,15–16]), ниже мы коснёмся этого.

оставаясь Благом, а не чем-нибудь иным (ведь выше оно было определено как «действие»). Поэтому «распространение блага» первоначально допустимо понимать как действие, противоположное «распространению зла» или «ограничению свободы», т. е. как *«распространение свободы»*<sup>18</sup>.

Этот вывод крайне важен. Ведь до этого момента мы рассуждали о плотинском понимании благого действия формально, не задаваясь вопросом о том, в чём оно состоит. Теперь же можно определить благое действие как «распространение свободы», само же Благо является «освободителем» или «творцом свободы» (ἐλευθεροποιόν) [VI,8,12,19]. И здесь сразу же возникает проблема: не оказывается ли Благо в таком случае нуждающимся в чём-то ином по отношению к нему для того, чтобы оно могло действовать? Впервые эту проблему поставил Э. Брейе (É. Bréhier)<sup>19</sup>. Мы склонны полагать, что необходимость наличия иного для действия Блага всё-таки не ущемляет свободу первоначала, так как первоначало «избирает» (= «творит») себя «абсолютно благим» исключительно *по своей воле*. Его свобода тем не менее остаётся абсолютной, так как возможно отказаться от «существования в качестве Блага» (это будет «отпадением» или «отличением» себя от Блага), но в этом случае свобода «отличного» от Блага будет меньше, чем свобода Блага, так как оно утрачивает свободу «возвращения», т. е. не может быть Благом благодаря одной лишь своей воле, без «предоставляющего свободу» действия Блага. Кроме того, «отличное» нуждается в Благе как в «первом», или как «в том, от чего можно себя отличать». Ниже мы более детально рассмотрим, почему благое действие первоначала имеет именно такой характер.

Теперь мы можем сформулировать отношение между «благостью» первоначала и его свободой. Приведём возможное обоснование того, что *первоначало как Благо* возможно и *должно быть чем-то наиболее свободным* в системе Плотина; и вообще, *степень свободы для чего-то тем выше, чем выше степень «благости» его действия*.

Действительно, любое действие направленное на себя под-

<sup>18</sup>[VI,5,1,18–19], см. перевод и интерпретацию ниже.

<sup>19</sup>См. [109]. См. также: «Libertá Divina e discorso terminario» в [119, р. 106–108]; упоминание об этом у Л. Вестры см. в [248, р. 64–65].

разумеет наличие «себя», некоторой «сущности», от которой зависит действие, что означает ограничение свободы действующего.

Теперь рассмотрим действие, направленное на иное, но «злое», т. е. ограничивающее свободу чего-либо иного по отношению к действующему. Если это действительно «совершенное» действие, в том смысле, как понимал «совершенство» Плотин, то это действие не может быть «незавершённым»; другими словами, «начинание» любого совершенного действия означает немедленное (ведь «совершенное» действие имеет место вне времени) и полное его исполнение. Тогда «злое» действие не просто «ограничивает», но как бы уже «ограничило» свободу того, на что оно направлено. Как мы увидим ниже, та степень, в которой нечто может быть названо существующим, соответствует той степени, в которой нечто свободно. Поэтому можно сказать, что «злое» действие как бы «уничтожает» в той или иной степени то, на что оно направлено. При этом оно само *лишает себя возможности быть «злым» действием в отношении своего объекта*, так как в результате его действия объект «перестаёт существовать». Тем самым «злое» действие ограничивает себя как «злое» действие, т. е. в результате «злого» действия его свобода уменьшается; невозможно «абсолютно злое действие», так как оно полностью уничтожило бы действующего.

Напротив, «благое» действие как «распространяющее свободу», с точки зрения Плотина, может быть «совершенным», но не уничтожающим объект своего действия, т. е. оно не *лишает себя возможности быть «благим» действием в отношении своего объекта*. Здесь необходимо обратить внимание на одну трудность. Благое действие признаётся «свершившимся» уже тогда, когда свобода *предоставлена* (в силу совершенства и простоты рассматриваемого действия, она предоставлена тогда же, когда *предоставляется*), и для такого признания не обязательно *принятие* свободы. «Принятие свободы» здесь означает принятие кем-то, уже имеющим некоторую минимальную свободу, большей свободы. Тонкий момент здесь – полагание предоставления свободы недостаточным для «освобождения»; требуется ещё и «согласие» на «освобождение» со стороны «освобождаемого». У Плотина мы не обнаружили обоснования его позиции в этом вопросе.

Поскольку свобода не может быть навязана «принудительно» (ведь тогда действие не будет «благим»), то «благое» действие может только «предлагать» или «предоставлять» свободу иному. Такое действие не «уничтожает» объект действия. Напротив, «благое действие» как бы «сохраняет» или «спасает» сущее, предоставляя ему возможность «возвращения» к самому себе в качестве «абсолютно свободного»<sup>20</sup>. «Благое» действие возможно, пока имеет место то, чему свободу можно предоставить, или то, свобода чего не абсолютна. Пока всё иное не приняло всей предоставляемой свободы, благое действие может существовать как таковое. Если предшествующие рассуждения корректны, то возможно «абсолютно благое действие», или действие Блага. Такое действие не ограничивает свободу действующего, поэтому «абсолютно благое действие» является «абсолютно свободным».

Итак, мы привели реконструкцию одного из возможных обоснований того, что первоначало как Благо должно быть наиболее свободным «нечто» в системе Плотина, а также того, что степень свободы для любого «нечто» тем выше, чем выше степень «благости» его действия<sup>21</sup>.

\* \* \*

Вернёмся к вопросу: «В каком смысле первоначало является *началом для всего*?»<sup>22</sup>. Возможны два варианта ответа на этот вопрос.

I. Первоначало может определять пребывание истинно-сущего (в Уме) и возникновение, уничтожение, а также все события в области неистинно-сущего (в чувственном мире). Здесь первоначало рассматривается как *необходимое и достаточное условие* для существования всего сущего. Фактически, речь идёт о детерминизме. Но детерминизм в целом, каким бы он ни был, для Плотина вряд ли приемлем, так как

<sup>20</sup>Ср.: «Но, всё-таки, что же [Благо] творит? Или и вот так: спасает (σώζει) каждое. . . » [VI,7,23,22].

<sup>21</sup>Комментарии к этому обоснованию и более подробное его изложение см. в § 2 главы II и в § 1 главы III.

<sup>22</sup>Плотин так формулирует этот вопрос: «Каковое, право же, [есть для] этих «источник и начало» (πηγή καὶ ἀρχή), как же можно было бы сказать, как [существует] благое и сколь [оно] велико?» [VI,7,23,20–22].

действующее по необходимости Благо ограничивало бы свободу иного, следовательно, распространяло бы зло, что невозможно (см. выше).

II. Первоначало может быть *необходимым, но не достаточным условием* для какого-либо аспекта «существования вообще» или «существования в качестве *вот-этого*» для любого из сущих. Например, первоначало может быть тем, что наделяет всё некоторым единством. Действительно, без единства ничто не может «существовать в качестве *вот-этого*». Но относится ли к этому случаю распространение первоначалом блага или свободы? Вероятно, относится, так как то иное, которому первоначало предоставляет благо и, следовательно, свободу, *может* рассматриваться как нуждающееся в предоставляемом, т. е. для того, чтобы иное могло «существовать в качестве *вот-этого*» иного, не нуждающегося в чём-либо и, следовательно, не страдающего от недостатка чего-либо, *необходимо*, чтобы ему было предоставлено то, в чём оно нуждается. Таким образом, от первоначала зависит по крайней мере один аспект «существования иного в качестве «*вот-этого*»». Ниже мы рассмотрим, почему иное не может не нуждаться в предоставляемом первоначалом.

Признание *свободы* первоначала и иного очень близко Плотину; этот сюжет подробно анализируется в VI,8. И именно из-за свободы сущего Плотин, кажется, склоняется к варианту II. Однако выражение «первоначало распространяет свободу так, что оно предоставляет свободу всему сущему» следует интерпретировать очень аккуратно. Дело в том, что неверная интерпретация может породить противоречие: чем больше *что-либо* получает свободы, тем больше оно «причастно» ей, тем более оно зависит от того, чему оно причастно, следовательно, тем менее оно свободно.

В действительности точку зрения Плотина можно понять так, что указанная апория не возникает. Ведь иерархия сущего в системе Плотина — не что иное, как ряд «актов отпадения» *нечто* от Единого как того, для свободы чего нет никаких пределов, т. е. она ничем не ограничена. Таким образом, *изначально* всё в системе Плотина одинаково свободно, обладая свободой в максимальной степени. Значит, изначально всё не *причастно* абсолютно свободному — если понимать «причастность» *чему-то* как «обладание частью», а

не «целым» *чем-то*, — но *есть* «абсолютно свободное». «Нисхождение» означает отказ от своей собственной свободы, изначально «абсолютной»; «восхождение» тогда — возвращение себе самостоятельно (и свободно) утраченной свободы. Таким образом, «восхождение» не означает увеличение «причастности» чему-либо иному по отношению к «восходящему», а следовательно, не означает и увеличения зависимости от иного. Но «то, что отказалось от части своей свободы» не может самостоятельно вернуть её, ведь иначе его нельзя было бы назвать «отказавшимся». Поэтому «возвращение» возможно только с помощью иного.

Однако «предоставить» свободу и тем самым возможность для «возвращения» может только то, что само обладает ею; «обладающее меньшей свободой» ничего не может предоставить «обладающему большей свободой». Поэтому «предоставлять свободу» *всему* «возвращающемуся» может только то, что более свободно, чем *всё* «возвращающееся». А этим может быть только нечто «абсолютно свободное». Но всё, кроме первоначала в системе Плотина, в той или иной мере «отказалось» от своей «абсолютной свободы». Поэтому лишь первоначало может быть «освободителем» или «творцом свободы» [VI,8,12,19] для всего иного по отношению к нему. Как мы видели выше, первоначало как «абсолютно благое» предоставляет благо всему иному по отношению к нему и не приносит ничему зла из-за того, что оно «распространяет свободу». Указанное «предоставление каждому утраченной им самим свободы» и является этим «абсолютно благим» действием «распространения свободы», тождественным с самим первоначалом как Благом. Итак, мы убедились, что при изложенной интерпретации отношений между первоначалом и иным указанной выше апории не возникает.

\* \* \*

Подведём итоги параграфа. Мы рассмотрели, в каком смысле можно говорить о Благе как о первоначале. В этом случае первоначало может рассматриваться только как абсолютно свободное и абсолютно благое действие, «не имеющее сущности», распространяющее благо на всё иное по отношению к себе через предоставление иному свободы. Как то, что

«не имеет сущности» и не содержит каких-либо других ограничений, первоначало может быть названо «абсолютно единым», чем и оправдывается его распространённое у Плотина именование «Единое». Рассмотрение первоначала как «начала всего» является допущением в некотором отношении независимым от полагания первоначала как Блага. Действительно, из «абсолютной благости» Блага не следует, что оно является в каком-либо смысле «началом» *всего*, а следует лишь, что оно как абсолютно свободное и могущественное является «началом» себя. Признание Блага *также и* «началом всего иного» преследует у Плотина «объяснительные» цели: ведь благодаря этому устанавливается, что всё «истинно сущее» произошло из одного «источника». Как мы увидим ниже, иное по отношению к «началу» само свободно полагает себя как «отличное» от него. При этом полагание первоначала Благом и «началом иного» могут быть совместимы, если и только если мы полагаем Благо «началом» в специфическом смысле: как необходимое, но не достаточное условие для существования всего иного по отношению к нему. Но и в этом случае возникает трудность: полагание «иного» существующим не только благодаря Единому, но также и самому себе означает, что «иное» в некотором отношении «самодостаточно». Не означает ли это, что «иное» «ограничивает» Единое, лишает его абсолютного единства и абсолютной свободы? Как Плотин выходит из этого затруднения, не совсем ясно. Можно лишь предположить, что для него первоначало не может считаться «ограниченным» чем-либо, свободу чего оно само свободно допускает.

## § 2. Действие первоначала как Блага

Напомним те положения системы Плотина, которые к этому моменту уже рассматриваются нами как обоснованные. Важнейшие исходные положения: «первоначало есть нечто неограниченно благое» и «'Благое' есть характеристика некоторого действия». Важнейшими следствиями являются: «первоначало абсолютно едино и есть само единство»; «первоначало абсолютно свободно и есть сама свобода»; «Действие первоначала есть действие 'ради иного', которое состоит в 'предоставлении' свободы сущему»; «первоначало ни в каком отно-

шении не приносит сущему зла, не принуждает сущее к чему-либо». Независимым предположением относительно полагания первоначала как Блага является полагание первоначала «началом всего». Теперь следует более подробно рассмотреть, в чём же именно состоит действие первоначала ‘ради иного’.

Как «действующее ради иного», первоначало *стремится* к некоторой *цели*, которая может рассматриваться как находящаяся «вне» его самого:

«Это [Благо] есть [сила — δύναμις, см. VI,8,9,44], существующая в качестве того, к чему [она] *стремится* (ἔλει), и, более того, ‘то, к чему [она] *стремится*’ [есть сила] отброшенная к (ἀπορρίψασαν) сущим, [та сила,] которая больше всякого *стремления*, [как] *стремление* после себя полагающая (ἐμένην)» [VI,8,9,45–48].

Таким образом, первоначало и само стремится к цели, и является началом свободного, осмысленного целеполагания, т. е. является ‘целеполаганием самим по себе’. В отличие от ‘желания’ (ἔρεξις), которое свойственно тому, что, не являясь «абсолютно свободным», испытывает «страсти» и претерпевает, действие Блага именуется Плотиним ‘стремлением’ (τὸ θέλειν), и оно примечательно тем, что не зависит ни от «природы» стремящегося, ни от «нужды» его в чём-либо. Соответственно, ‘желание’ (ἔρεξις) чего-либо подразумевает зависимость от иного, а значит, несвободу:

«Как же что-либо, рождённое согласно с желанием (ἔρεξις), будет самостоятельным (αὐτεξούσιον), ведь желания (οὐδέξωσις) к чему-то внешнему влекут (ἀγούσης) и нужду в чём-то имеют?» [VI,8,4,1–3].

Таким образом, наличие желания означает наличие недостатка в чём-то, т. е. претерпевание. Как не подверженное влечению со стороны чего-либо и не претерпевающее в каком-либо отношении, первоначало «совершенно самостоятельное, [пребывает] в себе»<sup>23</sup>. Именно так следует понимать пресловутую «самодостаточность» первоначала. Многие современные интерпретаторы понимают её «замкнутость в себе», «полную изолированность», «невмешательство»<sup>24</sup>. Такая интерпрета-

<sup>23</sup> «Ὀλον οὖν αὐτεξουσίως ἐν αὐτῷ» [VI,8,20,34–35].

<sup>24</sup> См.: «... она [абсолютная свобода Единого] следует из того, что оно

ция противоречит платиновскому пониманию Блага как действия, направленного на иное и осуществляемого «ради иного»; «замкнутость» первоначала несовместима с приведённой выше цитатой из VI,8,9,45–48, где утверждается *стремление* (τὸ θέλειν) первоначала<sup>25</sup>.

«Избирая» (= «творя») себя как Благо, первоначало *свободно* «действует ради иного». Это действие обеспечивает «возможность возвращения утраченной свободы» (см. ниже) для иного. Таким образом, Благо в довольно специфическом смысле «творит» собственное существование. Оно «имеет место» при условии некоторого специфического действия, но *само по себе собственное существование Благо не должно избирать своей целью, постольку, поскольку оно есть Благо*. Действительно, если Благо избирает своей целью существование самого себя, то оно тем самым направляет своё действие на себя; но мы видели выше, что Благо, для того чтобы быть благим, должно действовать «ради иного». Ведь в противном случае оно не будет «абсолютно благим» действием, так как «Благо не имеет сущности» и на него невозможно указать, на него невозможно «направить действие».

Итак, Благо не может быть Благом без наличия «иного». Тем не менее Благо является «причиной и творцом самого себя», ведь оно само «избирает» (= «творит») себя *в качестве* Блага, и получает «существование вообще», зависящее

---

[Единое] есть такое, какое оно есть, из-за его удовлетворённости в самом себе, из его абсолютного совершенства; она синонимична его трансцендентной самодостаточности. Изолированные, другие сущие не могут быть самодостаточными; он [Бог] же есть то, что он есть, даже изолированный. И это величайшее обособление является его свободой» [154, р. 326];

«... [Плотин рассматривает Бога как] одинокого, полностью замкнутого в себе самом. Такое одиночество, в конце концов, не является препятствием для свободы, но, напротив, оно есть сама гарантия свободы» [117, р. 112].

<sup>25</sup> Плотин описывает Бога с помощью предиката и «самодостаточный» (αὐτάρκης), но при этом он объясняет, что он означает лишь «не находящийся в нужде (ἀνευδέης)» [VI,9,6,24–36]. См. также: Вольфсон [252, р. 125]. «Одиночество» же Единого (μόνον — например, в [VI,8,15,8–28]) означает не «изолированность» или «замкнутость», а то, что Единое отличается от всего иного тем, что ничто не может быть свободнее него и столь же свободным, что и оно.

от наличия иного, благодаря собственной воле; в этом смысле в Благое «первое» — именно воля [VI,8,21,16–19] (в том смысле, что воля является необходимым условием для того, чтобы «положить себя» Благом). Казалось бы, «нечто абсолютно свободное» может «избирать» (= «творить») себя «*существующим вне зависимости от существования иного*»; но в этом случае оно не будет Благом (так как его действие *не полностью* направлено на иное) и, вообще, оно в действительности не будет «чем-то абсолютно свободным» (так как направленность его действия на себя самого подразумевает наличие «сущности», а это означает «несвободу» действия, принадлежащего сущности как зависящего от сущности; выявляя себя, действующий выделяет себя из сущего и возможного и тем самым ограничивает себя). Теперь мы видим следующую последовательность логических этапов в построении концепции первоначала Плотина: (1) Рассмотрим нечто абсолютно свободное. (2) *Если такое абсолютно свободное нечто существует*, то оно должно само наделять себя «существованием вообще», т. е. оно «творит само себя», или «имеет от себя даже бытие (τὸ εἶναι)» [VI,8,13,11–12]. (3) В нём не должно быть той «множественности», которая «мешала» бы его абсолютной свободе, т. е. оно является абсолютно единственным. (4) Оно является действием, в котором невозможно выделить «природу» или «сущность» как нечто «вот-это», что «мешало» бы его абсолютной свободе. (5) Оно «волит», так как свободное действие невозможно без наличия воли. (6) Оно «сверхмыслит», т. е. обладает некоторым видом мышления, которое (в отличие от мышления Ума) не ограничивает «мыслящее». (7) *Если «иное» существует*, то нечто абсолютно свободное в действительности будет абсолютно свободным тогда и только тогда, когда его воля полагает его Благом как абсолютно благим действием. Если бы абсолютно свободное нечто не полагало бы себя абсолютно благим действием при существующем «ином», то оно не было бы абсолютно свободным нечто и не было бы первоначалом. (8) *Если «иное» не существует*, то нечто абсолютно свободное в действительности не будет абсолютно свободным, так как оно в этом случае было бы вынуждено при порождении себя направлять действие на свою сущность.

Пытаясь объяснить существование «иного», т. е. мира «ис-

тинно-сущего», Плотин провозглашает всё не абсолютно свободное «отпавшим» от абсолютно свободного.

Возникновение же «иного» по отношению к первоначалу в системе Плотина является свободным действием «отпадения» или «отличения» иным себя от Блага. Тогда мы можем сказать, что первоначало есть Благо из-за наличия того, что свободно «отличает» себя от него, избирая ограничение своей свободы<sup>26</sup>. В данном случае первоначало выступает как «объяснительный принцип», как «первое», от которого всё иное берёт начало. Только при признании свободного «отличения себя» Умом от первоначала мы можем «сохранить» абсолютную свободу и «благость» первоначала, которое в этом случае «не принуждает» Ум к чему-либо, даже к «рождению». Поскольку Благо не будет «благим», если «навязывает» свободу чему-либо, то оно может лишь *предоставлять* свободу иному; поскольку иное стало «иным» благодаря собственному действию, ограничивающему свою свободу, то Благо предоставляет иному лишь ту свободу, от которой всё иное само отказывается.

Мы можем сказать, что Благо «обладает своим существованием» и вечно творит, или порождает себя самого [VI,8,20,4–9; VI,8,20,25–28; VI,8,21,16–19] в том смысле, что оно само свободно избирает себя «абсолютно благим» действием, что при наличии «отпадающего» делает его существование возможным. Если Благо существует, то оно, в отличие от Ума, знает, ради чего оно существует, а не застаёт своё существование присутствующим без знания о том, зачем его существование имеет место. Тогда можно предположить, «обладать своим существованием» — значит для первоначала не «наделять существованием себя», а «иметь знание о той цели, ради которой первоначало существует, и одобрять эту цель».

Поскольку для «абсолютно свободного» существа возможны и другие способы существовать, в том числе и непосредственно творить своё существование, то описанная ситуация, когда существование Блага, хотя и зависит от действия «отпадающего», но это действие является совершенно необходимым для «отпадающего», поскольку оно избрало себя в качестве «отпадающего», не означает «не избранной» зависимости

<sup>26</sup> Об «отпадении» иного от Блага, или о происхождении Ума, см. ниже.

Блага от иного и, следовательно, не противоречит «абсолютной свободе» Блага.

Другой способ согласования абсолютной свободы первоначала как Блага с невозможностью для него направить действие на себя заключается в следующем. Опираясь на «абсолютную благодать» и «абсолютное единство» первоначала, примем, что для первоначала *«существовать» тождественно «совершать абсолютно благое действие»*. Для «отпавшего» Ума это тождество уже не имеет места. Но для всего хотя бы в малейшей степени сущего — поскольку оно «наследует» характеристики Блага, искажая или ограничивая их, — степень его существования соответствует степени благодати его действия<sup>27</sup>, т. е. тому, в какой степени его действие есть действие «ради иного». Тогда любое действие «самотворения» (и как наделение себя существованием в качестве чего-либо, и как наделение себя «существованием вообще») не приведёт к «полному существованию». Ум тогда «обладает истинным существованием» в том смысле, что он «обладает наибольшей степенью существования» среди иного по отношению к Благуму. Итак, если наше допущение принять, то «обладание своим существованием» не будет подразумевать «действия, направленного на себя».

Таким образом, какое бы объяснение «самоосуществления» Блага мы не предпочли, оно по своей воле действует так, как полагает «должным» действовать, и только в этом случае оно оказывается полностью существующим и существующим в качестве Блага:

«... и это есть не как бы по случаю, но это есть именно тот, кто сам поволит, если *‘то, что должно’* волился [им], и едины *‘должное/долг’* и *‘действие должного/действие долга’*. И *‘должное/долг’* существует не как *подлежащее*, но как это первое действие, самого себя [действие] являющее, [причём являющее именно] то, что должно было [являть]» [VI,8,18,48–52].

<sup>27</sup> Аналогично, в силу абсолютного единства первоначала, имеет место тождество «знания себя и иного» и «благого действия в отношении иного», ведь без «знания» самостоятельное действие невозможно. При этом Благо не обладает «самосознанием» и «знанием себя» как действием, отличным от его «самоосуществления как Блага» — ср. [III,8,11,12–14]: «Итак, не следует добавлять знания к Единому, также как не следует добавлять к нему ничего иного, делая из него двоицу — ‘знающее’ и ‘Благо’».

Отрицая, что «долг» для Блага является для него «подлежащим», Плотин отрицает, что «долг» лежит в основании действия, т. е. является *условием* для действия, т. е. полагается не самим действием Блага. В терминах Канта — отрицается «гетерономность». «Должное» полагается только самим первоначалом, ведь иначе оно зависело бы от «должного», что несовместимо с его «абсолютной свободой». Невозможно говорить о «долге», если не подразумевается свободы в *каком-либо* отношении<sup>28</sup>; если же Благо рассматривается как «то, что должно противостоять злу во всех отношениях», то оно подразумевается *полностью* свободным. Первоначало может быть «тем, чем не должно», т. е. быть не Благом и не абсолютно свободным, но если оно полагает себя Благом и абсолютно свободным, то оно *должно* совершать определённое действие в отношении иного; таково, на наш взгляд, плотинское понимание «должного» применительно к первоначалу. Мы видим здесь, как Плотин пытается показать, что наличие «должного» не препятствует «абсолютной свободе» первоначала<sup>29</sup>.

\* \* \*

Мы рассмотрели действие первоначала и указали на то, как можно понимать соотношение Единого и иного. Мы выяснили, что свобода Блага совмещается у Плотина с необходимостью наличия Ума, «отпадающего» от Блага. Благо остаётся свободным, несмотря на то, что оно «есть то, чем оно должно быть», поскольку первоначало само определяет, в чём заключается его долг.

### § 3. Действие первоначала как «промежуточное» действие, подобное Эросу

Необходимость рассмотрения эроса при реконструкции плотинской концепции первоначала следует из следующей цитаты:

<sup>28</sup> Ср.: «‘Свободная воля’ Плотина является предшественницей ‘благой воли’ Канта» [143, р. 124].

<sup>29</sup> Мы полагаем, что сказанного достаточно, чтобы указать на неправоту Риста [214, р. 219] и Вестры [248, р. 136], которые полагали, что у Плотина отсутствует понятие ‘долга’.

«[Бог есть] и любимое, и любовь сама по себе, и любовь [Бога] самого по себе (Καὶ ἐράσιον καὶ ἔρωσ ὁ αὐτὸς καὶ αὐτοῦ ἔρωσ. . .), так как не иначе прекрасен он там, где 'от самого себя' (παρ' αὐτοῦ) и там, где 'в самом себе' (ἐν αὐτῷ). И, однако, и 'со-существование' (τὸ συνεῖναι) самого себя [он] не мог бы иметь другим образом; [ибо] то, что [есть с ним] 'со-сущее' (τὸ συνὸν) и то, что [есть] ему 'со-сущее' (τὸ ᾧ σὺνῆσιν) — одно и то же, если так можно выразиться» [VI,8,15,1–5].

И сразу же возникает серьёзная проблема. Дело в том, что приписывание эроса первоначально, кажется, означает приписывание ему *недостаточности* — если следовать тому, что говорится об эросе в III,5. Действительно, похоже, что концепция Эроса у Плотина развивает положения [Symp., 202d] Платона: «не отличаясь ни добротой, ни красотой, он [Эрос] возделает к тому, чего у него нет». И далее: «Всё, что Эрос ни приобретает, идёт прахом, отчего он никогда не бывает ни богат, ни беден» [Symp., 203e] Поэтому Эрос находится как бы *«посередине»* между мудростью и невежеством [Symp., 204a], между смертным и бессмертным [Symp., 202d]. Сам же Плотин пишет:

«Ведь, как он [Платон] говорит, [Эрос] есть из Богатства и Бедности, там, где лишённость (ἡ ἔλλειψις) и стремление (ἡ ἔφεσις) и память логосов, равно как и со-идущее (συνελθόντα) в душе, рождённое действие (τὴν ἐνέρχειαν) к Благу, таков всякий желающий»<sup>30</sup>.

Таким образом, необходимым условием для существования эроса является *лишённость* чего-либо или нужда в чём-либо. Причём, как мы уже видели, у Блага тоже может быть эрос (разумеется, тождественный с самим Благом). Но в Благе не может быть никакой *«лишённости»!* Кроме того, Плотин пишет о «материальности» эроса [III,5,9,56]. Эрос «материален», ибо он постоянно «нуждается» [III,5,9,49] в чём-либо, а «ненасытность» и «полная нужда» характеризуют материю [III,5,9,49–50]. «Полная нужда» свойственна материи, так как материя рассматривается Плотиним как то, что *«полностью неспособно действовать»*<sup>31</sup>, или

<sup>30</sup> [III,5,9,45–49]. О том, что желание (ἡ ὄρεξις) происходит из-за лишённости чего-либо или нужды в чём-либо, см. [VI,8,2,19–21, VI,8,4,1–4].

<sup>31</sup> Из этого не следует, что материя претерпевает.

*«абсолютно нуждается в действии, но никогда не может его достичь».* Поскольку материя не причастна никакому действию, то она не может быть причастна и существованию. Следовательно, материя не существует. Также из непричастности материи действию следует её полная непричастность Благу. И мы возвращаемся к той же проблеме, которая осталась неразрешённой выше: как избежать внесения в первоначало материи, что, согласно вышеизложенному, означало бы внесение в первоначало не-существования и без-действия?

Итак, очевидно, что следует предложить такую интерпретацию «концепции эроса» у Плотина, которая позволила бы избежать «внесения» в первоначало «лишённости» и её следствия — «материи». Можем ли мы предположить, что Плотин говорит о двух разных «эросах»? Это весьма вероятно, так как все «имена» первоначала относятся к тому, что они обозначают в «ином» как Благо к «благому». Кажется, что неполнота низшего эроса не должна нас смущать, так как всё причастное неполно «по определению». Но эрос, похоже, определяется так, что «недостаточность» не может не быть его «причиной»; иными словами, эрос без недостаточности невозможен, а тогда он не может быть отождествлён с Благом.

Решение проблемы может быть подобно тому решению, которое было предложено для проблемы «совмещения» в первоначале «свободы» и «желания» выше. Там доказывалось, что следует говорить о двух различных «видах» желания, и лишь один из них может быть «приписан» первоначально (правда, в отличие от «эроса», в этих двух случаях Плотиним используются различные термины). «Высший» Эрос, тождественный с Благом, так же как и само Благо, можно считать тем, что исключительно *«по своей воле»* направлено к иному, или *действием и существованием «ради иного».* В нём нет никакой «лишённости» «по природе», но он творит *«как бы лишённость»*, свободно действуя так, *как если бы* он не мог действовать иначе, так, *как если бы* он действовал «по природе». «Низший эрос», причастный «высшему» (т. е. причастный Благу), уже обладает некоторой «природой», в соответствии с которой он и стремится к иному, стремится к недостающему. Но он не полностью «определяется» своей природой

и не полностью несвободен, ибо иначе эрос вообще не был бы «действием» и, в итоге, не будучи причастным Благу, не существовал бы.

Итак, с помощью такого рассуждения действительно можно показать, что отношение между двумя предполагаемыми «эросами» соответствует отношению между Благом и «благим». Понятно, что «концепция эроса» у Плотина существенно отличается от платоновской.

Помимо того, что Благо можно было бы назвать «Эросом (любовью) самим по себе», Плотин пишет о любви как о «влюблённом созерцании» [III,9,7], которое свойственно тому существу, которое «стремится» к первоначальному, при этом такое стремление характеризуется Плотинем как «*неподчиняющая* любовь»<sup>32</sup>, которая «не владеет» предметом созерцания (иными словами, созерцаемое не является претерпевающей стороной, не ограничивается созерцающим и тем самым сохраняет свою свободу). Можно сказать, что описанный «эрос» (или «философский эрос» [V,9,2]) подобен «знанию» (а отнюдь не «страсти»), которое также не ограничивает «то, о чём знание». Поскольку же любимое не может «ограничиваться», то оно не может и «охватываться»:

«Потому, что поистине любимое не есть ни наше [собственное] благо, ни то, что мы разыскиваем. Но ведь это — истинно любимое (τὸ ἀληθινὸν ἐρώμενον), с которым мы можем сосуществовать (συνεῖναι), участвуя (μεταλαμβάνοντα) в нём, не охватывая его извне, как нечто телесное (σαρξίν)» [VI,9,9,43–46].

Из приведённой цитаты видно, что для Плотина «*поистине любимое* — то, с чем можно *соприсутствовать*», т. е. любимое — то, что *уже* (παρόν) предоставило возможность соприсутствовать с собой, или то, что «ни в какой момент» «не лишает» иное себя<sup>33</sup>.

Именно Благо *побуждает* эрос в человеческой душе [VI,7,22], а значит, предшествует человеческому желанию Блага. Любовь человеческой души у Плотина способна устремляться всё выше и выше «...и при этом она превосходит Ум. Но она не может выйти за пределы Блага, так как выше него ничего нет» [VI,7,22]. И здесь возникает вопрос: можно

<sup>32</sup>[VI,5,10,6–7], см. ниже.

<sup>33</sup>О подобном присутствии Единого см. [VI,9,7,4–5], прим. 37.

ли считать, что эрос человеческой души в конце концов становится *тождественным* Благу?

Для ответа на поставленный вопрос заметим, что у Плотина эрос человеческой души неразрывно связан с *присутствием* Единого, общением с ним, это «порыв», превосходящий Ум:

«...когда душа и приводится к нему, и есть уже подошедшая к нему, и участвует в нём (καὶ προσιοῦσα καὶ ἤδη προσελθοῦσα καὶ μετασχοῦσα), она получает иную жизнь. В этом состоянии она понимает, что здесь присутствует (παρεσιν) то, что даёт истинную жизнь (ἀληθινῆς ζωῆς), и она ни в чем больше не нуждается...» [VI,9,9,45–50].

Таким образом, отождествления любящей души с Благом (или *слияния* с ним) не происходит. «Любящий», правда, «престаёт нуждаться» в чём-либо. Но это свидетельствует о том, что он становится более свободным, а не о том, что он «сливается» с чем-либо. Можно предположить, что для отождествления себя с Благом «восходящий» к нему должен совершить некий волевой акт.

Свидетельство *неподчиняющего* характера эроса можно найти в описании любви к «сверхчувственной красоте»:

«Ибо и здесь любящий не поглощает (δεχόμενος) красоты, но имеет её лишь как находящуюся перед (παραχέμενος) ним» [VI,5,10,6–7].

Эта метафора «*неподчинения*» имеет большое значение для философии Плотина, так как она относится не только к любви, но и к действию Ума:

«Не рождаются отпечатки (σφραγῖδος) на внутренности [Ума], но [он] сам имеет видимое (ὃ εἶδε), и, с другой стороны, не имеет [его]; он имеет его знанием (τῷ γινώσκειν), не имеет же его в том смысле, что оно не налагается на него от видимого (ἐκ τοῦ ὁράματος), подобно отпечаткам на воске» [III,6,2,40–45].

Теперь, для того, чтобы лучше понять характер эроса у Плотина, придётся рассмотреть довольно трудный для перевода фрагмент из III,5,2. Речь в нём идёт об эросе Души, которая стремится созерцать Ум:

«И действие её [Души] побуждает быть ипостась и сущность, и обе созерцают высшее — и мать, и рождённый ею прекрас-

ный эрос, ипостась, которая к иному прекрасному всегда расположена (τεταγμένη), и бытие имеющая как бы в промежутке желаемого (μεταξὺ ὧσπερ ποθοῦμένου)» [Ш,5,2,36–41].

Таким образом, эрос — отнюдь не страсть, лишённая предела, но нечто «промежуточное». Душа порождает эрос, который всегда способен созерцать высшее, в данном случае — Ум. Но почему эрос — «в промежутке желаемого»?

«Глаз желающего (παρῆχων) даёт, с одной стороны, посредством себя вид (ὄραϊν) желаемого (τὸ ποθοῦμενον); с другой стороны, опережающим его [вид] и прежде, чем там передавать (παρασχεῖν) вид через силу органа [глаза], [был эрос] сам наполнен (πυπλάμενος) видимым (θεάματος); [этот эрос,] разумеется, первый [по отношению к желающему], но, конечно, пребывает (τῷ ἐνστηρεῖσιν) не так, как вид, ведь, с одной стороны, там [в Уме] созерцаемое (τὸ ὄραμα) его, а с другой стороны, [эрос] пользуется плодами вида красоты, его 'догоняющей'» [Ш,5,2,41–46].

Эрос одновременно созерцает и пользуется плодами созерцания. Без промежуточного, передающего эроса созерцание невозможно. Эрос нужен для возникновения желания созерцать. Но ведь именно Эрос побуждает к созерцанию, — он «первый» (не только как первый получающий «вид» красоты), «прежде» он также в том отношении, что он «до» созерцания, — т. е. до «порождения» эроса Душой, эрос, в каком-то отношении *υἰσέ* (παρόν)<sup>34</sup> существует, как «опережающий (предваряющий) вид (созерцание) красоты Ума».

Попробуем проинтерпретировать это «опережение». Душа, порождая эрос в своём стремлении к Уму, не имела бы никакого стремления без эроса — ведь эрос как раз и следует рассматривать как стремление к полноте («Порос»), вечное избавление от вечно присущей эросу нужды («Пения»). Эрос — и порождается Душой, и порождает желание Души созерцать; таким образом, это означает *взаимное побуждение Эроса и Души*. Эрос — в «промежутке», так как «источник» («начало») и «направление» действия «того, кто любит» в указанном выше отношении *не определены* (что мы также имеем в случае первоначала, которое и есть «сама Любовь (Эрос)»). Эрос Души не является столь же «полным»

<sup>34</sup>Мы здесь сопоставляем Эрос с Единым из [VI,9,7,4–5], см. выше.

действием, что и Эрос, тождественный самому Благу, но он является «образом» последнего, и тем самым он «наследует» «характеристики» «Высшего Эроса», хотя и «не полностью».

Мы видим, что Эрос не принуждает чем-либо и не принуждает что-либо. Эрос побуждает — находясь рядом, «соприсутствуя», предоставляя возможность действовать, находясь «между» Благом и иным действующим ещё и в том отношении, что он, с одной стороны, не допускает возникновения стремления к Благу «по необходимости», а с другой стороны, не допускает возникновения необходимого стремления ко злу, т. е. делая *выбор* Блага или зла неокончательным, всегда предоставляя действующему *выбор*. При этом действие эроса является «ненаправленным» действием в том отношении, что оно не направлено ни к Благу, ни ко злу, но творит и сохраняет свободу. Итак, видно, что «промежуточность» эроса Плотина существенно отличается от неё же у Платона.

В заключение отметим, что рассмотрение действия первоначала как «ненаправленного» приводит к осознанию некорректности реконструкции концепции первоначала у Плотина, основывающейся лишь на положении «Благо пребывает в себе» и игнорирующей положение «Благо желает, волит, действует и пр.». Поэтому трудно согласиться с такой традиционно принимаемой характеристикой первоначала, как «самодостаточность». Концепция Плотина оказывается более сложной. Из «ненаправленности» и «безначальности» действия первоначала можно заключить, что *первоначало существует как бы «от самого себя», но «ради иного»* (хотя и это выражение довольно грубо). Благо, как существование, не полно без сущего, ради которого Благо действует, предоставляя «каждому» возможность не только «существовать», но и «быть самим собой», или «быть свободным», «быть благим», «действовать, распространяя благо» и т. д. Действие Блага — не сводящееся ни к действию, происходящему по причине «себя самого», ни к действию, происходящему по причине «иного» — «промежуточно» постольку, поскольку оно *не зависит* и от того, и от другого.

Любая же реконструкция концепции первоначала, которая рассматривает его как просто нечто «самодостаточное», или «независящее» от иного, тем самым сводит «свободу» к

простой и приложимой к «сущности» «независимости» (причём, скорее всего, к «независимости от внешнего» — как это расписано у Аристотеля), в то время как для Плотина свобода приложима лишь к «действию». Как мы видели, такая интерпретация являлась бы существенным искажением концепции свободы Плотина. Но, возможно, ещё более важным является то, что само первоначало при вышеизложенной интерпретации «пребывания в себе» как «замкнутости в себе» вполне может описываться как *просто* «сущее» (а не «существование», или «возможность смысла для всего сущего» и т. д.), хотя и «другого вида», чем другие сущие, например — «*беспредельное сущее*»<sup>35</sup>. При этом первоначало неявно утрачивает свою «трансцендентность», а система Плотина начинает нуждаться в «начале первоначала».

#### § 4. Побуждающее присутствие Блага

Рассмотрим некоторые следствия из представленного выше понимания действия первоначала для иного по отношению к нему. Плотин подчёркивает «ненасильность» подобного действия; такое действие можно было бы назвать «побуждением».

Термин «побуждение» очень хорошо характеризует, с одной стороны, «направленность на иное», а с другой — «ненасильность» действия первоначала. Вероятно, Плотин использует эти термины для того, чтобы указать на то, что действие Блага не вызывает претерпевания чего-либо; Благо как бы «соприсутствует» (см. ниже) с сущим, «побуждая» его осознать свою «несвободу» и стать более свободным, иначе говоря, предоставляя ему утраченную им свободу, но ни в каком отношении не принуждая его к чему-либо. Таким образом, стремление к Благу для всего сущего есть стремление к собственной свободе:

«Но изначальная природа [сущего] и желание (ἡ ὄρεξις) [сущим] Блага, то есть себя, влечёт к поистине Единому, и любая природа спешит (σπεύδει) к этому, к тому, что «от него самого» (ἐφ' ἑαυτῆν)» [VI,5,1,17–18].

Выше мы видели, что для Плотина «то, что от нас» яв-

ляется свободным действием, в котором обязательно присутствует «действие воли» [VI,8,1,30–33]. И далее:

«Τοῦτο γάρ ἐστι τὸ ἀγαθὸν τῇ μιᾷ ταύτῃ φύσει τὸ εἶναι αὐτῆς καὶ εἶναι αὐτῆν· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ εἶναι μίαν».

«Поэтому благо для единой природы [сущей вещи] есть [обладание] своим бытием и бытие собой; ведь именно так есть бытие [природы сущей вещи] единое» [VI,5,1,18–19].

Как мы видели, «полное обладание своим бытием» свойственно *только* самому свободному — Благу [VI,8,13,11–12], так как его существование зависит только от его воли (не его воли «быть», а его воли «совершать абсолютно благое действие», лишь благодаря чему Благо может существовать). «Побуждение», «пробуждение» и «предоставление свободы» в силу единства действия Блага суть одно и единое действие, а различные его наименования обязаны своим происхождением не самому действию, а «множественному дискурсивному мышлению» этого действия, так что единое мыслится множественным.

«Побуждающее» действие первоначала можно также охарактеризовать как действие, совершаемое «по *присутствию*»<sup>36</sup>. Термин «*присутствие*» (ἡ παρούσα) и смежные термины используется Плотин для того, чтобы показать «ненасильность» действия первоначала, его «доступность»<sup>37</sup> для всего сущего и «побуждение» к «бытию собой», т. е. к свободе и к подлинному бытию. При этом «действие» первоначала понимается весьма нетрадиционно: оно происходит вне времени, и в этом смысле подобно вневременному мышлению Ума. Таким образом, «действие» может, по Плотину, иметь место в той сфере, где невозможно (чувственное) «движение». Другое затруднение, связанное с пониманием действия первоначала, относится лишь к первой ипостаси. Если мы говорим, что «первоначалу присуще действие», то это не означает какой-либо «ограниченности» первоначала, ведь мы полагаем первоначало тождественным акту, благодаря которому

<sup>36</sup> «Итак, Бог — это полное присутствие, оно подразумевает и присутствие нашего «Я» для нас самих и присутствие иных существ друг для друга» [2, с. 45].

<sup>37</sup> «Ибо оно [Единое] не лежит где-то, лишая другое себя, но всегда *уже* (παρόν) есть для способного прикоснуться (θίγεῖν) к нему, и его нет для неспособного» [VI,9,7,4–5].

<sup>35</sup> Такой точки зрения придерживается Дж. Рист в [159, р. 29]

оно существует. «Сущность» первоначала не является чем-то «вот-этим», первоначало, можно сказать, не имеет сущности как «вот-этого»; его сущность — подлежащее в высказывании о первоначале, которое как действие может быть любым, может даже утратить «абсолютную свободу» и получить сущность как нечто «вот-это», тем самым перестать быть первоначалом. Итак, утверждая абсолютную свободу первоначала, следует утверждать и то, что ему присуще действие, но все такие утверждения означают лишь, что «неопределённое подлежащее» является неопределённым или неограниченным.

Полагая себя Благом, первоначало не утрачивает своей свободы, но частично утратило бы её, если бы его действие не было бы абсолютно благим. Ведь в последнем случае либо первоначало, совершающее злое действие, не могло бы быть объектом своего злого действия, чтобы не подвергать ограничениям себя, либо первоначало «замыкалось бы в себе», в собственном не зависящем от «иного» мире, что при наличии «истинно-сущего» «иного» означало бы ограничение его знания об «ином», из чего следовало бы ограничение первоначалом своей собственной свободы. Если же первоначало полагает себя Благом, то оно избегает подобного самоограничения. Основываясь на подобном рассуждении, Плотин объявляет всё менее благое и свободное, чем Благо, «отпавшим» от него. Благо может «пасть» и существовать как нечто менее свободное, но нечто менее свободное не может благодаря лишь своей воле быть Благом.

Но «присутствие и бытие (*παρέσται καὶ ἔσται*) [первоначала] во всём» [II,9,16,24–25] не суть некоторое безразличное «пребывание»<sup>38</sup>. «Присутствие» — ещё одна попытка охарактеризовать Благо как «специфическое действие». Разумеется, в силу единства Блага, «действие присутствия» едино с «пробуждающим» или «побуждающим» действием Блага. *Присутствие Блага везде* и есть действие Блага. Благо как '*присутствие*' предоставляет всему возможность присутствовать — *соприсутствовать* сущим друг с другом и с Благом<sup>39</sup>, как

<sup>38</sup>Мы уже отмечали выше, что «пребывание Блага в себе» не является «безразличным» как действие «ради иного».

<sup>39</sup>Аналогично: Ум, Душа и мировая душа предоставляют возможность соприсутствовать и общаться тому, что находится в чувственном мире — см. ниже.

бы «указывая» на единственный «источник» сущего. Здесь бросается в глаза большая «конкретность» присутствия по сравнению с существованием. *Присутствие всегда есть присутствие с чем-то*, или «соприсутствие» — это ясно видно из того контекста, в котором Плотин использует термины, которыми обозначается «присутствие Блага» в приведённых и последующих цитатах. «Соприсутствие» следует сопоставить с существованием Блага, которое рассматривалось выше как «*существование ради иного*». Из единства Блага следует, что присутствие Блага едино с существованием Блага, а значит, присутствие Блага есть «присутствие ради иного» и не может быть не «соприсутствием».

Итак, Благо можно рассматривать как «условие возможности соприсутствия сущих». Условием же возможности соприсутствия сущих Плотин метафорически называет «*пространство*» как «*объемлющее и меру всего*» (*περίληψις πάντων καὶ μέτρον*) [VI,8,18,2–5], или как бы некоторое «*'везде' само по себе*»<sup>40</sup>, но не «*место*» (*τὸ τόπος*), которое Плотин связывает с «чувственным», а не с «умным»<sup>41</sup>, т. е. с тем, что как бы является «эйдолом» (образом) эйдосов Ума, а значит, менее свободным, чем Ум.

Разумеется, к Благоу «не может быть приложимо понятие '*место*'» [VI,8,11,22–23]. Но «безместное» присутствие Блага также должно отличаться от также «безместного» присутствия Ума<sup>42</sup>. Хотя и то, и другое «безместно», Ум «всего лишь» *присутствует*, а Благо есть '*само действие присутствия*', благодаря причастности к которому всё способно соприсутствовать.

\*\*\*

Подводя итоги этого параграфа мы можем заключить, что описанное «присутствие» Блага, его «побуждение» иного к

<sup>40</sup>«Так что '*везде*' (*τὸ πανταχοῦ*) и '*то, что во всех отношениях*' (*τὸ πάντῃ*) [есть] он [Бог], не в этом '*везде*' (*τῷ πανταχοῦ*) он [Бог] сущий, но он [есть] сущий [как] это [*'везде'*], и даёт быть иным «в '*везде*'» (*ἐν τῷ πανταχοῦ*), будучи предстоящим/противопоставленным (*παρὰεἶσθαι*) [им]» [VI,8,16,4–8].

<sup>41</sup>«место же... позднее и позднее...» [VI,8,11,27–28]; «Итак, это мыслимое, поскольку мыслящееся (*νοοῦντες, ὡ νοοῦμεν*), '*безместно*' (*ἄτοπον*)...» [VI,8,11,28–29].

<sup>42</sup>ἄτοπον [VI,8,11,28–29].

«восхождению», фактически, является разъяснением уже известного нам понимания Блага как «освободителя».

### § 5. Познаваемо ли первоначало?

Можем ли мы сказать хотя бы, что первоначало существует? Рассмотрим, какие доводы можно привести «за» и «против» этого. Нам придётся реконструировать позицию Плотина по этому поводу, так как общеизвестные фрагменты, где говорится о том, что Единое пребывает «выше» сущего или существования явно недостаточны для понимания концепции первоначала. В настоящем параграфе мы попытаемся рассмотреть некоторые теоретические затруднения, связанные с признанием (или отрицанием) существования первоначала в системе Плотина. Детальное исследование способа существования первоначала у Плотина проведено Дж.Ристом в третьей главе его монографии [216, р. 21–37]. Дж. Рист приходит к следующим выводам:

«Единое — бесконечно, а другие — конечны; Единое — творец, а другие — творения; Единое — полностью бесконечно, а другие — одновременно конечны и бесконечны, в том смысле, в котором мы это описали; Единое не имеет инаковости, а другие суть иное по отношению к Единому. Это (всё вышперечисленное) — вовсе не причина того, почему существуют идеи, а Единое — нет. Скорее, Единое существует в некоем бесконечном смысле, а другие — в конечном. Таким образом, не существует извинений для заявлений, что Единое не существует и, вследствие этого, для смешения его с абсолютно бескачественной материей и абсолютным злом» [216, р. 37].

Противоположная точка зрения представлена в статье Л. Свини [235], который не признаёт актуальную бесконечность первоначала, полагая, что в этом случае оно не было бы абсолютно единым. Но какой бы способ существования первоначала мы не признали (первоначало как нечто актуально бесконечное; как нечто бесконечное по силе; как сам акт существования и пр.), всё равно остаются в силе возражения против признания чего-то абсолютно единого существующим из первой гипотезы платоновского *Парменида*. Другие теоретические проблемы связаны с попыткой понять, что же, собственно, мы имеем в виду, говоря «первоначало существует»

и с попытками обосновать существование первоначала. Таким образом, дальнейшее представляет из себя рефлексию не непосредственно над текстами Плотина, а над реконструируемой логикой его аргументации.

Будем исходить из того, что выше достаточно объяснено, как можно говорить о существовании первоначала как Единого, «обойдя» возражения из *Парменида* — например, через признание тождества в первоначале его единства и его существования. Доказывать же существование первоначала можно исходя либо из присутствия того, что не может иметь места без присутствия первоначала (сюда входят непосредственное восприятие Блага и, например, «восхождение», если бы было доказано, что оно невозможно без существования Блага), либо из понятия Блага («онтологическое доказательство»). В первом случае доказательством могло бы быть «восхождение» души к Уму и далее — к Единому. Но первоначало не должно каким-либо образом влиять на иное, так как будучи «освободителем», оно не должно принуждать что-либо. Поэтому первоначало не должно присутствовать в мире Ума и в чувственном мире таким способом, чтобы его присутствие было совершенно очевидно для всего иного. Ведь «падение» заключается в том числе и в ограничении знания, так что если нечто не желает иметь какого-либо достоверного знания о первоначале, то первоначало не должно принуждать его к обладанию подобным знанием. Поэтому знание о присутствии первоначала, каким бы образом оно не возникало — благодаря ли чувствам, созерцанию ли «высшего», дискурсивному ли мышлению, — не может иметь «обязательный» характер для всего иного. Конечно, для Ума, непосредственно созерцающего Благо, существование первоначала может быть очевидным, но это не имеет места для чувственного мира. Более того, даже с очевидностью существования Блага для Ума возникает проблема: Ум, мысля, есть мыслимое, следовательно, мысля Благо (или тождественное с ним существование Блага) Ум есть уже не Ум, а Благо.

Поэтому даже «восхождение» душ не может рассматриваться как однозначное свидетельство присутствия Блага. Ведь всегда остаётся возможность объяснить «восхождение» действием только самой души, без «помощи» Блага. Невозможно установить, сама ли душа «пробудилась» и отбросила

иллюзорные ограничения своей свободы или «приняла» эту свободу от Блага. Неопределённость не может быть преодолена, пока свобода души, восходящей к Благу, не абсолютна; то же самое можно сказать и о её знании. Конечно, отказ от признания существования первоначала повлёт бы за собой отсутствие «объяснения» для существования всего остального, т. е. разрушил бы систему Плотина. Но здесь не утверждает-ся, что Плотин призывал самого себя отказаться от признания существования первоначала; речь идёт лишь о том, что он вполне осознавал, что доказать существование первоначала невозможно.

Имеется и ещё один довод в пользу недоказуемости существования первоначала. Мы видели, что первоначало не может быть ограничено какой-либо необходимостью, и о нём нельзя сказать, что оно есть «такое-то» по своей природе или по своему определению. И Плотин неоднократно писал, что первоначало совершенно свободно и независимо даже от своей «природы» или «сущности» (если допустить, что таковые у него имеются) — см. [VI,8,4,10–11; VI,8,12,21–22]. А раз так, то первоначало не может быть чем-то «необходимо сущим» (понимаемым как «то, что не может не существовать»). Первоначало не может «принуждаться» к «необходимому» существованию каким-либо из наших рассуждений, так как оно существует исключительно по своей воле [VI,8,21,12–13] и не находится в причинно-следственном отношении с чем-либо иным: действительно, первоначало не может иметь среди иного таких последствий, которые невозможны без его присутствия, ведь в этом случае оно «распространяло» бы необходимость, а не свободу. Таким образом, даже если нечто стало свободнее благодаря первоначалу, то оно стало таким благодаря собственной воле и действию того, что до этого «освобождения» было свободнее, чем «освобождающееся», но не обязательно благодаря самому первоначалу. Благодаря самому первоначалу, несомненно, совершается лишь обретение абсолютной свободы. Но установить наличие такого «обретения» невозможно, так как для этого следует установить наличие «обретшего», т. е. самого первоначала, а это именно то, что требуется установить. Значит, *доказать «с необходимостью» существование первоначала невозможно*. Стоит заметить, что и *отрицать «с необходимостью» существо-*

*вание первоначала также невозможно*. Однако для того, чтобы понимание блага как распространения свободы могло быть связующим принципом всей системы, т. е. для того, чтобы система не «распалась», Плотин утверждает наличие первоначала без строгого доказательства. Речь может идти только о доводах в пользу его существования, которые в конечном итоге указывают на трудности в объяснении иного, если не рассматривать его как «отпадающее» от чего-то абсолютно благого, свободного и единого.

Выше мы убедились, что не существует и не может существовать строгих доказательств существования первоначала. Но имеются доводы в пользу его существования, так как без первоначала «распадётся» вся система Плотина. Однако мы можем задаться вопросом не только о познании существования первоначала, но также и о познании того, что может быть высказано о нём. Плотин многократно говорит о «непостижимости» первоначала. Но здесь сразу же возникает проблема. Если наше постижение Единого всегда неадекватно, и Единое всегда «ускользает»<sup>43</sup>, то понимание первоначала как Единого, Блага, Свободы сводится либо к провозглашению заведомо ложных суждений, либо к приписыванию ему того, что мы не в состоянии понять. В обоих случаях определить связь иного с первоначалом становится невозможно, но так же невозможно понять что-либо (например, свободу) как «связующий принцип» всей системы, что, фактически, означает её разрушение. Таким образом, платиновское утверждение «непостижимости» первоначала, вероятно, требует дополнительной интерпретации.

Если же Единое в чём-то постижимо, а в чём-то — нет, то следовало бы указать основания для этого, и они должны быть не менее серьёзными, чем довод в пользу полной непознаваемости или немыслимости Единого как чего-то абсолютно простого и не терпящего присутствия мышления, неизбежно привносящего двойственность<sup>44</sup>. И доводом в пользу этого может быть неприемлемость строго проводимого «апофатизма». Апофатическая позиция (т. е. запрещение приписывания исследуемому предмету *любых* предикатов и запрещение *лю-*

<sup>43</sup>По [VI,9,3], мы способны лишь как бы кружить вокруг Единого, но не более того.

<sup>44</sup>Таким образом, Благо не мыслит, но «сверхмыслит» [VI,8,16, 30–37].

бых его определений) по отношению к Абсолюту несовместима с «положительным» учением об Абсолюте самом по себе и заставляет нас пребывать в лучшем случае в области построения пути к знанию; этот путь, однако, разрушается до того, как он сможет привести к желаемому «учённому незнанию», если использовать выражение Николая Кузанского. Апофатизм, как и скептицизм, разрушая знание, разрушает и себя самого: если нельзя ничего сказать, то нельзя сказать и «ничего нельзя сказать». Можно попытаться избежать приведённого парадокса через указание на то, что «непознаваемость» первоначала означает лишь, что все имевшиеся попытки его познать до сих пор ни к чему не привели. Таким образом, подобная «непознаваемость» не является *собственным* «предикатом» первоначала, но характеризует усилия тех, кто пытался его познать, или вообще познавательные способности людей. Тогда, говоря о «непознаваемости» первоначала, мы ничего не утверждаем о нём *самом*, следовательно, не возникает и самопротиворечивого суждения о нём. Подобное рассуждение приводится Дамаскием. Но в этом случае всё равно непонятно, как можно приписывать первоначалу благость, свободу и единство, без чего всё иное оказывается существующим непонятно почему и действующим непонятно как, т. е. «мир» Плотина фактически превращается в хаос и связанная система перестаёт существовать.

Эти трудности придают направление дальнейшему поиску: вполне допустимо предположить, что «апофатизм» Плотина не является изначальным принципом построения его системы, являясь одной из сторон более общего принципа. Строго говоря, здесь предполагается, что Плотин указывает на непознаваемость первоначала в некоторых отношениях (так же, как он говорит о непознаваемости для рассудочного мышления «непосредственного» мышления Ума, о непознаваемости перехода между «умным миром» и «чувственным миром», о непознаваемости того, самостоятельно ли душа «восходит» или с помощью Блага, о непознаваемости материи и т. д.), но его позиция не является апофатической, так как Плотин, по-видимому, не говорит о непознаваемости первоначала во *всех* отношениях<sup>45</sup>. Во всех перечисленных случаях «непознавае-

<sup>45</sup> «Апофатических» фрагментов у Плотина довольно много, но, как

мости» нам кое-что всё-таки известно, например, нам *точно* известно, что знания о «материи», как её определяет Плотин, быть не может, так как из понятия материи следует, что нечто, соответствующее этому понятию, не может действовать, следовательно, оно не может существовать, а знания о не-сущем быть не может.

Отказ от поиска принципа более «высокого», чем апофатизм, ведёт к утверждению наличия у Плотина двух несогласованных подходов к Единому — апофатического и катафатического. При этом может показаться, что система Плотина всего лишь сочетает два различных подхода к первоначалу, сложившиеся к тому времени в философии, а не предлагает целостной концепции<sup>46</sup>. Но нам всё-таки кажется, что не стоит утверждать противоречивость там, где её можно избежать с помощью тщательного подбора подходящей интерпретации.

Итак, имеются доводы в пользу того, чтобы признать, что первоначало у Плотина познаваемо в каких-то отношениях.

---

правило, их смысл изменяется, если рассмотреть более широкий контекст. Приведу пример. Плотин утверждает, что «должно ничего не говорить о Блага» [VI,8,8,13–16]. Далее, в [VI,8,11,5–13], Плотин говорит, что в то время, когда существование Бога может быть постигнуто, его сущность постигнута быть не может. Казалось бы, что Плотин настаивает здесь на полной непознаваемости первоначала. Однако познаваемость Бога в аспекте его существования уже противоречит полной непознаваемости. А в следующей главе Плотин поясняет, что сущность Блага «не может быть познана» по той причине, что «оно не имеет сущности» [VI,8,12,22]. Это является следствием того, что Благо является *действи-ем*, предшествующим сущности и чему бы то ни было [VI,8,20,14–16]. Таким образом, первоначало должно постигаться не как некоторая «сущность», но как «свободное действие, тождественное существованию».

<sup>46</sup>Этой точки зрения придерживается Армстронг. По Армстронгу, «негативный» способ рассмотрения первоначала можно считать специфическим пифагорейским развитием платонизма как философии чисел. Первоначало — единство само по себе, неделимое даже в мысли, следовательно, беспредикатное и немислимое. Весьма яркое выражение такая точка зрения получила у Спевсиппа [154, р. 14]. По Армстронгу, «негативная» традиция привела Плотина к отрицанию каких-либо предикатов Единого; такое отрицание вовсе не требовалось концепцией «позитивной трансцендентности» (т. е. концепцией, восходящей к платоновскому Благу из [R.P., VI, 509c], которое пребывает «выше сущности», но при этом всё-таки является чем-то «положительным» — «Благом» [154, р. 15]. С точки зрения истории становления концепции первоначала, этот вывод, безусловно, очень ценен. Но, по-видимому, для Плотина важным является не только использование наработок предшественников, но и создание собственной согласованной концепции.

Однако это знание основывается на «диалектических», а не «аподейктических» силлогизмах (в смысле Аристотеля), т. е. на таких силлогизмах, которые содержат посылки, являющиеся весьма правдоподобными, но не необходимыми. Например, из предположения о «абсолютной благодати» первоначала можно вывести его единство (как отсутствие разделённости), его действие, которое состоит в «распространении блага», его свободу. Однако невозможно доказать «с необходимостью» существование первоначала или его единственность. Можно показать, что первоначало «распространяет благо», «соприсутствует» с сущим, «попечительствует» ему, но нельзя описать, как оно это делает. Мы можем предполагать, что какое-либо благое действие совершается некоторым сущим благодаря первоначалу (так как оно распространяет Благо), но с тем же основанием можно предполагать, что рассматриваемое сущее совершает его самостоятельно. Можно показать, что первоначало, поскольку оно Благо, «волит» и «сверхмыслит», но невозможно объяснить, что это означает для существа абсолютно единого: ведь для так называемого «рассудочного мышления» невозможно отвлечься от разделения на «сущность» и «действие» в виде «волящего» и «воления», «мыслящего» и «мышления». Из последнего следует, что невозможно сказать, каким образом абсолютно единое первоначало познаёт себя и иное (распространённое мнение, что Плотин категорически отвергал подобное познание, скорее всего, является ошибочным)<sup>47</sup>.

Можно допустить, что есть основания рассматривать первоначало как «тождественное своему существованию», но остаётся необъяснимым, что для него означает «существовать». Из определения первоначала как «начала всего» следует, что первоначало есть также и «начало себя», что для Плотина означает абсолютную свободу первоначала, а значит, и некоторый вид «сознания»: ведь только сознательное существо может принять решение: «мне быть». И уже эта «абсолютная свобода» вынуждает Плотина настаивать на единстве

<sup>47</sup> Без знания нет свободы [VI,8,3,2–5], а первоначало свободно [VI,8,20,33–35]. Поэтому *некоторое* «познание», вероятно, свойственно «сверхмышлению» первоначала, но из этого не следует, что его следует полагать сходным с другими видами познания и обладающим их недостатками.

«действующего» и «действия» [VI,8,4,24–26] в первоначале и на «невыводимости» этого действия из чего-либо. Таким образом, оказывается, что **«непознаваемость» первоначала является следствием невыводимости свободного действия** из каких-либо причин.

Логически этот подход является как бы «обобщением» подхода к «свободному» Аристотеля. С точки зрения Аристотеля, «свободное» не зависит от «внешнего» по отношению к действующему<sup>48</sup>. Плотин же счёл, что оно не должно зависеть также и от своей собственной «природы», или «сущности». Это позволило Плотину рассматривать «волю» как нечто «изначальное», или «исходное» в первоначале; столь «высокой» оценки «воли», конечно, не было у Аристотеля. Но при этом Плотин, утверждая «первичность [волевого] действия» в первоначале, тем самым поставил это действие первоначала «над» его сущностью либо вообще попытался отбросить сущность как нечто «вторичное» по отношению к действию первоначала [VI,8,12,21–22], что несовместимо с пониманием «сущности» Аристотелем, для которого в итоге «сущность» познаётся как эйдос, а существует как «действие» — ἡ ἐνέργεια, которое для Аристотеля всегда направлено на подержание самого этого действия, в отличие от «движения» — ἡ κίνησις, которое всегда направлено на иное. Для Плотина же действие может быть направлено как на него самого, так и на иное, а благое действие всегда направлено на иное, причём «действие, направленное на иное», может быть никак не связанным с «движением», имеющим место лишь в чувственном мире. Фактически Плотин создал новое учение о сущности, хотя это и не было его целью. Объявив первоначало «действием», Плотин пришёл к выводу, что о столь «полном» и «совершенном» действии *почти* ничего нельзя сказать. Плотин вплотную подошёл к границе с иррационализмом, а при невнимательном чтении его трактатов может показаться, что и перешёл её. Всё это позднее легло в основу «волюнтаристской» метафизики, однако почти все философы, обсуждавшие после Плотина проблемы «свободы» и «воли», не полагали, что «порождение» или хотя бы «существование в качестве

<sup>48</sup> «Свободное — это, по-видимому, то, источник чего — в самом действующем, причём знаем те частные обстоятельства, при которых поступок имеет место» [Eth. Nic. Г, 3, 1111a22–24].

условия» для чего-либо являются «принуждением» и «ограничением свободы» для того, на что эти действия направлены, но, более того, сами по себе ограничивают свободу<sup>49</sup> и «благость» того, что подобным образом действует. Для Плотина же признание такого ограничения очень важно и свидетельствует о последовательности, с которой он стремился построить своё учение о первоначале.

\* \* \*

Подытожим наши попытки реконструировать концепцию первоначала Плотина. В главе 3 было показано, как из полагания первоначала Благом можно вывести такие важнейшие «характеристики» первоначала, как его специфическое *существование*, его специфическое *действие* и его *свободу*. Мы показали, что благое действие первоначала заключается в предоставлении свободы всему сущему, отличному от него, как то, в чём сущее нуждается, чтобы быть сущим, от чего оно «отпадает», Благо есть «Первое». Как абсолютно свободное, оно ничем не ограничено, и в этом смысле есть «Единое». Как предоставляющее свободу, первоначало «побуждает» сущее к «восхождению» и «присутствует везде». Задавшись вопросом: что подразумевает Плотин, когда говорит о «начале

<sup>49</sup>То, что свобода действующего уменьшается, если оно ограничивает свободу иного, видно на примере действия эйдоса Ума, которое является мышлением и в силу своего совершенства непосредственно отождествляет мыслящее и мыслимое. Если эйдос ограничивает что-либо, то он ограничивает самого себя, и перестаёт быть эйдосом — см. ниже. Однако абсолютно свободное не должно обязательно быть тем, что мыслится им, но оно ограничено тем, что оно может быть абсолютно злым действием лишь пока оно не совершилось; таким образом, злое действие, которое есть действие уничтожения иного по отношению к действующему, по мере своего осуществления ограничивает свою собственную свободу как свободу злого действия, ибо для возможности существования как злого, так и благого действия должно существовать иное — см. ниже. Напротив, благое действие не ограничивает себя как благое тем, что «предоставляет свободу» иному. Таким образом, благие и злые действия одинаково зависят от наличия иного, но злое действие само уменьшает свою свободу по мере своего осуществления, чего нет в случае благого действия. Поэтому можно сказать, что «абсолютно свободным» может быть только «абсолютно благое» действие, свобода же злого действия не абсолютна. Но невозможно также говорить и о абсолютной свободе «не благого и не злого» действия, всегда направленного на самого себя: ведь такое действие ограничено уже тем, что оно не может быть направлено на иное.

всего в каком-либо отношении сущего», мы пришли к выводу, что Плотин употребляет термин «начало» во множестве различных смыслов; общим в них является лишь признание того, что первоначало должно быть необходимым условием для всего иного. Поэтому приведённое определение является явно недостаточным для построения системы. Его следует как-то конкретизировать, привлекая дополнительные условия. Несомненно, что Плотин рассматривает своё первоначало как Благо и как Единое. Поскольку совершать какое-либо действие, по Плотину, может лишь что-то «свободное» (ἐχούσιον), «самостоятельное» (αὐτεξούσιον), то, говоря об «абсолютно благом действии» первоначала, Плотин подразумевает, что оно является «абсолютно свободным».

Как «абсолютно простое», первоначало «не имеет сущности». Значит, действие первоначала не может быть «направлено на себя», так как для него *не существует этого «себя»*. Но если действие первоначала не «направлено на себя», то оно «направлено на иное». Следовательно, *Благо действует «ради иного»* по отношению к себе (ведь иначе оно действовало бы «ради себя», что для Плотина недопустимо в силу отсутствия у первоначала «себя»); такое действие можно назвать «*проявлением*» или «*распространением*» Блага. «Распространение» же блага первоначалом допустимо понимать как действие, противоположное «распространению зла» или «ограничению свободы», т. е. как «*распространение свободы*». В этом смысле Благо является «освободителем» или «творцом свободы» (ἐλευθεροποιόν). И теперь мы можем более точно указать, в каком отношении первоначало является «началом для всего иного по отношению к нему». Первоначало есть то, от чего иное по отношению к нему свободно «отпадает», тем самым утрачивая часть своей свободы. Первоначало здесь — условие возможности «отпадения» или «нисхождения». Распространение же свободы первоначалом заключается в предоставлении всему иному по отношению к нему возможности вернуть утраченную часть своей свободы.

Чтобы быть Благом, Благо нуждается в наличии иного по отношению к нему: ведь без него Благо не могло бы распространять свободу. Насколько правомерно в этом случае настаивать на предельной свободе первоначала? Но первоначало само творит себя в качестве Блага, а значит, в этом от-

ношении не зависит от иного по отношению к нему; первоначально заведомо свободнее иного по отношению к нему, так как «отпадение» как раз и означает «уменьшение свободы» из-за «отличения» себя от чего-то абсолютно свободного.

Из платиновского понимания «абсолютной благости» и «абсолютного единства» первоначально следует, что для первоначально **«существовать» тождественно «совершать абсолютно благое действие»**. Для всего хотя бы в малейшей степени сущего — поскольку оно «наследует» характеристики Блага, искажая или ограничивая их — степень его существования соответствует степени благости его действия, т. е. тому, в какой степени его действие есть действие «ради иного». Поэтому «обладание своим существованием» не подразумевает «действия, направленного на себя»; и такое действие не свойственно первоначально.

Плотин подчёркивает «ненасильственность» действия первоначально на иное по отношению к нему и называет его «побуждением». Как предоставляющее свободу, первоначально «побуждает» сущее к «восхождению» и «присутствует везде».

\* \* \*

«Спуск», или «нисхождение» с уровня «первой ипостаси» в значительной степени поможет подчеркнуть специфику действия Блага. Поэтому будет целесообразно перейти от разбора действия Блага к разбору действий «иных» по отношению к нему. Это поможет нам указать на те аспекты в соотношении Блага и «иного» и в действии самого Блага, которые до сих пор были недостаточно прояснены. Действительно, нами была оставлена без внимания такая важнейшая «характеристика» первоначально, как *Единство*, благодаря которой сам Плотин именуется «Первое» «Единым», а не только «Благом». Для понимания действия и свободы первоначально следует также рассмотреть их «образы», т. е. действия и свободу иного по отношению к первоначально, осознать, в чём заключается «вторичность» всего «иного», и не приписывать этого первоначально. Ответам на поставленные вопросы и будут посвящены следующие разделы. Поэтому ниже последуют две главы, в которых будет последовательно проанализирована свобода в мире Ума и свобода в мире Души в системе Плотина.

## Глава IV СВОБОДА В МИРЕ УМА

Говоря о «мире Ума», Плотин подразумевает следующее. *Во-первых*, сам Ум, как нечто целое, отличное от Единого. Основная проблема, связанная с этим Умом, конечно, является проблемой его происхождения, исхождения из Единого. *Во-вторых*, «идеи» или «эйдосы» Ума, каким-то образом соотносящиеся с *самим* Умом. И тут надо выяснить, относятся ли эйдосы к Уму как части к целому или как-то иначе. *В-третьих*, так называемая «интеллигибельная материя», некоторое «подлежащее» для эйдосов Ума. Здесь следует понять отношение «интеллигибельной материи» к эйдосам Ума. И, наконец, *в-четвёртых*, к миру Ума относятся все действия Ума и эйдосов, направленные как на само действующее, так и на иное по отношению к нему: на «высшее», или Благо, и «низшее», или «чувственный мир» (конечно, если вообще можно говорить о действии Ума на «чувственный мир», что нам также предстоит выяснить).

### § 1. Трудности в современных интерпретациях эманации Ума из Единого

Фундаментальная проблема платиновской онтологии — «почему существует Ум?». Действительно, если первоначально столь совершенно, как это было описано в предыдущей главе, то непонятно, какие могут быть причины для *отделения* от него чего-либо. Это может подтолкнуть нас к выводу, что отпадение совершается без какой-либо причины или мотивации, «спонтанно». Но не вносится ли тем самым случайность в действие первоначально либо Ума? Указанная проблема явля-

ется одной из сложнейших для современных интерпретаторов философии Плотина.

С проблемой «случайности» в происхождении Ума связана ещё одна, даже ещё более фундаментальная: проблема «порождения» чем-то абсолютно единым иного по отношению к нему. Существуют несколько текстов в *Enn.*, в которых используются существительные и глагольные формы от ῥέω, ἔρσομαι, χέω, λάμπω, для того чтобы описать деятельность Единого по отношению к сложному существу. Например:

«Ибо душа сейчас знает, что эти сущие должны существовать, но страстно желает ответить на вопрос, часто обсуждавшийся также и древними философами: как из Единого, если это есть так, как мы говорим, что-либо иное, либо множественность, либо двоица, либо число рождается, и почему оно, наоборот, не остаётся самим собой, но подобная великая множественность *истекает* (ἔξερρύη) из него, как то, что, как мы видим, должно существовать в сущих, но что, если мы верно это мыслим, должно обратиться назад, к Единому» [V,1,6,2–8].

«*Единое [есть] всё и вовсе не [что-либо] одно*» [Платон, *Парменид*, 160 b 2–3]. Ведь [Единое есть] начало всего, не [в буквальном смысле] всё, но следующим образом всё: ведь туда как бы вбегало [всё], скорее же, [всё там] ещё не есть, но будет. Итак, каким образом из простого Единого, ничего в этом [своём существовании] не проявляющего разнообразного, без какой-либо двойственности, [происходит всё]? Или [положим], чтобы ничего не было в нём, [но] благодаря этому [Единому] из него [происходит] всё; и чтобы [существовало] сущее, следовательно, [существующее] благодаря этому [Единому], он [Бог сам есть] [*совершенно не существующее*] (οὐκ ὄν), но родитель ему [сущему]. И первое [есть] как бы «*само порождение*» (γένεσις αὐτή): Единое, совершенное потому, что оно ничего не ищет, ничем не обладает, и ни в чём не нуждается, как бы *переполняется* (ὑπερρύη), и его *сверхизобилие* (τὸ ὑπερπλήρες) сотворило иное»<sup>1</sup>.

Кроме того, об эманации (περίλαμψις, ὑπερροή) упоминается в V,1,6,28; V,3,15,6; ср. V,5,5,16.

<sup>1</sup>[V,2,1,1–10]. В этом важном фрагменте мы видим аккуратное употребление «как бы» перед всеми предикатами Единого. Таким образом, все они оказываются метафорами («метафоричность» «языка эманации» будет подробно анализироваться ниже), а строгим высказыванием относительно Единого остаётся только: «Единое — то, благодаря чему существует сущее».

Следует ли нам заключить, что Плотин полагал Иное присутствующим в Едином, для того, чтобы Иное могло «изливаться» или «излучаться» из Единого? Но в этом случае в нечто абсолютно единое вносится недопустимая множественность. Или «то, что подобно свету» внутри первоначала есть одно, а вне его — уже другое? Но то, что пребывает в Едином, никогда не сможет покинуть его, так как пребывание в Едином — вне времени, потому что время неизбежно вносит множественность. Поэтому приведённые цитаты следует интерпретировать очень осторожно, избегая поспешных выводов. Возможно, что такие фрагменты следует считать метафорами, понять которые можно только через анализ фундаментальных предпосылок системы Плотина.

Рассматриваемая проблема очень часто затрагивается современными исследователями философии Плотина. Однако единой точки зрения на эту проблему не выработано. Поэтому, чтобы указать, насколько Плотин продвинулся в решении одной из важнейших проблем для своей философии — проблемы происхождения Ума из Единого, также именуемой «проблемой Единого и Многочисленного» и в той или иной форме присутствующей почти во всех построениях греческой философии, — нам, вероятно, следует сначала привести некоторые наиболее характерные мнения современных исследователей философии Плотина по этому поводу. Такой экскурс должен помочь нам оценить всю глубину проблемы и предостеречь от поспешных выводов при анализе свободы действия, приводящего к существованию Ума.

В XIX в. среди историков философии господствовал взгляд на происхождение Ума как на «естественно-необходимый» процесс. М. Владиславлев (1868) полагал, что «перисполненность бытия [принадлежащая Единому] даёт бытие другому существованию», так что «происхождение существ есть дело чисто физической необходимости» [10, с. 78]. Так же считал и Эдуард Целлер (1881)<sup>2</sup>. Относительно этой точки зрения нельзя не заметить, что она явно навеяна стоическим учением о происхождении всего из остывающего огня, восходящим к Гераклиту. Но стоическая физика, во-первых, является детерминистической, исключая свободу даже на

<sup>2</sup>[71, с. 286; [254, S. 585–587].

уровне первоначального огня, во-вторых, действие «начала» для стоиков вовсе не должно обязательно быть «благим действием» в том смысле, в каком его понимал Плотин, в-третьих, огонь не рассматривается как нечто вневременное и не переходящее в иное, т. е. он не является чем-то «абсолютно единым», что избавляет стоиков от логических проблем, связанных с «абсолютным единством». Короче говоря, очевидно, что попытка комментировать Плотина с помощью концепций материалистического стоического учения не может помочь в разрешении сформулированной выше проблемы «происхождения Ума».

В XX в. обозначенные трудности стали постепенно осознаваться. С точки зрения Х. Мюллера (1913) [169], из того, что Единое не имеет в силу своего абсолютного единства каких-либо положительных предикатов<sup>3</sup>, следует, что оно, строго говоря, не может быть названо ни «переполняющимся»<sup>4</sup>, ни «источником» (πηγή) для себя либо иного, но лишь «началом», которое не подразумевает обязательно «излияния» [169, S. 415]. Например, добавим мы, Единое может быть связано с иным лишь логической необходимостью его присутствия для существования иного. В этом случае понятно, почему, говоря о «свете» Единого, Плотин настаивает, что этот «свет» надо понимать как «действие, а не излияние (ῥέουσα)»<sup>5</sup> источника света. «Свет» здесь оказывается всего лишь метафорой, в некоторых отношениях не слишком удачной. Действительно, Плотин много пишет об «аналогиях», «уподоблениях» (ὁμοίως) Единому, которые лишь одни могут присутствовать «в нас» [III, 8, 9], часто используя слово «οἰ=ον» («как бы») перед положительным предикатом<sup>6</sup>. Хорошим примером такого словоупотребления может быть следующий фрагмент:

«Ведь то, что принадлежит им [эйдосам в Уме], есть как бы (οἰ=ον) поток (ῥοή) из единого источника (πηγή), [но] не как бы [поток] некоторого единого дыхания (πνεύματος)»<sup>7</sup> или единого

<sup>3</sup>См., например, [VI, 7, 41, 14–17; VI, 8, 8, 1–48].

<sup>4</sup>[V, 2, 1, 7–9; ср. I, 7, 1, 15; VI, 8, 11, 13; VI, 8, 11, 21].

<sup>5</sup>[II, 1, 7]. В [169, S. 419] приводятся и другие схожие фрагменты; см., например, [II, 1, 8; IV, 5, 7; V, 1, 3; VI, 5, 9; VI, 6, 9; VI, 9, 7–9].

<sup>6</sup>См., например, [VI, 8, 11; VI, 8, 13; VI, 8, 21]. Также см. выше цитату из [V, 2, 1, 1–10] и ниже цитату из [VI, 7, 12, 24–27].

<sup>7</sup>Здесь ясно видно желание Плотина отмежеваться от стоических

тепла, но как если бы некто имел качество, которое было бы полностью единым в себе самом и сохраняющим [в себе самом различные] качества, [например,] сладость вместе с благоуханием [и пр.]»<sup>8</sup>.

Из такого платиновского словоупотребления Мюллер заключает:

«Эманация есть образное выражение, а не определённое и точное понятие» [169, S. 411].

Итак, «излияние», «излучение» и тому подобные платиновские термины являются, по Мюллеру, не более чем метафорами или аналогиями, обусловленными неспособностью нашего языка выразить Единое [169, S. 411, 425]. Таким образом, по Мюллеру, *эманацию следует понимать не как «излияние», а как единство, присутствующее в мире* [169, S. 422], без которого существование мира невозможно. В подтверждение такого взгляда Мюллера можно привести следующее рассуждение Плотина:

«Всё сущее благодаря Единому есть сущее, настолько, насколько оно есть сущее, и настолько, насколько в каком-то отношении мы говорим, что оно существует в [области] сущих. Ведь разве существовало бы что-либо, если бы не существовало Единого? Ведь те, что лишены единого — не суть ‘те’» [VI, 9, 1, 1–4].

Благодаря единству как присутствию Единого в мире обеспечивается связь всего со всем, проявляющаяся в действии частей на целое, а целого — на части:

«Часть изначально носит в себе действие себя как части на что-либо, но она следует за целым, подобно тому, как идея человека проявляет себя во многих людях»<sup>9</sup>.

Но мы вынуждены здесь заметить, что объявление первоначала «принципом единства всего» ещё не объясняет того, как единство первоначала «передаётся» тому, что считает себя и иное лишь частично единым.

Таким образом, Единое, по Мюллеру, может быть названо

концепций: он здесь отказывается использовать концепцию «пневмы» (πνεύμα). Мы видели выше, что интерпретаторы XIX в. недостаточно учитывали этот момент.

<sup>8</sup>[VI, 7, 12, 24–27]. Ср. [V, 1, 10; V, 2, 2; V, 5, 9].

<sup>9</sup>[169, S. 422]. Подобную мысль действительно можно разглядеть в [VI, 5, 9; VI, 8, 18; VI, 9, 8; II, 2, 1–3].

«Творцом» лишь в очень необычном смысле, оно не может также ни «творить» иное себе, ни «изливать» себя, так как это, с точки зрения Мюллера, противоречило бы его пребыванию в самом себе. Поэтому Мюллер предпринимает весьма радикальный ход — он заявляет, что Ум вообще не «порождён»: «Но относительно него, даже если оно в качестве Первого и Высшего и может быть втянуто в процесс становления, однако необходимо заметить, что Единое и истинное сущее не являются ставшими»<sup>10</sup>. А если Ум не «стал», то, вероятно, бессмысленно говорить о том, что он «творится» кем-либо или «истекает» из чего-либо, что сразу же ликвидирует «проблему эманации» как «мнимую проблему». Это действительно важное рассуждение и оно могло бы быть положено в основу «разрешения» проблемы эманации, но Мюллер, к сожалению, не анализирует, в каких отношениях «стали» и «не стали» Единое и Ум; преследуя цель доказать отсутствие «физически» понимаемой эманации у Плотина, он не вдаётся в анализ применимости к Единому и Уму понимаемых чисто в логическом смысле понятий «причина» и «следствие». И мы здесь вынуждены повторить наш вопрос о том, как единство передаётся от Единого к Уму. Ведь если такой «передачи» нет, то нужно объяснить, в каком смысле Единое есть «первое» или «причина» по отношению к Уму. Более того, Мюллер, исходя из «самодостаточности» Единого (строго говоря, противоречащей провозглашённой им самим «полной неизречимости» первоначала), он неправоммерно отождествляет в нём «свободу» и «необходимость». Приведём его рассуждение на эту тему.

«Тем не менее мы называем его [Бога] Творцом и господином самого себя, но мы хотим этим сказать лишь, что он существует не по причине других и не ради других, а от себя самого и ради себя самого, и полностью соотнесён с самим собой. Он обращён не ко внешнему, а полностью ко внутреннему, и это обращение как будто бы вовнутрь самого себя можно назвать его любовью к самому себе. Итак, Бог есть то, что он есть, и то, чем он волит быть, и то, чем он должен быть. Воля и Долженствование (Müssen), Свобода и Необходимость (Notwendigkeit) вместе находятся у него в основании его сущности»<sup>11</sup>.

<sup>10</sup>[169, S. 413].

<sup>11</sup>[169, S. 414]. Сходной точки зрения Мюллер придерживается и в

Здесь Мюллер ссылается на VI,8,17,24–27. Но в этом фрагменте говорится лишь, что Бог соотнесён только с самим собой, но нет никаких намёков на «тождество в Боге свободы и необходимости», эти термины там просто не употребляются:

«Ведь [Бог] не от другого имеет бытие и *‘бытие в качестве [кого-либо]’* (τὸ ὁλοῦς... εἶναι). Итак, он через себя самого есть то, что он есть, [он есть] относящийся к себе и по направлению к себе, чтобы не [быть] через эту [силу Единого, которой подобен Ум] относящимся ко внешнему или к иному, но [относится] полностью к самому себе».

Здесь Плотин утверждает лишь, что Бог не нуждается в чём-либо, в этом смысле его существование является не «относительным», а «абсолютным». Он не является тем, что существует благодаря своей отнесённости к чему-то, как, например, порог существует в качестве порога лишь благодаря его определённому отношению к другим элементам дверного проёма — если использовать пример Аристотеля. Плотин хочет сказать нам, что если уж говорить о том, что первоначало конституируется благодаря «отношению», то оно может быть «соотнесено» лишь с самим собой. Поэтому из приведённой цитаты мы можем заключить, что «иное» не может воздействовать на Благо, хотя при исчезновении иного Блага перестало бы быть «Благом для иного»; но иное, как Ум, вечно. Напротив, наличие каких-либо ограничений на действия Блага по отношению к иному из данной цитаты не следует.

Мы разобрали этот фрагмент из Мюллера и фрагмент из Плотина, на который ссылается Мюллер, для того, чтобы показать, что детерминистическая точка зрения на первоначало (если Мюллер действительно придерживается её) по меньшей мере недостаточно обоснована; стало очевидно также, что, говоря о «сущности» Единого и его существовании «ради себя», Мюллер не принимает во внимание разобранное выше понимание первоначала как действия и как Блага. Что же касается того, насколько вообще допустимо говорить о «тождестве свободы и необходимости в Едином», то нам такой способ выражения представляется неудачным. Такой подход блокирует любые попытки ясной реконструкции того, какое устойчи-

других своих работах — [168; 170].

вое значение имеют важнейшие понятия «свобода» и «необходимость» во всей системе Плотина. Тем не менее следует отметить, что проведённый Мюллером анализ большого числа текстов вносит значительный вклад в прояснение «эманации» у Плотина. Понимание «эманации» как «иносказания», на наш взгляд, достаточно продуктивно, но на долю следующих за Мюллером исследователей достаётся поиск более точной терминологии с целью выработки последовательной реконструкции системы Плотина.

Отечественный исследователь П. П. Блонский (1918) также пересматривает теорию эманации, в том виде, в каком она была представлена у Целлера. Блонский пишет следующее:

«Мы стоим перед вопросом, причинившим много труда комментаторам Плотина: как примирить его *эманации* с его учением о *пребывании неизменным* Единого и Ума? Мы бы сказали: как примирить гераклитовско-стоическую концепцию *истечения* с парменидовой концепцией Единого и Ума-Сущего? *Разрешение проблемы мы видим в учении Плотина об имматериальности энергий и света*. Единое — световая энергия, но эта световая энергия имматериальна, и потому здесь не может быть речи об отдаче вещества: энергия *производит, действует*, и — Плотин чужд представлению о переходе энергии — сама *пребывает*. Так, чисто имматериально, вопреки представлениям современной энергетики и вопреки материалистическому учению стоиков о трансформациях огня и пневмы, Плотин представлял то, что он образно, отнюдь не в физическом смысле, называл *истечением*. Его философия — не обычная система эманации, но имматериалистический энергеизм» [7, с. 217–218].

Блонский присоединяется к главному выводу Мюллера: «эманация» есть лишь образное выражение, которое следует интерпретировать<sup>12</sup>. Но в отличие от Мюллера, Блонский делает акцент на рассмотрении Единого не как «принципа единства всего», а как энергии, действующей на сущее. Безусловно, точка зрения на первоначало как на «энергию», имеет много подтверждений в *Enn.*<sup>13</sup>. Но мы опять оказываемся перед проблемой: как энергия Единого «производит» и тем

не менее «пребывает»? Если же она не направлена на иное, то почему тогда существует иное по отношению к Единому? И как тогда «энергия» Блага может быть названа «благим действием»? Таким образом, «имматериалистический энергеизм» Блонского мало что объясняет. Более того, пытаюсь раскрыть своё понимание «имматериалистического энергеизма», Блонский излагает достаточно спорную концепцию:

«Субстанции суть энергии; как таковым, им присуще действовать; их действие — порождение в объекте действия *подобия* данной энергии; чем совершеннее энергия, тем преисполненной она, то есть тем необходимее должна она действовать» [7, с. 218].

Фактически, мы видим здесь то же утверждение «необходимого» характера действия Единого, что имело место у Мюллера, и так же, как у него, такое утверждение противоречит однозначно утверждаемой Плотиним свободе Блага<sup>14</sup>. Выше мы уже пытались показать, что «степень совершенства» для Плотина означает «степень благости», а «благим» может быть только свободное действие. «Энергия» Блага тогда может быть только «абсолютно свободным действием», в то время как по Блонскому выходит, что эта «энергия» является «абсолютно необходимым действием». Далее, не очень понятно, что же именно порождает «энергия» первоначала в качестве своего «подобия». Если Единое порождает во всех сущих то относительное единство, без которого существования чего-либо невозможно, то такое объяснение, во-первых, противоречит плотиновскому пониманию первоначала как «творца свободы» [VI,8,12,19], так как действие, творящее что-либо в сущих помимо их воли, несовместимо с действием Блага как «действием, предоставляющим свободу» (а также с «благостью» этого действия, так как ограничивать свободу иного может, по Плотину, только «злое действие»), а во-вторых, противоречит пониманию единства как того, что рождается в результате созерцания Единого. Действительно, Плотин пишет:

«Созерцающая Единое [душа] творит единым каждое» [VI,9,1,24].

<sup>14</sup>[VI,8,13,5–12; VI,8,20,33–35; VI,8,21,30–33].

<sup>12</sup>[7, прим. 21 к гл. VI, с. 357].

<sup>13</sup>[VI,8,4,24–29; VI,8,20,14–16]. Также об отсутствии у Блага сущности, из чего и следует тождество самого Блага и его «энергии», см. [VI,8,12,21–22; VI,8,19,15–17].

Таким образом, субъектом действия, в результате которого возникает единство всего, является душа, а не Единое. Значит, «энергию» Единого следует понимать как-то иначе, чем Блонский, не как «необходимый результат переполнения» Единого, а, например, как «действие, предоставляющее свободу», что подробно разъяснялось в предыдущей главе.

Большое внимание уделял проблеме эманации у Плотина А. Ф. Лосев (1927). Развивая точку зрения Блонского, А. Ф. Лосев полагал, что «эманация есть диалектически понятая энергия» [31, с. 583]. А. Ф. Лосев в своей реконструкции учения Плотина о Едином и Уме выстраивает определённую «эманационно-диалектическую иерархию», которая

«1. начинается с *первоединого*, превышшего всякого ума и всякого оформления, с неразличимой *точки* отождествления всего логического и алогического [...]; 2. Переходит в *сущее*, или *ум*, во множественность (ибо абсолютная единичность, чтобы реально быть, должна отличаться от 'иного', а так как нет ничего иного, кроме одного, то само это одно полагает своё 'иное', то есть свою границу, то есть свою определённость, то есть свою степень, то есть свою едино-множественность, то есть свою онтическую структуру...») [31, с. 583].

Видно, что в своей реконструкции А. Ф. Лосев использует *Парменид* Платона. После выхода знаменитой статьи Э. Р. Доддса (1927) [130] влияние *Парменида* на онтологию Плотина стало очень широко обсуждаться историками философии<sup>15</sup>. Однако подробный разбор этой темы увёл бы нас далеко в сторону от нашего предмета — исследования «свободы» у Плотина. Поэтому заметим лишь, что А. Ф. Лосев рассматривает платиновское первоначало как «единое» первой гипотезы *Парменида*, а Ум — как «единое сущее» второй гипотезы *Парм.* Разумеется, такая точка зрения находит подтверждение в *Епп.*, что убедительно показал Доддс [130, р. 130–133]. Однако следует ли нам рассматривать платиновское первоначало как только то, что мыслится единым? Выше мы пытались показать, что понимание первоначала как Блага, встречающегося в VI,8, VI,9 и многих других трактатах, несколько не менее «законно», чем понимание его как Единого;

<sup>15</sup> Например, имеются две статьи Риста 1962 г. ([219], [220]), статьи Хейзера (1991 [153]) и Гуртлера (1992 [147]).

более того, единство первоначала в системе Плотина *может* более или менее успешно обосновываться, исходя из его «благости». Верно, что, с точки зрения Плотина, ничто не может существовать, не будучи в то же время чем-то в некотором отношении единым. Но из этого ещё не следует, что «само это одно полагает своё 'иное'». А. Ф. Лосев пытается вывести указанное «полагание» из суждений «абсолютная единичность, чтобы реально быть, должна отличаться от 'иного'» и «нет ничего иного». Но вопрос о том, почему первоначало «чтобы реально быть, должно отличаться от 'иного'» (из чего следует логическая *необходимость* «полагания» первоначалом иного), остаётся в процитированном фрагменте Лосева открытым. Ведь даже если согласиться с положением «нечто, чтобы реально быть, должно быть уникальным», из него не следует посылка А. Ф. Лосева «первоначало, чтобы реально быть, должно отличаться от 'иного'», так как первоначало *без* иного уникально, хотя «отличение» в данной ситуации и невозможно.

Существует в рассматриваемой интерпретации А. Ф. Лосева и ещё одна трудность. Все рассмотренные нами выше интерпретации вносили в действие первоначала необходимость — «естественную необходимость», «необходимость, тождественную со свободой», «необходимость действия на иное 'переполненной' энергии». А. Ф. Лосев не стал исключением в этом ряду. Фактически, он говорит о «логической необходимости» полагания первоначалом Плотина иного, хотя и не произносит именно этих слов. В то же время мы многократно указывали выше, что действие первоначала, по Плотину, абсолютно свободно и в нём не присутствует *никакой* необходимости.

Много десятилетий спустя, в «Истории античной эстетики» (1980), Лосев пытается уточнить свою точку зрения на эманацию у Плотина. Разделяя точку зрения Мюллера, он пишет:

«Принцип абсолютного первоединства существует и во всём неабсолютном, как и всё существующее обязательно является каждый раз какой-нибудь единицей, и сама единица неделима и недробима ровно ни в чём. И вот, наконец, это-то и значит, что *всё существующее есть эманация абсолютного первоединства*. Этот эманационный принцип, следовательно, является не

чем иным, как принципом индивидуальности каждой вещи вообще» [31, с. 475–476].

Здесь вызывает вопросы понятие «принцип индивидуальности». Плотин неоднократно пишет в [VI,7,1–3], что эйдосы в Уме являются «самопричинными», т. е. они являются такими, какими они являются, благодаря лишь самим себе. Кроме того, именно «инаковость», принадлежащая Уму [VI,7,39,5–10], позволяет каждому эйдосу отличить себя от другого эйдоса, т. е. «быть индивидуальностью». Различие (*ἡ διαφορά*) сущих в Уме совершенно, следовательно, мир Ума не состоит из «одинаковых сущих», напротив, все сущие в Уме «различаются по эйдосу», т. е. они различаются не только «по числу», но также и существенными характеристиками [VI,7,10,5–10]. Поэтому будет точнее сказать, что «принципом индивидуальности» для эйдосов Ума являются действия самих эйдосов; эйдосы «индивидуализируют» сами себя, отличая себя от других эйдосов с помощью «инаковости».

Несколько далее Лосев предлагает ещё одно пояснение эманации Единого у Плотина:

«Возникающая из этого Единого эманация, очевидно, есть результат необходимости искать всё новое и новое. И вот мы, рассмотрев сущность Единого, тем самым должны выйти за его пределы и перейти к его противоположности, то есть уже к бытию раздельному. Ясно, что такого рода эманация есть вовсе процесс не грубо вещественный, но чисто диалектический. Точно так же и в V,2,1,13–16 изображается природа Ума, который, будучи преисполнен смысловых потенциалов, принуждён их изливать уже вне себя и тем самым порождать всё прочее, и прежде всего новую ипостась Души. . . [Эманация] *есть художественно-смысловое изливание одной области бытия в другую и одной категории в другую категорию, когда рассматриваемая нами категория предстала перед нами во всей своей полноте, и тем самым (ввиду её переполнения) в необходимости для неё изливания на всё иное, и тем самым перехода к созданию этого иного*» (курсив Лосева) [31, с. 477].

Мы видим здесь объявление эманации «необходимой»; таким образом, Лосев в 1980 г. явно формулирует то, что подразумевалось в его работе 1927 г. Поэтому изложенная нами выше критика «необходимости» эманации вполне применима и к этому, «позднему» «варианту» концепции Лосева. Что

же касается происхождения или эманации Души из Ума, то это тема следующей главы; однако там тему эманации мы не будем подробно затрагивать, так как текстов, говорящих именно об «эманации Души из Ума», совсем немного. Напротив, довольно много текстов, говорящих о «падении» душ как о свободном действии их самих — см., например, [V,1,1,1–7]. Поэтому представляется целесообразным полностью процитировать тот фрагмент Плотина (расположенный сразу же за приведённым выше фрагментом [V,2,1,1–10]), на который Лосев здесь ссылается:

«Ведь порождаемое [Единым, то есть Ум] к нему [порождающему, то есть к Единому] обращалось (*ἐπεστράφη*) и порождено благодаря созерцанию его и [благодаря этому оно и есть] этот Ум. И, с одной стороны, его покой по отношению к тому сотворил сущее, с другой стороны, смотрение на него [на Единое сотворило] Ум. И так, поскольку покоится [Ум], [смотря] на него [на Единое], для того, чтобы видеть его, [то] вместе рождается Ум и сущее. Этот же сущий [Ум], подобно и тому [Богу, то есть Единому], творит подобия (*τὰ ὅμοια*), как бы изливая (*προχέας*) множественную силу — ведь [каждое подобие есть] облик (*εἶδος*) его [Ума] — подобно тому, как, в свою очередь, первое [Единое] изливает (*προέχεε*) его [Ум]. И то же самое *‘действие из сущности’* [но уже] Души — [когда] этот [Ум] пребывает, та [Душа] рождается. Ведь и Ум порождался, [но] *‘то, что до него’* пребывает. [Душа] же творит, не пребывая, но [Душа] была подвергнута движению, порождая образ (*εἶδωλον*). И так, [Душа], с одной стороны, созерцает то, благодаря чему [она была] порождена, [при этом] наполняется (*πληροῦται*), с другой стороны, перейдя (*προεἰθούσα*) к другому движению, и противоположному, порождает образ самой себя — ощущение и ту природу, что в растениях» [V,2,1,10–22].

Мы видим, что в рассматриваемом фрагменте нет речи о «принуждении» Ума. Мы видим, что Ум существует в качестве «мира Ума», т. е. не в качестве лишь «иного к Единому», а в качестве множества эйдосов, благодаря созерцанию Единого. При этом каждый эйдос является «подобием» Ума как целого = Ума как «иного к Единому» = Ума «до» того, как он начал созерцать Единое. Изливание эйдосов из Ума подобно изливанию Ума из Единого, но это не значит, что и то, и другое одинаково «необходимы». Можно, например, предположить, что без наличия Единого существование

Ума невозможно, так как Единое мыслится Умом в качестве иного по отношению к себе (без этого «размежевания» Ум невозможен). Ум, мысля себя, полагает себя иным по отношению к Единому — как «нечто ограниченное» по сравнению с «неограниченным» Единым<sup>16</sup>. Если иное не существует в действительности, то, в силу того, что мышление не-сущего ложно, мышление Ума ложно. Следовательно, иное Уму действительно существует, причём именно как «иное Уму». В этом смысле Единое есть «первое» по отношению к Уму. В свою очередь, Ум есть «первое» по отношению к эйдосам, так как каждый эйдос, мысля себя, полагает себя иным по отношению к Уму и Единому — как «нечто более ограниченное, чем Ум». Эйдос существует благодаря «отличению» себя от «ближайшего иного», т. е. Ума. Если Ум не существует в действительности, то, в силу того, что мышление не-сущего ложно, мышление эйдоса ложно. Следовательно, Ум как иное «*вот-этому*» эйдосу действительно существует, причём именно как «иное «*вот-этому*» эйдосу». Из приведённого рассуждения видно, что Единое и Ум имеют «подобную» функцию, так как они являются тем, от чего Ум и эйдос соответственно *могли бы* себя отличать. Итак, утверждение, что Ум «принуждён» к какому-либо действию, следует признать не следующим из рассмотренного платиновского фрагмента и поэтому — неудачным. Из этого фрагмента не следует также «принуждённость» к какому-либо действию Единого и Души.

Утверждение, что Ум «принуждён» к какому-либо действию, неудачно, так как единственное, что для Ума, поскольку он Ум, «необходимо» — его существование, обусловленное первоначалом — однако ничто не принуждало Ум избрать «существование, обусловленное первоначалом»; во всех

<sup>16</sup> Именно как утверждение «неограниченности» Единого можно понимать платиновское положение о том, что первоначало «как бы *переполняется* (ὑπερρίη)» — см. выше [V,2,1,9–10]. Также утверждение, что «его *сверхизобилие* (τὸ ὑπερπλήρες) сотворило иное» не означает, что «сверхизобилие» является субъектом творящего действия, но может означать лишь, что иное не могло бы существовать без некоего «Первого», от которого оно себя должно отличать для того, чтобы быть иным, а это «Первое» не будет «Первым», если оно хоть в чём-нибудь ограничено, ведь тогда оно не могло бы рассматриваться как начало ряда ограниченных сущих, упорядоченного по увеличению ограниченности, не принадлежащее этому ряду.

же других отношениях действие Ума является «поистине свободным» и «непринуждаемым» [VI,8,3,23–25]. Поэтому «необходимый» характер эманации Души из Ума, с нашей точки зрения, столь же спорен, что и «необходимый» характер эманации Ума из Единого, о чём уже много писалось выше. Что же касается «принуждения» Души как ипостаси, то в общих чертах о ней можно сказать то же самое, что и о двух высших ипостасях: ничто не «принуждает» Единое, Ум или Душу быть тем, что каждое из них есть, и действовать настолько свободно, насколько они сохранили «изначальную» свободу первоначала. Подробнее о «мире Души» см. следующую главу.

В 1931 г. П. Анри опубликовал фундаментальное исследование всех аспектов свободы на всех «уровнях» системы Плотина [154]. В третьей части, посвящённой свободе Единого, Анри излагает уже знакомую нам точку зрения:

«То, что он [Плотин] противопоставляет свободе, есть, следовательно, не детерминизм причин и следствий, это, прежде всего, случай, акцидентальное, непредвиденное и, раз так, то опять нечто внешнее по отношению к свободному бытию его самого [то есть Единого]» [154, р. 320].

П. Анри полагает, что именно приписывание Единому существования и действия «по случаю» является тем положением, которое вызывает резкое несогласие Плотина. VI,8,9, где Плотин ясно и недвусмысленно отвергает *любую* необходимость в Едином, Анри пытается интерпретировать в том смысле, что Единому не свойственна лишь «*внешняя*» необходимость, как зависимость от иного, но в самом Едином «свобода и необходимость идут часто вместе» [154, р. 324]. Фактически, П. Анри приписывает Единому некоторую необходимую «природу», говоря, что «оно [Единое] использует себя и принимает себя таким, каким оно себя обнаруживает; то, что оно есть, оно есть по необходимости» [154, р. 324]. Мы видим здесь уже многократно встречавшееся нам приписывание первоначалу «необходимости»; недостатки этой позиции уже были указаны нами выше.

Важнейшим, и часто повторяемым им обоснованием своей концепции П. Анри полагает платиновское положение из VI,8,10, что Благо не является «хозяином» самого себя; но

он упускает из виду, что такое положение может означать не только «зависимость» первоначала от некоей своей «природы», но и просто отсутствие таковой «природы» у первоначала. Последнее предположение явно предпочтительнее, так как оно находит подтверждения в виде заявлений Плотина о том, что нечто абсолютно свободное не влечётся даже собственной природой [VI,8,4,10–11], его «сущность» не является его «началом» [VI,8,19,15–17], или, лучше сказать, оно вовсе не имеет «сущности» [VI,8,12,21–22].

П. Анри старается «примирить» необходимость в первоначале и его же функцию как «творца свободы» [VI,8,12,19] следующим образом:

«Если Единое, ввиду своей абсолютной простоты, не является хозяином себя, то оно не является менее свободным трансцендентной свободой: ведь *оно есть начало и причина конечной свободы*» [154, р. 329].

Здесь мы видим попытку понять «трансцендентную свободу» как то, что, с одной стороны, является «началом» «конечной свободы», а с другой стороны, не похоже на «конечную свободу» тем, что содержит в себе «необходимость», которая «мешает» «трансцендентно свободному» быть «хозяином самого себя». Однако здесь происходит такое «размывание» содержания понятия «свобода», которое ведёт к его обесмысливанию. Конечно, мы довольно часто находим у Плотина положения вида «начало нечто само не обладает этим нечто», например: «начало протяжённости — вне протяжённости» [VI,4,3]. Но нужно понимать, что «протяжённость» для Плотина находится вне сферы «истинно сущего», её наличие означает «ограничение» или «лишённость». Напротив, всё, что утверждается относительно первоначала, раскрывает его «неограниченность». Например, «трансцендентное единство» первоначала означает полное отсутствие в нём какой-либо множественности, а вовсе не соприсутствие в нём единства и множественности. И, конечно, то, что в первоначале присутствует единство, вовсе не мешает первоначалу быть в некотором смысле «началом» единства всего иного сущего — ибо «единство», в отличие от «протяжённости», есть нечто «подлинное», а не «мнимое» или «воображаемое». Поэтому и это выражение Анри следует признать неудачным.

В «Заключении» Анри признаёт отсутствие целостной и «дедуктивной» концепции свободы у Плотина, полагая, что мы можем извлечь из VI,8 не внятную теорию, а лишь девять не связанных друг с другом «эквивалентностей»: свобода есть освобождение от случая, отсутствие содействия, трансцендентность и пр. [154, р. 336]. Напротив, мы полагаем, что у Плотина можно разглядеть довольно связную концепцию свободы, основывающуюся на «определении» «свободного» в VI,8,1,30–35, о чём мы писали выше. Окончательный же вывод Анри в последних строках его статьи ещё более странен:

«Одним словом, ни его теории о свободе личности человека, ни его теории о свободе в Боге не дают разрешения утверждать, до полного другого исследования, что Плотин не был пантеистом» [154, р. 339].

Мы полагаем, что невозможность пантеизма следует хотя бы из понимания первоначала как того, что предоставляет всему свободу (что несовместимо с зависимостью всего от первоначала), а также из однозначного утверждения, что Единое есть иное по отношению к Уму, что Ум отличает себя от Единого «инаковостью» [V,1,6,53; VI,4,4,24; VI,4,11,9].

Г. П. Горман (1940) приходит, в целом, к уже разобранным нами выводам:

«Здесь [у Плотина] имеет место детерминистская теория свободы. Свобода — то, что внутренне ограничено в божественной природе. Так как реальность вовлечена в божественную сущность, ибо Бог определяется как Благо, которое должно распространяться, то божественная свобода сотворена свойственной божественной природе. Свобода в Боге, по Плотину, не зависит от того, должен он творить или нет; она зависит от того, должен он быть самим собой, или нет. Бог свободен быть тем, что он есть, он свободен обладать сущностью, которой он должен обладать, но эта сущность должна быть именно Богом, который *должен* распространяться. В то время как гностики отрицают власть Бога над этими действиями, Плотин отвечает им не тем, что помещает свободу между Единым и Многим, а тем, что полагает свободу ядром божественной сущности. Вопрос для него заключается не в том, свободен ли Бог для того, чтобы творить, а в том, является ли Бог свободным для того, чтобы быть самим собой. Божественная свобода, таким образом, не находится между природой Бога и его действиями, а,

скорее, она является внутренней по отношению к этой природе. Воля и сущность отождествляются [VI,8,21,12–13], и ‘свобода Бога по отношению к Многому’ воспринимается в **необходимости** ‘*быть тем, что он есть*’, каковая необходимость находится над ним. Если Бог желает ‘*быть тем, что он есть*’, то должно быть и Многое, ибо его сущностью должно быть Благо, которое должно распространяться» [142, р. 397].

Следует пояснить, что Благо не было бы Благом, если не совершало бы благих действий (=распространение на иное, бытие ради иного/многого). Но оно не действует по необходимости, ибо оно может совершить и злое действие, тем самым перестав быть Благом. Таким образом, «необходимость» в Благое, действительно, присутствует, но лишь в виде необходимости для него совершать благие действия, если оно позволило совершать благие действия. Следовательно, мы должны различать логическую необходимость, обозначающую «необходимость» того, что предикат присущ субъекту (S определяется как ‘*Благо*’, если и только если S совершает абсолютно благое действие) и необходимость действия S (S не может действовать иначе, чем способом M). Недостатком интерпретации Гормана является смешение этих двух видов «необходимостей». Это приводит его к «внесению» в первоначало *второго* вида необходимости, что приводит к многочисленным трудностям, отмеченным нами выше.

Много внимания эманации Ума из Единого уделено в классическом труде А. Х. Армстронга [89, гл. IV]. Армстронг обращает внимание на несовместимость (с его точки зрения) «вездесущности» Единого с концепцией эманации. Он пишет, что Ум как

«Единое-Сущее присутствует везде через свои “силы” [VI,4,3; VI,4,9]. Утверждение Плотина, что там, где присутствует сила, её источник должен присутствовать во всей своей полноте, так что этот источник есть одновременно вездесущий и совершенно отдельный VI,4,3; VI,4,8], снова приводит к разрушению какой-либо реальной идеи эманации. Ибо она замещается доктриной “восприятия в соответствии со способностью (*δύναμις*) воспринимающего” [VI,4,11]. Это, в более развитой форме, проявляется как альтернатива эманации в плотиновском понимании отношения Ума к Единому... Если источник присутствует в своей полноте в “том, что из него исходит”, которое, таким образом,

никак не меньше, чем его источник, то не может быть реального различия между источником и “тем, что из него исходит”; и, сходным образом, учение, что всё участвует в Едином-Сущем в соответствии со своей способностью, убирает нужду в учении об эманации или возможность её» [89, р. 60].

Действительно, Плотин неоднократно говорит о «вездесущности» Единого и Ума. Но это следует понимать так же, как и присутствие души в теле, ведь душа не находится буквально в каждой точке тела, но просто находится вне пространства, так что пространство не мешает ей управлять всем телом. Подобно душе, эйдосы мира Ума и Единое находятся «везде», и это надо понимать так, что ни пространство, ни что-нибудь другое не может помешать кому-либо их мыслить. Понятие, мыслимое кем-либо, тождественно мыслящему тогда и только тогда, когда мыслящий принадлежит миру Ума, т. е. является эйдосом. Поэтому «вездесущность» умного мира отнюдь не означает его тождества с чувственным миром, или тождества «источника» с «тем, что из него исходит». Таким образом, вопрос о происхождении чувственного мира не снимается указанием на «вездесущность» умного мира. То, что «всё участвует в Едином-Сущем в соответствии со своей способностью», вовсе не «убирает нужду в учении об эманации», так как не ясно, как возникло «то, что имеет *собственную* силу» быть причастным Единому-Сущему. Аналогично, вопрос о происхождении мира Ума (назовём ли мы это «эманацией» или как-либо иначе) вовсе не снимается указанием на то, что Единое в некотором смысле присутствует в каждом эйдосе.

А. Х. Армстронг выявляет несогласованности в тех фрагментах, где Плотин говорит о происхождении Ума, верно отмечает недопустимость понимания его в духе стоического «естественного» процесса. Например, он приводит обескураживающие фрагменты из IV,8,6, II,9,3 и др.<sup>17</sup>, где Плотин, кажется, близок к тому, чтобы рассматривать происхождение Ума как процесс актуализации потенций Единого (а само Единое — как «семя» или «корень» для всего су-

<sup>17</sup> Армстронг также обращает внимание на [III,3,7], где разрабатывается метафора Единого как корня; на [IV,8,5; IV,8,6], где метафора применяется к Единому и Душе; на [V,9,6], где метафора применяется к Уму.

щего), что сближает учение Плотина со стоиками<sup>18</sup> и Спевсишпом<sup>19</sup>, но противоречит пониманию происхождения всего сущего как результата созерцания «высшего» «низшим» и пониманию первоначала как «абсолютного актуального действия», а не «потенции» [...], р. 61–64]. А. Х. Армстронг пытается также интерпретировать эманацию как «излучение света», используя понимание Плотинином света как некоего «умного действия», а не чего-то материального:

«Если принимается, что всё в видимом космосе есть образ чего-то в мыслимом, и что свет сам есть духовная энергия или активность, то что может быть более естественным, чем представить духовную активность и продуктивность в терминах света?» [...], р. 57].

Однако всё это не приближает нас к решению вопроса о том, насколько свободно осуществляется эманация и является ли «выделение» «исходящего» «творением» «высшего» или собственным свободным «падением» «низшего». Кажется, Армстронг всё-таки склоняется к признанию действия Единого «необходимым»:

«Творение каждого низшего уровня бытия высшим не является результатом какого-либо сознательного акта со стороны высшего, но есть необходимый, бессознательный отблеск первичной активности созерцания» [...], р. 111].

О недостатках подобного «детерминизма» мы выше писали уже немало. Кроме того, здесь мы также видим объявление действия первоначала в каком-то отношении «незнающим» «бессознательным», что уподобляет действие первоначала гораздо более несовершенному и ограниченному действию «природы»<sup>20</sup>. Такая интерпретация противоречит пониманию первоначала Плотинином как действующего «не по случаю»<sup>21</sup> и в соответствии со своим «сверхмышлением» [VI,8,16,30–35].

<sup>18</sup>По Армстронгу, наиболее очевидным источником учения об «актуализации» является стоическое учение о *σπερματικὸς λόγος* (см. *SVF*, II, 596, 618, 1027; Marc. Aurel., IX, 1; Seneca, *Epist.*, 90.29, etc.) и особенно та разновидность этого учения, где Бог объявляется *σπέρμα* или *σπερματικὸς λόγος* космоса (см. *SVF*, I, 102 (Зенон); *SVF*, II, 580).

<sup>19</sup>Спевсипп также называл своё Единое *σπέρμα* (Арист., *Met.*, Λ, 7, 1071b; N, 5, 1092a).

<sup>20</sup>[III,8,4]; ср. [IV,4,13].

<sup>21</sup>[VI,8,18,48–52], см. выше.

Заметим также, что Армстронг подчёркивает сходство эманации Ума из Единого и Души из Ума [...], р. 61–62]. Но очевидно, что в первом случае речь идёт о происхождении истинно сущего, а во втором — чего-то «воображаемого»; поэтому для понимания обоих процессов указания на их «сходство» явно недостаточно. Однако в другой своей работе А. Х. Армстронг гораздо ближе подходит к интерпретации действия Единого как «абсолютно свободного», что, на наш взгляд, является наиболее приемлемой точкой зрения, не противоречащей высказываниям Плотина в VI,8:

«Ум происходит от Единого (и Душа от Ума) без подвержения своего источника какому-либо претерпеванию. Нет никакой активности со стороны Единого, по-прежнему лишённого какого-либо воления или планирования или выбора (планирование и выбор исключаются Плотинином даже на гораздо более низком уровне, когда он переходит к анализу формирования и управления материальным космосом Душой). Имеется простое *выдавание вовне*, которое покидает Источник неизменным и неумалемым. Но хотя это '*выдавание вовне*' и является необходимым, в том смысле, что оно не может быть понято как не случающееся вообще или как случающееся иным образом, тем не менее, оно также и полностью спонтанно: в мысли Плотина о Едином нет места для какого-либо вида связывания или принуждения, внутреннего или внешнего» [89, р. 33].

Вслед за Анри, В. Чиленто посвящает большую статью исследованию свободы у Плотина [117]. В ней он справедливо обращает внимание на то, что абсолютная свобода Единого означает его полное «одиночество»:

«Этому же единственному (*μόνον*) должна принадлежать власть его самого и самосвободность света благовидного и благого посредством действия, в противном случае ты не имел бы то, что согласно с Умом, не внешнее [также и] '*тому, что выше мышления*'. К которому же поднимаемся и становимся этим единственным (*μόνον*), иные же отброшены, что бы мы сказали о нём: в дополнение к тому, что он полон, кроме того, что свободен, и полон, кроме того, самосвободен? Кто же угрожал бы [нам] случаем, или '*тем, что наобум*', или '*тем, что сопутствует*' ему, [ведь] истинную жизнь, принадлежащую порождению или в том, что принадлежит порождению, от того, что не имеет иного, но само есть единственное, [мы имеем]? Итак, право же, иные единственные/одинокие (*μονοὶ μενα*)

не суть через себя самих самовластно сущие, вплоть до [собственного] существования. То же [т. е. начало] есть то, что оно есть и единственно/одинок (μονοῦμενον)» [VI,8,15,18–28].

Также и в другом месте:

«Конечно, единственность (τὸ μοναχόν), которую оно имеет, не отбирает свободу (τῆς ἐξουσίας), если единственность не благодаря препятствованию со стороны другого [оно] имело бы, но благодаря его собственному существованию и подобно примирению с самим собой и не имея чего-либо, господствующего над ним» [VI,8,7,38–41].

Первоначало единственно как то, с чем не может сравниться свобода чего-либо. Абсолютная свобода Единого совместима с его единственностью и одиночеством: указание на отличие Единого от иных сущих не ограничивает свободу Единого. Напротив, если бы первоначало в пантеистическом духе включало бы в себя «всё», то это означало бы невозможность для первоначала действовать на иное по отношению к себе, т. е. противоречило бы его абсолютной свободе (равно как «благости» и единству). Итак, наличие иного по отношению к чему-либо может противоречить пространственной беспредельности (являющейся «воображаемым», т. е. не истинно сущим) чего-либо, но не противоречит абсолютной свободе чего-либо. Это положение крайне важно, так как оно лежит в основе понимания первоначала как абсолютно свободного благого действия, т. е. действия, направленного на иное по отношению к себе.

Утверждая, что Единое «является свободой полной и абсолютной» [117, р. 120], Чиленто также отдаёт должное и свободе «мира», понимая, что в противном случае первоначало не могло бы называться Плотинем «освободителем» или «творцом свободы» (ἐλευθεροποιόν) [VI,8,12,19]:

«... мир, как и Бог, является внутренне свободным и продолжает творящую деятельность в себе самом, не подвергаясь случаю; поэтому, как Бог, *‘мир есть бодрствующий (ἐγρηγορός) в себе самом, в любой своей точке, и живёт во всегда новых формах’* [IV,4,36,13–14]; и весь живёт “одинок” (λανθάνον) [скрыто, молчаливо] [IV,4,36,19] и *‘многие служат своими собственными силами’* (πολλὰ δουλεύει αὐτῶν ταῖς δυνάμεσιν: [IV,4,36,25–26])» [117, р. 119–120].

Заметим, что Плотин утверждает и в другом месте, что именно из-за того, что Единое свободно «также другие [сущие] извлекают возможность своей собственной свободы воли» [VI,8,13,26].

Поэтому мы здесь присоединяемся к выводам Чиленто; но стоит добавить, что именно понимание первоначала как Блага требует признания некоторой свободы иного по отношению к первоначалу. Однако имеется в статье Чиленто положение, которое хотелось бы оспорить:

«Сознание рождается на более низком уровне свободы, в результате противоречия между нашей видимой действительностью и нашей истинной действительностью; сознание является фальшивым дуалистическим видением» [117, р. 123].

Слишком большое поле значений термина «сознание» делает его не очень удобным для применения. В тексте *Энеад* термины, которые можно было бы перевести как «сознание» (συναίσθησις, συνείδησις), используются довольно редко. Но очевидно, что нечто похожее на человеческое «сознание» имеет место также и в мире Ума, поскольку «Там» имеет место мышление эйдосами как других эйдосов, так и самих себя<sup>22</sup>. Поэтому можно говорить о том, что «сознание» имеет место даже там, где нет «противоречия между нашей видимой действительностью и нашей истинной действительностью». В мышлении эйдосов, принадлежащих миру Ума, вероятно, имеет место «дуализм» мыслящего и мыслимого, хотя, если мы будем полагать, что каждый эйдос мыслит именно себя, отличия при этом себя от всех других эйдосов, то подобного «дуализма» можно избежать. Но в «сверхмыслящем» Едином, конечно, нет никакого «дуализма», так что его действие тождественно с «осознанием» этого действия, с «замыслом» и «исполнением» этого действия. Поэтому, можно сказать, что как наличие иного не мешает абсолютной свободе и единству Единого (что было показано выше), так и «осознание» Еди-

<sup>22</sup>Проблеме сознания у Плотина посвящено множество работ, например: [138; 166; 174; 205; 227; 230; 234; 245; 246]. Не имея возможности останавливаться на этом, заметим лишь, что в некотором смысле можно говорить даже о «сверхсознании» Единого, ибо иначе оно было бы несовершенным. Таким образом, «сознание» — не то, что свойственно «несовершенному» человеческому мышлению, а то, без чего невозможен какой-либо «свободный деятель».

ным своего действия не мешает им. Вероятно, именно поэтому Плотин без смущения использует по отношению к Единому термин «совосприятие»:

«Следовательно, он лежит в основе себя самого, совоспринимающим (συνεξενυθείσης) действие среди себя» [VI,8,16,29–30].

Другой знаменитый исследователь Плотина, Дж. М. Рист (1967), так же как и Армстронг, посвятил исследованию эманации у Плотина отдельную главу в своей монографии [216, гл. 6]. Рист считает, что для ответа на вопрос: «насколько необходима эманация Ума из Единого?» — нужно ответить на более фундаментальный вопрос:

«Таким образом, ещё раз, наша проблема — почему Единое делает то, что оно делает — должна свестись к более фундаментальной проблеме: почему Единое есть то, что оно есть. Мы можем снова увидеть во фрагментах из V,4, что действие, происходящее из сущности, творящее действие, называется ‘необходимым’» [216, р. 71].

Такая постановка вопроса является совершенно правильной. Однако, на наш взгляд, вывод о «необходимости» «творящего действия» является поспешным; вероятно, он основывается на ошибочной оценке слова ἀνάγκης в одном из платоновских высказываний на этот счёт. Действительно, наиболее вероятно, что Дж. Рист имеет в виду здесь следующее положение из процитированного выше им самим фрагмента [216, р. 70]:

«... ‘действие из сущности’ (ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας) происходит из первого действия [‘действия сущности’ (ἐνέργεια τῆς οὐσίας)], и должно быть во всём следствием его, необходимо (ἀνάγκης) отличным от ‘сущего самого по себе’...» [V.4.2.27–39].

Мы видим, что здесь «действие из сущности» вовсе не называется «необходимым»; Плотин всего лишь утверждает, что оно должно обладать некоторым свойством: быть «отличным от ‘сущего самого по себе’». Более того, далее Плотин поясняет свою концепцию «двух действий» на примере огня, что указывает на то, что ‘действие из сущности’ и ‘действие сущности’ являются «необходимо отличными» друг от друга в случае чего-либо «конечного», но ничто не указывает на то, что мы должны вносить подоб-

ную двойственность в само Единое. Поэтому для обсуждения проблемы свободы и необходимости действия первоначально этот платоновский фрагмент, на наш взгляд, не релевантен.

Далее Дж. Рист рассматривает фрагмент из V.3.12.39–46 и пытается показать, что «здесь опять следует отметить настойчивость в соединении Единого с ‘результатами его действия’ (effects)» [216, р. 72]. Действительно, в силу единства первоначала нам следует полагать тождественными друг другу Единое и его действие, и мы опять возвращаемся к вопросу: «Насколько необходимо для Единого быть тем, что оно есть?» Ответ на него сразу же даст нам ответ на вопрос: «Насколько необходима эманация Ума из Единого?» Всё это, несомненно, верно, но вызывает вопросы употребляемое здесь Дж. Ристом выражение «‘результаты действия’ (effects) Единого». Термин effect — «результат действия», «следствие», фактически уже предопределяет ещё не найденный ответ на вопрос об отношении между Единым и Умом. Мы не должны заранее принимать, что Ум является следствием Единого, т. е. полагать, что *если* имеет место Единое, *то* имеет место Ум. Ведь в этом случае, вне зависимости от того, свободно или необходимо действует Единое, Ум оказывается «существующим по необходимости». А это, по-видимому, противоречит пониманию первоначала как «творца свободы» (ἐλευθεροποιόν) в VI.8.12.19.

Далее, рассматривая ряд фрагментов [IV.8.6.1–3; 4.8.6,12–13; 2.9.3.8], Дж. Рист пытается показать, что происхождение Ума можно понимать как «необходимое», причём «эта необходимость есть следствие природы Единого» [216, р. 75]. Тем самым Дж. Рист утверждает зависимость действия Единого от его «природы», тогда как Плотин ясно заявляет, что первоначало настолько свободно, что «не влечётся даже собственной природой» — VI.8.4.10–11. Однако Дж. Рист и сам прекрасно осознаёт недостатки такой позиции. Поэтому далее он пытается скорректировать свою «детерминистическую» реконструкцию происхождения Ума у Плотина, привлекая «волюнтаристический» подход к действию Единого — ведь Плотин в VI.8 неоднократно настаивает на наличии воли у первоначала. Признавая проблематичность применения к Единому понятия «природа», Дж. Рист полагает, что нам следует иссле-

довать, полагается ли «природа Единого» волей самого Единого:

«Если эманация следует из природы Единого и природа Единого полагается свободной волей Единого, то эманация будет разновидностью действия по свободной воле, и Плотин будет свободен от оков детерминированной Вселенной» [216, р. 76].

Таким образом, теперь нам следует дать ответ на решающий для объявления Плотина «детерминистом» или «индетерминистом» вопрос о том, действительно ли воля Единого является свободной и действительно ли возникновение сущего (т. е. Ума) является свободным волевым актом Единого. Сам Дж. Рист формулирует это следующим образом:

«Итак, мы должны решить, прав ли П. Анри (Henry), заключая, что “относительно свободы творения следует хранить молчание” [154, р. 339], или интерпретация Ж. Труяра (J. Trouillard) волюнтаризма Единого [242, р. 77, 79] ближе подвинет нас к решению нашей настоящей проблемы» [242, р. 77, 79].

Обратим внимание читателя на то, что как бы Дж. Рист ни ответил на этот поставленный им самим вопрос, возникнет противоречие между концепциями первоначала как «дарующего свободу» и как «определяющего Ум». Поэтому, с нашей точки зрения, вопрос должен ставиться следующим образом: «Действует ли Единое в соответствии со своей свободной волей и каковы рамки этой свободы? Как соотносится действие Единого с иным по отношению к нему?» Но, следуя за мыслью Дж. Риста, мы пока оставляем эти проблемы. Мы видим, что Дж. Рист, исходя из VI.8.18.41 и других фрагментов, склоняется к «волюнтаристическому» пониманию происхождения Ума:

«Здесь, возможно, Плотин подходит так близко, как нигде не подходил к выводу формальных заключений из своей теории эманации, а именно, к тому, что поскольку эманация необходима в силу действия самого Единого и поскольку само Единое действует так, как оно “волит”, то порождения Единого, так же как и само Единое, суть порождения воли» [216, р. 82].

Дж. Рист совершенно прав, утверждая, что Единое «порождает» согласно своей воле, но можем ли мы утверждать, что оно «порождает» не только себя, но и Ум? Это неочевидно

хотя бы потому, что Плотин в VI.8.21.16–19 пишет, что Единое «порождает только самого себя» (а не иное по отношению к нему) [V,1,6,25]. И такое положение хорошо согласуется с пониманием Единого как «освободителя». С точки же зрения Дж. Риста, действие Единого может рассматриваться как *порождение* и себя и иного, что, на наш взгляд, недостаточно обоснованно<sup>23</sup>. Хотя у Плотина и имеются фрагменты, характеризующие Единое как «источник», «родителя» и пр., всё же, на наш взгляд, не следует понимать их буквально — так же как и утверждения об «истечении» всего из Единого — в силу того, что такое понимание подразумевает приписывание первоначально неприемлемых характеристик: оно оказывается либо «множественным», либо «ограниченным», либо «ограничивающим».

Далее, исходя из того, первоначально порождает мир Ума по своей воле и из абсолютного единства первоначала, Дж. Рист приходит к выводу, что акт воления, принадлежащий Единому, является «одновременным» с творением сущих (т. е. эти акты неразделимы) и, фактически, «есть они» [216, р. 82]. Нельзя не заметить неосторожность этого выражения. Казалось бы, из того, что первоначально нечто «творит», не следует, что оно тождественно тому, что оно творит. Однако подобный вывод Дж. Риста мы могли бы объяснить следующим образом. Единое тождественно своей воле, воля же Единого тождественна «всем сущим», в силу того, что воля Единого абсолютно проста (ведь она тождественна самому Единому, которое абсолютно просто), а значит, его воля (как стремление совершить что-либо) не может отличаться от исполнения его воли (т. е. от исполнения желаемого). Но мир Ума как раз и есть то, что «волится» Единым; следовательно, он тождественен самому Единому. Но, приняв тождество Единого и сущих, мы вносим множественность в Единое; кроме того, фактически, здесь Плотин провозглашается пантеистом, что неприемлемо для самого Дж. Риста. И мы опять замечаем, что причиной возникновения затруднения является призна-

<sup>23</sup> Далее Дж. Рист пытается показать, что Единое непосредственно порождает лишь себя, а Ум порождается им «опосредованно», как необходимый результат полагаемой волей Единого его собственной природы [216, р. 83]. Недостатки такой интерпретации будут проанализированы ниже.

ние Дж. Ристом «творения» (хотя бы и по своей воле) Единым миром Ума.

Пытаясь устранить непосредственное творение Единым ином (что совершенно правильно, так как признание такого творения приводит к трудностям, рассмотренным нами выше), Дж. Рист предлагает следующую концепцию: Единое волит лишь самого себя; своим волением оно создаёт свою собственную природу; и уже из этой природы, в которой заключается необходимость творения, следует «по необходимости» творение сущего. Тем самым Дж. Рист отвергает точку зрения П. Анри, полагая, что система Плотина безусловно несовместима с пантеизмом так как

«Единое само не обращает внимания на вторую ипостась; оно само обращает внимание на самого себя. Но *результатом* его воления самого себя является порождение второй ипостаси, ибо оно само волит быть таким, каким оно себя порождает. Творение настолько свободно, не больше и не меньше, насколько свободно само Единое» [216, р. 83].

Но действительно ли предложенный здесь Дж. Ристом подход решает проблему происхождения Ума? Во-первых, Ум возникает «по необходимости» в силу внешней по отношению к нему причины, а это значит, что имеется противоречие, связанное с «ограничением» «творцом свободы» свободы Ума. Во-вторых, «лазейка» для пантеизма всё-таки остаётся. Ведь если Единое по своей воле и «осознанно» творит себя как имеющего такую природу, которая *не может не творить иное*, то «природа», посредством которой осуществляется такое творение, может быть опущена<sup>24</sup>, ведь она (в силу тождества «воли», «волящего» и «волимого») тождественна воле первоначала, а это значит, что мы, следуя вышеизложенному рассуждению, вынуждены провозгласить тождество Единого и мира Ума (т. е. мира истинно сущего), что как раз и означает пантеизм. Если же Единое творит свою «природу» и «не знает» о том, что с такой «природой» оно *не может не творить иное*, то оно не может быть названо абсолютно свободным (а Плотин утверждает это в 6.8.20.4–9; 6.8.20.33–35 и др.) так как

<sup>24</sup>И Плотин вполне осознаёт это, ведь в [VI,8,4,10–11] он замечает, что абсолютно свободное существо «не влечётся даже собственной природой».

свободное действие должно предприниматься «в соответствии со знанием» — VI.8.1.34–35. В этом случае окажется, что действие первоначала содержит в себе нечто не контролируемое его волей, т. е. нечто «безвольное» или «случайное», что, разумеется, несовместимо с его абсолютной свободой и однозначно отвергается в VI.8.16.23, VI.8.16.39 и др.

Таким образом, Дж. Рист предложил интерпретацию, содержащую апорию, разрешить которую нелегко. Если «природа» Единого тождественна его воле, то нет никакого смысла вводить этот термин; и тогда затруднение, которое Дж. Рист собирался преодолеть введением этого термина, остаётся непреодоленным. Если же рассматривать «природу» Единого как «посредника» между волей Единого и творением сущего, то, скорее всего, этим в действие Единого вносится нечто «неосознаваемое» и первоначало оказывается действующим «по природе», что противоречит VI.8.8.13–16.

Разобранная позиция является наиболее разработанной точкой зрения Дж. Риста на эманацию Ума из Единого; однако в одной из своих статей, написанной ранее (1962), Дж. Рист рассматривает происхождение Ума в несколько другом аспекте: он анализирует роль в этом процессе «умной» материи (т. е. той материи, которая имеет место в мире Ума) [219, р. 99–107], при этом его позиция здесь оказывается более «терпимой» к свободе Ума. Дж. Рист пишет:

«Итак, Плотин говорит об “умной” материи в двух аспектах, которые следует рассматривать отдельно.

1. “Умная” материя — истечение из Единого, которое можно назвать Неопределённой Двоицей, благодаря возвращению которой к своему источнику появляется завершённая третья Ипостась.

2. “Умная” материя — субстрат, “подлежащее” мира идей, который рассматривается как комплекс из формы и “умной” материи.

Эти аспекты не противоречат друг другу, но дополняют друг друга» [219, р. 105].

В первом пункте подразумевается следующее. Дж. Рист полагает, что «умная» материя обладает способностью созерцать Единое, и созерцает его. Таким образом, «умная» материя или Неопределённая Двоица есть некоторый «метафизически (или логически) первичный» аспект Ума, Ум не разде-

лённый на идеи. Созерцание Единого Умом как «умной» материей — причина самого существования второй ипостаси, а созерцание идей Умом есть просто описание сущности второй ипостаси [219, р. 101–102]. В своём созерцании Единого «умная» материя (или Неопределённая Двоица) может воспринимать Единое только как множественное. Эта множественность конституирует мир идей, и идеи определяют изначально *неопределённую* Двоицу [219, р. 104]. Итак, «умная» материя здесь — то, что «в возможности» может быть любым эйдосом, принадлежащим миру Ума, а определённая умная материя есть уже второй аспект умной материи.

«Определённая умная материя», по Дж. Ристу, есть «родовое» в определении ‘*вот-этого*’ эйдоса, принадлежащего миру Ума [219, р. 106], как ‘*вот-этого*’ «вида» в рамках «рода» (здесь — в рамках всего мира Ума); такое понимание «умной» материи восходит к Аристотелю (*Met.*, Н, 1045а34–36). Можно взглянуть на соотношение двух аспектов умной материи и несколько по-иному. Умная материя — логический субъект, о котором сказываются собственные характеристики каждого ‘*вот-этого*’ эйдоса мира Ума<sup>25</sup> (второй аспект), который, созерцая Единое, сам приобретает те характеристики, которые о нём сказываются, творя себя как сущность, в силу тождества мышления и бытия тождественную ему самому<sup>26</sup> (первый аспект).

Крайне интересна непривычная интерпретация Дж. Ристом «умной» материи как «субъекта, созерцающего Единое». Интерпретируя V.3.11, Дж. Рист полагает, что когда «умная» материя (или Неопределённая Двоица) обращается к Единому, она обладает смутным воображением (*φάντασμα*) Единства, но не способна удержать его и творит для себя видение множественности — как иное по отношению к тому, что в высшей степени едино. Плотин понимает это обращение к Единому как «наполнение»:

«Ведь наполняющимся тогда рождался [Ум], наполнившимся же был, и равно [Ум был] совершенный (*ἀπετελέσθη*) и созер-

<sup>25</sup> «Ведь божественна ‘схватывающая определение’ (*τὸ ὀρίζον*) она [умная материя]. . . » [II,4,5,15].

<sup>26</sup> «Поэтому и [о] тех, кто называют её сущностью (*οὐσίαν*), если о той [«умной» материи это] сказано, то верно подмеченным (*ὑπολαμβάνω*) это должно [быть] словом; ведь подлежащее там — сущность» [II,4,5,21–22].

цающий (*ἑώρα*). Начало же его [Ума] там — то, что было до наполнения (*πληρωθῆναι*); другое же начало — как бы то, что вне [Ума] есть наполняющее (*ἡ πληροῦσα*) [Ум], от какого-то [начала] как бы был сформирован (*ἐτυλοῦτο*) наполняющийся [Ум]» [VI.7.16.31–35].

Итак, **у Ума два начала**: 1) нечто неопределённое, «до» наполнения его эйдосами (Неопределённая Двоица или «умная» материя); 2) то, что наполняет, то, благодаря чему эйдосы оказываются как бы «впечатанными» в Ум (первоначально). Неопределённая Двоица воспринимает Единое как нечто множественное (*πληθὺόμενον*); она сама является причиной этой множественности (*πληθὺος*) и в этом смысле она сама как бы создаёт множество. Таким образом, именно благодаря «искажающему» созерцанию Единого Неопределённой Двоицей получает существование множественный и разнообразный мир определённых эйдосов Ума<sup>27</sup>. При этом, по Дж. Ристу, Неопределённая Двоица сама не является множественной, но является причиной множественности в Уме, просто потому, что она — «иное», чем простота Единого [219, р. 102–103].

Таким образом, мы имеем здесь интерпретацию эманации Ума из Единого, принципиально отличающуюся от разобранной выше интерпретации из главы 6 монографии «Плотин: путь к реальности», где эманация рассматривалась как *следствие* «природы» Единого. В статье же «Неопределённая Двоица и «умная» материя у Плотина» для существования Ума, наполненного идеями, *необходимыми* условиями являются и наличие Единого как объекта для созерцания «умной» материи, и наличие самой «умной» материи<sup>28</sup>, но для существования Ума оба они не являются *достаточными*. Для того чтобы существовал Ум, «наполненный» идеями, кроме названного нужен ещё и *самостоятельный акт созерцания* Неопределённой Двоицей Единого, поскольку, по Дж. Ристу, Единое — первичное, а идеи — вторичное видимое: Неопределённая Двоица созерцает Единое как

<sup>27</sup> Ср. [II,4,5,33–34]: «Ведь [нечто] определяется, когда [оно] к нему [к Единому] **поворот** [испытывает] (*ἐπιστροφή*)».

<sup>28</sup> Можно считать, что об этом же идёт речь в VI,7,16,31–35, где «началами» Ума провозглашаются он сам и Единое.

идеи<sup>29</sup>, и мыслимость этих идей обеспечивается Единым [219, р. 103].

В отличие от интерпретации, предложенной в главе 6, интерпретация, предложенная в статье, совместима как с абсолютной свободой Единого, так и с ограниченной свободой Ума. Здесь «наполненный» Ум не может породить себя без наличия Единого, но всё-таки он порождает себя *сам* с помощью созерцания Единого, а не возникает как необходимое следствие природы Единого. Теперь, если принять, что акт созерцания не свойствен Неопределённой Двоице «по природе», а является её свободным действием, то открывается возможность провозгласить Единое свободным от какой-либо необходимости в своём действии, и «наполненный» Ум — ограниченным лишь тем, что он нуждается в наличии Единого для порождения самого себя как множества различных эйдосов и свободным во всех иных отношениях. «Умная» материя в этом случае могла бы рассматриваться как то, что есть *просто* иное по отношению к Единому, т. е. как то, что само (и свободно) отличает себя от Единого, т. е. «умная» материя в этом случае могла бы рассматриваться как «сама инаковость» или «первая инаковость»<sup>30</sup>, которую можно определить как «то, что создаёт первое отличие».

Заметим кстати, что так понимаемая «инаковость» помогает нам решить сложную проблему соотношения «умной» и «чувственной» материи в системе Плотина. «Материю вообще» можно определить как «действие отличения себя от Единого», движение прочь от Единого по направлению к не-существованию<sup>31</sup>, «утрачивание» единства, а следовательно, и существования. «Умная» и «чувственная» материя являются видами этой «материи вообще». «Умная» материя является действи-

<sup>29</sup>Нечто «*вот-это*» (эйдос Ума) существует постольку, поскольку оно индивидуализирует себя через собственную и уникальную степень «единства» и «благости», благодаря отличению себя от иного (других эйдосов и Единого) через «инаковость». Следовательно, «инаковость» каждого эйдоса есть фактически его уникальность; благодаря так понимаемой «инаковости» каждый эйдос имеет «особое и неизменное отношение к Единому» [222, р. 81].

<sup>30</sup>Плотин пишет о том, что Единое отличается от Ума «инаковостью» в [V, 1, 6, 53; VI, 4, 4, 24; VI, 4, 11, 9].

<sup>31</sup>[222, р. 83, 87]. Однако Дж. Рист так понимает лишь «умную» материю.

ем несовершенного вида, т. е. она «ещё» не полностью лишена единства, существования и благости, хотя «уже» и отличается от Единого (однако отличается не во всех аспектах). «Чувственная» же материя является действием совершенного вида, т. е. она полностью лишена единства, существования и благости. Следовательно, она может быть названа как «не-сущим», так и «самим злом». Не-существование «чувственной» материи не позволяет нам объявить её «началом зла»<sup>32</sup>; скорее, «началом зла» является «дерзость» (τόλμα) или «дерзкая воля» отделить себя от абсолютного Блага<sup>33</sup>.

Однако Дж. Рист не использует открывающуюся возможность провозгласить «отличие» Ума от Единого свободным действием самого Ума, хотя предпосылки для этого и имеются в его статье. Избавившись от понимания Ума в целом как «истечения» Единого, он продолжает настаивать на том, что подобным «истечением» является Неопределённая Двоица. Таким образом, Дж. Рист здесь не полностью избавился от «физикалистского» понимания процесса происхождения Ума. Такой подход ведёт к двум трудностям. Во-первых, термин «истечение», в отличие от терминов «творение» и «оформление», подразумевает, что деятельность первоначала осуществляется без её осознания, а «бессознательное» действие не может быть свободным. Во-вторых, как мы уже замечали, даже если первоначало производит Неопределённую Двоицу по своей воле, то в этом случае Ум оказывается вынужден существовать не по своей воле (по своей воле каждый эйдос не создаёт, но лишь «оформляет» себя в качестве «вот-этого» эйдоса). А это противоречит пониманию Блага как то-

<sup>32</sup>Ср.: «Наследование Плотинем Двоицы и его интерпретация её как умной материи, таким образом, обеспечило решение вопроса о материи из мира явлений, без необходимости прибегать к дуализму, так как материя в этом мире есть образ “той” материи. Таким образом, Плотин избежал двух вариантов дуализма; во-первых, он отверг понятие “идеи зла”, которая для него должна была бы включать “злой Ум”, и дошёл до того, чтобы объявлять учение Платона по этому вопросу якобы ставшим позднее платиновским; во-вторых, и на этот раз следуя позднейшей концепции Платона относительно Двоицы, он был вправе рассматривать материю, не объявляя её началом зла, что стремились сделать гностики. Благодаря этому он создал согласованное учение об отношении между злом и материей, которое может быть обнаружено повсюду в *Энеадах*» [215, р. 165–166].

<sup>33</sup>Ср. [VI, 9, 5, 29].

го, что ничего ни к чему не принуждает, как «освободителя» [VI.8.12.19].

Подводя итог критическому анализу воззрений Дж. Риста на происхождение Ума в системе Плотина, мы должны прежде всего отметить, что Дж. Рист в своих работах предоставил весьма значительные доводы в пользу «волюнтаристской» трактовки происхождения Ума. К сожалению, несмотря на значительные усилия, предпринятые Дж. Ристом, его интерпретация не является полностью согласованной — например, в ней остаются следы понимания происхождения Ума как процесса, совершающегося по «естественной необходимости». Несмотря на выявленные недостатки концепции Дж. Риста, мы можем утверждать значимость его вклада в поиски наиболее приемлемой интерпретации происхождения Ума у Плотина. Особо ценным является подчёркивание Дж. Ристом свободы в действии Единого и признание «свободы формирования себя» за миром Ума. Что же касается несогласованностей, то трудности, с которыми столкнулся Дж. Рист, являются типичными для всех исследователей, бравшихся за эту проблему.

Луара Вестра (1990) [248], фактически, присоединяется к выводам Риста из [216], говоря о Боге (или Едином), что

«... свобода, в абсолютном смысле, есть то, что Он есть и то, что Он творит» [248, р. 108].

Сразу же видно, что из этого положения следует тождество Единого с «истинно сущим» Умом, т. е. пантеизм, совершенно несовместимый с платиновским пониманием первоначала как «того, что направляет своё абсолютно благое действие на *иное* по отношению к себе». Л. Вестра не делает из своего положения пантеистических выводов, но и не указывает, почему их делать нельзя. Далее, её определение первоначала как «самой свободы» сразу же ставит проблему соотношения этого предиката первоначала с другими предикатами. При этом нельзя не затронуть одну из центральных проблем в концепции первоначала Плотина — проблему согласования апофатического и катафатического подходов к первоначалу. Л. Вестра пишет по этому поводу следующее:

«Не полностью ясно, почему определённые свойства или характеристики не могут принадлежать Единому, в то время, как другие представлены в нём, несмотря на то, что их присут-

ствие в мире исключает их присутствие в Едином. Единственное правдоподобное объяснение заключается в том, что Свобода, Красота и Благо могут пониматься в том смысле, чтобы не вносить двойственности в Единое, в то время как другие характеристики не могут быть таковыми» [248, р. 109].

Это очень ценный вывод. Однако Л. Вестра, к сожалению, не разворачивает свой тезис и не указывает, почему Свобода и Благо совместимы друг с другом и с абсолютным единством, хотя подобные обоснования и возможны. Касаясь отношения Бога (или Единого) и иного по отношению к нему, Л. Вестра, вслед за Ж. Трюаром, утверждает:

«Единое просто наделяет властью порождать мышление вторую ипостась: как Бытие, так и Ум суть '*первороденные*' (V,2,1,7), но каким-то образом не-мыслящее Единое может наделять нозтическими свойствами» [248, р. 108].

Здесь мы видим подход к пониманию первых двух ипостасей как «не произошедших от иного». Проинтерпретировать это можно следующим образом: Единое и Ум находятся как бы на одном уровне, так как Единое необходимо Уму как то, от чего он (как бы вечно) отличает себя, но и Ум необходим для Единого, как «иное», на которое только и может быть направлено его «абсолютно благое» действие. К сожалению, и этот важнейший тезис остаётся у Вестры не раскрытым. Итоговый вывод Л. Вестры следующий:

«Единственная вещь, которую мы можем засвидетельствовать — чистая свобода, которая поистине есть '*сущность*', в соответствии с которой Он свободно творит Самого Себя и всё, что существует» [248, р. 110].

Заметим, что здесь мы сталкиваемся с той же проблемой, что и в интерпретации Дж. Риста: Единое свободно, но Ум не свободен, а значит, Единое вовсе не «распространяет свободу». Эта позиция не согласована с положением из предыдущей цитаты, где Единое не «творит» Ум, но лишь предоставляет ему возможность мыслить.

Тем самым мы подходим к ещё одной непростой проблеме: должны ли мы говорить, что «сущность» Ума как «целого» (или каждый эйдос, принадлежащий Уму) творятся и полностью определяются Единым — в качестве вот-этой сущности, либо Единое предоставляет сущему лишь существова-

ние, а не сущность, либо мы должны предпочесть какой-либо иной вариант? Указанная проблема обсуждается в статье Л. Ф. Герсона (1993) [139]. Герсон полагает, что

«Ум или сущность как таковые не имеют ἀρχή. То есть сущность не имеет сущностной причины... так как это предполагало бы ограниченность в Едином. Ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας, скорее, есть существование всего сущего» [139, р. 570].

Это согласуется с учением Плотина о том, что у Ума имеются два начала — он сам и Единое [VI,7,16,31–35], и с учением о «самоначалности» эйдосов, принадлежащих Уму, которые благодаря себе суть то, что они суть [VI,7,3,16–17] (но существование которых зависит от Единого<sup>34</sup>). Далее Л. Ф. Герсон справедливо отмечает, что благодаря признанию «сущности» в качестве «инструмента» или «необходимого объекта» для «сверхизобильного» действия Единого можно попытаться решить проблему теодицеи, т.е. рассматривать Благо как то, что не распространяет никакого зла:

«Последнее объяснение зла должно находить в том, что сущие суть, и поэтому Единое не является причиной для зла» [139, р. 573].

Интерпретация Л. Ф. Герсона весьма интересна и полезна. Она чётко указывает на неприемлемость пантеизма, что обосновывалось выше. Она признаёт абсолютную благость действия первоначала; но обоснование того, что действие первоначала действительно является абсолютно благим (или «теодицея») явно недостаточно. Ведь без такого действия Единого не существовало бы мира Ума, следовательно, не существовало бы и «отпавших» от него душ, способных к злым действиям, не существовало бы никакого «несовершенства» чувственного мира, как и самого этого мира. Поэтому такое действие Блага можно рассматривать как злое действие *per accidens*. Кроме того, не вполне ясно, почему «наделение существованием всего сущего» должно непременно рассматриваться как именно «благое» действие (да ещё абсолютно), а, например, не как «нейтральное» или «безразличное» действие. Предло-

<sup>34</sup> «Но как есть это Единое начало всего сущего? Потому ли это, что, как начало, оно *сохраняет* (σφζει) его в бытии, творя каждому из сущего бытие? Да, и потому, что *оно лежит в основе* (ὑπέστανεν) *из бытия*» [V,3,15,28–30].

женная нами выше интерпретация действия Блага как действия, предоставляющего всему сущему возможность «восхождения», или ту свободу, от которой каждое сущее свободно отказалось, кажется, свободно от отмеченных недостатков.

\* \* \*

Подведём итоги нашего обзора. Из приведённого анализа современной литературы по проблеме эманации видно, что ни один из историков философии на сегодня ещё не предложил удовлетворительной интерпретации процесса эманации.

Положительным моментом следует считать, что в современных работах прослеживается категорический отказ от рассмотрения эманации как «натуралистического» процесса, каковой взгляд был преобладающим в «эпоху Целлера»<sup>35</sup>. Однако этот отказ, устранив некоторые наиболее очевидные противоречия, добавил и некоторые новые и трудноразрешимые проблемы. Как мы видели, современные объяснения происхождения Ума противоречат либо абсолютной благости, либо абсолютной свободе первоначала. Эти трудности не удаётся окончательно устранить в рамках современных пониманий эманации, которые можно условно отнести к четырём группам.

В первую группу попадают интерпретации, описывающие эманацию как «побочный продукт» самосозерцания Единого, во вторую — как диалектический процесс перехода от Единого к Многому, в третью — как результат волевого акта творения Единым сущностей или существования для всех сущностей. Всем трём противостоит пантеистический взгляд на систему Плотина; в этом случае провозглашается тождество первой и второй ипостасей, что позволяет избежать вопроса о происхождении Ума.

1. В этом случае возникает противоречие: абсолютно свободное Единое порождает иное себе «по необходимости», кроме того, Единое оказывается действующим «слепо», не «по воле», а «по случаю» или «по природе», что несовместимо с платиновским пониманием «свободного» в VI,8,1. Многие авторы кратко формулируют такую позицию как «тождество

<sup>35</sup> См. Владиславлев [10, с. 78] (1868); Целлер [71, с. 286; 254, S. 585–587] (1881).

для Единого свободы и необходимости», что, на наш взгляд, ещё больше затемняет этот весьма тёмный вопрос. Подобные недостатки встречаются в реконструкциях Мюллера (1913) [169, S. 414]; Блонского (1918) [7, с. 218], Анри (1931) [154, р. 324], Гормана, (1940) [142, р. 397], Армстронга (1940, 1953) [90, р. 111; 88, р. 33], Риста (1967) [216, р. 71, 75, 83], Ситникова (2001) [57, с.72].

2. Эта точка зрения характерна для А. Ф. Лосева (1927) [30, с. 583]. Фактически, Лосев говорит о «логической необходимости» полагания первоначалом иного, хотя и не произносит именно этих слов. Но, как и в предыдущем случае, такой взгляд несовместим с «абсолютной свободой» первоначала.

3. Наиболее ярко подчёркивают волю и свободу Единого Труяр (1955) [242, р. 77, 79] и Чиленто (1963) [117, р. 120]. После них сходной позиции придерживается Вестра (1990) [248, р. 110]. Но признание того, что первоначало актом своей воли творит сущности (т. е. эйдосы Ума) приводит к значительным проблемам, так как тогда мир Ума оказывается полностью лишённым свободы, что не соответствует точке зрения Плотина (см. выше). Поэтому Герсон (1993) [139, р. 570] попытался предложить интерпретацию, согласно которой Единое не творит каждую сущность как «вот-это», но творит лишь «существование каждой сущности». Однако даже в этом случае остаётся неясным, почему подобное действие следует считать «абсолютно благим».

Всем трём противостоит мало популярная ныне «пантеистическая» интерпретация, в которой проблема эманации, строго говоря, не возникает в силу тождества Единого и «истинного сущего». Следы «пантеистической» интерпретации можно обнаружить, например, у Целлера (254 . . .) и у Анри (1931) [154, р. 339]. Такая интерпретация плоха, прежде всего из-за того, что в этом случае множественность либо вносится в Единое, либо «истинно сущее» в действительности оказывается не им самим (т. е. не «самостоятельным» миром Ума), а Единым.

То, что многие современные интерпретации противоречат свободе первоначала, можно объяснить следующим образом. Взгляд на действие Единого «из иного» побуждает нас думать, что наличие иного необходимо следует из наличия Единого (из его «природы», из его «самосозерцания» и пр.), так

как иное не обладает знанием причины и цели своего существования и, полагая, что причина и цель существуют, приписывает знание их первоначалу, действие которого превосходит всё своим могуществом, а это значит, что действие первоначала необходимо для «иного» (что проще всего объяснить через утверждение «необходимого» действия первоначала «по своей природе», но такое допущение не является единственно возможным). Возможен и такой довод: с точки зрения «иного» первоначало кажется действующим «по необходимости» из-за того, что «обычное» понимание свободы как «свободы выбора» подразумевает альтернативность, чуждую Единому.

Но, с точки зрения первоначала, иное само свободно избрало забвение своего отечества, т. е. причины и цели своего существования. И та, и другая точка зрения присутствует в *Энеидах*. Однако «приоритет» должен принадлежать второй, так как во втором случае мы выводим суждения о происхождении «иного» из определения первоначала как Блага, тогда как в первом случае мы исходим всего лишь из правдоподобного допущения о характере действия первоначала, которое, однако, не является единственным. В первом случае мы говорим о том, как *может действовать* первоначало, поскольку оно «начало всего»; во втором случае необходимость для первоначала действовать<sup>36</sup> и специфику действия первоначала мы выводим из дальнейшей спецификации первоначала как «абсолютно благого».

Безусловно, некоторая «вина» за сложившееся положение лежит на не слишком внятных суждениях Плотина по этому поводу (см. также [32, 132]). Однако, учитывая существенную роль платиновского учения о «происхождении сущего» в европейской философии, мы полагаем, что исследования в этом направлении следует продолжать. Ниже мы попытаемся предложить интерпретацию теории эманации, свободную от замеченных нами недостатков современных историков философии, но, может быть, порождающую другие проблемы.

<sup>36</sup>Под «необходимостью» здесь понимается «долженствование», т. е. речь не о природной или логической необходимости. Скорее, говорится о свободном принятии «долга», при наличии возможности его не принимать.

§ 2. Происхождение Ума  
с учетом свободы ипостасей

Теперь, учитывая недостатки существующих концепций происхождения Ума у Плотина, изложим нашу точку зрения на «происхождение» Ума в системе Плотина. «Причиной» или «мотивом» для «отпадения» Ума может быть то в первоначале, что не может быть нами познано. Однако собственно «причины» «отделения», т. е. того, что с необходимостью приводит к нему, быть не может. Ведь поскольку действия Ума свободны, не существует необходимых и достаточных условий для того, чтобы эти действия были такими, а не другими; хотя, конечно, для любого свободного действия существуют доводы («основания») в пользу совершения этого действия, или «мотивы». Итак, отделение Ума от Единого является таким *свободным* действием Ума, мотивы которого в принципе вряд ли могут быть точно установлены.

Оставив рассмотрение «мотивов», или «оснований» «отделения» Ума, рассмотрим описание «пребывающего» Ума в его отношении к Единому:

«Ведь наполняющимся тогда рождался [Ум], наполнившимся же был, и равно [Ум был] совершенный (ἀτετελέσθη) и созерцающий (έώρα). Начало же его [Ума] там — то, что было до наполнения (πληρωθῆναι); другое же начало — как бы то, что вне [Ума] есть наполняющее (ή πληροῦσα) [Ум], от какового [начала] как бы был сформирован (έτιλοῦτο) наполняющийся [Ум]» [VI,7,16,31–35].

Итак, мы склонны разделить точку зрения Дж. Риста, которую изложили в предыдущем параграфе. Можно сказать, что **у Ума два начала**: 1) нечто неопределённое, «до» наполнения его эйдосами (умная материя); 2) то, что наполняет, то, благодаря чему эйдосы оказываются как бы «впечатанными» в Ум (первоначало). Заметим, что здесь не упоминается «третье начало» Ума, представляющее собой сам Ум, т. е. его способность свободно действовать [VI,8,4,33–34]. «Изначально» Ум не определён, представляя собой «умную материю» (что можно понимать как то, что Ум свободен, но ещё не «решил», что именно ему следует осуществить), он может наполниться любыми эйдосами; но для того, чтобы это произошло, необходимо наличие первоначала как «того, от чего осу-

ществляется отпадение» (или «того, что Ум созерцает» как некоторый «образец», с помощью которого Ум «наполняет себя» эйдосами). Можем ли мы сказать тогда, что первоначало как «наполняющее» есть нечто **разнообразное и множественное**, что оно содержит «прототипы» эйдосов Ума как их «отпечатков» (οἱ τύποι)? Или, вообще, можно ли говорить о «потенциальном» присутствии Ума в Едином? И это возвращает нас к вопросу об «отделении» Ума. Если Ум каким-то образом «отделил себя» от первоначала, то он должен присутствовать в первоначале как *‘то, что принимает решение об отделении’*; и то, что Ум существует «вне времени», не меняет этого обстоятельства. Но если «потенциальный» Ум присутствует в первоначале, то не вносится ли тем самым в Единое неприемлемая множественность?

Однако в мире Единого и Ума нет времени и нет «становления», так что мы не можем сказать, что Ум *сначала* был «потенциальным», а *потом* стал «актуальным». Поэтому здесь существует Единое и существует Ум; последний тождествен «потенциальному» Уму, принимающему решение стать «актуальным» Умом, и самому «актуальному» Уму — в силу тождества мышления и существования для Ума; как показал Рист, «актуальный» Ум, т. е. Ум как отличный от Единого, может рассматриваться как умная материя или Неопределённая двойца<sup>37</sup>, которая может «наполниться» эйдосами через своё созерцание Единого. Учитывая вневременной характер отношения «Единое–Ум», мы можем сказать, что Ум «до» «отпадения», «потенциальный Ум» есть Единое; Ум «после» «отпадения», «актуальный» Ум, есть умная материя или Неопределённая двойца; Ум, «созерцающий Единое», есть совокупность различающихся эйдосов, каждый из которых созерцает и отличает себя и от Единого, и от эйдосов мира Ума, других по отношению к самому себе; Ум «возвратившийся» снова есть Единое. Все упомянутые элементы системы существуют «в вечности», точнее — вне времени. Единое тогда есть необходимое условие для существования Ума как «отпадающего», но, как мы видели выше, «отпадающее» от Единого само полагает себя как «отличное» от Единого.

<sup>37</sup>[219, р. 102–103]. О Неопределённой двойце и её роли в онтологии Плотина см. также [172].

Таким образом, Благо как «начало свободы» не «распространяет» какой-либо «необходимости», не «принуждает» Ум к чему-либо, т. е. не содержит никакого зла. О том, что Благо может быть Благом только при наличии Ума, мы уже писали выше. Заметим, что в этом рассуждении «до» и «после» следует понимать как указание не на временную, а на логическую последовательность, т. е. мы говорим здесь лишь о логическом конструировании первых двух ипостасей. Трудность, с которой сталкивается здесь Плотин — попытка внесения «рождения» Ума, а следовательно, и изменения, во вневременной мир, в котором не может быть «изменения». Ответ Плотина на это затруднение может быть представлен в следующем виде. Обе высшие ипостаси не «становятся» и существуют во «вневременном мире». «Переход» от одной ипостаси к другой, вероятно, должен пониматься весьма необычно: «рождение Ума» можно представить себе как мышление чем-то себя в качестве Ума; при этом Умом обнаруживается существование того, что является необходимым условием для того, чтобы Ум мог мыслить себя в качестве Ума (т. е. обнаруживается существование Единого). Иначе говоря, если мышление Умом самого себя в качестве Ума имеет место, то Ум обнаруживает себя и Единое существующими вне времени. Вероятно, главная трудность в этом объяснении вневременного существования заключена в «раздваивании» первоначала на «Ум до падения» и «Благо, действующее на отпавший Ум».

Ум как то, что существует в качестве иного по отношению к Благоу, зависит от Блага в том смысле, что он сам выберет себя как «иное Благо»; поскольку Благо «абсолютно свободно», то свобода Ума «не абсолютна», ограничена, но ограничена она волевым действием самого Ума<sup>38</sup>. Но как стремящийся к Благоу (стремящийся быть «более благим», что означает «быть Благом» ввиду отсутствия каких-либо «промежуточных ступеней»), или созерцающий Благо, Ум нуждается в

<sup>38</sup>Первоначало, подобно Уму, есть Благо *по своей воле*, но, с точки зрения Плотина, такое положение не ограничивает свободу первоначала. Различие в свободе первоначала и Ума заключается в следующем: первоначало может (=могло бы) благодаря лишь самому себе быть чем угодно, в том числе и Умом, а Ум не может (=не мог бы) благодаря лишь самому себе быть первоначалом — он нуждается для этого в действии первоначала как Блага.

Благе, так как, стремясь к Благоу, Ум стремится вернуть утраченную свободу, которую может предоставить только Благо и, следовательно, в качестве «возвращающегося» зависит от «предоставляющего свободу» действия Блага (но Ум не зависит от Блага в качестве того, что он есть).

\*\*\*

Итак, Благо предоставляет нечто «актуальному» Уму, в то время как Ум не в состоянии предоставить чего-либо Благоу. Ум *полностью* свободен в своём «отделении» от Блага, но это «отделение» является *необратимым* действием (в том смысле, что один Ум, без «помощи» Блага, не может совершить обратного действия). Оно означает уменьшение свободы, которое выражается в том, что «отделяющееся» «приобретает» некоторую «сущность», или «природу», т. е. то, что не может быть изменено только мыслью или волей Ума. Благо предоставляет возможность Уму вернуться к «существованию без природы», и поэтому в своём «возвращении» Ум *не полностью* свободен, так как *нуждается* в предоставляющем утраченную свободу действию Блага. В итоге оказывается, что как «отделение», так и «возвращение» основываются на полностью свободных волевых актах, но их «осуществление» является полностью свободным только для «отделения», так как для «возвращения» Ум *нуждается* в действии Блага, предоставляющем ему ту «часть» его свободы, от которой он отказался.

### § 3. «Самоначалность»

и «взаимное мышление» эйдосов

Ум, «нисходя», сам ограничивает свою свободу, так что он не может не знать о том, что его свобода «не полна». Следствием этого ограничения свободы является свободное решение Ума «восходить к более полной свободе». Но «нисходящий» Ум, как сам ограничивающий свою свободу, ничем не стеснён в способах её ограничения. Поэтому Ум, в действительности, может существовать бесконечно разнообразными способами. Все эти «способы существования Ума в качестве чего-либо» во вневременном мире не переходят друг в друга, но «пребывают», и их также можно назвать *эйдосами* Ума.

Для продвижения дальше нам следует особо отметить оригинальность платоновского понимания Ума. Знаменитое утверждение Плотина, что «идеи находятся не вне Ума»<sup>39</sup>, помимо прочего, означает, что, в отличие от многих «средних платоников», Плотин не противопоставлял идеи, или эйдосы, Уму как «мыслимое» «мыслящему». Всё «мыслящее» в Уме является у него тождественным «мыслимому»<sup>40</sup>, так что каждый эйдос рассматривается не только как «объект мышления Ума», но и как некоторый мыслящий ум<sup>41</sup>. Ум «блуждает по полю истины»<sup>42</sup>, т. е. мыслимые им эйдосы получают существование в результате мышления Ума; более того, мысля каждый эйдос, Ум *есть* этот эйдос [VI,7,13,27–35]<sup>43</sup>.

Но мышление Ума происходит вне времени; таким образом, Ум *есть* сразу же все эйдосы. Но каждый эйдос, как мыслящий, так же как и Ум, мыслит все эйдосы и *есть* каждый из эйдосов. Следовательно, можно сказать, что «целое», т. е. весь бесконечный мир Ума [V,7,1,25], представлено в каждом эйдосе<sup>44</sup>. В этом отношении Ум может быть построен как «бесконечное осуществление» одного-единственного эйдоса. Но в действительности этот «первый» эйдос невыделим. Если Ум существует, то он должен рассматриваться как «бесконечное осуществление» *любого* эйдоса. Итак, имеются основания для того, чтобы придерживаться следующей точки зрения на Ум, ставшей сейчас общепризнанной: любая «часть» мира Ума (или любой эйдос, принадлежащий миру Ума) есть действующий и актуальный ум, так что он мыслит всё и как бы есть всё [237, р. 248]. Однако это утверждение нуждается в пояснении, так как его можно понять как провозглашение тождества всех эйдосов друг другу, что противоречило бы «множественности» мира Ума.

По Плотину, эйдосы не «сливаются» друг с другом, так

<sup>39</sup>На чём Порфирий даже счёл необходимым специально остановиться в своей [Жизни Плотина, § 18].

<sup>40</sup>[V,4,2,45; V,6,6,22–23]. Ср. также: [V,9,8; VI,2,8].

<sup>41</sup>«— Что же это [идея]? — Ум и мыслящая сущность, не другая для Ума каждая идея, но каждая [идея есть] ум. И весь Ум, с одной стороны, [есть] все эйдосы, каждый же эйдос [есть] каждый ум ... » [V,9,8,2–4].

<sup>42</sup>Плотин здесь комментирует [Phaedrus 248b 6].

<sup>43</sup>См. [27; 33; 94].

<sup>44</sup>[V,8,4,10–11]. См. также: [IV,3,4,10; IV,4,4,24]. О бесконечности в мире Ума см. [250].

как они отличаются друг от друга благодаря «инаковости» (ἡ ἕτερότης) [VI,4,4,24–26]. Можно предположить, что благодаря «инаковости» все эйдосы сохраняют свою «индивидуальность», т. е. каждый эйдос находится в особом, свойственном только ему, отношении к Единому [222, р. 81]. Иными словами, каждый эйдос «проходит свой собственный путь», от общей для всех эйдосов умной материи или неопределённой двойцы до уникального '*вот-этого*' эйдоса. Этот «путь» является собственным действием каждого эйдоса и уникальность эйдоса означает свободу самоограничения каждого эйдоса.

Препятствие для «слияния» всех эйдосов в мире Ума можно также увидеть в том, что каждый эйдос тождествен '*тому, чем он сам себя мыслит*' (ибо он волит быть в качестве '*вот-этого*' и сразу же исполняет свою волю), но не тождествен '*тому, что он использует*' (т. е. всем другим эйдосам) для «мышления (=воления) себя». Иными словами, эйдос не отождествляется с тем, чему он полагает себя «причастным» либо «непричастным», эйдос «отличает» себя от иного, тем самым «дозволяя» последнему быть «самостоятельным» или свободным, в чём и проявляется «благое действие» этого эйдоса как «предоставление свободы иному». Таким образом, оказывается, все эйдосы находятся в одинаковом отношении друг к другу, т. е. имеет место «равенство по свободе» истинно сущего<sup>45</sup>. Таким образом, *каждый эйдос мыслит лишь самого себя* (и тождествен самому себе), используя другие эйдосы, но не мысля их сами по себе: ведь в силу «тождества мыслимого и сущего» в мире Ума [V,4,2,45] это привело бы к отождествлению мыслящего эйдоса с мыслимым.

При таком мышлении каждым эйдосом самого себя происходит познание (=осуществление) каждым эйдосом своей уникальности, что означает познание им всех других эйдосов как отличных от него самого. Поэтому каждый эйдос знает все другие эйдосы. Это его знание не может быть ложным, так как в итоге это означало бы ошибочность его знания о самом себе, чего не может быть в силу лежащей в основе концепции Ума «аксиомы» о тождестве '*того, чем каждый эйдос*

<sup>45</sup>Именно как утверждение «равенства по свободе» истинно сущего следует понимать платоновское положение «все сущие сотворены совершенно равными [друг другу]» [III,2,3,19–20].

(=ум) себя мыслит' (= 'того, чем он волит быть') и 'того, что он есть'<sup>46</sup>. В указанном смысле каждый эйдос «полагает» все эйдосы и «есть всё», не «сливаясь» с ними, но не просто «полагает», а «полагает» другие эйдосы свободными от самого себя как от 'того, что могло бы «ограничить» их'.

Отдельное замечание следует сделать относительно того, как следует понимать «мышление эйдосом самого себя». Важным моментом в понимании Плотиним «действия» является невозможность для действия субъекта быть направленным на этот субъект. «Действующее» для Плотина не может быть «претерпевающим» в том отношении, в котором оно действует — по закону запрещения противоречия<sup>47</sup>. Поэтому некто, пытаясь мыслить себя и своё мышление, лишь воображает себя и своё мышление. Воображение же не может рассматриваться как «действие, направленное на действующего», так как при воображении чего-либо, по Плотину, мыслится нечто иное по отношению к воображаемому, то, что творится воображением, но само не действует, а значит, и не существует — ведь истинно сущим для Плотина является то, что самостоятельно действует. Из этого свойства «подлинного существования» следует, что существование чего-либо будет тем «подлиннее», чем в большем числе отношений оно действует и чем в меньшем числе отношений оно претерпевает. Следовательно, «истинно сущий» субъект действует во всех отношениях и ни в одном отношении не претерпевает. Таким

<sup>46</sup>См. [171].

<sup>47</sup>Об этом у Плотина имеется несколько фрагментов:

«Вообще же, не простым становится мыслящий себя, но мышление самого себя должно быть [мышлением] о другом, если вообще нечто могло бы мыслить самого себя» [VI,7,39,11–13];

И ещё:

«Далее, как самого себя познаёт созерцающий в созерцаемом, [если он] выстраивает самого себя в соответствии с 'тем, что созерцает'? Или, зная себя таким способом, [некто] будет мыслить [себя как] созерцаемое, а не созерцающее; так как не всё и не целиком [в этом случае некто] знает себя. Ведь сущее, [которое он] видит, [он видит как] созерцаемое, а не как созерцающее. И, следовательно, будет созерцаемым иное, а не он сам» [V,3,5,9–15].

Аргументация восходит к Сексту Эмпирику [*Adv. Math.*, VII, 284–287; 310–312]. Далее Плотин всё-таки признаёт, что Ум может в некотором смысле быть назван мыслящим и знающим себя [V,3,5,43–48], но, строго говоря, это мышление направлено не на себя: Ум мыслит Единое, но в результате этого оказывается познающим себя [V,3,7,4–9].

субъектом является абсолютно свободное первоначало Плотина. Эйдос в мире Ума менее свободен, чем первоначало, так как он творит свою «форму», которая вынуждает нечто «целое» из него самого (субъекта) и его «формы» ограничить своё действие и претерпевать. Поэтому «подлинное существование эйдосов» следует понимать как утверждение, что из всех возможных «вот-этих» существование эйдосов наиболее полно. Итак, «мысля себя», эйдос в действительности мыслит не себя, а свои ограничения<sup>48</sup>, причём такое мышление тождественно «творению» этих ограничений. Таким же является «мышление себя» душой в чувственном мире, но без «творения». Благо же непосредственно не мыслит себя и не творит себя, но знает себя опосредованно: через постижение иного, на которое оно действует; первоначало существует как Благо тоже благодаря иному, которое отличает себя от Блага и тем самым даёт Благо возможность быть Благом, действуя на иное.

#### § 4. Присутствие эйдосов в «низшем»

Теперь, рассмотрев действия эйдосов «в пределах» мира Ума, мы можем рассмотреть действие Ума на «низшее». Такое действие Плотин называет «Промыслом». В дальнейших рассуждениях будем исходить из того, что этот Промысел не должен ограничивать свободу чего-либо, так как это было бы «злым» действием, которое не может быть действием Ума (или того, что принадлежит миру Ума)<sup>49</sup>.

<sup>48</sup>Такое мышление в некотором отношении может быть названо мышлением Единого, так как Единое — то, что может быть любым.

<sup>49</sup>Действительно, благое действие (благо) для Плотина — действие, предоставляющее свободу иному. Соответственно, злое действие (зло) есть действие, ограничивающее свободу иного. В мире Ума, при тождестве мыслящего и мыслимого, где единственно возможным действием эйдосов является мышление (о том, в каком смысле можно говорить о «мышлении эйдоса» — см. ниже), невозможно ограничить иное. Ведь эйдос, ограничивая свободу другого эйдоса, в силу тождества субъекта действия (=мыслящего) и объекта (=мыслимого) тождествен с ограничиваемым эйдосом. Но самоограничение не есть «ограничение иного», следовательно, *само по себе* оно не является для Плотина «злым» действием. Однако, если самоограничение «слишком велико», т. е. ограничивает мышление эйдоса так, что это мышление уже больше не может быть «интуитивным», то происходит «падение» эйдоса (рассматривает-

Само название «Промысел» (πρόνοια) указывает на то, что **Промысел является действием Ума** (νοῦς)<sup>50</sup>. Сразу же следует указать на то, как следует понимать выражение «действие (ἡ ἐνέργεια) Ума». Плотин очень часто говорит о «действии Ума» [VI,8,3,22–23] и даже «действии Единого» [VI,8,20,14–16], противопоставляя их «делу» (ἡ πράξις) и «деятельности» (τὸ ἔργον), свойственным человеку. Точнее говоря, для Плотина «практическое действие» есть «сложное», или «смешанное» (μικτόν) [VI,8,2,36–37] действие, в котором «замысел», «воля» и «исполнение» не тождественны друг другу, в отличие от действия Ума (а тем более — Единого), в котором такое тождество имеет место. Таким образом, в «ἡ ἐνέργεια» у Плотина, в отличие от обыденного понимания русского слова «действие», *отсутствует* предположение об обязательном пространственно-временном её характере (ведь действие Ума и Единого — вне пространства и времени). Но, кроме того, в понимании «ἡ ἐνέργεια» у Плотина, *присутствует* предположение об обязательном присутствии в ней «воли» и «мышления», хотя бы в ничтожной степени или очень специфически понимаемых — как, например, в случае Единого. Ведь даже те предметы, которые сейчас признаются «неодушевлёнными», были для Плотина «живыми», что для него означало «хотя бы очень смутно, но мыслящими». Короче говоря, «ἡ ἐνέργεια» у Плотина всегда есть «сознательное действие»; поэтому нам представляется нецелесообразным в описании системы Плотина передавать «ἡ ἐνέργεια» простой калькой «энергия». Это может породить у читателя совершенно ненужные здесь ассоциации с современной физикой, а «сознательный» аспект в «ἡ ἐνέργεια» в системе Плотина окажется полностью утраченным.

Правда, здесь следует оговориться: в дальнейшем выяснится, что Промысел является как бы совместным действием или «порождением» Ума и Души<sup>51</sup>, т. е. можно предположить (и это уже в качестве души) в чувственный мир. Следует заметить, что отсутствие в мире Ума зла не означает отсутствия там материи и претерпевания.

<sup>50</sup>Это же следует из фрагмента: «Итак, [чувственный мир] имеет порядок столь же согласным с Умом, сколь и существующим без рассуждения [т. е. без «дискурсивного планирования и расчёта, свойственного человеку】. . . » [III,2,14,1–2].

<sup>51</sup>Именно так характеризуется в [III,2,16] Логос, который у Плотина

жить, что кроме наличия Промысла Ума, имеет место Промысел Души как третьей ипостаси и Промысел мировой души (обсуждение различия между этими душами см. ниже), отличные от Промысла Ума, но не противостоящие ему.

\* \* \*

Очевидно, что первоначально как «принцип единства» присутствует как в мире Ума, так и в чувственном мире. Но можем ли мы сказать, что эйдосы Ума присутствуют в чувственном мире? И если так, то что означает для этого мира их присутствие, каковы их действия здесь? Плотин пишет:

«Ибо чувственный мир одним способом/в одном месте [существует], а умный — разными способами/повсюду» [V,9,13,13–14].

Если «умный мир» присутствует «повсюду», то, стало быть, и в «чувственном мире» тоже? Но не следует полагать, что присутствие эйдоса в чувственном мире аналогично присутствию Блага, так как Благо, скорее, «само есть 'везде' (τὸ πανταχοῦ)» [VI,8,16,6], а не «присутствует везде». Далее, даже если и Благо, и «умный мир» являются «вездесущими», то это не значит, что существует лишь один способ «присутствовать везде». И действительно, о первоначале нельзя сказать, что оно «пребывает здесь», являясь частью «чувственного мира», а об эйдосе Плотин это говорит, полагая, что душа является «полноправным» членом «мира Ума»:

«... причём они [души] не суть подобия и отражения тех [эйдосов, что в Уме], ... но суть те же самые [эйдосы], что и там, [однако] иным образом пребывающие здесь, так как 'то, что там' не ограничено пребыванием в некотором определённом месте» [V,9,13,10–12].

Таким образом, присутствие эйдосов в «чувственном мире» не тождественно присутствию Блага. Если Благо присутствует, предоставляя всему утраченную им свободу, то эйдос присутствует совсем другим способом. В самом деле, если бы их присутствие было сходным, то действие эйдоса лишь дублировало бы *частично* действие Блага и ничего больше. Ведь предоставлять абсолютную свободу способно только Благо, следовательно, область действия эйдоса «более узкая». Но,

часто совпадает по своим функциям с Промыслом.

даже положив эйдос «предоставляющим то, что он может предоставлять», мы тем самым признали бы, что его действие всего лишь «дублирует» действие Блага, что совершенно бессмысленно в силу абсолютного совершенства последнего. Поэтому эйдос присутствует в «чувственном мире» «непосредственно», как нечто «внутреннее» для души. В отличие от мира Ума, в «чувственном мире» эйдос не может мыслиться со стороны кого-либо таким, каков он есть, т. е. здесь невозможно «подлинное» мышление, или мышление «чистого» эйдоса. Эйдос здесь мыслится как «душа», которая представляет собой некоторое *неразделимое целое*, состоящее из эйдоса и его ограничений, искажений и пр., присутствующее в мышлении того, кто принадлежит «чувственному миру». Тот же, кто мыслит «беспримесный» эйдос, «по определению» принадлежит миру Ума, где, в отличие от «чувственного мира», мыслящее немедленно есть мыслимое, а мыслимое немедленно есть существующее.

Итак, эйдос, конечно, присутствует в «чувственном мире» «иным образом», только нужно чётко понимать, что Плотин здесь не собирается утверждать, будто один и тот же эйдос существует и в мире Ума, являясь там полностью «бесстрастным» почти полностью свободным, и в «чувственном мире», являясь здесь «подверженным страстям» с весьма ограниченной свободой. Такая интерпретация является противоречивой и не соответствует точке зрения Плотина. Эйдосы всегда пребывают в мире Ума, и там же действуют, и «чувственный мир» никак не может ограничить действия эйдоса. Условно можно сказать, что в «чувственном мире» эйдос «существует» лишь настолько, насколько сходно с эйдосом нечто, состоящее из эйдоса и *‘того, что прибавляет (или отнимает) искажённое мышление того, кто мыслит этот эйдос в чувственном мире’*. Этим «мыслящим» из чувственного мира может быть как то целое, из которого рассматриваемый эйдос, так сказать, «эпистемически невыделим», т. е. душа, пытающаяся познать себя, так и другая душа, пытающаяся познать первую душу. Поэтому Плотин и утверждает, что души в действительности являются эйдосами, но для того, чтобы в этом убедиться, необходимо избавиться от искажений, налагаемых на «мыслимое» мышлением того, что имеет место в «чувственном мире». А для этого следует покинуть «чув-

ственный мир» и существовать в «мире Ума»; таким образом, в «чувственном мире» подлинное мышление невозможно, а значит, невозможно и мышление «чистых» эйдосов. Как «не полностью сущие» души в чувственном мире мыслят лишь не-сущее — то, что воображается ими самими или другими душами, но не способны, пока они находятся в чувственном мире, мыслить что-либо истинно сущее.

Мир Души отличается от мира Ума только тем, что души являются эйдосами с некоторыми «добавками», неизбежно возникающими в процессе мышления. Каждую такую «добавку» Плотин рассматривает как «добавление не-сущего» [VI,5,12]. Для такого выражения в системе Плотина имеются следующие основания. Во-первых, «добавка» не имеет подлинного существования, ведь в действительности она ничего не приносит самому эйдосу и ничего не отнимает у него, но представляет собой лишь некоторое ограничение свободы мыслящего, так что мышление «здесь» становится менее совершенным, чем в Уме. Во-вторых, «добавка» не есть «действие» и она не действует сама по себе, но есть всего лишь «ограничение»; учитывая, что для Плотина истинно сущее обязательно действует<sup>52</sup>, получим, что «ограничение», как «бездействующее», не может быть истинно сущим.

\* \* \*

Теперь мы можем поставить вопрос: какому миру принадлежит действие Ума, именуемое Промыслом? При попытке ответить на этот вопрос возникает следующая серьёзная проблема. Если эйдос Ума мыслит что-либо из чувственного мира, то, в силу тождества для эйдоса мыслящего и мыслимого, он сам тотчас же есть нечто из чувственного мира. Таким образом, мышление «низшего» означает «падение» эйдоса. Более того, любое действие в чувственном мире является «сложным» в том смысле, что «содержит в себе» и благо, и зло, а эйдос не совершает сколько-нибудь «злых» действий, так как

<sup>52</sup> «Ведь и сущее [в Уме —] действие. Так что одно действие у обоих, а лучше сказать — оба едины. Поэтому одна природа — и сущее, и Ум. Благодаря этому и сущие, и сущих действие, и Ум такой же [т. е. все они едины]. И, таким образом, мысли — эйдос и форма сущего и действие [сущего]» [V,9,8,15–19].

в мире Ума нет зла. Значит, мир Ума не может непосредственно воздействовать на чувственный мир. Но в то же время если эйдос совершает благие действия, то его действия должны быть «благими» для иного, т. е. они должны каким-либо образом «избавлять» от страдания иное<sup>53</sup>. Если Ум в некотором смысле «един» (т. е. может быть построен как последовательное осуществление «бесконечного мышления» *одного* эйдоса, см. выше), то иным по отношению к эйдосу (за исключением Блага, на которое «благое» действие эйдоса не может быть направлено в силу совершенства Блага) **является только душа** (или души) из чувственного мира — которая, хотя и *есть* «самоограниченный» эйдос, тем не менее *кажется себе* иным по отношению к какому-либо эйдосу. Итак, Промысел Ума направлен на чувственный мир и ни на что другое: действительно, то, что «выше» чувственного мира, нуждается в Благе, но не в Промысле:

«Ведь вообще, те, кто полагает достойным удалить ‘худшее’ (τὸ χεῖρον) во всём, удаляют сам Промысел. Ибо [для] кого будет [тогда он Промыслом]? Конечно, не для себя и не для ‘высшего’ (τοῦ βελτίους). Следовательно, и то, что выше мы именовали ‘Промыслом’, мы называли [так] по отношению к ‘низшему’ (τὸ χείρω)» [Ш,3,7,5–8].

Получается апория: эйдос и должен действовать на душу, и не может этого делать.

Попытаемся проследить, как Плотин пытается эту апорию разрешить. Заметим, что Плотин пытается сконструировать такое действие эйдоса, которое не означало бы «падения» последнего. И один из путей в этом направлении — попытаться уподобить действие Ума (или эйдоса) действию Блага, ведь Благо «присутствует» во всём, но не становится им. Но в отличие от Блага, эйдосы не предоставляют душам, как и всему сущему, «полную свободу возвращения»; однако они являются «тем, к чему» осуществляется «восхождение» душ, т. е. их ближайшей целью при «восхождении».

В отличие от Блага, эйдосы не предоставляют чего-либо

<sup>53</sup>Страдание, или претерпевание рассматривается Плотинем как то, что ограничивает свободу страдающего. Поэтому изложенное выше понимание благого действия как «предоставления свободы» тождественно для Плотина пониманию благого действия как «избавления от страдания».

душам; но они являются тем, *что* предоставляет душам Благо, т. е. «тем, к чему» осуществляется «восхождение». Каждая душа может принять решение отказаться от воображения себя «чем-то ограниченным», что будет означать её «возвращение», пребывание в мире Ума и существование в качестве эйдоса<sup>54</sup>. Без «предоставляющего утраченную свободу» действия Блага этого не может произойти, так как *после* «падения» душа может «поволить» (т. е. принять свободное и разумное решение) отказаться от избранных ею самой ограничений, ставших её «природой». Действие Блага тогда, есть для «чувственного мира» действие, предоставляющее душе «силу» для её «возвращения» в «мир Ума» *в соответствии с волей этой души*.

Напротив, «благое действие» эйдоса, с точки зрения души, заключается в том, что он *пребывает* в Уме как «то, к чему» осуществляется восхождение, так что благодаря самому его «присутствию»<sup>55</sup> душа «пробуждается» (ἐγείρεται) из её, используя платоновское выражение, «сна в теле». Поэтому, можно сказать, что душа как бы приобретает «силу» благодаря Уму — силу восходить к миру Ума:

«И присутствующий Ум есть по отношению к себе бестревожный/не заботящийся. Но как только к ней [к душе] пришла бы оттуда [из Ума] как бы теплота, она становится и сильной, и пробуждается (ἐγείρεται) и поистине ‘обретает крылья’ [Платон, *Федр* 251b], и к ‘тому, что находится рядом’ и близости, хотя и приведённая в ужас, всё равно к иному, как бы благодаря воспоминанию, [к чему-то] большему «взлетает [как на крыльях]» [VI,7,22, 13–17].

Если бы эйдос не пребывал в Уме вне времени, то «взойти» к нему и «стать» им (это неточное выражение, скорее:

<sup>54</sup>Плотин пишет, что *любая* душа присутствует в Уме [I,1,7,12–14]. Здесь приходится затрагивать одну из весьма сложных проблем в философии Плотина — «существуют ли эйдосы ‘единичных’?». В [IV,3,5,9–11] и в [V,7,1,19–27] Плотин, кажется, утверждает наличие таких эйдосов, а в [V,9,12,2–3] он говорит о присутствии в Уме эйдоса «не Сократа, а человека», т. е. допускает наличие в Уме «общих понятий», но не упоминает о «единичных». По этому поводу имеет место обширная дискуссия; см., например, [35; 101; 210].

<sup>55</sup>Ср.: «... того [т. е. эйдоса] присутствием (τῆ παρούσῃ) [‘страдающее’] движит» [Ш,6,4,37–38].

«осознать себя — или отождествить себя с пребывающим вне времени эйдосом») для души было бы логически невозможно. Именно это «существование в качестве цели восхождения», которое Плотин метафорически уподобляет как бы «теплоте 'оттуда', пробуждающей душу к восхождению» и может быть названо тем действием эйдоса (или всех эйдосов, Ума как целого), которое не означает «падения» эйдоса, хотя и в некотором смысле «направлено» на чувственный мир, являясь «благим» действием, как бы «дополняемым» действием Блага. Итак, указанное действие может быть названо **Промыслом эйдосов, или действием эйдосов на чувственный мир**. Указанная выше апория разрешается, так как эйдос всё-таки воздействует на душу определённым образом; но он делает это не «непосредственно», что привело бы к его «падению» в чувственный мир, а «косвенно», как «то, к чему» осуществляется восхождение души, при этом сам эйдос, несомненно, пребывает в мире Ума.

Подведем итоги четвертой главы. Мы нашли достаточно обоснованную точку зрения, что Благо у Плотина как «начало свободы» не «распространяет» какой-либо «необходимости», не «принуждает» Ум к чему-либо — ведь «абсолютно благое» первоначально не содержит никакого зла. Ум, как то, что существует в качестве иного Благу, нуждается в Благе как в том, от чего он сам себя «отличает». Таким образом, Ум сам свободно избирает себя как «иное по отношению к Благу». Поскольку Благо «абсолютно свободно», то свобода Ума как «иного к Благу» «не абсолютна», ограничена, но ограничена по воле самого Ума. Ум *полностью* свободен в своём «отделении» от Блага, но это «отделение» является *необратимым* действием (в том смысле, что один Ум, без «помощи» Блага, не может совершить обратного действия). Оно означает уменьшение свободы, которое выражается в том, что «отделяющееся» «приобретает» некоторую «сущность», или «природу», т. е. то, что не может быть изменено только мыслью или волей Ума. Благо предоставляет возможность Уму вернуться к «существованию без природы», и поэтому в своём «возвращении» Ум *не полностью* свободен, так как *нуждается* в предоставляющем утраченную свободу действию Блага.

По Плотину, эйдосы мира Ума не «сливаются» друг с другом, так как они отличаются друг от друга благодаря «ина-

ковости». Можно предположить, что благодаря «инаковости» все эйдосы сохраняют свою «индивидуальность», т. е. каждый эйдос находится в особом, свойственном только ему, отношении к Единому. Иными словами, каждый эйдос «проходит свой собственный путь», от общей для всех эйдосов умной материи или неопределённой двойцы до уникального 'вот-этого' эйдоса. Этот «путь» является собственным действием каждого эйдоса, и уникальность эйдоса означает свободу самоограничения каждого эйдоса. При этом *каждый эйдос мыслит лишь самого себя* (и тождествен самому себе), используя другие эйдосы, но не мысля их самих по себе: ведь в силу «тождества мыслимого и сущего» в мире Ума это привело бы к отождествлению мыслящего эйдоса с мыслимыми им другими эйдосами и к утрате последними своей «инаковости».

Отвечая на вопрос: насколько корректно говорить о присутствии эйдосов в чувственном мире, мы пришли к выводу, что, в отличие от Блага, эйдосы не предоставляют чего-либо душам; но они являются тем, *что* предоставляет душам Благо, т. е. «тем, к чему» осуществляется «восхождение». Если бы эйдос не пребывал в Уме вне времени, то «взойти» к нему и «стать» им это неточное выражение, скорее — «осознать себя (или отождествить себя с пребывающим вне времени эйдосом») для души было бы невозможно. И хотя эйдосы не вмешиваются в чувственный мир «непосредственно», их действия определённо можно назвать «попечением» об этом мире. Эйдос, как «живой ум», является как бы «центром» души, который, с одной стороны, означает наличие у каждой души хотя бы мизерной свободы действия, а с другой стороны, этот «центр» пытается «пробудить» душу от её «сна в теле», побудить её «отбросить лишнее», тем самым как бы стать своим собственным центром, приобрести более полное существование, более полное знание и более полную свободу.

## Глава V

### СУЩНОСТЬ И СУЩЕСТВОВАНИЕ У ПЛОТИНА

В этой главе мы ставим следующие цели: 1. Прояснить платиновское понимание сущности. 2. Попытаться понять, можно ли свести различные платиновские подходы к сущности к одному пониманию, согласующемуся с системой Плотина в целом. 3. Основываясь на концепции сущности, попытаться реконструировать концепции сущего и существования; 4. Попытаться ответить на вопрос: что понимает Плотин под благом и в каком смысле первоначало именно как Благо (а не как Единое) является «началом» сущего? В настоящей главе мы активно используем две предыдущие главы и переформулируем те результаты, которые были в них получены применительно к поставленным целям.

#### § 1. Плотин о сущностях (*эйдосах*) в мире Ума

Мир Ума — мир подлинного сущего, подлинных сущностей, сущностей в собственном смысле слова. Но в чём причина существования Ума? Плотин пишет в начале IV,8,6: «Итак, если необходимо, что не только Единое должно существовать — ведь тогда всё было бы скрыто в нём и не имело бы определённой формы, не было бы ни множества этих сущих, произошедших от Единого, ни тех, которые исходят после этого множества, имеющих ранг души — точно так же необходимо, что не только души должны существовать, при отсутствии тех вещей, которые рождаются благодаря им; это значит предполагать, что каждая природа имеет это внутреннее свойство — творить то, что рождается после него и развёртывать себя, как если бы при развитии из как бы несчастного

семени как из начала вплоть до постижимого конца. Первое всегда остаётся на своём, свойственном ему месте, и то, что рождается после него, таково, как если бы оно порождалось из невыразимой силы [или потенции]...». Итак, первоначало разворачивает себя в Ум, однако не становясь им. Нелегко понять, что имеет здесь в виду Плотин. Такого рода затруднения, возникающие при интерпретации положений, посвящённых происхождению Ума, являются причиной множества трактовок «эманации» у Плотина. Неясно, в каком смысле Единое можно полагать творцом Ума, но несомненно, что Ум «порождается» (порождает себя или подвергается порождению Единым?) благодаря некоторой «силе».

Утверждение Плотина, что там, где присутствует сила, её источник должен присутствовать во всей своей полноте, так что он одновременно вездесущий и совершенно отдельный (VI,4,3; VI,4,8), снова приводит к разрушению какой-либо реальной идеи эманации. Ибо она замещается доктриной «восприятия в соответствии со способностью (силой) воспринимающего» (см. VI,4,11). Это, в более развитой форме, проявляется как альтернатива эманации в платиновском понимании отношения Ума к Единому. По А. Х. Армстронгу, если источник присутствует в своей полноте в «том, что из него исходит», которое, таким образом, никак не меньше, чем его источник, то не может быть реального различия между источником и «тем, что из него исходит»; и, сходным образом, учение, что всё участвует в Едином-Сущем в соответствии со своей способностью, убирает нужду в учении об эманации или возможность её [90, р. 60].

Конечно, в других фрагментах мы можем различить «источник» и «то, что из него исходит». Например, иногда в *Энеадах* Единое представляется как корень или семя, сила или нечто потенциально сущее, из которого всё развивается в актуально сущее. Об этом см., например, III,3,7, где разрабатывается метафора Единого как корня; IV,8,5; IV,8,6, где метафора применяется к Единому и Душе; V,9,6, где метафора применяется к Уму. Если эту идею слишком акцентировать, то мы получим анти-аристотелевскую и анти-платоновскую систему, вроде «эволюционной» системы раннего стоицизма. Концепцию «эволюции» или развития мира можно усмотреть в следующем фрагменте: «Благо не будет Благом, или Ум —

Умом, Душа не будет самой собой, пока вторая жизнь не будет жить после первой. . . » — II,9,3.

Мы видим здесь выраженную концепцию эволюции от Единого до чувственного мира как эволюцию от потенции к акту, переход к большей полноте и протяжённости бытия [90, р. 61]. Это противоречит обычному учению Плотина о том, что каждая ипостась актуализируется не через творения того, что ниже её, а через созерцание того, что выше её, — II,4,5; V,2.

Наиболее очевидным источником учения об «эволюции» является стоическое учение о *σπερματικὸς λόγος* (см. *SVF*, II, 596, 618, 1027 (Хрисипп); Марк Аврелий, IX, 1; Сенека, *Письма*, 90.29) и особенно та разновидность этого учения, где Бог объявляется *σπέρμα* или *σπερματικὸς λόγος* космоса (см. *SVF*, I, 102 (Зенон); *SVF*, II,580 (Хрисипп)). Достаточно близок такой подход лишь к теории Спевсиппа, который также называл своё Единое *σπέρμα* (Аристотель, *Метафизика*, L, 7, 1071b; N, 5, 1092a).

Таким образом, если всё-таки полагать, что Ум отличен от Единого, то понять происхождение Ума можно следующими способами: 1. Ум есть нечто, порождённое с помощью силы, источником которой является Единое — нечто, порождённое самим собой или Единым. 2. Ум есть определённая, оформленная сила, источником которой является Единое.

С одной стороны, п. 2 совместим с п. 1, ведь порождение можно трактовать как реализацию силы. Но, с другой стороны, порождение можно рассматривать и иначе: как творение чего-либо неопределённого — например, чего-либо как силы, которая может быть реализована. Сила логически предшествует её реализации, являясь необходимым условием для неё. Поэтому, если Ум, как утверждает Плотин, действительно является первым творением Единого, то он должен быть именно силой. Ум как оформленная сила указывает на предшествующую ей неопределённую силу. Если эта неопределённая сила не является Умом, то чем же она является? Плотин не является сторонником умножения ипостасей, и сила может принадлежать либо Единому, либо Уму.

Для мира Ума необходимым условием для наличия в нём эйдосов является так называемая умная материя. Иначе говоря, она является силой, необходимой для совершения дей-

ствия обретения Умом эйдосов, возможностью для наличия эйдосов. Как ещё не определённое, умная материя не определена и есть просто иное по отношению к Единому, иное, которое в возможности есть любое определённое нечто<sup>1</sup>. В этом смысле в II,4,5 Плотин говорит об инаковости и первом движении из Единого как о неопределённом (ср. VI,9,8). «Ведь и инаковость (*ἕτερότης*) там<sup>2</sup> — вечна, [та,] которая творит [умную] материю. Ведь та же самая [инаковость] — причина [умной] материи, и движение первое. . . . Ведь [нечто] **беспредельное** [суть] и движение и **инаковость, которая от первого [начала]**; и Ум имеет (*καθ'ἑνόν*) в определении (*τὸ ὀρισθῆναι*) нуждающихся [сущих]» [II,4,5,28–33].

Плотин пишет также о том, что умная материя может, в качестве неопределённого подлежащего, рассматриваться как субъект некоторого действия: «Итак, первым скажем, что не везде неопределённое презренно, то же самое не было бы [сказано про] бесформенное, если бы своим собственным замыслом (*ἑαυτοῦ ἐπινοίᾳ*), [оно] намеревалось '*представлять*' (*παρέχειν*) себя тем, [которые суть] до него, и тем, [которые суть] высшие [, чем оно]» [II,4,3,1–4].

С точки зрения Дж. М. Риста, умная материя у Плотина *сама* обращается к Единому и наполняется им [219, р. 101]. т. е. умная материя как подлежащее мира Ума есть субъект действия обращения к Единому, без чего конкретные «оформленные» эйдосы не могли бы возникнуть — в этом смысле следует рассматривать V,8,12, где Ум не только первичен по отношению к эйдосам, но и порождает (*γεννᾶν*) их. Без действующего (субъекта действия) действие невозможно, поэтому умная материя есть сила или возможность для действия, заключающегося в обращении или возвращении к Единому. Созерцая Единое, Ум — ещё как умная материя, подобная зрению как способности видеть — становится «знающим зрением» (*ὄψις ἰδοῦσα*) [V,3,11,10], и тем самым перестаёт быть ум-

<sup>1</sup>Ср.: «Умная материя — как бы всё одновременно, так что она не может стать тем, что не есть оно само» [219, р. 101].

<sup>2</sup>Здесь мы сталкиваемся с интерпретацией Плотина *μέγιστα γένε* Платона [*Soph.* 254d] и далее (здесь к высшим родам относятся: Бытие, Движение, Покой, Тожество и Различие) как «категорий умного мира», каковую интерпретацию можно обнаружить в [V,1,4], а полное её изложение имеется в [VI,2,7–8].

ной материей или зрением как способностью видеть, становясь совокупностью эйдосов. Действие созерцания, как и действие обращения, является самостоятельным действием умной материи как подлежащего (субъекта) для своих действий.

В III,8,11 Ум опять сравнивается со зрением, а то, что подобно зрению, должно одновременно иметь потенциальность (силу) и актуальность (реализацию силы). Если так, то оно есть целое из формы и материи, как всё видимое. Далее читаем следующее выражение: «материя в мыслимых» (ἄλη δὲ ἐν νοητοῖς). Следовательно, материя — не в Уме как созерцающем (ибо Ум, который в качестве умной материи созерцает Единое, не содержит в себе материю, а есть умная материя), но в эйдосах, как в мыслимых (созерцаемых). Плотин нигде не говорит, что материя есть мыслимые, но что материя есть в мыслимых. Что это значит? Здесь, на наш взгляд, то же самое понимание материи как субъекта действия и логического субъекта для предикатов, что и в случае Ума. **Умная материя есть субъект действия**, который может наделить себя любой формой (любыми предикатами). Но почему определённых эйдосов много? — Потому, что эйдосы суть реализации всех *возможных* форм, *нет оснований* для того, чтобы некоторые формы были реализованы, а некоторые — нет. Можно предположить, что здесь Плотин адаптирует используемый ещё Демокритом и другими досократиками принцип исорропии. Возможно, Плотин полагает, что Ум *полон* как содержащий в себе всё (т. е. всё возможное), поскольку в противном случае он был бы *неполон*, а неполнота — признак *несовершенства*. В самом деле, если Ум обладает совершенным мышлением, то он знает всё (в том числе — всё возможное = всё, что можно помыслить), но мыслимое им и есть сущее. Мы полагаем, что именно так можно интерпретировать следующий фрагмент: «Этот Ум есть совершенный и всяческий (τέλειος καὶ πᾶς), который изначально знает себя самого» — V,3,8,50–51.

Поэтому возможен и третий вариант, который может быть выведен из концепции умной материи Плотина. Дж. М. Рист приходит к выводу, что умная материя представляет собой первое истечение из Единого, всё ещё остающееся чем-то неопределённым, и в силу своей неопределённости она может рассматриваться как основа для формы (идеи) [219, р. 107].

Тогда Ум, рассматриваемый (на первом этапе конституирования мира Ума) как всего лишь неопределённая двоица или умная материя, является не силой, принадлежащей Единому, а (3) (первые два пункта см. на с. 185) — некоторой самостоятельной силой, тем, что делает возможным наличие в мире Ума чего-то оформленного, т. е. эйдосов. Ум здесь рассматривается как физическое подлежащее (материя) и как логическое подлежащее (субъект, о котором сказываются предикаты, а он сам ни о чём не сказывается). Такое подлежащее Плотин называет сущностью: «**Ведь подлежащее там — сущность**, более того, среди того, что в её присутствии (ἐν ᾧ) [имеется сущность] мыслимая (νοούμενη); [также] и целая сущая просветлённая (πεφωτισμένη) сущность» [II,4,5,22–24]. Эта сила оформляется и Ум «наполняется» эйдосами: «ведь божественна *схватывающая определение*» (τὸ ὀρίζον) она [умная материя]» [II,4,5,15]. Поэтому возможно и ещё одно понимание Ума: Ум есть не «оформленная сила Единого», а (4) реализованная им самим его собственная сила.

Мы видим здесь противостояние двух точек зрения на то, что такое сущее в Уме: (1) оно есть сила, способность быть любым *определённым нечем*; (2) оно есть *определённое нечто*, представляющее собой нечто *целое* из подлежащего и его формы или из субъекта и его предикатов — ср. V,1,7,24–27: **сущее должно быть ограничено**. Мы не можем назвать несущим субъект даже без его предикатов: он может существовать независимо от них как *нечто неопределённое* и как способность их приобрести<sup>3</sup>. Но предикаты не могут существовать без субъекта<sup>4</sup>. Мир Ума Плотина — мыслимый мир, вне времени и пространства и не содержит чувственной материи, из-за которой может возникнуть множественность предметов, соответствующих одному эйдосу. В силу этого идеи плотиновского мира Ума уникальны, как уникален и каждый эйдос в рамках своего рода у Аристотеля. Поэтому изменение одного предиката означает изменение сущности.

Эйдос как целое из субъекта и предиката есть нечто *сложное*. См., например, V,3,1,44–46: «Итак, должно Уму вооб-

<sup>3</sup>Ср. с выражением Аристотеля: только сущность отдельна. Но Аристотель, обсуждая неопределённое подлежащее как один из вариантов понимания сущности, всё-таки не принимает его.

<sup>4</sup>У Аристотеля: ни одна другая категория не отдельна.

ще не пребывать простым... ведь он разделит (Fut.) *сам себя*» (δεῖ δὲ τὸ νοοῦν μηδὲ αὐτὸ μένειν ἀπλοῦν [...] διχᾶσει γὰρ αὐτὸ ἑαυτό). Здесь подчёркивается, что Ум становится разнообразным на втором этапе отпадения, будущем по отношению к Уму. Также подчёркивается *самостоятельность* Ума при наделении себя разнообразными формами и отличении своего существования от своей сущности (=формы, ограничения, 'существование в качестве чего-либо').

Двойственному пониманию сущности у Плотина соответствует двойственность *действия сущности* (=полагающее возможность определённости, т.е. полагающее субъект без предикатов, некоторую силу или возможность для определённости) и *действие из сущности* (=действие уже положенного субъекта, наделяющее этот субъект предикатами, делающее сущность определённой благодаря прешествующей силе возможности для осуществления этого):

«Во всякой и каждой вещи присутствует действие сущности (ἐνέργεια τῆς οὐσίας) и присутствует действие из сущности (ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας); и то, которое есть действие сущности, есть каждая вещь сама по себе, в то время, как действие из сущности происходит из первого действия, и должно быть во всём следствием его, отличным от вещи самой по себе: как в огне присутствует тепло, которое составляет его сущность, и другое тепло, которое становится существующим от этого первого тепла, когда огонь проявляет действие, которое соприсродно (σύμφυτον) его сущности, — в неизменности пребывающей как огонь. Так же и в высшем мире; и гораздо в большей степени так, ибо оно [Единое] пребывает на своём собственном пути жизни, [как] действие, порождённое из совершенства в нём и его сосуществующего действия (συνούσης ἐνεργείας), получающего 'стоящее в основе' (ὑπόστασιν), ибо оно приходит от великой силы, поистине, величайшей среди всего, и приходящей к существованию и сущности (τὸ εἶναι καὶ οὐσίαν), так как это [Единое] существует выше сущего. Это [Единое] есть творящая сила (δύναμις) всего, и всё [сущее] (τὰ πάντα) есть уже его творение» [V,4,2,27–39]<sup>5</sup>.

Но сложность эйдоса вызывает проблемы с тождеством в Уме мыслимого и сущего: что именно мыслит то, что стано-

<sup>5</sup>Ср. [II,6,9,14–23; II,9,8,22–5; IV,5,7,51–5; V,1,6,34; V,3,7,23; V,9,8,13; VI,2,22,24–9].

вится мыслимым (или, точнее, то, что оно всегда есть) — субъект или предикат? Оба ответа неудовлетворительны. Предикаты не мыслят, так как они не субъекты действия, а субъект не мыслит себя в качестве чего-либо, ведь иначе он перестал бы быть субъектом, а стал бы предикатом. Поэтому, если мы хотим сохранить тождество мыслимого и сущего в Уме (на чём Плотин настаивает), то нужно отказаться от положения «Ум (как подлежащее, умная материя) мыслит сам себя». Он мыслит либо свои предикаты, «формы», либо Единое. Рассмотрим сначала второй вариант: неопределённый Ум мыслит Единое. Плотин, действительно, пишет об этом в V,2,1,9–11: то, что произошло после Единого, «обращено» [к Единому] и «созерцает» [Единое]. И более подробно:

«Для всего движущегося должно (δεῖ) быть тому, к чему оно движется.

Так как для Единого (ἕξειν) нет ничего [к чему бы оно двигалось], то мы не полагаем его движущимся.

Напротив, если нечто (τι) после него [Единого] рождается/становится, то это (ἕξειν) [нечто,] (отсылка к τι) вечно 'подвергшимся обращению' (ἐπιστραφέντος, Part. Aor. Pass.) к нему [Единому], по необходимости [должно] (отсылка к δεῖ) стать (Perf.)» [V,1,6,15–19].

(παντὶ τῷ κινουμένῳ δεῖ τι εἶναι, πρὸς ὃ κινεῖται· μὴ ὄντος δὲ ἕξειν μηδενος μὴ τιθώμεθα αὐτὸ κινεῖσθαι, ἀλλ' εἴ τι μετ' αὐτὸ γίνεται, ἐπιστραφέντος αἰεὶ ἕξεινός πρὸς αὐτὸ ἀναγκαῖόν ἐστι γεγονέναι.)

Это весьма важное положение — иное по отношению к Единому всегда по необходимости обращено к нему (если необходимое здесь — «то, что не может быть иначе», то, надо думать, иное не будет иным, если не будет обращено к Единому) — мы ещё будем анализировать ниже. Теперь же обратим внимание на ещё одно важное положение: Ум есть 'созерцание само по себе':

«Но Единое (ἕξειν) не Ум.

Итак, каким образом Ум есть порождение [Единого]?

Или, потому, что [Ум], благодаря [своему] обращению к нему [Единому], созерцал (Imperf.)?

*Само же созерцание [есть] Ум»* [V,1,7,4–6].

(ἀλλ' οὐ νοῦς ἐχεινο. Πῶς οὖν νοῦν γεννᾷ; ἢ ὅτι τῆ ἐπιστροφῆ πρὸς αὐτὸ ἐώρα; ἢ δὲ ὄρασις αὐτῆ νοῦς.)

Итак, Ум есть 'созерцание само по себе'. Почему? — Для удобства будем различать первый Ум, неопределённый (Ум<sup>1</sup>), и второй Ум, определённый (Ум<sup>2</sup>). Ум на первом этапе определён только в одном: он волит быть иным к Единому. Быть Умом<sup>1</sup> = быть иным к Единому = волишь быть иным к Единому.

Следовательно, Ум созерцает Единое = своё начало как необходимое, но не достаточное условие его существования. Следовательно, Ум<sup>1</sup> претерпевает и ограничен тем, что он, во-первых, зависит от иного, Единого, как от 'того, от чего осуществляется отпадение'. Его 'существование вообще' заимствовано им у Единого, он не является хозяином своего существования, следовательно, не знает цели своего существования. Тогда, во-вторых, Ум<sup>1</sup> претерпевает ещё и в том смысле, что он не знает цели своего существования.

Ум<sup>1</sup>, отличая себя от Единого, созерцает Единое, так как невозможно отличать себя от чего-либо без хотя бы частичного понимания того, что же такое есть то, от чего приходится себя отличать. Таким образом, Ум<sup>1</sup> не только может созерцать Единое, но и созерцает его по необходимости [см. выше, V,1,6,15–19]. Однако отличие от Единого, есть простое действие, так как только *первый* Ум может производить множественные действия. Отличая себя от Единого, невозможно совершить что-либо, кроме простого действия отличения, так как чтобы действовать множественным образом, быть разнообразным и пр., необходимо быть иным к Единому, т.е. отличить себя от него. Иначе говоря, «быть иным» есть условие возможности существования в качестве чего-то другого. Таким образом, Ум<sup>1</sup> ещё не множественен; он отличается от Единого *только* инаковостью, т.е. тем, что он есть иное к Единому. Следовательно, Ум<sup>1</sup> не мог бы зависеть от чего-либо, например, от «самого созерцания» (которому Ум<sup>1</sup> был бы тогда причастен), кроме самого Единого (причастность которому не ведёт к противоречиям, так как означает, что Ум<sup>1</sup> обладает некоторым единством и существованием). Тогда Ум<sup>1</sup> тождествен инаковости, действию отличения себя от Единого, волею быть отличным от Единого, действию со-

зерцания Единого. Уму<sup>1</sup> присуща инаковость, а Единому инаковость не присуща, Единое остаётся «чистым» субъектом<sup>6</sup>. Ум<sup>1</sup> Плотин, похоже, рассматривает как целое из субъекта (беспредикатного Единого; говоря о Едином нечто «положительное», Плотин, вероятно, полагает, что лишь объясняет, что такое беспредикатный субъект или подлежащее) и предиката «инаковость». Ум<sup>1</sup> есть первое созерцание (как и «первая инаковость» [V,1,1,1–7]), т.е. «само созерцание», так как своим актом осуществления себя в качестве Ума<sup>1</sup>, Ум<sup>1</sup> сам создаёт всё, в качестве чего он существует. Итак, мы показали, как можно реконструировать платиновское обоснование положения «Ум<sup>1</sup> есть 'созерцание само по себе'».

Теперь вернёмся к первому варианту: Ум<sup>1</sup> мыслит свои предикаты или «формы», наполняющие его эйдосы. Мы уже видели выше, что Ум<sup>1</sup> не может созерцать (мыслить) себя в качестве чего-то определённого, оставаясь при этом неопределённым субъектом. Но он не может мыслить и свои предикаты или «формы», так как Ум<sup>1</sup>, как мы видели выше, отличается себя от Единого, полагая себя иным по отношению к нему, но не определяет, чем же именно из иного он является. Ведь подобное действие самоопределения означало бы наделение подлежащего определённой «формой», т.е. означало бы невозможность для подлежащего быть подлежащим для любой «формы» (= невозможность для силы быть силой для всего). «Дерзкое» отпадение Ума<sup>1</sup> от Единого (ср.: «Ум имел как бы дерзость отстраняться от Единого» [VI,9,5,29]), в итоге, означает реализацию силы, заложенной в Едином: «Дерзость... является одновременной с порождением действия отстранения от Единого и это же действие одновременно есть действие творения себя в сущем» [98, р. 92]. Благодаря дерзости, сила расходуется, тем самым возникает возможность для возвращения силы. Кроме того, изначальная дерзость полагает начало распространению уменьшающейся силы: «имеется дерзость как разделение и инаковость, которая является в то же время дерзостью-силой, так как Ум возвращает себе един-

<sup>6</sup>В отличие от чувственной материи, Единое является условием возможности существования иного [V,3,15,35]. Ниже мы продемонстрируем, каким образом Плотин пытается совместить два кажущихся несогласуемыми понимания первоначала как абсолютно единого и как неопределённого подлежащего, «силы всего» (δύναμις πάντων) [V,1,7,10].

ство и созерцает Единое, так как душа распространяет силу Единого и Ума в мире и в неодушевленных и живых телах» [98, р. 97].

Ум<sup>1</sup>, как Неопределённая двоица, не является обязательно множественным, так как он есть лишь иное, чем трансцендентное первоначало; он не обладает таким единством, каково единство первоначала, но это ещё не значит, что он множествен — множествен численно или имеет сложную структуру: «Неопределённая двоица сама не множественна, но является причиной множественности в Уме, просто потому, что она — “иное”, чем простота Единого» [219, р. 102–103]. Итак, об Уме<sup>1</sup> нельзя сказать, что он один, и нельзя сказать, что их много: он является неопределённым и в этом отношении тоже; он определён лишь в том смысле, что он отличается = *сам отличает себя* от Единого, мысля или создавая для себя предикат «инаковость», благодаря чему целое (неопределённый субъект или неопределённое подлежащее + предикат «инаковость») отличается от Единого как «чистого» неопределённого подлежащего. Таким образом происходит самотворение иного относительно Единого. Относительно неопределённого подлежащего нельзя сказать, одно ли оно или множественно по числу, так как оно есть «чистый» субъект без предикатов. Но можно сказать, что Ум<sup>1</sup>, как целое = субъект + инаковость, отличается от Единого. Мы можем говорить, что они — не одно и то же, хотя в Едином и нет никакой инаковости. Вообще, Единое — не одно и то же с любым сущим (=Умом<sup>1</sup> или эйдосом мира Ума), хотя оно и не отличает себя от Ума<sup>1</sup>; напротив, именно Ум<sup>1</sup> — а «потом» и эйдосы — отличают себя от Единого. На втором шаге «отпадения» эйдосы (как субъекты, создающие свои предикаты) отличают себя и от Единого, и от Ума<sup>1</sup>, а также друг от друга. Творение иного оказывается созданием не новых субъектов, а новых предикатов; но это не мешает «целым» из субъектов и предикатов быть не тождественным друг другу и беспредикатному Единому, хотя сами субъекты не определены по числу, не могут быть названы тождественными или различными. Поэтому нельзя ответить на вопрос, много ли в мире Ума субъектов, но Плотин пытается конструировать свою систему так, чтобы отсутствие ответа не было помехой для системы.

Но, если, несмотря на вышеизложенное, нам захочется до-

пустить, что субъектов много, то они, судя по всему, должны быть неразличимы: в самом деле, если номер у некоторых эйдосов различен, то это происходит из-за того, что эйдосы различаются одним из предикатов, одной из «форм»; но субъекты не различаются ничем! Это наводит на мысль, что умная материя как подлежащее мира Ума, единственна и, кроме того, едина в смысле гомогенности, отсутствия внешних пределов и внутренней структуры, ведь всё это строится с помощью предикатов, «форм», а субъекту как таковому не свойственно. Вероятно, основываясь на подобном рассуждении, Дж. Рист пишет: «Возможно, умная материя, хотя и есть нечто неопределённое, есть единое неопределённое, и всеохватывающее единое. Как таковая она — принцип единства мира Ума, где идеи обозначают различия и различения» [219, р. 104]. Таким же образом и А. Х. Армстронг интерпретирует П,4,4 в [90, р. 67].

Несмотря на убедительность такого рассуждения, повторим: строго говоря, Ум<sup>1</sup> не определён ни по числу, ни по структуре, ни в смысле обладания внешними «пределами». О нём можно лишь сказать, что он отличается от Единого. Поэтому, рассматривая неопределённое подлежащее для всех эйдосов Ума, мы не должны понимать его как единое подлежащее. Ум<sup>1</sup> — необходимое условие для наличия эйдосов, но это не значит, что Ум<sup>1</sup> является единственным. Поэтому единство мира Ума, с нашей точки зрения, следует искать в другом — например, в обязательном «учёте» всех эйдосов в каждом эйдосе, что необходимо для того, чтобы все эйдосы были отличными друг от друга.

## § 2. Категории мира Ума

Известно, что в мире Ума у Плотина имеются так называемые «первые роды», совпадающие с «великими родами» *Софиста* Платона. Плотин полагает, что виды этих родов (т. е. эйдосы Ума) «ниже» их; значит ли это, что наряду с эйдосами и умной материей следует полагать ещё один тип сущего в мире Ума?

Умные роды — не только роды (для видов), но и «начала» (*ἀρχαί*) для них [VI,2,2,10–11]. Эти роды отличаются от других родов, которые просто суть умные формы, подража-

ющие чувственным, которые им причастны. Они суть начала, как то, от чего происходят виды, их источник. Эти умные роды существуют благодаря им самим, а не иному по отношению к ним (как начала) и содержат младшие роды с видами и индивидами (как роды). Неверно, что здесь род относится к классификации, логике, гносеологии, а начало — к онтологии. Здесь γένος — одновременно имеет и онтологическое, и гносеологическое значение, их единство в действительности неразруσιμο<sup>7</sup>.

Первый род — *сущее* (τὸ ὄν)<sup>8</sup>. Понятие жизни позволяет нам вывести второй после сущего род: *движение* (κίνησις) — ведь сущее в Уме отнюдь не безжизненно<sup>9</sup>, а всякой жизни, полагает Плотин, присуще *движение*. Плотин не принимает ограничительных выводов Платона об относительности отношения *существования*<sup>10</sup> и *движения*, так как Платон наделяет умное существование идей чем-то вроде пассивного движения ([*Софист* 248e3–4]: мыслимое движется через претерпевание — κινεῖσθαι διὰ πάσχειν). Тогда как для Платона идеи суть действие (ἐνέργεια) мышления.

*Существование* и *движение* даны в единстве, но мышление воспринимает в этом единстве различие двух аспектов, которые нуждаются один в другом. В том, что касается родов, Плотин настаивает на необходимости примирить их независимость и их взаимоотношение. Движение есть действие, действие существования. Они не могут передать себя одно другому, они неразделимы. При демонстрации независимости, так же как несводимости существования и движения [VI,2,7,16–24], Плотин указывает на фундаментальную черту, которая позднее будет применена к другим родам: *движение*

<sup>7</sup>[125, р. 108]. При изложении платиновской трактовки «великих родов» мы будем придерживаться подхода, изложенного в этой статье.

<sup>8</sup>Названия «первых родов» у Платона здесь и далее в этом параграфе при их введении выделяются курсивом. Фактически, они являются системой категорий для мира Ума, системой, которая, с точки зрения Платона, лучше системы Аристотеля и стоиков. Когда мы говорим о «*сущем*», то имеем в виду не «что-то сущее» (или «что-то существующее»), но содержание понятия «сущее» (или «существующее»).

<sup>9</sup>Ум живёт и действует — см. [V,3,8,37]. Ср.: Аристотель [*Met.*, Λ, 7, 1072b 27].

<sup>10</sup>Раскрыть содержание понятия «сущее» означает раскрыть содержание понятия «существование», и наоборот. Поэтому *существование* в этом параграфе мы также выделяем курсивом.

не должно иметь места ни ниже существования, ни над ним; «оно [*движение*] есть лишь вместе с *сущим* (μετά τοῦ ὄντος, ср. VI,2,13) и мы его открыли в том же, без чего оно было бы как в подлежащем (ἐν ὑποκειμένῳ)» [VI,2,7,16–18]<sup>11</sup>. Тем самым Плотин даёт понять, что «сущее в подлежащем» хочется назвать зависящим от подлежащего, необходимого для сущего, нуждающегося в подлежащем и, следовательно, не обладающего собственным и независимым существованием [125, р. 110–111].

Вывод *покоя* как третьего рода сущего [VI,2,7,18–24] приводит к меньшим трудностям, если дано, что понятие *покоя* «очевидно, ближе к *сущему*, чем к *движению*» [VI,2,7,28–29]. Следовательно, что-то сущее есть то, что остаётся «тождественным и точно так же тем, что обладает одним логосом» (κατὰ ταῦτα καὶ ὁσαύτως καὶ ἓνα λόγον ἔχον) [VI,2,7,30]. Тем не менее различие легко видеть: «Но, подобно тому, как мы отделяем *движение* от него [*сущего*], поскольку оно тождественно и не тождественно ему [*сущему*] и как называем оба [*движение* и *сущее*] двумя и опять одним, таким же образом мы отделяем *покой* от него [*сущего*] и снова не отделяем: мы его отделяем в уме, постольку, поскольку [следует] полагать иной род в сущих» [VI,2,7,36–40].

Пусть даны *сущее*, *движение* и *покой*. Раз положены эти три рода, то следует показать, что они различны и несводимы друг к другу. Именно это сделал Платон. Каким бы ни был порядок вывода, у Платона и Платина имеется одно и то же, способы же аргументации различаются. В первую очередь, у Платона, как и в *Софисте* [250a9–10], доказательство различия *движения* и *покоя* заключается в полагании их как очевидных противоположностей. Но, тогда как для Платона тот факт, что они суть противоположности, не позволяет их смешивать (ἀμείχτω, 254d7), для Платина, с одной стороны, они сосуществуют в *сущем*. С другой стороны, Плотин доказывает, что *покой* отличается от *сущего* и *движение* отличается от *сущего* [VI,2,7,41–45]. Вот структура аргумента: *покой* тождественен *сущему*; *движение* тождественно *сущему*; следовательно, *движение* тождественно *покою*. Следствие является абсурдным, поскольку, как сказано выше, *движение* от-

<sup>11</sup>Ср.: Аристотель, *Категории*, гл. 2.

лично от *покоя*, ибо оно ему очевидно противоположно [125, р. 111–112].

Для Плотина, следовательно, три рода должны быть положены как отдельные, так как ум их мыслит отдельно один от другого. С этой точки зрения, имеется ещё одно важное отличие между Платоном и Плотиним. В самом деле, VI,2,8 напоминает нам, что Ум в процессе мышления полагает реальность того, что он мыслит. Мышление полагает сущее. «Но для нематериальных вещей, если помыслились, *то же самое суть они сами и [их] существование*» [VI,2,8,4–5]. Ум, поскольку он мыслит, есть движение и жизнь, в том смысле, что он есть «действие созерцания само по себе» (=Ум<sup>1</sup>, см. выше) или «движение», наделяющее эйдосы определённой сущностью. Существование Ума<sup>1</sup> — акт отличия Умом<sup>1</sup> самого себя от Единого = надделение себя силой (возможностью, способностью) для принятия «форм». Существование Ума<sup>2</sup> — акт использования силы (возможности, способности) = надделение себя предикатами, «формой», пределом. В первом случае имеется в виду существование как таковое, во втором — существование в качестве чего-либо. Итак, мысля, Ум<sup>2</sup> мыслит самого себя как что-то существующее: «Более того, с одной стороны, идея есть сущая в *покое* Ума, с другой стороны, Ум есть *движение* идеи» [VI,2,8,23–24]. Понимание комплекса Ума открывает нам также *три рода, которые являются только аспектами одной и той же реальности*. Ум, полагая что-либо существующим, полагает роды, когда он полагает разделение или различие [VI,2,7,40–41]. Другими словами, разделение (*διάρεσις*) или различие (*διάκρισις*), как действие Ума, полагает роды существующих вещей, разнообразие в единстве [125, р. 113].

Осталось ещё вывести два рода: *инаковость* и *тождественность*, или *другое* и *то же самое*. Дано, что имеется три рода и что каждый из них един; значит, они должны быть различными. Положить три понятия и допустить, что каждое из них едино, есть признак уже положенной инаковости, которая их разделяет. Напротив, то, что они формируют некоторое единство, предполагает их тождество в некотором отношении [VI,2,8,25–42]. *То же самое* и *другое* передают тому, что после них, возможность быть чем-то *тем же самым* и чем-то *другим*. Но *то же самое* и *другое*, взятые в абсо-

лютном смысле (*ἀλλῶς*), без добавления «что-то» (т. е. не как «что-то *другое*» и «что-то *то же самое*»), пребывают в первых родах. У Плотина род тождества рассматривается как одинаковое свойство всех первых родов, а это одинаковое или общее свойство заключается в том, что все первые роды являются характеристиками сущего.

В трактате V,1 вывод пяти родов представлен в сокращённом виде и выглядит следующим образом:

«Но каждое из них [сущих в Уме] есть ум и сущее, и всё вместе есть целый Ум и целое сущее; с одной стороны, ум в соответствии с мышлением лежит в основе (*ὑφισταῖς*) сущего, с другой стороны, сущее мышлением себя (*τῷ νοεῖσθαι*) придаёт уму мышление и существование (*τὸ νοεῖν καὶ τὸ εἶναι*). Но причина мышления — иная, чем причина существования, следовательно, и та, и другая имеет причину иную [по отношению к себе]. Ведь и та, и другая — *Там* [в мире Ума], и сосуществуют / вместе являются началом (*συνυπάρχουσι*), и не расстаются друг с другом, но это единое есть двойца, вместе ум и сущее, и мыслящий и мыслимое; с одной стороны, [в мире Ума каждый] ум [пребывает] в соответствии с мышлением, с другой стороны, сущее [в мире Ума пребывает] в соответствии с мыслимым. Ведь не было бы порождено мышление, если бы не была сущей инаковость, и также тождественность (*ταὐτότης*). Итак, рождаются первыми ум, сущее, инаковость, тождественность; кроме того, должно взять также движение и покой (*στάσις*). Должно взять, с одной стороны, движение, если [некто] мыслит, и, с другой стороны, покой, чтобы [некто] мыслило то же самое. И инаковость, чтобы было мыслящее и мыслимое. Или, если убедиться инаковость, [то всё] станет единым и молчащим. Должно и мыслимым (*νοητέισιν*) быть иными друг по отношению к другу» [V,1,4,26–40].

Вывода пяти родов Плотин касается и в трактате III,7:

«Всякий, кто видел всю сразу эту силу во множестве лиц, является современником предшествующему, именуемому *сущностью*, постольку, поскольку она — как бы подлежащее; *движение*, постольку, поскольку он видит в ней (сущности) жизнь; *покой*, постольку, поскольку она пребывает в абсолютно том же состоянии; *инаковость* и *тождественность*, постольку, поскольку эти все вещи формируют вместе одно единственное единство. Затем, напротив, он [Ум] соединяет всё это в одно единство, таким образом, чтобы совокупность была бы единой

жизнью; он собирает инаковость, беспредельность действия, тождество без различия, *мышление* или *жизнь*, которые не переходят от одного объекта к другому, одним словом, он рассматривает то, что пребывает всегда непрерывно тождественным, и созерцающая всё это, он созерцает вечность, ту жизнь, которая остаётся всегда тождественной, всегда присутствующей, обладающей всем» [III,7,3,11–17].

Итак, мы видим, что размышления над пятью родами вообще не являются для Плотина проходным моментом; этот вывод весьма значим для него, он возвращается к нему снова и снова в различные периоды своего творчества. Раз выведя пять родов, Плотин настаивает на том, что речь идёт именно о *первых* родах. Они — первые «так как ничего не высказавшись категориально относительно ‘того, что они суть’ (ἐν τῷ τί ἐστι)» [VI,2,8,43]. Они неопределимы [ср. VI,2,22,19–21]. «Ведь высказавшись категориально о них [только] ‘сущее’, ибо [они суть] сущие. Но не как род, ведь [они] не [являются] чем-то ‘вот-этим’ сущим» [VI,2,8,43–45], т. е. *сущее* — первый род для определённых сущих, а не для других первых родов. В противном случае предикат «*сущее*» был бы для первых родов родовым признаком, так как «*сущее*» было бы включено в определения оставшихся первых родов, что подразумевало бы различие оставшихся первых родов по виду, а это противоречит их неопределимости — см. выше.

Плотиновский отказ признать сущее родом требует некоторого комментария. Здесь уместно вспомнить критику Платином стоического признания τὶ («*нечто*»<sup>12</sup>) высшим родом. Плотин приводит пять доводов против этого:

1. Восходит к Аристотелю. Любой род (по Аристотелю) ограничен атомарной противоположностью и законченной противоположностью. Противоположность же есть законченное различие. Поэтому различия как ограничивающие некоторый род пребывают вне этого рода. Но любое различие, согласно стоикам, есть *нечто*, следовательно, принадлежит высшему роду. Таким образом, налицо противоречие [VI,1,25,7–8].

<sup>12</sup> «*Нечто*» является первой из четырёх или исходной стоической категорией, через *нечто* определяются оставшиеся категории. Здесь и далее *нечто* как категория обозначается курсивом.

2. Тоже восходит к Аристотелю, но ещё и к неписаному учению Платона. По Аристотелю, не существует одного рода для предшествующего и последующего. У стоиков же материя предшествует качествам (ποιότητες) (Плотин пишет: «страстям», πάθος). Но и материя (сама по себе), и (её) качества суть *нечто*. Значит, в *нечто* оказывается и предшествующее, и последующее, что противоречит утверждаемой Аристотелем невозможности предшествующему и последующему быть в одном роде [VI,1,25,12–23].
3. Сущее — тоже *нечто*, т. е. сущее — вид *нечто*. Если *нечто* (как высший род) существует, то оно есть один из своих видов, что противоречит отношению рода и вида. Если *нечто* не существует, то оно есть не-сущее, и тогда ничто не существует, так как всё есть *нечто*, что делает бессмысленным понятие «сущее», а значит, и исходное суждение «сущее — вид *нечто*» [VI,1,25,8–11].
4. Стоики считают чувственные тела истинно сущими. Из этого стоики выводят: должно существовать некоторое подлежащее (=материя) для тел, также являющееся истинно сущим, неизменное при всех изменениях тел. Но: (1) пребывание (неизменность) — не *сущее само по себе*, а только один из атрибутов *истинно сущего*; (2) неизменное может пребывать вечно, подобно тени чего-либо, но от этого оно не станет столь же или более существующим, как и то, тенью чего оно является. Следовательно, из неизменности материи не следует, что она есть истинно сущее [VI,1,25,10–15].
5. *Сущее* и *нечто* не могут быть одним и тем же родом, так как к *нечто* принадлежат в том числе и образы чего-то сущего (вторичные по отношению к этому сущему), но тогда *нечто* — следствие сущего, но не существует одного рода для предшествующего и последующего [VI,2,1,24–25]<sup>13</sup>.

Довод (1) из [VI,1,25,7–8] и рассуждение из [VI,2,8,43–45] восходят к следующему рассуждению Аристотеля [*Мет.*, В, 3, 998b, 22–27]:

<sup>13</sup>О критике Платином стоиков по этому вопросу см. [96, р. 106–107].

«А между тем ни единое, ни сущее не может быть родом для вещей. Действительно, у каждого рода должны быть видовые отличия, и каждое такое отличие должно быть одним, а между тем о своих видовых отличиях не могут сказываться ни виды рода, ни род отдельно от своих видов, так что если единое или сущее — род, то ни одно видовое отличие не будет ни сущим, ни единым».

Стоики, по Плотину, полагают первой категорией «нечто», эта категория есть род для всего в каком-либо отношении сущего, т. е. о «*нечто*» стоиками говорится то же, что и о «сущем» в вышеприведённой цитате. Если Аристотель прав, то ни «сущее», ни «нечто» не могут быть родом, и стоики, в силу довода Аристотеля, будут не правы. Развернуть аргументацию Аристотеля можно следующим образом. Аристотель различает:

- вид, подлежащий определению (например, человек);
- его род (живое существо);
- различие (т. е. то, что является уникальным признаком вида в рамках рода — например, двуногое). Таким образом, правильное определение человека: «человек есть живое существо двуногое».

Согласно Аристотелю, корректными являются, например, следующие высказывания:

- «человек есть живое существо»;
- «человек есть двуногое»;
- «человек есть живое существо двуногое»;
- «живое существо двуногое есть человек».

Некорректными же высказываниями являются, например, следующие:

- «двуногое есть человек» (нарушено правило: виды рода не являются предикатами своего различия — ср. «сущность не является предикатом для чего-либо»);
- «двуногое есть живое существо» (нарушено правило: род не является предикатом для своих видовых различий).

Аналогично, если бы «сущее» и «единое» были родом, например, для человека, то высказывания: «двуногое есть сущее» и «двуногое есть единое» были бы неправильными.

Тогда получилось бы, что двуногое не есть сущее, и двуногое не есть единое, т. е. различие не есть ни нечто сущее,

ни нечто единое, что делает невозможными истинные высказывания о видовых различиях, а это делает невозможными истинные высказывания о видах. Поэтому, считает Аристотель, ни сущее, ни единое не являются родами<sup>14</sup>.

В [Мет., К, 1, 1059b 31–34] приводится та же аргументация, что и в [Мет., В, 3, 998b, 22–27]. В более полном виде, чем в [Мет., В, 3, 998b, 22–27] аргументация Аристотеля приведена в [Топике, VI, 6 144a 28–b 11].

Поэтому, по Плотину, первые роды не являются видами (εἶδη) *сущего* [VI,2,8,46]. Когда приписывают предикат «сущее» каждому первому роду, хотят сказать, что они «причастны» *сущему*. «Ведь сущие [первые роды] суть, с одной стороны, как бы виды (ὡς εἶδη) его [*сущего*], с другой стороны, *причастны* (μετέχοντα) ему» [VI,2,8,46–47].

Плотин не говорит более об этой причастности первых родов сущему. Однако ясно, что *причастность исключает отношение онтологической и логической субординации* [125, р. 114]. Быть причастным другой вещи не означает принимать как качество ту вещь, которой нечто причастно. Так же, например, говорить о движении, что оно причастно сущему, не означает говорить, что движение существует и что сущее привходит к нему, как некоторое свойство. *Движение* участвует в *сущем*, т. е. *сущему* необходимо присуще движение в некотором отношении — вот о чём здесь идёт речь. Более того, причастность здесь есть отношение несовместимое с отношением, которое имеется между видом и родом.

Эта характеристика причастности и того факта, что роды находятся вместе и один в другом позволяет заключить, что для Плотина отношение первых родов между собой есть отношение *взаимной причастности* и что причастность есть тогда взаимная в той мере, в какой рассматриваемые роды принадлежат одному и тому же онтологическому и логическому уровню [125, р. 115].

*Сущее, движение, покой, тождественное, иное*, таким образом, суть неотделимые друг от друга стороны понятия «сущее». Всё то, чему можно приписать существование, также

<sup>14</sup>Выражаю глубокую признательность Е. В. Орлову за разъяснение позиции Аристотеля по вопросу о том, почему сущее не является родом.

должно рассматриваться как необходимо обладающее атрибутами движения и т. д. Всё это — сопутствующие друг другу понятия, подразумевающие взаимность. *Сущее* рассматривается как субстанциальная характеристика Ума, его «интенциональный объект», то истинно сущее, на что направлено его мышление; *движение* — как характеристика деятельностная и жизненная, как действие, которое есть мышление, причём для того, чтобы объект мышления Ума был истинно сущим, он должен создаваться актом мышления; *покой* — устойчивость в одном и том же состоянии; *тождество*, со своей стороны, свидетельствует о единстве во всех этих аспектах; *инаковость* представляет собой возможность множественности и отношений между этими различными аспектами [125, р. 116].

Как верно замечает П. Адо, разработанная Плотинем концепция мира Ума как мира истинно сущего в очень большой степени обязана своим существованием концепции Ума Аристотеля [148, р. 112]. Действительно, Аристотель пишет о совершенной жизни Ума, его живом действии в [Met., A, 7, 1072b 27]. Ср. у Плотина: «жизнь Там [в мире Ума] — действие Ума» [VI,9,9,17]. Бодрствование и действие Ума соединены у Аристотеля в [Met., A, 7, 1027b 17]; у Плотина то же самое имеет место в [VI,8,16,32].

Итак, у Плотина жизнь — акт существования. Она тождественна мышлению, она является собственным актом Ума. По Платону, существование есть жизнь, а по Аристотелю — мышление есть жизнь. Плотин, по [148, р. 113], согласовывает обе позиции: существование в Уме есть жизнь и мышление, а *мышление, направленное на самого себя*, и существует, и живёт.

«Эти мыслимые не являются сущими в потенции и лишёнными жизни, к которым, по крайней мере, принадлежали бы только взятые взаймы жизнь и мышление, как это имело бы место в случае камня или вещи неподвижной и неодушевлённой; нет, мыслимое есть первая сущность. Тогда оно есть *действие*. Итак, первое из действий и наиболее прекрасное — вот действие Ума» [V,3,5,33–37].

Здесь описан ход мысли, заключающийся в переходе от существования к мышлению через жизнь; теперь, рассмотрим

обратное движение, от мышления к существованию, проходящее через действие, т. е. через жизнь:

«Ибо этот Ум не есть в возможности, и он не отличается от действия Ума. Если, тогда, он есть действие и если его сущность есть его действие, то он есть одно и то же со своим действием. Итак, сущее или мыслимое тождественно действию. Тогда все эти термины, Ум, действие мышления, мыслимое составляют одно» [V,3,5,39–43].

Заключение отсылает нас к Аристотелю: «Если, тогда, действие Ума есть мыслимое и если мыслимое есть Ум, то Ум будет мыслить себя самого» [V,3,5,43–44].

Хорошо известна позиция Плотина по вопросу тождества мышления и бытия в Уме:

«Если оно [сущее в Уме] есть сущее, то оно мысль, и если оно есть мысль, то оно есть сущее; мысль неотделима от сущего. Тогда мыслить — значит быть множественным, а не единым» [V,6,6,20–24].

Напротив, единство Единого есть причина (источник) существования, жизни, мышления Ума [I,6,7,9–12]. «Оно [Единое] есть сущее как сила мудрой и мыслящей жизни; от него происходит жизнь и Ум, так как оно есть начало сущности и сущего; и оно таково, так как оно едино» [V,5,10,12–14].

«Тогда, что же творит это начало? — Оно сотворило Ум; оно сотворило жизнь и, через Ум, души и все сущие, причастные разуму и жизни. Источник и начало всех этих сущих, разве кто-нибудь сможет сказать, до какой степени оно является благом? — Но что оно делает сейчас? — Сейчас? Оно сохраняет эти сущие; оно побуждает мыслить сущие в Уме, вдохновляя их мышление; оно побуждает жить живых, вливая в них жизнь; и оно, по крайней мере, побуждает существовать те сущие, которые не способны жить» [VI,7,23,18–24].

По П. Адо, существование, жизнь, мышление появляются именно как три формы существования, полного и целого, получаемого только через обладание одновременно всеми тремя формами [148, р. 116–117]. Таким образом, можно сказать, что не только сущее, движение, покой, тождественное, иное, суть неотделимые друг от друга стороны понятия «сущее» (что обосновывалось в [125, р. 116]), но, кроме их, такими сторо-

нами являются жизнь и мышление. Такое сущее имеет место только в Уме:

«Но Благо должно быть выше жизни и мышления; итак, вторая ипостась обратит к Нему жизнь, которая есть в ней, ту жизнь, которая есть образ того, что находится в Благе и которая делает её живой; она [ипостась] обратит к Нему мышление, которое имеется в ней, то мышление, которое есть образ того мышления, которое присутствует в Благе, каковым мышлением Благо и могло бы быть» [V,3,16,38–32].

Заметим, что здесь рассматриваются характеристики сущего, применимые как к Уму<sup>1</sup>, так и к Уму<sup>2</sup>. Изучив эти характеристики, мы понимаем, что значит *существовать в качестве* (= обладать характеристиками) определённой сущности, которая ограничена, но ничего не знаем о том, что значит *просто существовать*. Для этого нам следует изучать не Ум, а Единое.

### § 3. Концепции существования сущности у Плотина

Итак, у Плотина имеется две концепции сущности, обе обсуждались Аристотелем: 1) сущность — неопределённое подлежащее для «форм», субъект действия/претерпевания и логический субъект для предикатов, сила, позволяющая действовать и претерпевать, принимать предикаты или «формы»<sup>15</sup>; и 2) сущность — нечто определённое, выраженное в определении, ограниченное, завершённое, энтелехиально сущее<sup>16</sup>. Мы полагаем, что каждой концепции сущности соответствует у Плотина своя концепция существования. ***Существование в самом общем смысле — то, благодаря чему нечто становится соответствующим опреде-***

<sup>15</sup>Это понимание сущности как «умной материи», о чём мы писали выше. Хотя, строго говоря, умная материя есть неопределённое подлежащее плюс инаковость, которой она отличает себя от Единого. Поэтому такое понимание сущности применимо лишь к Единому.

<sup>16</sup>«Поэтому они [эйдосы в Уме] — сущности. Ведь они уже суть определённые, и каждый как бы имеет форму. Ведь сущее должно быть не в неопределённом (ἀορίστω) как бы подвешенным, но сковано пределом (ὄρω) и неподвижностью (στάσει). И неподвижность в мыслимых [сущих] есть определение (ὁρισμός) и форма, которыми [мыслимые сущие] и схватывают 'стоящее в основании' (ὑπόστασιν)» [V,1,7,23–27].

***лению сущности*** — первому или второму. Тогда получаем: 1) существование — то, что наделяет нечто подлежащим или силой, или то, благодаря чему нечто обретает подлежащее или силу — в том числе силу для обретения «формы» или предикатов<sup>17</sup> и 2) существование — то, что наделяет подлежащее «формой» или субъект — определёнными предикатами, или то, благодаря чему нечто обретает «форму»<sup>18</sup>. Или, иначе говоря, то, что реализует имеющуюся силу, делает возможные определённую и ограниченность реализованными в действительности, энтелехиальными.

Заметим, что Плотин не различает (1) субъект действия/претерпевания, (2) логический субъект для предикатов и (3) неопределённое подлежащее для «форм», «субстрат». Это связано с тем, что субъект рассматривается присутствующим в мире Ума. Для Ума<sup>1</sup> и эйдосов Ума «быть оформленным» означает «обладать предикатами»; предикат же (определённость) есть собственное действие субъекта, так что в мире Ума нет ничего определённого, кроме действий, тождественных предикатам (=мышления, тождественного мыслимому, каковое положение также восходит к Аристотелю). И субъект, и субстрат являются условием возможности обладания предикатами или «формами», или силой, необходимой для осуществления этого обладания.

Предикаты могут сказываться только о неопределённом подлежащем, поэтому для того чтобы нечто обладало существованием во втором смысле, необходимо, чтобы оно обладало существованием в первом смысле. Ум<sup>1</sup> у Плотина не определён во всех отношениях, кроме одного: он есть иное к Единому. С одной стороны, тогда истинным подлежащим может быть только Единое, с другой стороны, Ум<sup>1</sup> должен быть иным по отношению к Единому, так как существование Ума<sup>1</sup> есть условие возможности существования Единого как Блага: абсолютно благого действия, направленного к иному. Поэтому Ум<sup>1</sup> отличается от Единого лишь предикатом инаковости. Ум<sup>1</sup> и первоначало как Благо тогда равно необходимы друг для друга. Конечно, *просто* первоначало как то,

<sup>17</sup>Ср. [V,5,12,44–50], где Плотин основывает множество сотворённого на 'ипостасной', или, букв. 'стоящей в основании' каждого сущего при роде Единого.

<sup>18</sup>Также см. [V,1,7,23–27].

без чего наличие иного невозможно, не нуждается в действительном наличии иного. Но первоначало *как* Благо нуждается для того, чтобы совершать благое действие в наличии иного. Направленность действия первоначала на иное следует также из абсолютного единства или абсолютной простоты первоначала. Мы не можем выделять в Едином действующую и претерпевающую стороны. Если «действовать» и «претерпевать» для Единого — (1) одно и то же, то в этом случае мы утверждаем всего лишь неприменимость законов логики при постижении Единого; подход неконструктивен, так как в этом случае мы можем утверждать и отрицать относительно Единого всё, что угодно. Это противоречит тому, что можно назвать платиновским апофатическим подходом к Единому, смысл которого состоит в последовательном отрицании относительно Единого тех ограничений, которые присущи иному по отношению к нему. Если же «действовать» и «претерпевать» для Единого — (2) не одно и то же (т. е. Единое действует и претерпевает в разных отношениях), то в этом случае мы утверждаем наличие в принципе всякого единства двойственности, что неприемлемо. Поэтому не остаётся ничего другого, кроме как допустить, что Единое не было бы Благом, не будь иного; в этом отношении Благо «зависит» от иного.

Тождествен ли субъект Единого субъекту Ума<sup>1</sup> и субъектам всех эйдосов мира Ума? Ответы «да» и «нет» равно неприемлемы. Мы уже показали выше, что на вопрос, каково неопределённое подлежащее по числу, дать ответ невозможно. Но мы тем не менее можем уверенно сказать, что Единое действует на иное по отношению к себе. Действительно, Единое как «чистый» субъект, субъект без предикатов, действуя на «комплекс» или на «целое» из субъекта и предикатов, несомненно, действует на иное по отношению к себе. В отличие от Единого, всё иное по отношению к нему само создаёт своё отличие (= отличает себя) от Единого<sup>19</sup> (эйдосы отличают себя и от других эйдосов<sup>20</sup>), т. е. действуют в некотором отношении на самих себя<sup>21</sup>: ведь каждое иное создаёт свои предикаты,

<sup>19</sup>Ср.: Единое безвидно (ἀνείδεον) [V,5,6,4]; Единое является бесформенным эйдосом (ἄμορφον εἶδος) [VI,7,33,4].

<sup>20</sup>«И различие мыслимых творится инаковостью (ἡ διαφορά ἑτερότητας)» [V,1,4,41]

<sup>21</sup>«Ведь, видя сущие, [Ум] видит себя и, видя [себя], [Ум] стал энер-

принадлежащие этому «каждому» как целому из субъекта и этих предикатов.

#### § 4. Первоначало как неопределённое подлежащее

Прежде, чем более подробно расписать платиновские концепции существования, нам придётся ответить на вопрос: *как согласовать понимания первоначала как Блага, Единого с пониманием его как неопределённого подлежащего?* Дальнейшее рассуждение невозможно, если предложенные выше подходы к существованию не охватывают первоначало — «источник» всего сущего.

Единое тождественно своему субъекту и является ничем не ограниченной силой. Единое есть подлежащее без предикатов. Но нельзя ли сказать, что оно имеет предикаты «благость» и «единство»? Здесь всё дело в том, что для Платина сказать (1) «Единое есть возможность любых предикатов» (= абсолютная свобода) есть то же самое, что сказать (2) «Единое есть действие предоставления свободы всему иному». Последнее действие есть для Платина «абсолютно благое» действие, действие Блага, т. е. свободное действие «творца свободы», эту свободу распространяющего [VI,8,12,17–19].

Нельзя предоставлять свободу *всему*, не будучи свободнее всего, т. е. абсолютно свободным, или, в платонической терминологии, абсолютной свободой, свободой самой по себе. Таким образом, из (2) следует (1).

И наоборот, нельзя быть чем-то абсолютно свободным, если не предоставлять свободу иному. Действительно, бездействие Единого невозможно, раз мы допустили, что оно существует: для начала всего существование может быть только его собственным действием<sup>22</sup>. В соответствии с платонической традицией, нельзя сказать, что первоначало причастно существованию; таким образом, Единое есть и свобода сама по себе, и существование само по себе. Но существование присутствует в каждом сущем. Так как существование тождественно свободе, то и свобода присутствует в каждом сущем, или каж-

дыйно-сущим и действием себя» [V,3,6,6–7].

<sup>22</sup>Первое в Благое есть действие [VI,8,20,14–19]; для Блага едино существование творящим и вечно порождающим себя [VI,8,20,25–28]; Благо — абсолютное творение [VI,8,20,4–9].

дое сущее причастно свободе. Свобода сущих (ограниченная) является следствием существования Единого, а это значит, что Единое как существование есть действие предоставления свободы иному. Таким образом, из (1) следует (2).

Итак, мы можем сказать, что для Плотина абсолютная свобода, или свобода сама по себе тождественна абсолютному благу (понимаемому как абсолютно благое действие), или благу самому по себе.

Подобное действие не будет абсолютно свободным или не будет свободой самой по себе, если оно не будет чем-то абсолютно единым, ведь любая двойственность, по Плотину, ограничивает свободу действующего. Таким образом, из того, что первоначально есть свобода сама по себе, следует, что первоначально абсолютно едино, или есть единство само по себе. Напротив, из того, что первоначально абсолютно едино, следует, что оно не имеет внутренней структуры и внешних пределов (ведь двойственность границы и ограничивающего недопустима в абсолютно едином), т. е. нет ничего, что могло бы его ограничить. Как неограниченное и принципиально не ограничиваемое, первоначально является подлежащим для всех «форм», имеет силу (возможность) для любого действия, т. е. является абсолютно свободным (= свободой самой по себе).

Что же касается тождества первоначала с Благом, то оно не нуждается в доказательстве, если принять наше допущение, что Плотин понимает благо как действие предоставления свободы иному. Итак, первоначально есть подлежащее без предикатов, сила без ограничений. Ум<sup>1</sup> есть нечто иное, так что он есть столь же неопределённый субъект, что и Единое, но с предикатом «инаковость». Как в таком случае происходит возникновение Ума<sup>1</sup>? — Благо предоставляет иному силу (свободу) формировать себя в качестве чего-либо – в том числе, в качестве иного. Это значит, что оно предоставляет иному подлежащее, такое же как подлежащее Единого. Подлежащие не определены по числу, поэтому нельзя сказать, что Единое создаёт нечто иное — если иное не определяет себя в качестве иного, то оно остаётся слитым с Единым. Но иное, определяющее себя в качестве иного, становится иным (точнее, существует в качестве иного). Единое и иное взаимообусловлены: иное отличает себя от Единого, Единое как Благо предоставляет иному подлежащее, силу, свободу.

Как мы писали выше, Ум<sup>1</sup> не определён по числу; поэтому эйдос, отличающий себя от него не только инаковостью по отношению к Единому, но также и ещё чем-то, прибавляет к «первой инаковости» Ума<sup>1</sup> дополнительные инаковости, отличающие этот эйдос от Ума<sup>1</sup> и других эйдосов. Без этого прибавления эйдос был бы слит с Умом<sup>1</sup>. Чтобы отличать себя от других эйдосов, каждый эйдос должен утратить неопределённость по числу и стать единственным, уникальным эйдосом с «вот-этим» набором инаковостей. Здесь Плотин следует Аристотелю: не может быть множественным по числу то, что не содержит (чувственной) материи, эйдосы как виды (родом здесь выступает весь мир Ума) уникальны<sup>23</sup>. Так в мире Ума возникают *числа* — как необходимое условие для мышления каждым эйдосом себя отличным от всех других эйдосов. Вот как Плотин понимает возникновение диады, первого собственно числа: «Происходя от Единого, двойка имеет его в качестве предела, ибо сама по себе она неопределенна, но когда будет подвергнута определению, она уже [будет] числом» [V,1,5,7–9]. Таким образом, число «два» возникает, «отталкиваясь» от Единого как от «предела», от того, что её ограничивает. Как «первая инаковость» — минимальное отличие, которым Ум<sup>1</sup> отличает себя от Единого, так числа — минимальные отличия, которыми каждый эйдос отличает себя от всех других эйдосов.

### § 5. Классификация концепций существования

Плотин анализирует достоинства и недостатки изложенных выше двух подходов к существованию. При этом учитывается, что что-либо может наделять силой либо определённости либо само себя, либо иное. Теперь последовательно рассмотрим все получающиеся варианты.

**1. Существование — то, благодаря чему нечто обретает подлежащее.** Или то, благодаря чему создаётся подлежащее для нечего. Условием же возможности любого действия нечто у Плотина является свобода этого нечего. Таким образом, существование здесь рассматривается как

<sup>23</sup> По Плотину, эйдосы не «сливаются» друг с другом, так как они отличаются друг от друга благодаря «инаковости» (ἡ ἕτερότης) [VI,4,4,24–26].

*свобода обретения подлежащего*. Но если в подлежащем присутствует любая возможность, то и возможность (свобода) обретения подлежащего — тоже. Следовательно, подлежащее для любых действий, претерпеваний и «форм» и полная (абсолютная) свобода тождественны друг другу. Таким образом, можно сказать и так: существование для нечто — *подлежащее для этого нечто*.

Но что означает «быть подлежащим для нечто»? Заменим выражение «то, благодаря чему» более привычным выражением «условие возможности». Тогда, во-первых, «быть подлежащим для нечто» означает «быть условием возможности того, что у нечто имеется неопределённое подлежащее». Иначе говоря, если в подлежащем присутствуют все возможности, то и возможность обладания подлежащим — тоже. Во-вторых, «быть условием возможности того, что нечто обладает определённой (ограниченной)». В-третьих, «быть условием возможности того, что нечто избавляется от определённости (ограниченности)». Соответственно, неопределённое подлежащее (=существование) включает в себя три вида возможностей (свободы). Сначала мы рассмотрим существование как подлежащее для самого себя, а затем — существование как подлежащее для иного.

### 1.1. Существование как подлежащее для самого себя.

1.1.1. Существование — условие возможности того, что у нечто имеется неопределённое подлежащее или сила, свобода, т. е. то, без чего подлежащее не может существовать, причём получающее подлежащее тождественно наделяющему им. Нечто обретает подлежащее благодаря «действию обретения», которое, таким образом, и является «условием возможности»; но для совершения этого действия необходимо иметь возможность его совершить, т. е. иметь свободу обретения своего подлежащего. Иначе говоря, существование — *свобода творения себя*. Обладание свободой творения себя означает обладание способностью творить самого себя, т. е. означает наличие некоторого подлежащего. Следовательно, для того, чтобы наделять себя подлежащим, необходимо уже обладать им. Итак, нечто получает неопределённое подлежащее благодаря наличию у него неопределённого подлежащего, а значит, существование как то, благодаря чему нечто обре-

тает неопределённое подлежащее, есть неопределённое подлежащее. Таким образом, обладание свободой творения себя означает обладание просто существованием или означает осуществление самого себя как просто существующего. Если рассматривается нечто, наделяющее себя свободой творения себя, то это же нечто наделяет себя и просто существованием, а не существованием в качестве чего-либо, тогда наличие максимально неопределённого подлежащего, в котором имеется возможность просто существования, имеет следствием наличие просто существования или обладание просто существованием.

1.1.2. Существование — условие возможности того, что нечто обладает определённой (ограниченной) благодаря самому себе. Иначе говоря, существование — *свобода оформления своего подлежащего*, наделяния его предикатами, или перехода в определённое нечто. Нечто должно обладать субъектом, иметь просто существование, чтобы существовать в качестве чего-либо определённого. В терминологии Плотина такое существование есть свобода «исхождения», т. е. утраты неопределённым подлежащим своей неопределённости, свобода ограничения своих возможностей.

1.1.3. Существование — условие возможности того, что нечто избавляется от определённости (ограниченности) благодаря самому себе. Иначе говоря, существование — *свобода уничтожить ограничения, определённую своей собственной сущности*, которые являются помехой для того, чтобы нечто было иным, чем оно есть. В терминологии Плотина это — свобода от «рабствования» перед своей сущностью. Для того чтобы такая свобода имела место, необходимо наличие уже определённого, ограниченного нечто, т. е. субъекта и его предикатов, «форм». В терминологии Плотина это — свобода «возвращения» к состоянию максимальной неопределённости, максимальной силы. Это возвращение к Уму<sup>1</sup>, но, как мы видели, он тоже определён тем, что является иным по отношению к Единому. Поэтому последним пунктом «возвращения» является само Единое<sup>24</sup>.

### 1.2. Существование как подлежащее для иного по

<sup>24</sup>Ум «имеет силу получить обратно [силы Бога] (ἄ δύνатаι χομισάμενος)» [V,3,7,9].

**отношению к себе.** Иными словами, существование здесь рассматривается как то, благодаря чему нечто обретает подлежащее или силу, свободу, причём получающее силу является иным по отношению к наделяющему ей. Или: существование — возможность или сила что-либо совершить самому — для иного по отношению к наделяющему силой, т. е. существование — *свобода для иного*. Аналогично п.1.1, неопределённое подлежащее (=существование) включает в себя три вида возможностей (свободы):

1.2.1. Существование — условие возможности того, что у нечто имеется неопределённое подлежащее или сила, свобода, т. е. то, без чего подлежащее не может существовать, причём то, что получает подлежащее, является иным по отношению к наделяющему подлежащим. Иными словами, существование — *свобода творения себя для подлежащего, иного по отношению к подлежащему, предоставляющему свободу*. Итак, имеем два суждения: (1) существование тождественно творению иным своего подлежащего; (2) это иное получает подлежащее не от себя. Эти суждения противоречат друг другу, если иное существует; таким образом, п.1.2.1 невозможен. В системе Плотина невозможно творить подлежащее (= существование) для чего-либо иного по отношению к создающему. Нечто не абсолютно совершенное может обрести существование, лишь «отпадая» от абсолютно совершенного, осуществляя себя своим собственным действием.

1.2.2. Существование — условие возможности того, что нечто обладает определённой (ограниченностью) благодаря иному по отношению к себе. Иными словами, существование — *свобода надления себя предикатами для подлежащего, иного по отношению к подлежащему, предоставляющему свободу*. Или свобода исхождения для иного. В системе Плотина только первоначально может рассматриваться как такое существование<sup>25</sup>.

<sup>25</sup>Ср.: «Когда Плотин анализирует существование вещей в мире, он стремится к рассмотрению каждой из них как сущности (или образа сущности) и существования, располагая начало каждого как Ум и Единое, соответственно. То есть собственное действие Единого здесь, очевидно, проявляется исключительно как существование вещей, а не их сущность» [139, р. 572]. Также рассматриваемый подход к существованию можно разглядеть в следующем фрагменте: «Но если оно [Единое] тре-

1.2.3. Существование — условие возможности того, что нечто избавляется от определённости (ограниченности) благодаря иному по отношению к себе. Иными словами, существование — *свобода уничтожить ограничения, определённую своей собственной сущности* для иного по отношению к подлежащему, предоставляющему свободу. Или свобода возвращения для иного.

**2. Существование — то, благодаря чему нечто наделяет пределом — самого себя или иное.** Существование здесь рассматривается как акт *ограничения, оформления или определения самого себя или иного*. Это понимание существования имеет долгую историю, которая, вероятно, может быть прослежена вплоть до ранних греческих философов и кратко выражается формулой: «*быть — значит быть ограниченным*» самим собой или иным. Попытаться обосновать такую позицию можно, например, с помощью следующего рассуждения, восходящего к диалогу *Тезет* Платона. Если мы хотим, чтобы мыслимое нами было в каком-то отношении существующим (а иначе наше мышление как мышление не-сущего будет не подлинным), то мы должны придать некий общий смысл «мыслимому» и «сущему». Но мыслить можно только нечто определённое, имеющее «отличительный признак», т. е. отличающееся от чего-либо иного, а это значит, что сущее, даже рассматриваемое не как мыслимое, тоже должно быть определённым.

**2.1. Существование — то, благодаря чему нечто наделяет пределом самого себя,** или условие возможности того, что нечто становится определённым благодаря самому себе. Существование здесь рассматривается как акт *определения самого себя*.

**2.2. Существование — то, благодаря чему нечто обретает предел, определённую,** причём получающее предел является иным по отношению к наделяющему им, или

буется к 'стоящему в основании' каждой сущности (εις οὐσίας ἐκάστης ὑπόστασιν) — ибо не существует ничего из сущего, что не было бы единым — оно существовало бы также до сущности и до порождённой сущности. По этой причине оно есть также единое сущее (ἓν ὄν), но не сначала — сущее, а затем — единое; ибо в том, что было бы и сущим, и единым, было бы многое. . . » [VI,6,13,49–53].

условие возможности того, что нечто становится определённым благодаря иному по отношению к себе. Существование здесь рассматривается как акт *определения иного*.

Итак, мы сделали следующее. Мы видели, что у Плотина имеется два понимания сущности. С каждым было соотнесено понимание существования. Мы перечислили возможные варианты понимания существования, следующие из допущения: существование — то, благодаря чему нечто становится соответствующим определению сущности. Было показано, в каком смысле неопределённое подлежащее может быть отождествлено с первоначалом, его существованием и существованием вообще. Это даёт возможность выделить из перечисленных подходов к существованию те, которые Плотин считал предпочтительными. Для того чтобы сделать это, нам понадобится понять, какие из них совместимы с пониманием первоначала как Единого и как Блага.

### § 6. Существование как Благо

Плотин неоднократно именуется своё Единое Благом. Однако Единое для Плотина является также чистым действием, не связываемым сущностью, действием, которое в силу своей простоты не отлично от его существования. Всё же иное может рассматриваться как причастное существованию Единого, существующему в наибольшей степени. В этом смысле Единое (=Благо) есть существование само по себе: «Ведь от самого себя [Благо] подпирает (ὑφέστηχε) [самого себя], прежде, чем [что-либо] иное» [VI,8,11,33]. Имеются фрагменты, в которых Плотин утверждает, что благом для каждого сущего является его существование. Например: «Τοῦτο γάρ ἐστι τὸ ἀγαθὸν τῇ μᾶ ταύτῃ φύσει τὸ εἶναι αὐτῆς καὶ εἶναι αὐτήν; τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ εἶναι μίαν». — «Поэтому благо для единой этой природы [сущей вещи есть] существование её [природы] и [благо для этой природы —] существовать [в качестве] неё; поэтому же единая [природа сущей вещи] есть существование» [VI,5,1, 18–19].

Итак, понимание блага в системе Плотина как существование вполне законно.

Теперь мы рассмотрим, какие из описанных выше концепций существования совместимы с платиновским пониманием

блага<sup>26</sup>. Это позволит нам отобрать те концепции существования, которые, скорее всего, были предпочтительными для Плотина.

#### 1. Благо как подлежащее, или свобода.

##### 1.1. Благо как свобода для себя.

1.1.1. Благо как свобода творения себя, *свобода творения своего неопределённого подлежащего*. Может показаться, что о таком понимании блага речь идёт в тех фрагментах, где утверждается самодостаточность Единого. Например: «Благо является господином самого себя, [в том смысле, что] имеет от себя даже существование (τὸ εἶναι)» [VI,8,13,11–12]. «Итак, совершенно самостоятельный (αὐτεξουσίως), [Бог находится] в себе» [VI,8,20,33–35]. Однако пресловутая самодостаточность означает, что Благо само полагает себя Благом, а не полную независимость от иного. В самом деле, Плотин описывает Бога с помощью предиката «самодостаточный» (αὐτάρκης), но при этом он объясняет, что этот предикат означает лишь «не находящийся в нужде (ἀνευδεής)» [VI,9,6,24–36]. Мы видели, что действие *Блага* направлено на иное, так как Плотин понимает благое действие как действие, направленное на иное, предоставляющее иному утраченную им при его исхождении из Единого свободу, равно как и актуально наличную у него «остаточную» свободу. Утраченная свобода предоставляется тем, что благодаря *Благу* всё иное может стать *Благом* (предоставляющим себя как цель восхождения), может уничтожить свои ограничения, что возможно лишь благодаря присутствию Блага. «Остаточная» же свобода предоставляется Благом тем, что она представляет собой «остаток» абсолютной свободы первоначала, которая была редуцирована самим «отпадающим» сущим. Осуществление этого действия тождественно просто существованию Единого или *Блага*.

<sup>26</sup>Т.е. мы намерены далее рассматривать подходы к тому, что является благом, а не анализировать исключительно Благо как первую ипостась. Однако речь будет идти и о первой ипостаси, так как она, конечно, является благой — причём абсолютно благой. Таким образом, чтобы не запутать читателя, мы должны на письме различать частичное благо от абсолютного Блага, первой ипостаси, даже если частичное благо является первым словом в предложении и пишется с прописной буквы. Поэтому вплоть до конца текущего параграфа Благо как ипостась будет дополнительно выделяться ещё и курсивом (*Благо*).

Можно предположить, что для Плотина действие, направленное на себя, является менее свободным, чем действие, направленное на иное. В пользу этого возможен такой довод (мы уже писали об этом выше): при действии, направленном на себя (в том числе и действии творения себя) и достигающем своей цели (т. е. себя), что кажется необходимым в силу «всемогущества» Блага, имеется субъект, которому присуще и действие, и претерпевание. Здесь возможны два варианта: либо (1) субъект действует в том же отношении, что и претерпевает, либо (2) не в том же отношении. Вариант (1) невозможен в силу закона запрещения противоречия. Вариант (2) вносит в Единое двойственность действующего и претерпевающего. Это ограничивает свободу Единого, так что оно в этом случае уже не может рассматриваться как неопределённое подлежащее. Следовательно, у первоначала имеется другое первоначало, в котором имеется возможность такого двойственного Единого. И число таких первоначал будет расти до бесконечности, если мы не признаем, что первоначало не должно иметь действия, направленного на себя.

Таким образом, нельзя говорить, что первоначало властвует над самим собой<sup>27</sup> или познаёт себя самого, так как в этом случае мы вносим в Единое двойственность<sup>28</sup>. В V,3,13 Единое не обладает самосознанием (συνασθήσις) и не познаёт/знает самого себя. Единое не созерцает себя [VI,7,41,31–32]. Единое по этой же причине не творит себя — т. е. не творит свою сущность как нечто ограничивающее [VI,8,20,1–9].

Ещё один довод в пользу большего совершенства действия, направленного на иное, можно сформулировать так. Если первоначало наделяет себя подлежащим непосредственно своим собственным действием, без посредничества иного, то его действие предоставления подлежащего тождественно действию свободного принятия подлежащего, что невозможно, так как принятие определяется как независимый от предоставления акт (иначе принятие было бы восприятием). Но для

<sup>27</sup> «Но [Благо] даже нельзя [назвать] ‘от себя властным’ («αὐτοῦ χύριος»)» [VI,8,12,28–29].

<sup>28</sup> Ср.: «Всячески простое сущее не может обратиться к себе и к обдумыванию себя» [V,3,1,3–4] (τοῦ ἀπλοῦ παντάπασιν ὄντος οὐ δυναμένον εἰς ἑαυτὸ ἐπιστρέφειν καὶ αὐτοῦ τὴν κατανόησιν). Это же положение утверждается в [V,3,11,25–30; 13,15–19; 13,34–36; 16,14–16].

того чтобы акт принятия мог иметь место, предоставляемое уже должно присутствовать. Поэтому, если нечто предоставляет что-то *самому себе*, то это нечто предоставляет себе то, чем оно уже обладает. Но невозможно наделить нечто тем, что это нечто уже имеет — подобно тому, как существующий в действительности огонь может стать всем, чем угодно, кроме огня. Поэтому акт предоставления чего-то самому себе в результате оказывается вовсе не актом предоставления, а актом обладания. Принять же то, чем оно уже обладает, нечто не может. Понятия предоставления и принятия при отождествлении теряют смысл, а если они различны, то в Единое вносится множественность — со всеми вытекающими отсюда неприемлемыми последствиями (см. предыдущий довод).

Итак, утверждаемое Плотиним отсутствие сущности (οὐσία) у Блага [VI,8,12,22] допустимо рассматривать в контексте понимания Блага как действия<sup>29</sup>, не направленного на себя<sup>30</sup>, тождественного неопределённому подлежащему<sup>31</sup> и существованию<sup>32</sup>. Понимание блага как свободы творения себя отвергается Плотиним из-за того, что оно несовместимо с его концепцией единого первоначала.

#### 1.1.2. Благо как свобода оформления своего подлежаще-

<sup>29</sup> «Первым [в Благое] мы бы назвали действие (ἐνέργεια)... Конечно, не рабствующее перед сущностью, [Бог] есть беспримесно свободный (καθαρῶς ἐστὶν ἐλευθέρω), и, таким образом, он [Бог] есть сам от себя» [VI,8,20,14–20].

<sup>30</sup> «Поэтому должно действующему либо действовать на иное, либо быть чем-то множественным, если будет действовать на самого себя» [V,3,10,20–22]. И ещё: «И, право же, и есть ли Благо вообще [лишь Благо для] иного, или также и для самого себя Благо есть благое? Или то, которое было бы благим, ‘само для себя’ (αὐτῷ) не существует, но по необходимости — [благо для] иного?» [VI,7,24,13–16].

<sup>31</sup> «Но ведь [Единое] имеет [все сущие] как не различающиеся (διαχερμμένα)... [Единое —] сила всего... [Но не в том смысле сила, в котором чувственная материя — сила, так как чувственная материя] полностью противоположна творению» [V,3,13,31–35].

<sup>32</sup> Тождество Блага существованию следует из двух положений: первое в Благое есть действие [VI,8,20,14] и Благо имеет от себя своё существование [VI,8,13,11–12]. Последнее выражение не вполне точно: более корректно говорить, что Благо существует свободно, ведь в действительности у Блага нет «себя» (что внесло бы двойственность). Более чётко понимание Единого как существования сформулировано в *Анонимном комментарии на «Парменид» Платона*, 12, 22–33: «Единое... действует и есть своё собственное чистое действие, так что оно есть также существование до сущего (τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος)».

го, наделения себя предикатами. В терминологии Плотина — *свобода своего собственного падения*. Аналогично п. 1.1 — такое понимание блага несовместимо с концепцией единого первоначала, так как означает действие, направленное на себя.

1.1.3. Благо как свобода уничтожения ограничений своей собственной сущности. В терминологии Плотина — *свобода возвращения для себя*. Так же как и в предыдущем случае, означает действие, направленное на себя, что несовместимо с концепцией единого первоначала, а значит, не позволяет распространить представленное понимание блага на первоначало. В п. 1.1.2 и 1.1.3 благо рассматривается как *свобода для самого себя быть в качестве чего-либо*.

## 1.2. Благо как свобода для иного.

1.2.1. *Благо как свобода творения иным самого себя*, причём иное получает свободу не от себя. Вариант, как мы видели выше, логически невозможен в рамках принятых предпосылок первый концепции существования.

1.2.2. Благо как свобода формирования иным своей сущности, *свобода исхождения для иного*.

1.2.3. Благо как свобода избавления от ограничений своей сущности для иного, *свобода возвращения для иного*. В п. 1.2.2 и 1.2.3 благо рассматривается как *свобода быть в качестве чего-либо для того, что является иным по отношению к наделяющему этой свободой*. Именно эти два варианта, на наш взгляд, Плотин предпочитает всем другим. Действительно, Плотин пишет, что благо для всего — быть от себя самого [VI,5,1,18–19], т. е. быть в соответствии со своей волей, быть *свободным* в формировании себя в качестве чего-либо. И, конечно, Плотин часто указывает, что благом для всех душ является возвращение в мир Ума, в котором душа избавится от того, что ограничивает её свободу в чувственном мире, и выше, к Единому, которое ещё более свободно, чем Ум [VI,8,6,38–39]. Но сами по себе обе эти свободы — свобода исхождения и свобода возвращения — не могут быть названы благом, так как обладание ими не делает первоначало благим. Первоначало может быть названо Благом лишь если оно предоставляет эти свободы иному, и лишь в этом случае оно может быть абсолютно свободным (или хотя бы максимально свободным). Благо является целью для стремления

всего иного по отношению к нему как то, в чём абсолютная свобода сочетается с предоставлением свободы иному.

**2. Благо — то, благодаря чему нечто наделяет пределом самого себя или иное.**

**2.1. Благо — то, благодаря чему нечто наделяет пределом самого себя.** Иначе говоря, благо — действие определения себя. Совершенное действие означает обладание теми предикатами, которые были помыслены. Таким образом, благо здесь предстаёт как результат удовлетворения своего желания быть в качестве чего-либо вот-этого, т. е. как стремление к *удовольствию*. Этот вариант для Плотина неприемлем, так как, по Плотину, претерпевание удовольствия означает зависимость от иного, ведь испытать удовольствие невозможно благодаря лишь волевому выбору, удовольствие не является «тем, что от нас» [VI,7,26,14–18]. Поэтому *Благо* — как то, что есть нечто абсолютно благое благодаря лишь своему собственному выбору — не может быть удовлетворимым [VI,7,29,9–10]. Значит, при отождествлении блага и удовольствия будет потеряна однозначность понимания блага во всей системе Плотина и понимание *Блага* как наиболее полного блага или чего-то абсолютно благого, образца для прочих благ, что для Плотина неприемлемо. Стремление к удовольствию не возникает, если свобода полна, т. е. у Блага, которое не направляет действие на себя, не оформляет себя. Действие самоформирования (имеющее место в мире Ума) — действие в силу недостаточности, действие, стремящееся компенсировать недостаточность, действие из-за стремления к удовольствию.

**2.2. Благо — то, благодаря чему нечто наделяет пределом иное по отношению к себе.** Благо — то, благодаря чему нечто является определённой сущностью по причине наличия иного. Или: благо — *действие определения иного*. Можно сказать: благо — существование иного в качестве чего-либо определённого, или исхождение для иного. Вариант невозможен из-за полагания Единого свободой самой по себе, «творцом свободы»<sup>33</sup>, от которого не может исходить ни-

<sup>33</sup> «Конечно, свободно сотворившее сущность, [оно], несомненно, по природе [предназначено, чтобы] творить свободное (ἐλεύθερον) и есть 'творящее свободу' (ἐλευθεροποιόν), если так можно выразиться» [VI,8,12,17–19].

какого принуждающего или «необходимого» действия, в том числе и действия определения иного<sup>34</sup>.

\* \* \*

Подведем итоги пятой главы. Мы полагаем, что Плотин считал полностью приемлемыми для своей системы подходы к существованию, отражённые только в пп. 1.2.2 и 1.2.3. Сделать такой вывод можно лишь благодаря рассмотрению платоновского первоначала как Блага, которое Плотин, с нашей точки зрения, понимает как «действие предоставляющее свободу иному».

## Глава VI

### СВОБОДА В ЧУВСТВЕННОМ МИРЕ

В этой главе мы рассмотрим различие между разными «душами», которое может быть выведено из различия в степенях их свободы. Будут обсуждены следующие проблемы: Можем ли мы в принципе говорить о свободе душ — как воплощённых, так и невоплощённых? Насколько «свободным» может быть названо «падение» душ? Как связано менее совершенное знание душ по сравнению с эйдосами с их свободой? Как влияет осознание какой-либо душой её действия на свободу этой души?

#### *§ 1. Общая структура «мира Души»*

Говоря о «чувственном мире», или «мире Души», приходится затрагивать гораздо большее число проблем философии Плотина, чем при обсуждении первой и второй ипостасей [53; 56]. В самом деле, и Единое, и Ум по сравнению с Душой отличаются исключительной простотой. К «миру Ума» относятся Ум и его эйдосы. «Видов» же сущего в «мире Души» гораздо больше. И трудности возникают сразу же, при попытке определения числа этих «видов». В самом начале необходимо ответить на вопрос: совпадает ли «душа всего» (*ἡ τοῦ παντὸς ψυχῆ*), а также «душа целого» (*ἡ τοῦ ὅλου ψυχῆ*) и «мировая душа» (*ἡ τοῦ κόσμου ψυχῆ*) с «Душой», т. е. с «душой как третьей ипостасью»? Конечно, отождествить их все было бы весьма соблазнительно, так как это помогло бы избежать весьма трудных вопросов об их взаимоотношении и происхождении. Практически, большинство исследователей так и поступают, провозглашая тождество названных душ [216, р. 113]. Казалось бы, эту точку зрения подтверждает сам Пло-

<sup>34</sup> «Не существует необходимости для чего-либо в обладании тем, что оно [Благо] даёт» [VI,7,17,3–4].

тин, когда на протяжении трёх глав разбирает и отклоняет возражения против часто встречающегося в *Эннеадах* утверждения «все души суть одна душа»<sup>1</sup>. Но весьма похоже, что Плотин, делая последнее утверждение, вовсе не настаивал на тождестве душ. Во всяком случае, разбирая, каким образом все души могут быть одной душой, он рассматривает две возможности, причём ни одна из них не предусматривает обязательного тождества душ: 1) все души произошли от «души всего» [IV,9,1,10–11]; 2) «душа всего», как и индивидуальные души, произошли от *одной* души, и в этом смысле — *едины*. Сама формулировка второго объяснения предполагает отличие «души всего» от некоей «порождающей» её души, вероятно — от «Души как третьей ипостаси».

Приведём ещё один довод в пользу названного отличия. Плотин говорит о «душе всего» как о «сестре» индивидуальных душ [II,9,18,16; IV,3,6,13–15], а о «душе» (неопределённой) — как о «том, из чего» произошли индивидуальные души [IV,9,4,15–18]. Как же так? В случае отождествления Душа оказывается *одновременно* и «как бы родителем», и сестрой?!

Имеются и другие доводы, обосновывающие странность отождествления «души всего» и Души. О «душе всего» Плотин пишет, что она — «причастна» (μετέχει, μετέχοντα) и есть «часть», в отличие от некоей *иной* души, её содержащей; эта последняя, как содержащая части, сама частью не является<sup>2</sup>. Так как этой «объемлющей» душой является душа *иная*, чем «душа всего», то можно предположить, что это — либо «душа целого», которая, как мы помним, также является «родителем» индивидуальных душ, либо «Душа» как третья ипостась. Итак, можно предположить, что Душа является чем-то «высшим» по отношению к «душе целого» и «душе всего» (вероятно, последние две души всё-таки можно отождествить, не впадая в противоречие с *Эннеадами*), и является тем, чему они *причастны*<sup>3</sup>.

<sup>1</sup>См. [IV,9,1–3]. Но, по [IV,3,3,27–29], каждая душа мыслит сама себя, следовательно, её мышление является её собственным мышлением, следовательно, все души существуют «сами по себе» (ἐφ' ἑαυτῆς ἐκείσθη), т. е. отличны друг от друга, что несовместимо с их тождеством с мировой душой.

<sup>2</sup>[IV,4,32,8–11].

<sup>3</sup>Впервые на возможность разведения Души и мировой души обратил

Действительно, можно обнаружить серьёзные доводы в пользу того, чтобы принять разведение Души и мировой души, как было показано Блюменталем. Но тогда сразу же возникает вопрос: насколько необходимо для системы в целом внесение подобного усложнения в мир третьей ипостаси? Какое фундаментальное значение имеет разделение «того, из чего произошли души» и мировой души, которая гораздо «ближе» индивидуальным душам? Блюменталь не отвечает на эти вопросы. Однако можно предложить следующее объяснение: по Плотину, души после смерти человека освобождаются от «оков» тела и пребывают в некоторой специфической области — до следующего воплощения. Эта область — не мир Ума, так как «возвращение» во вторую ипостась требует значительных усилий по «очищению», очевидно, предпринимаемых меньшинством — [100]. В таком случае, может быть, именно Душу можно рассматривать как «место» для пребывания душ (которые, конечно, не имеют протяжённости) *между воплощениями*?

Как бы там ни было, здесь нужно сделать некоторое уточнение. Дело в том, что предполагаемые индивидуальные души «на уровне Души» связаны с Душой только тем фактом, что все они никак не вовлечены в «телесное», т. е. они не управляют никаким «телом» и не нуждаются в нём, например, как в «органе» для «ощущений» и пр. Индивидуальные души *здесь* полностью сохраняют свою индивидуальность, т. е. не «сливаются» с Душой и не «заключены» в Душе. При этом можно сказать, что каждая «истинная душа», пребывающая в мире Ума [I,1,7,12–14], *являет* себя в виде двух душ: Души<sup>4</sup> и индивидуальной души<sup>5</sup>. Обе души — лишь «образы» «истинно-сущего», нечто «воображаемое», но Душа является

внимание Блюменталь в статье: [104, р. 56–57].

<sup>4</sup>Итак, как же единая сущность — во многих?.. Ведь способна [Душа] предоставлять себя и пребывать одной» [IV,9,5,1–6]. Также Плотин пишет о «лучшей» душе, что она «и бежит из многого, и приводит многое к единому, и оставляет беспредельное» [IV,3,32,19–20]. Здесь Плотин, вероятно, утверждает существование индивидуальной души в качестве Души, а в [IV,3,3,28–29] утверждает различие между «каждыми» (т. е. индивидуальными) душами.

<sup>5</sup>Вероятно, именно это «раздвоение душ» имеет в виду Плотин, когда утверждает наличие «двух памятей» у каждой души: памяти «нашей» души и памяти души «от целого» [IV,3,27,1–7].

«первым образом», а индивидуальная душа — «образом Души», т. е. «образом образа»<sup>6</sup>. Душа — та «стадия» в «падении» индивидуальной души, которую логически невозможно избежать, например, потому, что в мире Ума невозможно мышление не-сущего (см. ниже). Благодаря «вторичной индивидуации» («первичная» — в мире Ума) души имеют определённую свободу и, следовательно, шанс «возвращения». Благодаря существованию в качестве Души индивидуальные души имеют возможность «ощущать» происходящее в чувственном мире, что как бы компенсирует несовершенство мышления души в чувственном мире, а значит, предоставляет душе некоторое знание (пусть несовершенное и даже «воображаемое»), без наличия которого свобода невозможна. Действительно, если Душа воспринимает каждую душу как «саму себя», то благодаря «одушевлённости всего» признание наличия «ощущений» и утверждение, что любое ощущение есть «ощущение себя», не противоречат друг другу. «Ощущения» в каждой душе являются «самоощущениями» её при её существовании в качестве Души, одной для всех душ. «Ощущения», как «неясные мысли» [VI,7,7,30–32], для Плотина являются «творениями» самой души. Точнее говоря, ощущения объясняются через «сочувствие живого существа к самому себе и частей [живого существа] друг к другу, благодаря бытию [живого существа чем-то] единым. . . » [IV,5,3,17–19]. Значит, «ощущения» не могут традиционно уподобляться «отпечаткам на воске» (эту метафору можно признать, лишь если оговориться, что душа сама как бы «отпечатывает» на себе образы «чувственного»), «ощущения» не возникают также благодаря «посредникам» или «промежуточному» (μεταξύ)<sup>7</sup>. Напротив, «ощущения» души суть нечто «воображаемое» ею<sup>8</sup>. Благодаря Душе

<sup>6</sup>В [V,1,3] Плотин говорит, что Душа является «образом» Ума; её меньшее совершенство по сравнению с Умом заключается в «дискурсивном» мышлении. Но до того, в [V,1,2], человеческая душа после удаления всех «наростов» (т. е. «ограничений») объявляется «одновидной» с Душой.

<sup>7</sup>Как Плотин пытается показать для зрения в [IV,5,3,15–16] и для слуха в [IV,5,5,29–31], эти чувства — как бы «ощущения самого себя» (συνάψαια, συναίσθησις) одним живым существом.

<sup>8</sup>Ср. с [III,6,3,3–5], где Плотин утверждает, что именно «воображение» творит в душе претерпевания и возмущения. Также Плотин весьма лаконично и однозначно заявляет в [IV,3,29,24], что «ощущаемое есть

все индивидуальные души составляют «нечто единое»; так индивидуальные души получают возможность ощущать, т. е. «смутно мыслить» нечто.

Утверждаемое здесь «существование» души в качестве Души и индивидуальной души, в действительности не столь парадоксально, как это кажется на первый взгляд. «Истинная душа» пребывает в Уме, являясь «полноправным» эйдосом. Поэтому в действительности никакого «раздвоения души» не происходит.

Различие в восприятиях различных душ и возможность для каждой души быть и Душой, и индивидуальной душой, объясняется Плотинем с помощью «воображения», «времени» и «памяти». Любая душа в чувственном мире «воображает себе» своё собственное время, присутствующее только в этой душе [III,7,13] и являющееся, по существу, конституирующим «жизнь души». Временной порядок, в отличие от порядка мышления, «разрушает» тождество мыслимого и сущего и «размазывает» «существование» *нечто* по бесконечному числу «проявлений» этого *нечто*; так как «проявления» могут быть отличны друг от друга, то если их рассматривать как исходное *нечто*, для этого *нечто* будет нарушено его тождество самому себе. Поэтому «строгое» мышление «временного» невозможно, но его можно «вообразить» — ввиду того, что «воображение» представляет собой «ограниченное» или «искажённое» мышление. Итак, у «пребывающего во времени» имеется «преимущество» перед пребывающим в мире Ума: оно может «быть» и «тем», и «этим». Поэтому каждая душа воображает себя в разные моменты времени то — «*вот-этой*» индивидуальной душой, то — Душой.

Но даже если душа способна «переключаться» между Душой и индивидуальной душой, то индивидуальная душа не сможет действовать (или «воображать себя») в чувственном мире как *индивидуальная душа* без «сохранения в себе» тех ощущений, которые были получены ею «в состоянии» Души. Таким образом, индивидуальной душе необходима «память»<sup>9</sup>. Благодаря ей, индивидуальная душа *могла бы* помнить все ощущения Души, т. е. воспринимать все души чув-

воображаемое» (τὸ αἴσθημα φάντασμα εἶναι).

<sup>9</sup>О «памяти» у Плотина см. [105; 103; 102].

ственного мира, но, в силу несовершенства своего мышления и памяти, в действительности помнит очень немногое. Но «восприятие себя» душой в качестве Души, как принадлежащей чувственному миру, так же должно совершаться во времени. Воспринимая себя как то одну индивидуальную душу, то другую<sup>10</sup>, Душа сохраняет в себе «образы» воспринимаемого, которые затем используются всеми индивидуальными душами. Здесь мы видим, как «самовосприятие» Души оказывается как бы «попечением» об индивидуальных душах. Воспринимая всё, Душа располагает свои восприятия в определённом временном порядке, что впоследствии предоставляет индивидуальным душам упорядоченные восприятия, находящиеся в едином времени Души. Душа воспринимает «внутреннее время» (которое для Плотина есть «жизнь души») каждой индивидуальной души как своё собственное время, но «переходя» от одной индивидуальной души к другой, она делает это упорядоченно (т. е. следуя некоторому единому времени), полагая некоторое соответствие «времён» всех душ друг другу; вероятно, именно благодаря этому о различных «временах» душ Плотин говорит как об «одновидных» [III,7,13]. Так, благодаря Душе, внутренние времена и «жизни» индивидуальных душ оказываются связанными, что открывает для душ возможность взаимного восприятия, согласованного в той мере, насколько способности к восприятию индивидуальных душ остаются несогласованными. Подчеркнём, что восприятие для Плотина фактически сводится к воображению.

Итак, Душа упорядочивает взаимное восприятие «времён» (или «жизней») всех душ, без чего было бы невозможным «общение» душ. Какой бы ни была реконструкция соотношения «времён» различных душ у Плотина, она в любом случае будет весьма спорной, так как Плотин не уделил этой проблеме достаточно внимания. Но ясно, что основа всех рассуждений на эту тему — признание наличия некоторого общего всем душам «подлежащего», делающего возможным «общение» между душами, ввиду того, что ни одна душа не способна к полной «самоизоляции».

Фактически, к «воображаемому» в чувственном мире от-

<sup>10</sup>В [V,1,4] Плотин утверждает, что Душа «воображает себя» в разные моменты времени в качестве «то Сократа, то коня».

носится всё, кроме самих душ (которые, впрочем, в действительности пребывают не в чувственном мире, а в мире Ума). «Воображаемое» — все «ограничения» для действий душ, такие, как страсти, «природа» живого существа (включая его «тело»)<sup>11</sup>, время, пространство и пр. Но эти ограничения «положены» свободным действием самой души (хотя и не все из них душа смогла предусмотреть). «Воображаемое» тогда есть действие самой души, направленное на неё саму и ограничивающее её свободу; воображаемое существует именно как такое действие, а «само по себе» воображаемое есть не-сущее. «Воображаемое» подобно видимому во сне, но из этого сна можно пробудиться, если объяснить душе, что всё, видимое ею, порождено самой этой душой [III,6,3,10–13]. Но «воображаемое» «*вот-этой*» душой не является «творением» только самой «*вот-этой*» души. Лишь изначально душа, при «падении», избрала некоторые черты своего «воображаемого мира». Над другими чертами она не властна: они либо случайны, либо зависят от других душ, в том числе — от мировой души<sup>12</sup>. Индивидуальная душа не может стать полностью независимой от других душ, так как она обязательно «проходит через стадию» Души; из-за этого она получает некоторое представление о том, чем «воображают себя» другие души и также становится в некоторой степени «известной» пожелавшим этого душам чувственного мира. Следовательно, «полная изоляция» души невозможна. Невозможна она

<sup>11</sup>В [V,2,1,19] и далее мы читаем, что когда индивидуальные души обращают свой взор назад, к Душе, от которой они пришли, они достигают своего осуществления, но когда они продолжают двигаться «иным образом» (т. е., можно предположить, когда они «стремятся наслаждаться [мнимой] свободой» — ср. [V,1,1,1–6]), они творят *образы* самих себя, которые суть силы ощущения в животном мире и силы роста в мире растений. В другом месте Плотин, вероятно, подразумевает, что не обладающий подлинным существованием «образ себя», который душа творит при «падении», является её телом [III,9,3].

<sup>12</sup>Плотин пишет, что «душа» (наиболее вероятно, что здесь подразумевается «душа всего») «приготавливает» тела для «проживания» индивидуальных душ ([IV,3,6,13–15]; ср. [II,9,8,15–16]). Если здесь имеется в виду мировая душа, то в рамках представленной концепции «воображения» роль мировой души следует понимать как «согласование» характеристик тела, «воображаемого» душой как индивидуальной душой с «мировым порядком» — в тех рамках, в которых «падшая» душа сама допустила подобное «согласование». Подробнее о роли мировой души см. ниже.

ещё и по той причине, что если индивидуальная душа никак не воспринимает ничего, что не было бы исключительно продуктом её воображения, т. е. ничего существующего в какой-либо степени (т. е. не воспринимает других душ в чувственном мире), то в её деятельности имеется лишь знание о несущем, которое есть полностью ложное знание. Следовательно, для этой души не выполняется одно из «условий свободного действия», душа не действует, что для Плотина означает её неспособность к существованию. Итак, полностью изолированная душа просто не смогла бы существовать. Мир, как он воспринимается каждой способной к восприятию душой, есть сумма того, что эта душа воображает себе как Душа (т. е. сумма воображаемого всеми другими индивидуальными душами), конечно, искажённое способностями к восприятию данной души, а также её собственного воображаемого.

Следует заметить, что, хотя «воображаемое» душой и зависит от иного, тем не менее оно не становится от этого более «реальным». Дело в том, что души «существуют» лишь постольку, поскольку они свободно действуют, а чем более свободно они действуют, тем «дальше» они от чувственного мира. Итак, индивидуальная душа способна «пробудиться», выйти из области «воображаемого». Для «пробуждения» душе нужно «очиститься от *‘претерпевающего’* (πάθηκῶν)» [III,6,3,24], т. е. избавиться от того «налипшего», которое ограничивает её действия. В этом случае (т. е. в случае «восхождения») иллюзорность чувственного мира останется, но не будет влиять на душу, которая «сольётся» с той душой, которая вне времени существует в мире Ума, являясь как бы её индивидуальным «первообразом» (а строго говоря — ею самой).

Душа как третья ипостась есть для Плотина *‘то, чем оказывается каждая душа’* при своём «падении» в чувственный мир. Падение души из мира Ума, так же как и «отличение» Ума от Единого, характеризуется «дерзостью» (ἡ τόλμα), присущей соответствующему волевому акту и совершается лишь благодаря «инаковости» (ἡ ἕτερότης)<sup>13</sup>. Понять это можно так, что ни Ум, ни Душа «изначально» не несут никаких «определяющих» или «индивидуализирующих» черт и являются

<sup>13</sup>Плотин использует оба эти термина как при описании «порыва» Ума [VI,9,5], так и при описании «падения» души [V,1,1].

просто «иным» по отношению, соответственно, к Единому и к Единому-и-Уму. Например, можно показать, что эйдос в мире Ума не может «замыслить» падение в индивидуальную душу (хотя индивидуальные души и присутствуют в Уме, они присутствуют там как индивидуальные эйдосы), т. е. не может столь «резко» изменить свой «статус». Ведь в индивидуальных душах имеется «то, что мнится/воображается», а не только то, что в действительности существует. Но «мышление несущего» невозможно для «истинного» мышления<sup>14</sup>, имеющего место в мире Ума. Поэтому в мире Ума невозможно мысленно «сконструировать» какую-либо индивидуальную душу, но можно помыслить нечто иное истинно существующему, что означает «обращение» в это иное, т. е. «выход за пределы» мира Ума. Этим «иным», можно догадаться, и является Душа как третья ипостась.

Душа вечно сохраняется, как «переход» или «проводник» из мира Ума в чувственный мир. При дальнейшем «падении» душа «индивидуализируется», и перестаёт быть Душой.

\*\*\*

Итак, Душа является одновременно «тем, из чего» произошли индивидуальные души, и «тем, что обеспечивает общение между ними». При этом мировая душа лишь «упорядочивает» то, что происходит среди воплотившихся душ (конечно, это не может не затрагивать процессы воплощения и утраты тела).

## § 2. «Эйдосы единичных» и индивидуальные души

Мы так и не разрешили проблему отличия какой-либо индивидуальной души от мировой души: в чём оно заключается и почему оно возникает? Мы можем без особых затруднений указать на различие их «функций»: мировая душа «попечительствует» «телу мира» как целому, а индивидуальная душа — лишь телу конкретного индивидуума. Но различие функций — следствие, а не причина каких-то различий в самих душах, так что наш первый вопрос так и остался без

<sup>14</sup>Ср. у Платона: «Ложная же [речь высказывает] нечто другое, чем существующее. [...] Она говорит поэтому о несуществующем, как о существующем» [Theaet. 263d].

ответа. Возможно, подойти к ответу на этот вопрос нам поможет уяснение причины различий между индивидуальными душами (так сказать, «принципа индивидуации»), и распространение этой причины на различие между мировой душой и любой из индивидуальных душ; тем самым была бы последовательно проведена линия «одновидности» мировой души и индивидуальных душ. Одним из возможных объяснений различия между душами может быть возведение его к «индивидуальным идеям» (τὰ ἀέχαστα)<sup>15</sup>, которые имеют место в Уме.

Впрочем, сам трактат V,7, посвящённый проблеме существования «индивидуальных идей», или «эйдосов единичных сущих» представляет значительные трудности для интерпретации; кажется, что Плотин здесь разбирает возможность существования «эйдосов единичных», но не заявляет, что однозначно становится на эту позицию.

Кажется, что противоположная точка зрения (т. е. объявление эйдосов Ума только общими понятиями) содержится в V,9. Здесь, в V,9,12, утверждается, что в Уме нет *отдельной* идеи Сократа, но все люди присутствуют в идее человека. Это короткое высказывание побудило Риста высказаться в том смысле, что Плотин вообще не признавал существования «эйдосов единичных» [210, р. 223–231; 216, р. 57, note 1; 216, р. 255, note 9]:

<sup>15</sup>См. постановку вопроса в [V,7,1,1–7]. Далее Плотин рассматривает стоическую доктрину «собственных качеств» (ἴδιον ποιόν), которые характеризуют каждое (τὸ ἐκάστων) сущее и которые уникальны в рамках одного мирового периода (ср.: [SVF, II, 395]). Не собираясь, конечно, принимать эту чуждую ему доктрину в целом, Плотин замечает, что существование в Уме бесконечного числа эйдосов не противоречит его собственному учению, но, напротив, предоставляет возможность избежать нелепого приписывания «принципа индивидуации» материи:

«Или нет различных [соответствующих ему сущих] для самого логоса, и не есть начало человек, как парадигма некоторым людям, различным между собой не материей только, но также и тысячами собственных (ἴδικαίς) различий. Ведь не как образы (αἱ εἰκόνες) Сократа к архетипу [относится вот-этот человек к своему эйдосу], но **должно различие творить из различных логосов**. [...] Того же, что тогда в Уме [будет] беспредельность (ἀπειρίαν), не должно бояться; ведь [в Уме] всё в нераздельности (ἐν ἀμερεῖ), и как бы *‘выступает вове’* (πρόβειν), когда бы [Ум не производил бы этого своим] действием» [V,7,1,19–27].

«... с другой стороны, следует сказать, что *и* эйдосы кафолического существуют [в Уме] не Сократа, но человека» [V,9,12,2–3].

Однако, здесь утверждается, что в Уме присутствуют *также и* «общие понятия», и поясняется, что это такое, но не запрещается присутствие «эйдосов единичных».

Более того, утверждение в V,9,12 можно понять в том смысле, что все идеи Ума отличны, но *не отделены* друг от друга, идея «живого существа» включает в себя в том числе «идею человека», которая включает в себя идеи индивидуальностей. Таким образом, при мышлении «человека вообще» мыслится бесконечное разнообразие индивидуальностей, в том числе и Сократ. Здесь идея Сократа «вложена» в идею человека, или «причастна» идее человека. Но при мышлении Сократа мыслится бесконечное число его «характеристик», в числе прочего — и его «человечность». Здесь идея человека «вложена» в идею Сократа, или «причастна» идее Сократа. Противоречия здесь не возникает, если понимать «причастность» именно так, как выше понималась причастность «иного по отношению к Благу». «Причастное» вовсе не зависит от «того, чему оно причастно», но, напротив, получает благодаря своей причастности возможность свободно действовать. Поэтому можно предположить, что отношение между «идеями Сократа» и «идеями человека» есть «взаимное освобождение»: первое предоставляет второму возможность действовать независимо от себя, тем самым предоставляя ему свободу, и наоборот. И то, и другое таким способом «распространяют благо», предоставляют иному возможность «быть благим».

Если же мы допускаем существование идей индивидуальностей, то тем самым мы получаем ответ на вопрос о происхождении отличия одной индивидуальной души от другой. Души, находящиеся в своём «истинном доме», в Уме, отличаются благодаря «инаковости» (ἑτερότης) [VI,4,4,24–26]. Это может означать, что разнообразие душ проистекает из бесконечного разнообразия эйдосов Ума, причём ввиду бесконечного «богатства» Ума ни один «акт мысли» (=эйдос) не повторяет другой. Таким образом, в Уме мыслится (и, следовательно, существует) всё, что только может мыслиться, иначе Ум был бы «неполон», имел бы нужду в чём-либо и не был

бы свободен от стремления от этой нужды избавиться, а это означало бы, что Ум зависит от Блага не только в своём существовании, но и в «том, что именно он есть». Но тогда Благо не «предоставляло бы существование тому, что способно его избрать», а «ограничивало бы возможность сущего быть чем-либо», т. е. ограничивало бы свободу сущего, тем самым «распространяя» зло, а не благо, что невозможно.

Поэтому допущение существования идей индивидуальностей хорошо согласуется с системой Плотина в целом и позволяет разрешить проблему «принципа индивидуации» душ, которая, по-видимому, трудноразрешима без этого допущения. Заметим, что, например, Блюменталь придерживается именно такой точки зрения и посвятил одну из своих статей её обоснованию [101]. Рист в конце концов также склоняется к этой точке зрения<sup>16</sup>.

Если же в Уме не существует «эйдосов единичных», то души не могут возвратиться в мир Ума; они могут лишь отождествлять себя с некоторым «общим понятием», тем самым утрачивая свою индивидуальность, переставая «быть собой», что, как мы видели, является несовместимым с «бытием собой» как «благом для всего сущего» [VI,5,1,18–19]. И тогда «восхождение» к Благу доставляло бы душе зло; таким образом, Благо, «побуждая» к освобождению и восхождению, тем самым «побуждало» бы к уничтожению, т. е. ко злу, и Благо «распространяло» бы зло, что невозможно. Из этих общих соображений следует, что если мы хотим видеть систему Плотина действительно системой, то всё-таки более предпочтительным вариантом является принятие существования в Уме «эйдосов единичных»<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> «Кажется, что существуют идеи не всех единичных сущих, но лишь идеи индивидуальных личностей» — [211, р. 150–151]. Кроме указанных, проблеме наличия в Уме «эйдосов единичных» посвящено множество работ, например: Армстронг, 1977 [88]; Рист, 1982 [210]; Диллон, 1988 [129]; Мадиган, 1990 [162]; Эмильсон, 1994 [131]; Мельник, 1999 [35]; О'Мара, 1999 [175].

<sup>17</sup> Признание наличия в Уме «эйдосов единичных», помимо прочего, позволяет Плотину обосновать бессмертие индивидуальной души, не приводя доказательств, подобных платоновским, а всего лишь указывая на «факт» пребывания души во вневременном мире Ума. То, что Плотин действительно полагал индивидуальную душу бессмертной, следует из того, что он в целом поддерживал платоновский вариант учения о переселении душ — см. [208]. Конечно, имеется и противоположное мнение,

\*\*\*

Таким образом, фактически, выше была изложена общая схема учения Плотина о происхождении душ и соотношении между ними. В двух существенных пунктах она согласна с точкой зрения Блюменталья: в признании существования «эйдосов единичных» в Уме и в признании отличия мировой души от Души как ипостаси и от индивидуальных душ, также существенно отличающихся друг от друга. Наличие «эйдосов единичных» есть необходимое условие для различия душ и для возможности их «восхождения». Душа как ипостась не принадлежит миру Ума *только* по той причине, что она утратила *полную* свободу быть тем, чем она себя мыслит. При этом в ней нет никакой «природы» в том смысле, что для неё не существует «тела», которым ей «по природе» надлежит «управлять» или о котором ей «по природе» надлежит «заботиться». Итак, большая свобода Души как ипостаси по сравнению с иными душами заключается в её «бестелесности», в то время как все иные души, «начиная» с мировой души, кажется, связаны с телами<sup>18</sup>, которые, как мы видели выше, суть ограничения для свободы души.

Тем не менее окончательное решение вопроса о «принципе индивидуации» душ весьма не просто, и было бы неправильно проанализировать только один возможный вариант решения проблемы, игнорируя все остальные. Блюменталь в [104, р. 55–63] рассматривает несколько возможных объяснений возникновения различия в душах. Все эти варианты, на наш взгляд, сводятся к трём базовым: различия в душах (1) основываются на различиях в эйдосах Ума, (2) зависят от тел, в которые воплощены души, (3) зависят от самих душ.

### **I. Различия в душах основывается на различиях в эйдосах Ума** ввиду того, что каждая душа является эй-

принадлежащее Ю. А. Шичалину: «Представление о бессмертии индивидуальной души для Плотина, по-видимому, в принципе чуждо» [79, прим. 7, с. 102].

<sup>18</sup> Вероятно, «телом» мировой души следует считать Космос как целое. Здесь возможны некоторые неясности, так как в этом случае не очень ясно, как одно и то же тело может быть телом разных душ. Но как бы Плотин ни разрешал эту проблему, «обладание телом» для мировой души, так же как и для индивидуальных душ, кажется несомненным, так как Плотин пишет, что индивидуальные души обладают способностью жить в своих телах так же, как и мировая душа — в своём [II,9,18,20].

досом. Действительно, Плотин пишет, что без тел души суть части Ума<sup>19</sup>. Это весьма привлекательное объяснение, оно довольно чётко обрисовывает сходство и различие между миром Ума и миром Души. Чётко просматривается корреляция: «отдаление от Ума» = «увеличение материальности» = «уменьшение свободы».

Основываясь на аргументах, приведённых выше во всей этой главе, я склонен полагать, что различия в душах Плотин действительно основывает на различиях в эйдосах, несмотря на некоторые его высказывания, которые кажутся трудносогласуемыми с ней. Например, однажды Плотин утверждает, что «инаковость», которой различаются эйдосы Ума<sup>20</sup>, не может быть применима для объяснения различий между душами [IV,3,4,9–14]. Ещё одна роль «инаковости» — не то, что отличает души друг от друга, а «причина» падения душ [V,1,1,5]. Однако ничто не мешает нам понимать это так, что в дополнение к «инаковости», имеющей место в Уме, души различаются ещё чем-то — например, степенью «ограниченности свободы» (все эйдосы одинаково свободны) или степенью «зла» в действиях душ (как мы видели, в Уме нет никакого зла).

**II. Различия в душах зависят от их тел.** Например, Плотин пишет, что различие между двумя душами объясняется различной степенью связи этих душ с их телами<sup>21</sup>. Но кое-что зависит не от «связи» с телом, а от самого тела. Например, подверженность души страстям зависит от строения её тела [I,8,8,30–31]. Более того, Плотин однозначно указывает, что тело определяет, насколько далеко простираются различия в душах [IV,3,12,37–39]. Но различие, вызываемое телами, можно признать, если только считать, что оно является следствием действий душ, «творящих себе» такие тела<sup>22</sup>. Ведь тело есть результат действия души и мировой души, так что тело ограничивает свободу души. Поэтому в качестве «первопричины» искомого различия сле-

<sup>19</sup> [IV,3,5,15–16]; ср. [V,9,6,8–9].

<sup>20</sup> См., например, [VI,4,4,24–26].

<sup>21</sup> [VI,4,15,17 и далее].

<sup>22</sup> Говоря о «творении» душой тела, во избежание недоразумения слово «творение» желательнее брать в кавычки, ведь в конечном итоге «тело» для Плотина есть продукт воображения «падшей» души.

дует рассматривать не тело, но то, что «создаёт» тело, т. е. души.

**III. Различия в душах зависят от самих душ.** Здесь возможно несколько вариантов.

*III.1. Во-первых*, души различаются степенью «зла» в своих действиях, степенью «погруженности в тела» или «связи с телом»<sup>23</sup>; но всё является следствием «свободного выбора» самой души.

*III.2. Во-вторых*, Плотин утверждает, что «природа» душ зависит от их предыдущих жизней<sup>24</sup> и их воспоминаний [IV,4,3,3–6]. Однако каждая душа сама выбирает свою судьбу [II,9,8] — и в смысле «выбора до воплощения», как в платоновском мифе об Эре, и совершая нравственный выбор, уже находясь в теле. Поэтому в итоге получается, что «природа» души опять зависит от «свободного выбора» самой души.

*III.3. В-третьих*, различие зависит от мировой души, которая, как «управляющая всем космосом» [IV,8,2,6], подготавливает почву и дом для индивидуальных душ<sup>25</sup>. Это можно понимать так, что мировая душа готовит «тело» для каждой индивидуальной души. Однако ничто не мешает предположить, что тело для каждой души «готовится» мировой душой в полном соответствии с тем свободным выбором, который сделала индивидуальная душа — включая всё то, что она избрала в «предыдущих жизнях». В некотором смысле можно сказать, что тело является как бы «совместным творением» индивидуальной души и мировой души, так как Плотин упоминает, что именно индивидуальная душа избирает своё место в космосе как создаваемый ею свой собственный образ [III,9,3]. Тогда мировая душа независимо действует по большей части в отношении того, что касается «сочетания» или «гармонизации» отношений между душами<sup>26</sup>, или того, что не было ими избрано. Мы будем подробно анализировать

<sup>23</sup> [VI,4,15,17 и далее].

<sup>24</sup> [III,4,2,11 и далее]. Хотя тема реинкарнации не является особо значимой для Плотина, тем не менее он, следуя авторитету Платона, перенимает это учение, причём оно весьма органично вписывается в его систему. Об этом см. [208].

<sup>25</sup> [IV,3,6,13–15]; см. также [VI,7,8 и далее]; ср. [II,9,8,15–16].

<sup>26</sup> Такого рода действие мировой души, видимо, есть то, что Плотин понимал под «Промыслом всего» — см. ниже.

действие мировой души на индивидуальные души ниже, разбирая Промысел мировой души.

\* \* \*

Итак, можно считать, что индивидуальность души образуется из двух составляющих: основа для неё создаётся наличием в Уме эйдосов индивидуальностей, но, благодаря своему «падению», души добавляют к этому свои собственные «ограничения», которых нет в эйдосах Ума. Признание того, что каждая душа «поистине» пребывает в мире Ума и разделяет свободу, свойственную этому миру, является важным исходным пунктом в платиновской психологии и в учении о свободе «воплощённой» души.

### § 3. «Нисхождение» души как дальнейшая утрата свободы

Вообще, Ум, как «сам отличивший себя» от Блага, «утратил» лишь одну свободу: *свободу предоставлять существование всему* (в том числе и себе); точнее, Ум может обрести «вновь» такую свободу, но тогда он уже не будет Умом (это — «возвращение» для Ума). Эйдосы Ума, как всего лишь «образы» полной свободы и Блага, не могут предоставлять чему-либо какого-либо «добавления» к свободе и благу, предоставляемым первоначалом; но в то же время постольку, поскольку эйдосы суть «образы», они «наследуют» нечто от первоначала, следовательно, они всё-таки должны в каком-то отношении действовать, распространяя благо и свободу. Действие Ума, отличившее его от Блага, неспособно причинить чему-либо «иному» благо или зло — ввиду отсутствия «иного». Таким образом, это действие следует считать нейтральным по отношению к благу и злу, находящимся вне этической сферы. Возможно, именно поэтому Плотин часто использует для характеристики эйдосов Ума и их деятельности термин «прекрасное». Но, совершаясь, это действие тем самым утрачивает и свободу «предоставлять существование», а значит, Ум, действуя, в одном отношении, претерпевает. Пока действия эйдосов заключаются в «отличении» одного эйдоса от другого, или в «привнесении инаковости (ἑτερότης)», и ни в

чём другом, эйдосы остаются эйдосами, т. е. рассматриваемые нами сущие не выходят за пределы мира Ума. Эйдос, мысля себя, мыслит либо нечто, находящееся в некотором отношении к нему, либо некоторую характеристику себя. Тем самым в его мышление «привносится инаковость». Поскольку эйдосы различаются «инаковостью», то мыслимое ими «тотчас же» «получает независимость», т. е. его следует рассматривать как самостоятельный эйдос. Таким способом эйдосы «распространяют свободу» друг на друга, т. е. в этом отношении оказываются «подобными» Благу как его «образы». Поэтому можно сказать, что «в Уме нет никакого зла» [VI,7,19,16] или что эйдосы не совершают злых действий. Эйдосы способны к благим и злым действиям (т. е. к распространению блага и зла), но пока они не совершают злых действий, они — эйдосы и пребывают в Уме.

Душа же, «сама отделившая себя» от мира Ума, тем самым утрачивает и *свободу осуществлять мыслимое*, но не полностью, а в той мере, в какой она «погрузилась в материю», т. е. избрала «отказ от действия». Душа, «отбросившая» пассивность материи, осознаёт себя как существующую в Уме (это — «возвращение» для души). Итак, «нисхождение» — *последовательность отказов от свободы*, выражающаяся в ограничении полноты своего действия. Само по себе «нисхождение» не ограничивает свободу «иного», т. е. не приносит зла, а является «*безразличным*» действием, подобным «первому» действию Ума. Но, вторично ограничив свою свободу, душа утратила имевшуюся у эйдосов способность *полностью* предоставлять сущим возможность быть тем, что они суть. Действия эйдосов не способны причинить зло чему-либо; действия же душ, отказавшихся от «полноты» действий эйдосов, не способны совершить действия, являющиеся *полностью* благими, или действия, *полностью* предоставляющие сущим возможность быть тем, что они суть. Таким образом, никакая душа не может совершить таких действий, которые были бы *полностью* благими; «по необходимости» этим действиям сопутствует зло. Так в мире Души появляется «необходимость», отсутствующая в мире Ума [III,3,5].

Отметим, что таким («двойственным») является *любое* действие *любой* души: полностью злого действия быть не мо-

жет<sup>27</sup>, а продолжение существования и его прекращение называют как благо, так и зло ввиду взаимосвязанности всего в мире Души, в которой нет почти полной свободы эйдосов, так что все действия любой души затрагивают весь мир Души. Итак, *в Уме зла нет вообще, а в мире Души зло присутствует по необходимости* в любом действии.

Следует заметить, что «падение» душ из мира Ума хотя и приводит в итоге к уменьшению свободы, изначально есть «дерзость», которая осуществляется *ради* того, чтобы «быть самим собой» и «наслаждаться самостоятельностью

---

<sup>27</sup>Так как «полное зло», или гипотетическое «зло само по себе» является «несущим» (но не в том смысле, что оно существует способом как бы «менее значимым», чем «истинное сущее», например, не как «сущность», а как «рассыпавшаяся сущность», или не как «имеющееся благо», а как «уменьшение имевшегося блага»; скорее, «зло само по себе» есть «несущее» как «логически невозможное»). Рассмотрим возможное обоснование этого тезиса.

Следует заметить, что существование «абсолютного зла» (= «абсолютно злого действия») также несовместимо с существованием любого благого действия. Но обратное неверно: существование Блага совместимо с существованием любых злых действий, кроме «абсолютно злого». Действительно, Благо действует, распространяя абсолютную свободу для иных, т. е. свободу для чего-либо, иного по отношению к Благу, не зависеть от своего собственного выбора и выбора иных. Иные по отношению к Благу сущие суть благие постольку, поскольку они распространяют *подобную* свободу для иных, и злые — постольку, поскольку они отнимают *подобную* свободу у иных.

Таким образом, действие Блага предоставляет возможность существовать как благим, так и злым действиям. Действие Блага (как и частично благое действие) не препятствует злостному действию, но предоставляет возможность уничтожить его следствия тому, на кого это злое действие направлено. Напротив, злое действие отнимает свободу действовать у иных, тем самым отнимая у них возможность совершать как благое, так и злое действие. Частично злое действие не доводит до конца отнятие свободы у сущих (например, так как из-за своей «неполноты» не может довести его до завершения) и/или действует подобным образом не на все сущие. Абсолютно же злое действие всегда и немедленно доходит до завершения, оно есть действие и оно направлено на всё иное. Следовательно, оно есть такое действие, существование которого означает, кроме прочего, полное отнятие свободы у Блага (как и у других сущих). Но, так как выше было принято, что «Благо есть свободное благое действие», то из существования абсолютно злого действия следует, что Благо не существует (также не существует никаких иных действий, кроме самого абсолютно злого действия), что противоречит исходной предпосылке. Поэтому абсолютно злое действие следует признать не-сущим, точнее — логически невозможным в рамках предпосылок системы Плотина.

(αὐτεξουσίᾳ) [V,1,1,1–6]. Может показаться, что здесь имеется несоответствие: Плотин утверждает, что «благо для всего сущего — быть самим собой» [VI,5,1,18–19], и в то же время объявляет это «дерзостью», приводящей к «падению» (а следовательно, и к утрате свободы) [V,1,1,1–6]. Но это можно объяснить следующим образом: стремление к «освобождению» из мира Ума только *кажется* стремлением к свободе (а значит, только кажется благим действием), а в действительности оно является стремлением ограничить своё знание для того, чтобы избавиться от необходимости совершать только благие действия, при полном осознании невозможности избавиться от страдания, связанного с отсутствием у эйдоса возможности полностью уничтожить зло.

«Падение» позволяет не знать что-либо, не сочувствовать чему-либо, и тем самым даёт некоторый шанс «замкнуться в себе», стать «самодостаточным», существовать *ради* себя, что позволяет в некоторой степени избежать страдания. Однако «безразличность» действия в силу недостатка знания после «падения» является мнимой, и поэтому все действия души в некоторых отношениях являются злыми. Итак, «падение» души вовсе не преследует в качестве цели «подлинное» освобождение и не является благим действием. Однако «падение» из мира Ума, несомненно, является в некоторых отношениях свободным действием, так как в Уме нет ничего, что могло бы принудить душу к падению, в силу отсутствия «Там» необходимости и случайности. Несмотря на наличие «мотивов» для падения души, оно является собственным выбором души.

Таким образом, в «падении» души сочетаются *свобода* «избрания падения» и *необходимость* в результате падения быть не в точности тем, чем душа себя мыслит. Названная «необходимость» включает в себя: «необходимость страдания»; «необходимость совершения злых действий»; «неизбежную зависимость любого действия души от ‘внешних’ обстоятельств и от ‘природы’ самой души»; «необходимость дальнейшего ‘ухудшения’ своей ‘природы’ под влиянием злых действий; в свою очередь, чем менее совершенна «природа» души, тем более душа подвержена страданию<sup>28</sup>, что может

---

<sup>28</sup>Индивидуальная душа, как «в действительности» находящаяся в Уме, бесстрашна. Строго говоря, страдания души являются «вообра-

быть воспринято душой как «справедливое наказание» или «возмездие». Мы видим здесь, что свобода «падения» отнюдь не противоречит ограниченности свободы «падшей» души, или наличию в чувственном мире некоторой «необходимости» и «случайности». Как верно отметил Кирхнер, при «падении» из мира Ума к душе «ещё» неприменимы ограничения свободы, свойственные «чувственному миру»:

«Её [души] выбор полностью свободен. Она имеет власть господствовать или подчиняться, пребывать наверху или спускаться вниз» [159, S. 117].

Поэтому мы не согласны с выводом Анри, что «свобода» и «необходимость» в «падении» душ «являются плохо согласованными» [154, р. 64].

При «падении» души происходит существенное уменьшение её свободы, в том числе — её способности «ясно» мыслить и обладать достоверным знанием. Поэтому избранные душой степень её свободы, её «природа», её тело оказываются не полностью соответствующими тому положению дел, которое имеет место в результате избрания<sup>29</sup>. И именно этот факт «предоставляет место» в чувственном мире необходимости и случайности, но, как будет показано ниже, некоторая свобода у души остаётся всегда. Искажённое представление о том мире, откуда душа «пала», несомненно, затрудняет «возвращение»<sup>30</sup>, но тем не менее душа способна вернуться в «свой истинный дом» — в мир Ума<sup>31</sup>, если осознает иллюзорность своего пребывания в чувственном мире.

Для «возвращения» души в мир Ума не требуется ничего, отличного от обычного «попечения» или Промысла Ума о чувственном мире — см. выше. Душа самостоятельно как бы «меняет точку зрения» и «обращается» в эйдос. Не таково «возвращение» к Единому для истинно сущих эйдосов. Эйдос

---

жаемыми» его и такими же «воображаемыми» являются «справедливые наказания», которые, как душе «кажется», она «претерпевает».

<sup>29</sup>В этом смысле, вероятно, следует понимать утверждение из [IV,3,13], где Плотин опять говорит, что души пришли в чувственный мир не свободно, и не «по капризу» кого-то, «ибо не такова их свобода, какой они [её] избирают (προελέσθαι)».

<sup>30</sup>«Свобода, утраченная здесь, позднее должна быть возвращена, и с большим трудом» [248, р. 21].

<sup>31</sup>Ср. [VI,7,6,12]. См. также [29, с. 33]

избрал свою сущность, он ограничен этой своей сущностью и не содержит в себе ничего «потенциального» или «нереализованного». Душа, возвращаясь в мир Ума, в некотором смысле продолжает быть собой, так как при её «переходе», можно сказать, изменяется не она сама, изменяется её «взгляд». Напротив, «взгляд» и мышление эйдоса совершенно точны, они не могут стать более точными. Поэтому для «восхождения» к Единому эйдос должен полностью перестать быть самим собой, утратить свою сущность. Его «восхождение» к Благу означает «обращение» в Благо<sup>32</sup>. Это «обращение» означает приобретение эйдосом той свободы, от которой он отказывается при «отличении себя от Блага».

Но эйдос не может «вернуть» свободу, «всемогущество» и «бытие в качестве самого благого» благодаря лишь своей воле, ведь в эйдосе ничто не содержится «потенциально», а значит, нет в нём и «потенциально абсолютной» свободы. Поэтому «возвращение» возможно лишь благодаря действию самого Блага, которое «возвращает» эйдос к себе самому, т. е. отождествляет его с самим собой *по воле самого эйдоса*. Заметим, что указанные «переходы» происходят «в вечности»<sup>33</sup>, следовательно, можно сказать, что «возвращение» эйдоса также вечно, т. е. при «возвращении» с эйдосом ничего не происходит, он вечно пребывает таким, каким он вечно себя мыслит. Действие Блага, описанное здесь, является действием «попечения о низшем»; Ум также совершает действие «попечения о низшем», осуществляя Промысел о чувственном мире. Мы видим здесь, что из понимания первоначала как Блага Плотин выводит важное следствие: «‘Высшее’ заботится о ‘низшем’»<sup>34</sup>.

Правда, можно привести ещё одно возражение против свободы «падения» душ. Плотин пишет, что «падение» несвободно (ἀχούσιον) в том смысле, что несвободно любое движение

---

<sup>32</sup>В присутствии Блага едины желание Блага и обладание Благом — [VI,8,13,20–24]; желающий Блага и обладающий Благом не ниже Единого [VI,8,13,31–33].

<sup>33</sup>Более корректно будет сказать «вне времени», так как время имеет место лишь на уровне «ставшей» Души.

<sup>34</sup>Положение излагается в [IV,8,8]. Рист подробно комментирует это положение в [209, р. 159] и приходит к выводу о том, что этика Плотина является альтруистической, что в некоторых отношениях сближает её с христианской. Мы полностью согласны с этим выводом Риста.

к «худшему» [IV,8,5]. Но это следует понимать не так, что «падение» вынуждается некими «внешними» по отношению к нисходящей душе причинами или «природой» самой души. В действительности Плотин утверждает, что никто не совершает злых действий (из-за которых он становится «хуже») ради приносимого им зла как конечной цели. В любом действии в чувственном мире есть и благо, и зло, и действие избирается ради присущего ему блага, пусть даже оно мизерно и незаметно на фоне приносимого им зла. Поэтому «движение к худшему» есть лишь *побочный продукт* «движения к лучшему»; этот *побочный продукт* не всегда предсказуем в силу несовершенства мышления нисходящей души. Можно сказать, что «движение к худшему» возникает в результате стремления к некоторой другой цели (такой «целью», как мы увидим ниже, может быть «забота» о «низшем», а также стремление избежать страдания через ограничение знания); и в этом смысле оно не является «свободно» или «произвольно» избранным.

Другим фрагментом, часто привлекаемым для обоснования «несвободы» «падения» душ, является IV,3,13,13–21. Здесь Плотин утверждает, что души «падают» не свободно и не как если бы они были «посланными» кем-либо в чувственный мир, и не по выбору, но как при естественном прыжке или естественном стремлении к браку (вероятно, Плотин имеет в виду как эротические стремления, так другие мотивы, вызывающие желание жить в браке) или при стремлении к прекрасному (хотя и нелогичному) поступку. Здесь следует обратить внимание на вторую часть фразы: души «падают» так, как происходит падение подпрыгнувшего вверх человека. Само падение действительно неизбежно в силу физических законов, но решение о прыжке принимает сам человек, а не «природа». Как уже было указано выше, необходимость присутствует в том мире, куда происходит «падение»; также необходимость присутствует и в самом «процессе» «падения»: из отказа души от имеющего места в Уме тождества мыслящего, мыслимого и существующего *необходимо* следует «падение» в чувственный мир. Сравнивая «падение» с браком, Плотин, возможно, хотел подчеркнуть наличие серьёзных мотивов для «падения»: из мира Ума невозможно непосредственно влиять на чувственный мир, невозможно оказывать непосредственную помощь и пр. Брак, может показаться, открывает неко-

торые возможности для этого, и «падение» в этом отношении может быть ему уподоблено. И здесь становится понятной последняя аналогия: «падение» из-за указанного мотива «прекрасно», но «неразумно». «Неразумность» падения заключается в том, что «благородные» усилия «падшей» души неминуемо окажутся тщетными: пытаясь совершать благое действие, душа неизбежно будет приносить зло и т. д.

Таким образом, приведённые рассуждения Плотина не являются достаточными для того, чтобы заставить нас усомниться в выводе: души, как получающие свои характеристики от эйдосов, а не от материи<sup>35</sup>, тем самым «наследуют» (в «урезанном» виде) свободу, присущую эйдосам Ума. Конечно, как всего лишь «образ» свободы Ума, эта свобода менее полна.

\* \* \*

Итак, общая схема «нисхождения» может быть представлена в следующем виде:

**1. Благо** «распространяет благо» тем, что предоставляет эйдосам Ума полную свободу быть тем, чем они себя мыслят, или предоставляет эйдосам возможность *возвратить себе ту свободу*, от которой они отказываются.

**2. Эйдосы** «распространяют благо» тем, что предоставляют другим эйдосам полную независимость от самих себя и возможность быть тем, чем они себя мыслят (иначе говоря — тем, чем они себя избирают). Действие эйдоса на эйдос отличается от действия первоначала на эйдос. Первоначало предоставляет «свободу быть вообще» (в том числе «свободу быть существованием вообще» = «возможность возвратиться себе полную свободу, возможность быть Благом»), а эйдос — «свободу быть в качестве чего-то». Аналогично Ум действует на души, которые нуждаются в его «попечении», через Проведение. Но все действия эйдосов не могут принести больше бла-

<sup>35</sup>Вспомним, что Плотин считал невозможным связать «принцип индивидуации» душ с материей:

«Тогда, материя [ли творит] различия (τὸ διάφορον) [в тех случаях, когда] не подобные властвуют [в детях одних родителей качества]? Тогда все [дети], кроме одного, [были бы] против природы» [V,7,2,13–15].

га, чем приносит первоначало, поэтому постольку, поскольку Ум не совершает злых действий, действие Ума «сопутствует» действию Блага, «сливаясь» с ним, без «слияния» самого Ума с его собственным действием и Благом.

**3. Души** являются эйдосами, к которым «присоединилось не-сущее», или тем, что отказывается не только от «свободы быть существованием вообще», но и *частично* — от «свободы быть в качестве чего-либо». Души не способны действовать на то, что располагает полной «свободой быть в качестве чего-либо»; таким образом, они действуют друг на друга и на свои «части». Все действия душ — частично благие и частично злые. Таким образом, души «распространяют благо», предоставляя иному «неполную свободу быть в качестве чего-либо». В тех отношениях, в которых эти действия «благие», они «сливаются» с действиями Блага и Ума, но без слияния душ с Благом и эйдосами.

**4. Материя**, тождественная гипотетическому «абсолютному злу», не существует, не действует и не претерпевает. Материя есть как бы «предел», последний шаг в ряду постепенного отказа от свободы. Материя, будучи совершенно не свободной, не может стать свободной, ибо предоставить свободу можно лишь тому, что имеет возможность совершить свободный акт её принятия.

#### § 4. «Причастность» у Плотина

Имея в виду вышеизложенное, мы можем более определённо, чем это было сделано выше, высказаться о понимании Платином «причастности». В этом параграфе мы не собираемся представлять обзор употребления Платином соответствующих терминов, но хотим изложить такой принцип *по возможности непротиворечивой* интерпретации этого «системообразующего» понятия, чтобы сделать более ясной роль «свободы», которая также присутствует во всей системе.

Не секрет, что рассматриваемое понятие является наиболее туманным и наиболее критикуемым понятием (со времён Аристотеля) в платонических системах. Однако для заявленных целей совершенно не обязательно анализировать «причастность чувственно-воспринимаемого» сущего «идеям», противоречивости трактовок которой посвящена боль-

шая часть всей критики, а также имеются весьма серьёзные «апории», выявленные самим Платоном в *Пармениде*. Рассмотрение «чувственно-воспринимаемого» вообще представляет для Плотина незначительный интерес в силу того, что оно обладает лишь «воображаемым» существованием. Гораздо большее значение имеет причастность «истинно сущего» Благому. Перед тем как перейти к собственно причастности, напомним то, что нам уже известно о «причастном» и «том, чему оно причастно».

**Благо**, как мы видели выше, можно понимать как то, что предоставляет самому себе и иному *свободу*. Предоставление свободы чему-то иному означает предоставление ему возможности вернуть себе ту свободу, от которой оно *отказывается*. Предоставление свободы иному есть действие ради иного или существование ради иного; это есть благое действие первоначала. «Предоставлять свободу» означает: 1) «предоставлять свободу действовать в принципе» и 2) «предоставлять свободу действовать таким вот образом», причём второе невозможно без первого. Как предоставляющее полную свободу, Благо само полностью свободно. Как то, что предоставляет свободу всему, в том числе и самому себе, Благо есть «начало свободы». Полностью свободное Благо не должно (даже логически) зависеть от чего-либо, не может быть высказана присущность Благому того, что не есть оно само, следовательно, оно должно быть тождественно «свободе самой по себе».

В числе действий, свобода которых предоставляется Благом, имеет место существование. Как то, что предоставляет существование всему, в том числе и самому себе, Благо есть «начало существования». Поскольку, в силу свободы Блага, оно не может даже логически зависеть от «присущего ему», то нельзя сказать о Благе, что ему присуще такое нечто, которое не есть само Благо; следовательно, Благо должно быть тождественно «существованию самому по себе», так же как и «свободе самой по себе».

**Эйдосы** Ума. Эйдос есть то, действие чего частично есть действие ради иного, предоставляющее иному свободу, а частично — не ради иного, так как эйдос отказывается от полной свободы, не ограничиваемой даже сущностью. Таким образом, эйдос, в отличие от Блага, обладает *сущностью*, избранной им самим, которую он приобретает через «отличение» себя

от иного, и в этом отношении его свобода не полна: эйдос имеет (1) «свободу действовать в принципе», но не имеет (2) полной «свободы действовать таким вот образом», так как он может действовать (т. е. мыслить себя) только в соответствии со своей сущностью. Итак, изначальный «критерий демаркации» между Благом и Умом – не «существование», а «свобода». Мы хотим этим сказать, что сначала мы конструируем Благо как «абсолютно свободное» и Ум как «не абсолютно свободное», а потом из этого выводим «различие в их существовании»: в Благое сущее и существование (так же как и «обладание свободой» и «Свобода») тождественны, а в Уме — не тождественны. Сейчас в этом для нас важно, что Свобода = Существование = Единое есть «то, чему нечто причастно», а «то, что обладает свободой» и «то, что обладает существованием, не будучи тождественным ему» (= «сущее» в мире Ума) суть «причастное». Наше определение «причастности» должно быть согласовано с таким положением.

Своя собственная сущность, мыслимая каждым эйдосом, тождественна его мысли о его собственной сущности; таким образом, в эйдосе мыслимое тождественно сущему, следовательно, все «мысли» в Уме — истинны. Сущность эйдоса свободно избрана им и могла бы быть изменена одной лишь его мыслью, но эйдос, пока он эйдос, а не Благо, не может изменить своего «существования в качестве сущности» — в том смысле, что для этого он должен перестать быть эйдосом.

Эйдос причастен Благое как то, что действует в некоторых отношениях так же как и Благо (т. е. предоставляет свободу иному), но не во всех отношениях<sup>36</sup>. Таким образом, благое действие эйдоса является «частичным» по отношению к действию Блага. Поскольку действие эйдоса свободно, то оно отличается от действия Блага и не зависит от него. Таким образом, формализовать понятие причастности можно следующим образом: для свободных в некоторых отношениях действий X, Y, Z: Z отличается от Y только «инаковостью» (т. е. все их свойства совпадают, кроме того, что они суть разные «нечто»), X причастно Y тогда и только тогда, когда X есть Z, которое само ограничило свою свободу по сравнению с Y.

<sup>36</sup>В этом смысле Ум «есть подражание и образ» своего начала, Единого [V,4,2,25–26].

Будем в дальнейшем именовать это «определением причастности», отдавая себе отчёт, что, конечно же, в строгом смысле слова определением оно не является. Видно, что причастность чему-либо не есть причина ограничения свободы для причастного; такой причиной является свободное действие самого причастного. Очевидно, что для того, чтобы «причастное» как «причастное» имело место, необходимо, чтобы имело место «то, чему оно причастно». Однако это условие не является достаточным, поскольку для возникновения *отличия* (= «инаковости») необходимо «действие воли» того, что существует как причастное, отличающее X от Y. Во избежание недоразумений, следует заметить, что Y не является причиной существования для X, если эту «причину» понимать, например, как «Творца» сущего. Создание чего-то причастного всегда есть *самосоздание*. X причастно Y постольку, поскольку X не отказалось от всего того, что присуще Y. Отказ X от чего-то, присущего Y является «свободным действием» X, кроме того, Плотин метафорически именуется такое действие «нисхождением» или «отпадением».

Логически предшествующее этому «отличению» Z себя от Y является «свободным действием» самого Z, т. е. «отличение» принадлежит Z как свободное действие. Плотин называет такое «отличение» «творением инаковости» или «тем, что совершается благодаря инаковости»<sup>37</sup>. То, что различается только «инаковостью», есть то, что различается только «по числу», т. е. не имеет существенных, качественных отличий. Следовательно, можно сказать, что наличие Y и Z, различающихся только «инаковостью», означает либо наличие двух «первоначал», либо следует признать, что Z не может быть признано первоначалом.

В первом случае из наличия двух «первоначал» следует, что первоначало характеризуется качеством, *невыводимым* из его понятия (т. е. из «абсолютной благости») — «инаковостью» или «числом». Более того, подобные качества *несовместимы* с таким следствием «абсолютной благости» первоначала, как «абсолютная свобода». Действительно, все «качества» Блага зависят только от *воли* его самого, следова-

<sup>37</sup>О том, что души в Уме в качестве эйдосов отличаются благодаря «инаковости» (*ἕτερότης*), Плотин пишет в VI,4,4,24–26.

тельно, либо эти качества непознаваемы, как непознаваемо свободное действие Блага, либо они не являются «подлинными», т. е. характеризуют свойства мышления (а скорее — «воображения») того, кто пытается мыслить Благо, будучи иным по отношению к нему, а не само Благо. Следовательно, Z не может быть названо «первоначалом», а значит свобода Z ограничена по сравнению со свободой Y. Поэтому Z, даже без каких-либо дополнительных ограничений свободы, является «причастным» Y.

Применяя наше «определение причастности» и эти рассуждения к причастности эйдоса Благу, получаем, что то «нечто», которое «держит» отличить себя от Блага, сразу же становится принадлежащим менее свободному миру — миру Ума, даже если оно не совершает ничего, ограничивающего его свободу, кроме простого «отличения».

Наше «определение причастности» было выработано для причастности эйдоса Благу, но оно применимо и для причастности эйдоса другому эйдосу. Действительно: все эйдосы суть свободные действия (как мысли); все эйдосы отличны друг от друга; эйдос<sup>1</sup>, причастный другому эйдосу<sup>2</sup>, в некотором отношении сходен с тем эйдосом<sup>2</sup>, которому он причастен; эйдос<sup>1</sup>, причастный другому эйдосу<sup>2</sup>, в некотором отношении более ограничен, чем эйдос<sup>2</sup>, так как то, что эйдос<sup>1</sup> «перенимает» от эйдоса<sup>2</sup>, является не действием эйдоса<sup>1</sup>, а действием эйдоса<sup>2</sup>. При этом не следует забывать, что причастность одного эйдоса другому является *взаимной*: каждый эйдос причастен каждому<sup>38</sup>, в каждом «отражается» каждый, так что все эйдосы в одинаковой мере нужны для самоосуществления каждого эйдоса. Поэтому, если понимать под иерархией *логическую первичность*<sup>39</sup>, то в мире Ума нет иерархии, все эйдосы находятся на одном и том же «онтологическом уровне».

«То, в каком отношении нечто причастно чему-то», есть

<sup>38</sup>Мы уже писали об этом выше. Действительно, ради своей уникальности, инаковости, каждый эйдос должен отличать себя от других эйдосов, а значит, должно быть общее основание, на котором эйдосы как виды создают свои видовые отличия. Этим общим основанием каждый эйдос, можно сказать, «участвует» в другом эйдосе.

<sup>39</sup>Например, так: А первично по отношению к Б тогда и только тогда, когда для существования Б необходимо существование А, но для существования А существование Б не является необходимым.

некоторое ограничение причастного, которое можно назвать «сущностью» или «природой» причастного. Мера ограниченности причастного есть мера его несамодостаточности, зависимости от того, чему оно причастно. Эйдос, причастный Благу, зависит от него как от источника своего существования, источника возможности быть вот-этим эйдосом, источника возможности возвращения утраченной свободы. Однако действие Блага не вынуждает эйдос быть именно этим, а не тем эйдосом. Эйдос же, причастный другому эйдосу, может быть назван ограниченным этим последним и зависящим от него, так как он не может не отличать себя от того, чему он причастен. Итак, причастность одного эйдоса эйдосу, в отличие от причастности Благу, накладывает ограничения на то, чем именно причастный эйдос может быть.

Один из возможных «мотивов» *отделения* мира Ума от Блага — стремление избежать страдания, вызываемого полной свободой. В этом «действии отделения» Ум или эйдос не подобны Благу, а значит, и не причастны ему. Но Ум подобен или причастен Благу в том, что он совершает благое действие или предоставляет свободу иному, т. е. тому, что осуществляется как эйдосы, которым он полагает себя причастным. «Непричастным» в эйдосе является лишь то, что в его понятии несводимо к другим понятиям, т. е. несводимо к тем эйдосам, которым этот эйдос причастен, и несводимо к Благу.

\* \* \*

Теперь попытаемся объяснить, каким образом учение Платона о причастности может быть согласовано с интерпретацией Единого как абсолютно благого и свободного действия, освобождающего всё сущее, предоставляя ему свободу и никоим образом не ограничивающего свободу чего-либо сущего — каковая интерпретация Единого была предложена нами выше. Мы видим здесь две основные проблемы: 1) проблема причастности вещей чувственного мира миру Ума; 2) проблема причастности эйдосов Ума Единому.

Первая, наиболее древняя, проблема сформулирована ещё в *Пармениде* Платона [130b–133a]: если идея неделима, то она не может присутствовать во многих вещах; если же она дели-

ма и распределена по причастным ей вещам, то она не существует в качестве самостоятельной идеи вне вещей. Если же причастность подразумевает не присутствие идеи в вещи, а подобие вещи в некотором аспекте идее, то в этом случае вещь и идея могут быть объявлены причастными некоей третьей идее и т. д. до бесконечности — аргумент «третьего человека».

Вторая проблема специфична для системы Плотина. Как можем мы понимать причастность эйдосов Ума Единому? Если эйдосы зависят от Единого, например, если Единое наделяет их единством и существованием, то эйдосы зависят от Единого, что противоречит пониманию Единого как Блага, предоставляющего свободу всему сущему. Если эйдосы ни в чём не зависят от Единого, то тогда Единое не может быть названо первоначалом всего сущего, а это означает отказ от объяснения существования иного по отношению к Единому.

Сначала разберём решение второй проблемы — ведь решение первой проблемы зависит от решения второй, а оно, в свою очередь, зависит от платиновской концепции первоначала, и, значит, нашу интерпретацию этой концепции мы должны изложить прежде всего.

Первоначало, как благое, *действует*, совершая благие действия. Очевидно, что Благо является благом в наибольшей степени. Теперь можно определить *злое* действие — как то, что *ограничивает* благое действие.

Из допущений «первоначало есть благое» и «первоначало есть единое» и такого следствия из них, как «благость и единство первоначала суть свойства некоторого действия первоначала», следует, что первоначало есть единое и благое *действие* — «Первое [у Блага] есть действие» [VI,8,20,14–15].

Но первоначало, поскольку оно есть действие, не может быть претерпеванием, следовательно, оно не может определяться ничем, даже собственной сущностью: «Сущность Блага — не начало его» [VI,8,19,15–16]. В силу единства первоначала, понимаемого как «отсутствие частей» в нём, «сущность» первоначала не может быть его «частью»; следовательно, первоначало вообще «не имеет сущности» [VI,8,12,21]. Значит, действие первоначала не может быть «направлено на себя», так как для него не существует этого «себя». Но если действие первоначала не «направлено на себя», то оно «на-

правлено на иное». Поэтому, с точки зрения Плотина, благом не может быть признано, например, «действие Ума» у Аристотеля. Следовательно, *Благо действует «ради иного»* по отношению к себе (ведь иначе оно действовало бы «ради себя», что для Плотина недопустимо в силу отсутствия у первоначала «себя»); такое действие можно назвать «*проявлением*» или «*распространением*» Блага. Таким образом, первоначало есть Благо как благое действие лишь по отношению к иному [VI,7,24,13–16]; Благо есть действие, а не некоторая неизменяемая «сущность» или «природа».

Отсутствие «принуждения» иного по отношению к первоначалу со стороны первоначала непосредственно следует из понимания первоначала как Блага, которое постольку, поскольку оно есть благое, не может «распространять зло», а «необходимость» и «принуждение», по Плотину, являются злом для «претерпевающего» (как и любая «помеха», «нужда», или, обобщая, «ограничение»). Следовательно, ограничение свободы чего-либо было бы «распространением зла», что невозможно для Блага. Но Благо не может не действовать, оставаясь Благом, а не чем-нибудь иным (ведь выше оно было определено как «действие»). Поэтому «распространение блага» первоначалом допустимо понимать как действие, противоположное «распространению зла» или «ограничению свободы», т. е. как «*распространение свободы*» [VI,5,1,18–19]. Благо является «освободителем» или «творцом свободы» (ἐλευθεροποιόν) [VI,8,12,19].

Однако выражение «первоначало распространяет свободу так, что оно предоставляет свободу всему сущему» следует интерпретировать очень аккуратно. Неверная интерпретация может породить противоречие: чем больше нечто получает свободы, тем больше оно «причастно» ей, тем более оно зависит от того, чему оно причастно, следовательно, тем менее оно свободно.

В действительности точку зрения Плотина можно понять так, что указанная апория не возникает. Ведь иерархия сущего в системе Плотина — не что иное, как ряд «актов отпадения» *нечто* от Единого как того, для свободы чего нет никаких пределов, т. е. для которого она ничем не ограничена. Таким образом, *изначально* всё в системе Плотина одинаково свободно, обладая свободой в максимальной степени.

Значит, изначально всё «не причастно» «абсолютно свободно» — если понимать «причастность» *чему-то* как «обладание частью», а не «целым» *чем-то* — а *есть* абсолютно свободное *нечто*. «Нисхождение» означает отказ от своей собственной свободы, изначально «абсолютной»; «восхождение» тогда — возвращение себе самостоятельно (и свободно) утраченной свободы. Таким образом, «восхождение» не означает увеличение «причастности» чему-либо иному по отношению к «восходящему», а следовательно, не означает и увеличения зависимости от иного. Но «то, что отказалось от части своей свободы», не может самостоятельно вернуть её, ведь иначе его нельзя было бы назвать «отказавшимся». Поэтому «возвращение» возможно только с помощью чего-то абсолютно свободного, т. е. Блага.

\* \* \*

Итак, мы указали путь, идя по которому можно видеть, как Плотин преодолевает трудности, связанные с решением второй проблемы: как следует понимать причастность эйдосов Единому? Суммируем результаты.

Единое есть «то, от чего» свободно «отпадает» каждый эйдос, Единое единственно, следовательно, не ограничивший свою свободу эйдос был бы Единым. Однако «возвращение» не означает слияния с Единым или со всем другим истинно сущим. Возвращение осуществляется лишь к самому себе, оно есть осознание себя как Единого, но не подчинение Единому, влекущее утрату уникальности. Действительно, Единое, как единственное, является уникальным. И, конечно, при «возвращении» не происходит слияния с другими эйдосами: эйдосы сами избрали себя иными по отношению к Благу, которое не принуждает их отождествиться с ним. Единое — как единство, существование, благодать — есть то универсальное, что присутствует во всём, но эйдосы не сводятся к этому. Каждый эйдос обладает своим собственным единством и пр., их единства совпали бы, лишь будучи дополнены до абсолютного единства. Итак, зависимость эйдосов от Единого как от первоначала не означает ограничения свободы эйдосов со стороны первоначала и не противоречит абсолютной благодати первоначала. При таком понимании универсального не возникает

также и апорий из *Парменида*, связанных с невозможностью поделить универсальное между всем тем, что ему причастно: Единое не делится, но включено во всё иное как его начало.

\* \* \*

Теперь переходим к решению первой проблемы: как можно мыслить причастность чувственных вещей идеям (или эйдосам Ума)? Собственно говоря, платиновское решение здесь является гораздо более простым, чем в случае причастности эйдосов Единому. Действительно, объяснить присутствие во многих чего-то абсолютно единого сложнее, чем объяснить каждый эйдос сущностью какой-либо чувственной вещи. Поскольку эйдосы являются живыми и мыслящими умами [V,9,8,2–4], то они являются сущностями одушевлённых чувственных вещей. Таким образом, каждая мыслящая душа, по Плотину, в действительности является эйдосом, но, став душой, она частично заместила своё мышление воображением. Души тогда являются эйдосами с некоторыми «добавками», причём каждую такую «добавку» Плотин рассматривает как «добавление не-сущего» [VI,5,12]. Такая «добавка» ничего не приносит самому эйдосу и ничего не отнимает у него, но представляет собой лишь некоторое ограничение свободы мыслящего, так что мышление «здесь» становится менее совершенным, чем в Уме.

Поэтому, по Плотину, хотя бы частично существующим можно назвать только мыслящие души, которые являются эйдосами, ограничившими свои способности (в том числе способность быть тем, чем себя мыслишь) *в своём воображении, а не в действительности*. В этом смысле Плотин замечает, что истинным домом душ является мир Ума [VI,7,6,12]. Для провозглашения тождества душ и эйдосов Плотин признаёт бесконечное число эйдосов в Уме и наличие в Уме эйдосов именно единичных вещей (*τὰ καθέχαστα*): «Ведь не как образы (*αἱ εἰχόνες*) Сократа к архетипу [относится вот-этот человек к своему эйдосу], но *должно различие творить из различных логосов*. [...] Того же, что тогда в Уме [будет] беспредельность (*ἀπειρίαν*), не должно бояться; ведь [в Уме] всё в нераздельности (*ἐν ἁμερῆι*), и как бы *‘выступает вовне’* (*πρόεσιν*), когда бы [Ум ни производил бы этого своим] действием» [V,7,1,22–27].

Но не стоит забывать, что, по Плотину, ощущение тоже является мышлением, хотя и смутным: «... так что и чувствования *Здесь* суть тёмные мысли, мысли же *Там* суть ясные ощущения» [VI,7,7,30–32]. Исходя из этого, Плотин в конце концов приходит к одушевлённости даже земли, огня и пр.

При этом «душа и тело», как нечто целое, в некотором отношении тоже является чем-то существующим: ведь в этом «целом» присутствует некоторая «часть» (а именно — душа), которая в некотором отношении существует. Но *тело само по себе* (а не как нечто в рамках «соприлаженного» — τὸ συναμφότερον [I,1,6,4–9; I,1,7,1–7 и пр.]) *не является истинно существующим*. Однако можно сказать, что оно обладает «мнимым» или «воображаемым» существованием. Действительно, для Плотина «*воображаемое*» *есть не-сущее, мыслимое существующим* (ср. с пониманием памяти как «воображаемого», которое уже отсутствует [IV,3,29,26–27]). Но если тело само по себе не существует, то не существуют сами по себе и телесные страсти, и ощущения. Их можно признать существующими лишь в той степени, в которой они представляют собой мыслительные акты души. Субъектом же, воображающим себе тело, страсти и ощущения, является душа.

\* \* \*

Итак, в случае причастности душ эйдосам проблема причастности снимается из-за тождества *причастного* и *того, чему оно причастно*. Вообще, оба разобранные нами случая причастности (причастность вещей чувственного мира/душ миру Ума; причастность эйдосов Ума Единому) показывают, что для Плотина и в том, и в другом случае наличие *того, чему нечто причастно*, является необходимым, но не достаточным условием для наличия *причастного* ему. В обоих случаях *наличие* указывает на различные степени существования; от того, насколько мы учитываем это обстоятельство, зависит, проводим ли мы отличие *причастного* от *того, чему оно причастно*. Приведённая трактовка причастности позволяет Плотину избежать апорий, связанных с присутствием в *причастном того, чему оно причастно*, восходящих к Пармениду и специфичных для системы Плотина апорий, связанных с причастностью Единому.

Теперь, для того чтобы всё написанное выше, было более понятно, укажем ещё раз, где в платиновских учениях о душе, теле, истинном и ложном мышлении используется теория причастности.

**Души** в мире Души. «Мотив» «падения» души из мира Ума — стремление избежать страдания, вызываемого слишком большой свободой<sup>40</sup>. Как мы видели, «природа» эйдоса может быть полностью изменена только мыслью (= действием воли) самого этого эйдоса. Отказываясь от свободы ещё больше, чем отказывается эйдос, душа тем самым отказывается и от способности эйдоса полностью иметь «от себя» свою «природу». «Природа» в мире Души становится не только тем, что выбрано «по воле» как то, что ограничивает свободу, но также и тем, что частично не может быть изменено только мыслью (волей): точнее, для того чтобы вернуть возможность полного изменения «природы» «по воле», необходим сначала «волевой акт» «возвращения» в мир Ума. Души поэтому суть эйдосы с уменьшенной свободой. Следовательно, так же как и относительно эйдоса, можно говорить о *причастности* души Благу и другим эйдосам (из чего следует причастность душ другим душам — не непосредственно, а *через* эйдосы).

Если для эйдосов сущность, природа, действие тождественны самому эйдосу, то для души это тождество нарушается. Лишь сущность души может быть названа целиком входящей в соответствующий эйдос, но не совпадающей с ним. Поэтому, согласно определению причастности, душа не может быть названа причастной эйдосу. Природа души есть то в самой душе, что включает в том числе такие ограничения, которые душа не в состоянии непосредственно преодолеть, не свойственные эйдосу. Действия души включает действия, не свойственные эйдосу, так как её действия не исчерпываются мышлением, а включают действия менее свободные, чем мышление эйдосов, так сказать,

<sup>40</sup>Это вызывает некоторое стремление к «существованию от себя», «обладанию самим собой», которое лишь кажется стремлением к свободе, а в действительности есть стремление к её уменьшению. Действительно, по Плотину из «обладания самим собой» не следует обладание мышлением, так как мышление состоит в созерцании не себя самого (что свойственно душе), а своего начала [III,9,9,6–7]. Отсутствие же у нечто совершенного мышления не позволяет назвать это нечто совершенно свободным.

образы эйдоса или действия, причастные мышлению в мире Ума.

**Тело души.** Понимание тела души довольно близко к пониманию природы души. *Природа* души есть некоторая часть души, противопоставляемая *воле* души. То, что «зависит от воли», изменяется *только* волей души, или изменяется ею *непосредственно*, т. е. для этого не нужно ни средств, ни условий и т. д. То, что «зависит от природы» (или просто «природа»), не может быть изменено *только* волей души. Оно является тем, что ограничивает свободу души согласно её собственному выбору, который логически предшествует его «условному существованию» (так как оно не является действием и существует не «само по себе», не в рамках того, что есть действие или способно свободно действовать). Для того чтобы «освободиться» от своей «природы», душа должна перестать быть тем, что по необходимости обладает природой, т. е. «возвратиться» в мир Ума.

Тело, некоторые свойства характера и в значительной степени «подверженность страстям» вообще<sup>41</sup> являются тем, что «зависит от природы» души или «составляет природу» души. «Душа и тело», как целое (τὸ συνυψότερον), могут рассматриваться как некоторый «ограниченный эйдос», который, однако, не является причастным эйдосу или чему бы то ни было. Таким образом, не непосредственно, а *через* целое тело «прикасается» к «истинно существующему», к эйдосу (конечно, тогда, когда эйдос есть уже не собственно эйдос, а душа). «Само по себе» тело не действует, не существует и не может быть чему-нибудь причастно.

**Ложная, мнимая или воображаемая мысль.** Совершенно истинные мысли имеют место только в мире Ума. Мысли душ не являются совершенно истинными. Ложная мысль сходна с истинной мыслью, так как обе суть действия, и ложная мысль более ограничена, чем истинная, так как действие ложной мысли является менее свободным. Поэтому, согласно определению причастности, ложную мысль можно считать причастной истинной мысли. Можно выразиться и так: для того, чтобы ложная мысль имела место, необходимо, чтобы имела место истинная мысль. Таким образом, существование

<sup>41</sup> «Подверженность страстям» зависит от строения тела — I,8,8,30–31.

«истинного» является необходимым, но не достаточным условием для существования «ложного», и в этом отношении — «началом» для него. То причастное, которое не обладает полным существованием (а таково «воображаемое», к которому относятся и тело, и «ложная мысль»), может быть названо «образом» какого-либо эйдоса.

**Материя**, как не действующая и не существующая, не может быть причастной чему-либо действующему и существующему. В отличие от «ложной мысли» или «акта воображения» материя «не сохраняет» в себе никакого действия и существования, хотя мысль о ней, являющаяся мыслью о не-сущем и «актом воображения», всё-таки обладает *некоторым* существованием<sup>42</sup>.

### § 5. Душа и тело как «соприлаженное» (τὸ συνυψότερον)

Мы уже видели, что из *Enn.* можно извлечь несколько объяснений «принципа индивидуации» душ. В том числе различие между душами может быть связано со степенью (или с «крепостью») связи душ с их телами [VI,4,15,17 и далее]. Тело [животного] для Плотина есть одна из составляющих «соцелого», «соприлаженного» или «соободного» (τὸ συνυψότερον), в то время как другой его составляющей является «душа»<sup>43</sup> (имеется в виду «душа животного», т. е. в случае человека — и «высшая» и «низшая» части души)<sup>44</sup>. Эти тела «приготавливаются» мировой душой до воплощения и для воплощения в них индивидуальных душ<sup>45</sup>. И здесь возникает проблема: почему мировая душа «готовит» индивидуальным душам разные тела «для проживания»? Возможный ответ состоит в том, что **мировая душа «готовит» тела «по образцам» мира Ума**, который, как мы видели, бесконечно разнообразен и *не содержит двух одинаковых эйдосов*. Но «из чего»

<sup>42</sup> О причастности у Плотина см. исследование [204].

<sup>43</sup> [I,1,6,4–9; I,1,7,1–7] и пр. Употребление термина «τὸ συνυψότερον» восходит к *Tim.*

<sup>44</sup> Во избежание недоразумений следует заметить, что в [IV,7,1,8–10] «соприлаженное» трактуется как «оформленная душой материя», однако для того чтобы не запутывать изложение, везде в дальнейшем будет использоваться трактовка из I,1.

<sup>45</sup> [IV,3,6,13–15]; ср. [II,9,8,15–16].

составляет мировая душа эти тела: непосредственно из материи или из уже «предсуществующих» тел? В самом деле, напрашивающееся описание этого действия как «формирование душой тела из материи» неприемлемо из-за *полной* «бесформенности» или «лишённости эйдоса» «самой материи», невозможности для неё вообще «претерпевать от чего-либо» (если бы ей можно было гипотетически приписать существование в каком-либо отношении), ведь «оформленная» материя уже не была бы «самой материей».

И здесь следует вспомнить, что души перестают быть эйдосами и становятся собственно душами, *частично* отказываясь от своей свободы действовать. При этом увеличивается число отношений, в которых они претерпевают. Если не учитывать зависимость существования Ума от Блага, то можно сказать, что эйдосы не претерпевают вообще. Как нечто «непретерпевающее», эйдос «нематериален»<sup>46</sup>, а материальность появляется только в «претерпевающем», в том, что зависит от эйдоса, не может без него «двигаться»<sup>47</sup>, т. е. в «мире Души». Полный же отказ от действия, как было показано выше, *для чего-либо сущего* невозможен с точки зрения Платона: ибо то, что отказывается от действия, тем самым отказывается и от свободы, которая всегда есть «свобода действия», так что полностью отказаться от действия можно, только «сделав себя полностью несвободным», а это невозможно из-за того, что Благо всегда предоставляет сущему возможность

<sup>46</sup>Если же мы рассмотрим все возможные виды претерпевания, то эйдос окажется всё-таки «страдающим» из-за того, что он не сам сотворил собственное существование и ему неизвестна «цель» его существования. Тогда в Уме, строго говоря, следует положить и некоторую **«материальность»**, которая есть условие возможности какого-либо претерпевания. И действительно, Платин говорит об «умной (интеллектуальной) материи», которую можно трактовать как подобную «материальность» (см. выше). «Чувственная» материя, в отличие от «умной», есть не действие отличия себя от Единого, создающее возможность для претерпевания; она вообще не есть действие. Поскольку она — не действие, она «в чистом виде» не существует; но «смесь» из неё и «в каком-то отношении сущего» может быть названа существующей.

<sup>47</sup>Но не содержится в любом эйдосе возмущение (*ἡ ταραχή*), или что-либо подверженное страсти, но он пребывает сам собой, и материя рождается в «страдающем» (*ἐν τῷ πάθει*) именно тогда, когда рождается [«страдающее»], [причём] того [т. е. эйдоса] присутствием (*τῆ παρουσία*) [«страдающее»] движит [что-либо]» [III,6,4,35–38].

возвратить утраченную свободу<sup>48</sup>. Следовательно, как «логически невозможное», нечто «совершенно бездействующее» есть не-сущее.

Но обращение в не-сущее есть обращение в не-сущую материю, а материя абсолютно несвободна и не в состоянии воспользоваться предоставляемой ей свободой; Благо же, предоставляя свободу всему сущему, в силу такого характера своего действия не может допустить, чтобы нечто сущее совершило какое-либо «необратимое» действие, каковым является уничтожение. Поэтому материя, хотя и «уподобляет себе всё, с чем соприкасается» (это, конечно, не описание «действия» материи, оно невозможно, а описание некоего сходства с материей того сущего, которое из-за своего «отказа от действия» «приблизилось» к ней максимально близко), тем не менее не «прирастает» благодаря сущему, т. е. сущее никогда не отказывается от свободы полностью, никогда не «обращается в материю», но как бы «останавливается» в максимальной близости от неё.

И здесь возникает вопрос о том, что же представляет собой то «нечто», на котором «останавливается» то, что стремится максимально отказаться от своей свободы? Но сначала следует понять, не является ли «предоставляющее всему возможность «быть свободным» действие Блага» «принуждающим» действием, ограничивающим свободу «того, на что действие Блага направлено», а следовательно, «злым» действием? Иначе говоря, не влечёт ли «ограничение падения» неизбежного «ограничения свободы» «падающего»?

Оказывается, можно показать, что полный отказ от жизни (от мышления, от действия, от свободы, от существования, от блага) невозможен *для чего-то сущего*, и поэтому имеющееся «ограничение» не является действием или следствием действия Блага, а связано с принципиальной «немыслимостью»

<sup>48</sup>Невозможно «предоставить» что-либо тому, что не в состоянии принять «предоставляемое». Поэтому Благо предоставляет свободу сущему в соответствии с его «природой». «Предоставление» означает указание на возможные пути выхода для сущего из того состояния частичной несвободы, которое оно само для себя избрало, в состоянии более полной свободы. Однако указание не получит то, что не желает его получить: ведь Благо не принуждает к чему-либо. Поэтому оно даётся «по собственной воле» сущего, которая выражается в созерцании им того, что более свободно, чем оно само, т. е. «мира Ума» и, далее, самого Блага.

и «непознаваемостью» не-сущего<sup>49</sup>. Конечно, Благо не может «ограничить свободу», поэтому оно не может помешать тому, что выбирает «полное небытие». Но выбирающий не в состоянии выбрать небытие, так как у него нет и не может быть понимания не-сущего, которое полностью «непричастно эйдосу», так что оно *совершенно* не может быть познано. А «знание об избираемом» входит в определение «свободного» [VI,8,1,30–33]. Поэтому действие избрания, направленное на полное небытие чего-либо, не будет свободным действием, а значит, не будет действием вообще. Таким образом, это избрание будет «мнимым», и оно не сможет привести к желаемому результату; оно частично лишит избирающего способности действовать и т. д., но не достигнет полного небытия. Таким образом, полное уничтожение сущим себя или иного невозможно. Но в системе Плотина сущее есть сущее постольку, поскольку оно свободно действует, что невозможно, если оно не живёт и не мыслит<sup>50</sup> (а ощущение для Плотина есть как бы «ослабленное» или «ограниченное» мышление<sup>51</sup>) хотя бы в исчезающе малой степени. Следовательно, сущее не может не только «полностью уничтожить» себя или что-либо иное, но также не может *полностью* лишить себя или что-либо иное мышления.

Исходя из вышеизложенного, мы можем проследить значимую характеристику сущности в системе Плотина: сущность существует как нечто свободно действующее, отличающее себя от иного — от других сущностей и от собственно-го существования (что означает невозможность для сущно-

<sup>49</sup>Платон говорит о «третьем виде», «тёмном и трудном для понимания» в [Tim., 47e–53c]. Несомненно, что Плотин опирался на эти рассуждения в Tim., когда создавал свою концепцию «материи как не-сущего и непознаваемого», во многих отношениях схожую с платоновским «третьим видом». Относительно «непознаваемости не-сущего» ср.:

«Понимаешь ли ты теперь, что ‘не-сущее само по себе’ (τὸ μὴ ὄν αὐτὸ καθ’ αὐτό) ни произнести правильно невозможно, ни выразить его, ни мыслить, и что оно непостижимо, необъяснимо и алогично (ἄλογον)?» [Soph., 238 с. 8–10].

<sup>50</sup>Утверждение о том, что мышление и жизнь «соприсутствуют» (παρεῖναι) совершенному сущему (τῷ παντελῶς ὄντι), имеется у Платона в [Soph. 248e 6–249a 1].

<sup>51</sup>«Так что и чувствования здесь суть тёмные мысли, мысли же там суть ясные (ἐναργεῖς) ощущения» [VI,7,30–32].

сти «иметь от себя» своё существование во всех отношениях, или утрату, так сказать, «экзистенциальной свободы», при-сущей Благо), т. е. то, что обладает полной свободой «быть тем, чем она волит/мыслит быть» (так сказать, «эссенциальной свободой»), она совпадает с каким-либо эйдосом в Уме, является как бы некоторой «частью» какой-либо души в чувственном мире, т. е. тем, что в каком-то отношении совпадает с эйдосом, и эта «часть» не может полностью отсутствовать во всех душах. Всякая сущность есть сущее, более того, «истинно сущее», но не всякое сущее может быть названо сущностью. Особое место среди сущих занимает первоначало (выше приводилось обоснование того, почему нельзя говорить, что первоначало не существует). Но, в отличие от других сущих, существование первоначала есть *существование вообще*, тождественно самому первоначалу. Как обладающее «экзистенциальной свободой», первоначало «не имеет сущности» [VI,8,12,21–22], а отличие его способа существования от способа существования других сущих (и только в этом отношении его можно было бы назвать «не-сущим»<sup>52</sup>, но ради того, чтобы благодаря такому наименованию не «перепутать» его с материей, лучше называть первоначало сверх-сущим) подчёркивается тем, что Плотин называет его действие не «мышлением», как действия сущих, а «сверхмышлением» (ὑπερνοήσις) [VI,8,16,30–35].

Далее, никакая душа не может быть названа «сущностью», но любая душа есть сущее, хотя лишь постольку, поскольку она является некоторым, так сказать, «ограниченным эйдосом», или постольку, поскольку она сохраняет способность «свободно действовать». Душа и ограничения, свободно избранные ею, составляют «соприлаженное» (τὸ συναμφότερον). Таким образом, ограничения составляют «тело» данного живого существа, то, что полностью является результатом действия душ (в одном аспекте — индивидуальной души данного живого существа, в другом — мировой души и других душ, но изначальной причиной «существования души в теле» является «дерзкий выбор» эйдосом «ограничения своей свободы», принёсший в существование души «зависимость от иного» в

<sup>52</sup>Именно о таком, так сказать, «узком» или «отличительном», понимании «не-сущего» идёт речь, например, в [VI,8,8,13–16], где Плотин утверждает, что предикат «существующее» является излишним для Блага.

виде темпоральности, случайности, необходимости и пр.). Индивидуальные души «падают» свободно, но «мотивом» для «падения» является «невозможность вынести умное созерцание», т. е. «мотивом» является *страдание, вызванное слишком большой свободой*. При этом «душа и тело», как нечто целое, в некотором отношении тоже является чем-то существующим: ведь в этом «целом» присутствует некоторая «часть» (а именно — душа), которая в некотором отношении существует. Но *тело само по себе* (а не как нечто в рамках τὸ συναιφότερον) *не является истинно существующим*. Однако можно сказать, что оно обладает «мнимым» или «воображаемым» существованием.

§ 6. «Воображаемое» как «ложное»  
и как «материальное»

И здесь нам следует разобрать роль «воображаемого» в системе Плотина. Вообще, «*воображаемое*» *есть не-сущее, мыслимое существующим*<sup>53</sup>. Ещё Платон назвал такое не-сущее ложным:

«Ложная же [речь высказывает] нечто другое, чем существующее. [...] Она говорит поэтому о несуществующем, как о существующем» [Theaet. 263d].

Однако Плотин говорит о «воображаемом» то, что, казалось бы, не следует из этого определения. «Воображение» (ἡ φαντασία) может как бы *принуждать* (ἀχθεῖς) к *тому, чего не достаёт* (τὸ δεόν) [VI,8,3,7–8]. Поэтому «*воображаемое*» можно рассматривать как нечто «*влекущее*» к исполнению душой своих желаний (которые, как было показано выше, являются следствием «неполноты» или «ограниченности» свободы действия души), однако душа, будучи свободной, способна «противостоять» «*воображаемому*»:

«... и хотя «*воображаемое*» различными способами, кажется, *влечёт* (ἄγειν) душу, и влечёт туда, где она *полагает цель* (θέλει) [для себя], *душа, тем не менее, использует его [воображаемое] как если бы оно было материей*, или чем-то на неё похожим... поскольку оно [воображаемое] часто

<sup>53</sup> Ср. с пониманием памяти как «воображаемого», которое уже отсутствует [IV,3,29,26–27].

изгоняется из действия, исходящего [от души], и [душа] не использует [воображаемое]» [III,6,15,17–21].

Итак, на основании вышеизложенного, можно дать ещё одно определение «воображаемого»: «*воображаемое*» *есть то, что возникает как результат «недостаточности» души*, или «неполноты свободы её действия». Эта недостаточность «принуждает» душу или «влечёт» её к тому, что не является свободно избранной целью души. В этом смысле можно сказать, что свободное не подвержено воображению, а «воображаемое» есть то, что «принуждает» душу к подчинению вызываемому им «порыву», т. е. то, что «ограничивает свободу души». Но «то, что ограничивает свободу», является для Плотина злым действием (в то время как «благое» действие, напротив, «предоставляет» свободу). Поэтому, если бы воображаемое было чем-то существующим и действующим, то его действие по праву можно было бы назвать «злым действием», или можно было бы считать «само воображаемое» чем-то «злым».

Но порождающая воображаемое «недостаточность» является действием самой души, избирающей «ограничение своей свободы». Так что «воображаемое» самостоятельно не действует, а это значит, что в силу платиновского понимания существования как «некоторого действия 'от себя'», «воображаемое» не может быть признано «истинно сущим». Соответственно, воображаемое есть то, что *кажется* («*мнится*») существующим, или то, существование чего является *ложным*. Значит, высказывание о «воображаемом» как о «сущем», как и любое высказывание, оперирующее с «воображаемым» как с сущим, т. е. приписывающее «воображаемому» какие-либо характеристики «действующего», является ложным. Соответственно, ложным является высказывание: «воображаемое влечёт душу к чему-либо». Оно лишь *кажется* существующим и влекущим, тогда как «в действительности» «началом» действия оказывается душа, создавшая для себя *такое* «воображаемое». Таким образом, показана совместимость двух приведённых определений воображаемого: из второго определения следует первое.

Рассматривая выше «воображаемое» некоторой душой, мы пришли к выводу, что оно является следствием «недоста-

точности» этой души. В свою очередь, «недостаточная свобода» души является свободно избранной этой душой при её «падении». Желание «не-сущего воображаемого» возникает благодаря ложной мысли, приписывающей существование «не-сущему воображаемому», так что кажется, будто воображаемое действует и принуждает к чему-то. Однако, как несуществующее, воображаемое не может действовать, но оно может быть названо существующим как составляющее нечто целое с чем-то существующим (например, тело и душа составляют τὸ συνσφρότερον) — что невозможно для «самой материи». Таким образом, мы можем предложить третье, итоговое понимание «воображаемого» у Плотина: **воображение есть действие самой души, направленное на неё саму и ограничивающее её свободу**; воображаемое существует именно как такое действие, а «само по себе» что-то воображаемое есть не-сущее.

И здесь следует вспомнить, что «недостаточность» является исходной характеристикой материи у Плотина: нечто материально настолько, насколько оно «нуждается» в чём-либо; «материальность» присуща эросу [III,5,9,52–53] (и вообще, любому желанию [III,6,4,32–33]) как стремлению компенсировать «недостаточность». То, что нуждающееся во всём, является *полностью* материальным и может быть названо «самой материей»<sup>54</sup>. Действительно, «сама материя» есть «вечно недостаточное по отношению к само-держашему» (ἀεί ἐνδεές πρὸς αὐταρχές) [I,8,3,16]. Иначе говоря, материи всегда не хватает способности «удержать» что-либо; эта «бессильность» материи следует из «бессильности её бытия»:

«Бессильность бытия, так сказать, прикреплена к нему [к тому, что не причастно бытию, т. е. к материи]. Что она [материя] может схватить, тогда *уносится* от неё, как от иной природы, как эхо от ровных плоских поверхностей; ибо она не находится там [где образы эйдосов] и именно благодаря этому возникает *воображаемое* [т. е. обманчивое впечатление], что она якобы и пребывает 'здесь', и приходит 'оттуда» [III,6,14,23–26].

Логика выведения следствий из полной недостаточности материи заставляет Плотина заявить, что «материя пребывает

<sup>54</sup>Мы должны различать «материю» и «материальность» (применительно к чувственному миру), исходя из контекста.

ет сама собой» [III,6,13,30–32], что делает её в этом отношении подобной первоначально [VI,8,20,33–35; VI,8,21,30–33]. Как и «бесстрастное» первоначало, «бесстрастная» (и, в отличие от первоначала, «бездействующая», а следовательно, и не-сущая) материя не может погибнуть:

«Но невозможно материи подвергнуться гибели, ибо во что же ей [переходить, когда она] уже такова?» [III,6,7,11–13].

И здесь мы подошли к сложной проблеме в философии Плотина, озадачивающей многих интерпретаторов<sup>55</sup>: как можно называть «саму материю» «злой» или «самим злом», если она «лишена всего» [I,8,3,13–20], лишена каких-либо качеств? Если же материя не существует, то утверждение о её «зле» кажется просто лишённым смысла. Мы попытаемся дать ответы на эти вопросы, переходя от «материального» к «самой материи».

«Материальное» «порождает» «воображаемое», если вследствие «недостаточности» мышление действующего субъекта «несовершенно», что может проявляться в «дискурсивном» характере мышления, а также в неполноте знания; всё это свойственно человеческой душе, но не имеет места в мире Ума. Таким образом, в Уме имеется «материальность», но нет «воображаемого» и зла.

Однако при дальнейшем «увеличении материальности» (или «ограниченности действия», т. е. при «падении» в мир Души) зло становится возможным, причём в той мере, в какой «материальность» увеличивается. Можно даже сказать, что увеличивается не только возможность злого действия, но и «степень зла» в каждом действии. Остановимся подробнее на связи «воображаемого» и зла.

*Во-первых*, материальное как «нужда» в чём-либо означает для мира Души «разрыв» между «мыслимым» и «сущим», так что душа *ещё* может мыслить нечто (разумеется, её дискурсивное мышление является более ограниченным, чем мышление Ума), но *уже* не может быть им *благодаря лишь собственной мысли*. Этот «разрыв» означает такое страдание души, которого не может быть в мире Ума. Душа ощущает свою «неполноту», являющуюся следствием её ограниченности её же собственной «природой», и страдает из-за неё, т. е.

<sup>55</sup>См., например, [90, р. 86].

из-за того, что её стремления не могут быть реализованы. Вообще, от чего бы ни страдала душа, она в итоге всегда страдает из-за недостатка свободы, так как для Плотина *страда-ние есть понимание недостаточности своей свободы*. Однако «позволяя себе» действия, отличные от «совершенного» мышления Ума (в попытке компенсировать свою «недостаточность»), душа тем самым утрачивает «ненасильность» Ума. Любое «дополнение» себя самого чем-либо отличным от себя или от принадлежащего себе есть «принуждающее» действие «дополняющегося» по отношению к «дополняющему», ведь если последнее в каком-либо отношении существует, то оно само стремится к свободе и его использование в качестве «средства» будет его свободу ограничивать, т. е. будет по отношению к нему «злым» действием. Таким образом, можно сказать, что «падение» душ является «мотивом» для их «отчуждения» и «враждебности» по отношению друг к другу, которые, в свою очередь, «подталкивают» души к ещё более «злым» действиям<sup>56</sup>.

*Во-вторых*, увеличение материальности действующего означает увеличение ограниченности его действия; ограниченность действия в том числе означает ограниченность знания действующего о том, на что направлено его действие, — о себе или об ином. Истинная мысль возможна только при той свободе действия, которая имеет место в Уме; при меньшей свободе какая-либо *полностью* истинная мысль становится невозможной. Если бы можно было говорить о «степенях истинности», то можно было бы выразиться так: «истинность» суждений или мыслей души уменьшается пропорционально

<sup>56</sup>Процитируем фрагмент, в котором Плотин приводит подобные рассуждения:

«Ведь то, основа чего полагается (ὀφίσταται) из того мира истинного и единого, [т. е.] мир этот, не есть [мир] истинный. Ведь [он] множественен и во множественность разделён и иное от иного отставлено (ἀφεστῆκός) и чуждым (ἀλλότριον) становится и уже не только дружба (φιλία), но и ненависть (ἔχθρα) [имеют место в этом мире], из-за разделения и в лишённости (ἐλλείψει) по необходимости иное враждует (πολέμιον) с иным. Ведь не довольствуется (ἀρκεῖ) собой часть, но есть спасающееся/сохраняющееся (σφζόμενον) благодаря вражде (πολέμιον), из-за которой [часть] спасается/сохраняется (σφζεται) [III,2,2,1–8].

тому, насколько в результате «падения» души уменьшается степень совпадения мыслимого и сущего (или, проще говоря, способность души осуществлять замысленное ею).

Но уменьшение адекватности знания о чём-либо означает уменьшение возможности действовать, предоставляя свободу мыслимому, а ведь именно такое действие Плотин называет «благим действием». Однако сущее, постольку поскольку оно существует, должно как-либо действовать<sup>57</sup>. «Безразличным» по отношению ко благу и ко злу действием является действие, направленное только на само действующее и никоим образом не направленное на иное по отношению к нему. Но, чтобы совершить такое действие, необходимо иметь адекватное знание о том, что есть «само» и «иное», а по мере «падения» души, как мы видели, любое знание становится всё более неадекватным сущему. Поэтому осуществить действие, направленное только на себя, для души становится невозможным. Также и действие, даже замысленное как совершенно благое, не может быть осуществлено таковым в силу неадекватного понимания, в чём состоит свобода (или благо) того иного сущего, на которое направлено действие. Действие же, замысленное как злое, будет злым действием, так как любое нечто, совершающее действия в неведении того, что оно совершает, представляет опасность для иного по отношению к нему, является тем самым «случаем», который Плотин полагает ограничивающим свободу [VI,8,3,5–8].

Поскольку знание о ситуации, в которой происходит действие, является одним из трёх необходимых условий в плотинском определении «свободного» [VI,8,1,34–35], то, в итоге, мы получаем, что *любое* замысленное действие души (благое или злое, а также «безразличное» или «направленное на себя») осуществляется как действие, ограничивающее свободу иного, хотя бы в виде ограничения знания о ситуации, в которой осуществляется действие (или в виде «привнесения случайности») и поэтому обязательно является в некотором отношении злым действием. Чем более «глубоким» является

<sup>57</sup>Мы обосновывали этот тезис выше. Существование чего-либо должно быть хотя бы отчасти его собственным действием, так как любое действие для Плотина всегда есть хотя бы отчасти собственное и свободное действие того, кто действует. Следовательно, не может существовать что-либо полностью бездействующее и полностью несвободное.

ся «падение» души, тем больше случайностей вызывают её действия, следовательно, тем более злыми они являются *вне зависимости от воли души*. Итак, «падение» души приносит в чувственный мир зло через «отчуждение» душ друг от друга и через несовершенство знания душ, или через замену «мышления» «воображением».

Поэтому, если мы дойдём в своём рассуждении до самой материи (как чего-то *полностью* материального), то мы должны будем утверждать, что она *полностью* лишена знания о ситуации, в которой она действует. Это «полное отсутствие знания» означает, что любое гипотетическое «суждение материи», которого она могла бы «придерживаться», является *ложным*, и усмотреть в материи какое-либо истинное суждение не удастся. Итак, *в гносеологическом отношении материю можно было бы назвать тем, что полностью лишено возможности познания себя или иного*. Что касается возможности познания материи иным, то такая возможность тоже полностью отсутствует ввиду того, что материя, как полностью лишённая действия, не существует, а познание не-сущего невозможно. Для Плотина исключено также познание «случайного», а гипотетическое действие материи было бы полностью «случайным». Таким образом, материю (далее ведь стоит «и» !) следует признать *и чем-то «абсолютно непознаваемым»*<sup>58</sup>, или чем-то «не имеющим никаких качеств», которые могли бы «истинно» быть приписаны материи; в этом смысле материя «лишена всего». Приведём несколько примеров того, как сам Плотин характеризует ложность любого познания материи. Строго говоря, то, что мы себе в состоянии «вообразить» по поводу материи, вообще не относится к ней, и это воображаемое по поводу материи можно было бы метафорически назвать «отражением в отражении»:

«Следовательно, те, что в ней [в материи] рождены, суть насмешки (παίγνια), отражения в отражении (εἰδῶλα ἐν εἰδῶλι)»

<sup>58</sup>Это положение восходит к Платону: «Однако теперь мне сдаётся, что сам ход наших рассуждений принуждает нас попытаться пролить свет на тот вид, который тёмно и труден для понимания» [Tim., 49a]. И далее: «...но само [пространство] воспринимается вне ощущения, посредством некоего незаконнорожденного суждения, и поверить в него почти невозможно» [Tim., 52b].

и ничего более, подобно ‘*чему-то из зеркала*’, что находится поистине в одном месте, но в другом месте воображается (φανταζόμενον). И как бы чем-то наполняющимся (πιμπλάμενον) [материю некто лишь] мнит (δοχεῖ), и не имеет [материя] ничего, и мнимым (δοχοῦν) [является] всё [принадлежащее ей]» [Ш,6,7,25–27].

По отношению к воображаемому материя есть как бы «основа», т. е. то, что, будучи «абсолютной лишённостью», «лежит в основе» «частичной лишённости», т. е. того, что существует как воображаемое и ложное, но при этом она «бессильна» даже обманывать:

«Это иное [т. е. то, что предлагает основу для воображаемого], через своё присутствие и дерзость и как бы недостаточность и бедность как бы пытается схватить, *обманывает*, и обманывает тем, что [в действительности] не схватывает, чтобы пребывала бедность и вечная недостаточность» [Ш,6,14,7–10].

Материя «обманывает», хотя, строго говоря, бессильна даже обманывать. Это можно понимать так: материя есть «начало лжи»; ведь всё, что мы пытаемся высказать о воображаемом как об *образе* истинно сущего, — ложно, следовательно, материю можно было бы уподобить «самой лжи», а воображаемое — тому, что каким-то образом «присутствует во лжи»:

«Не входит ли оно [привходящее в материю], тогда ложно и в ложь, и подобно тому способу, по которому отражения, видимые в зеркале, пребывают, пока в зеркало смотрят?» [Ш,6,13,34–36].

Благодаря полному лишению знания через привносимую им полную *случайность* гипотетическое действие материи *полностью ограничивает свободу* того, на что оно направлено: ведь, согласно платиновскому определению свободно-го, знание является необходимым условием для свободного действия [VI,8,1,34–35]. Следовательно, гипотетическое действие материи является *абсолютно злым действием*. На основании этого Плотин называет материю «злом» [I,8,3,22] или тем, что не только «ничего не имеет от Блага», но даже *вынуждено творить зло*, т. е. называет материю «необходимостью зла»<sup>59</sup>. Итак, *в аксиологическом отношении*

<sup>59</sup>[I,8,7,22–23]. Это не очень ясное выражение для его понимания следовало бы сопоставить с высказыванием Платона: «Бог привёл всё это

*материю можно было бы назвать «злом самим по себе».*

Однако способность материального действовать «затухает» по мере «приближения» к «чистой материи», а сама материя есть нечто «никогда не сущее» [I,8,3,17], лишена желаний, бессильна и, следовательно, лишена какого-либо действия<sup>60</sup>. Исходя из вышеизложенного, платиновское полагание материи «абсолютным злом», с нашей точки зрения, следует понимать с оговоркой «если бы»: «если бы материя существовала и могла неограниченно действовать, то она совершала бы абсолютно злое действие (т. е. во всех отношениях ограничивала свободу всего иного), т. е. была бы абсолютно злой». Но материя не способна к действию, а следовательно, не может существовать, и как мы видели выше, *наше понимание её действия есть нечто воображаемое, т. е. ложное.* Итак, *в онтологическом отношении материю можно было бы назвать «совершенно не-сущим», или «полностью воображаемым», или тем, что как «полностью бездействующее», не имеет никакой возможности существовать*, в отличие, например, от «не-сущего самого по себе тела», которое всё же может рассматриваться как «нечто сосуществующее вместе с душой» (τὸ συνυφότερον).

Итак, получены некоторые предварительные ответы на вопросы о совместимости понимания материи как «не-сущей»

[соотношения между телами и пр.] в правильную соразмерность, упорядочивая всё тщательно и пропорционально, насколько это допускала поволлившая себя переубедить природа необходимости» [Tim., 56c]. Здесь Платон, кажется, полагает «необходимость» свойственной тому самому загадочному «третьему виду», которое с Аристотеля стало именоваться «материей». Для Плотина сопоставление «материи», или «зла», с «необходимостью» вполне оправдано в рамках его собственной системы, так как всё сущее для него, постольку, поскольку оно существует, свободно действует, а материя, как то, что в силу своей «нужды во всём» не способно к какому-либо свободному действию, есть то, что «по необходимости» как бы «распространяет ложь», а следовательно, и «зло». Итак, материя для Плотина есть как бы «необходимость зла» как то, что «по необходимости» распространяет зло».

<sup>60</sup> «С одной стороны, воображается, что [материя творит нечто] по отношению к себе, но с другой стороны, [в действительности] не творит ничего; ведь она 'лишена желаний' (ἀμενηνὰ) и бессильна (ἀσθενῆ) и не оказывает сопротивления» [III,6,7,29–31].

с её пониманием как «самого зла» и с её «полной бескачественностью». Материю можно рассматривать как некоторый «предел», никогда не достигаемый, в последовательном лишении чего-либо свободы действия. «В пределе» материя окажется «бескачественной», «максимально злой», но и «бесконечно слабой», бессильной предпринять какое-либо действие, а значит («в пределе») не существующей. Мы можем мысленно подходить к материи как к не-сущей, но при попытке мыслить нечто *полностью* не-сущее наше мышление, которое всегда есть мышление чего-то сущего, отказывается. Поэтому строить концепцию материи можно только приведённым способом: взяв нечто сущее и постепенно уменьшая степень его существования. Исходя же из того, что материя есть нечто *полностью* не-сущее, мы ничего не получим. И даже «воображая» её, мы в действительности воображаем не её.

## § 7. «Части» души

Плотин выделяет две условные «части» индивидуальной души — «высшую» и «низшую». Основанием для выделения этих «частей» является различная степень свободы, присущая действиям (ἡ ἐνέργεια), которые составляют эти «части» (точнее говоря, соотносённость действий с волей). К «высшей части» относятся, прежде всего, наиболее свободные действия, т. е. такие «волевые» действия, как «дискурсивное, или рассудочное мышление» и «воля, или воление» (ἡ βούλησις), а к «низшей» — такие «безвольные» действия, как ощущение (ἡ αἴσθησις) и рост (τὸ φυτικόν). Поэтому мы можем сказать, что к «высшей» части относятся те действия, относительно которых «принимается решение (ἡ βουλή)» каждый раз, а к низшей «части» относятся те действия, относительно которых «решение было принято при падении души» один раз [ср.: решение относится не к 'природе', а к '[высшей] душе' — IV,4,20]. Таким образом, как выражается Плотин, всё «нисходящее» (т. е. «низшие» части душ в чувственном мире) становятся как бы *образом* (τὸ εἶδωλον) *выбора* (ἡ προαίρεσις), совершённого его первообразом (τὸ ἀρχέτυπον), который одновременно является той «не павшей» частью души, которая пребывает в мире Ума и *образом расположения* (устройства, [нравственного] устоя, англ. disposition — ἡ διάθεσις) [IV,3,13,2–2].

«Мышление» и «воление», принадлежащие высшей части, не зависят от тела [III,6,5,1–2], а «ощущение» и «рост», принадлежащий «низшей» части, зависят от тела. Таким образом, «независимость от тела» и «зависимость от тела» являются основанием для ещё одного варианта разбиения души на «высшую» и «низшую» части. Обе эти классификации одинаково относят к «высшей» и «низшей» части души все рассмотренные действия.

Однако душа, по Плотину, совершает также и «сложные» действия, которые подвергаются ограничениям, присущим как «бестелесным» действиям, так и «телесным». К таким действиям относятся почти все сознательные поступки, или действия в практической жизни человека (τὸ ἔργον), когда за волевым актом принятия разумного решения, являющегося выбором (ἡ προαίρεσις) одного из нескольких мыслимых вариантов, следует реализация «замысленного» (τὸ νόημα). Поступок ограничен нашими способностями «ясно» мыслить, точностью наших знаний, а также возможностями нашего тела. В этом смысле можно условно сказать, что он есть действие «соободного» (τὸ συναμφοτέρων), некоторого «целого» из души и тела [см., например, I,1,6,4–9 и далее]. Поскольку в каждом таком поступке присутствует «воление», то он «не безволен», т. е. относится к «высшей части» по 1-й классификации, но поскольку он «зависит от тела», то он относится к «низшей части» по 2-й классификации. Видно, что эти классификации различны.

Но, кроме перечисленных ограничений, поступок ограничен и многочисленными «внешними» обстоятельствами. Поэтому Плотин и говорит о «практическом действии» как о «сложном», или «смешанном» (μικτόν) [VI,8,2,36–37]. Таким образом, в «сознательном поступке» мы можем различить по крайней мере две «части»: *действие рассудочного мышления* (τὸ λογιστικόν, ὁ λογισμός, τὸ λογίεσθαι, ἡ κρίσις) (включающее обдумывание поступка и принятие волевого решения его совершить), не подверженное страсти (ἡ πάθη, τὸ πάσχειν) [III,6,1,4], и *действие реализации* (ἡ πράξις) [VI,8,1,34–35]. Первая «часть» относится к «высшей части» души по обеим классификациям (как «включающая воление» и «не зависящая от тела»), а также в том смысле, что она логически предшествует «низшей», является необходимым условием для

неё. Вторая «часть» зависит как от тела, так и от «внешних» обстоятельств.

Итак, на основании степени свободы действий души мы можем построить следующую иерархию действий души (или иерархию «частей» душ): (1) наиболее свободные из всех действия «воления» и «мышления»; (2) «поступок», являющийся действием, включающим «воление» (= «принятие решения»), «мышление», «реализацию», причём последняя зависит от тела и внешних ограничений; (3) «ощущение» и «рост», которые после «падения» не включают в себя ни «воление», ни «мышление», но зависят от тела и внешних ограничений. Следует заметить, что (1), как высшая «часть» души, не обладая совершенством «интуитивного» мышления (ἡ νόησις) Ума, нуждается в ощущении для принятия какого-либо решения. «Перенос» ощущений из (3) в (1) заключается в том, что ощущения становятся доступными для «мысленного созерцания» (1). Но для этого они должны перестать быть собственно «ощущениями», а стать «мыслями». Поэтому имеет место процесс прояснения «неясной мысли», которой является ощущение, до той «ясности» (ἡ ἐνάρχεια), которая имеет место в (1) [об ощущениях как «неясных» мыслях см. VI,7,7,30–32]. Поэтому термин ἡ ἀντίληψις (схватывание, восприятие) применим и к мышлению (любому), и к ощущению [см. IV,3,23,8–9]. Вообще, к «неясным мыслям» относятся все действия, принадлежащие (2) и (3). Их общее «прояснение» есть «очищение» (ἡ κάθαρσις), осуществляемое благодаря «добродетелям» (ἡ ἀρετή) [ср. VI,7,36,8–10]. Очищение означает избавление какого-либо действия души от не-сущего, т. е. от «налипших» на него ограничений [см. I,1,12] его свободы, в процессе чего рассматриваемое действие постепенно становится наиболее свободным действием — мыслью, и, далее, по мере дальнейшего «прояснения» мышления, душа «восходит» до «интуитивного мышления» Ума.

### § 8. Очищения в душе

Душа, избрав свою природу, тем самым перестала присутствовать в Уме; следовательно, она утратила способность быть (подобно эйдосу) «всем миром» (поскольку весь мир Ума может в некотором отношении рассматриваться как

один, хотя и мыслящий себя различным, или, как выражается Плотин, «единный и множественный» эйдос). Вообще, воображение души (т.е. способность обладать не-истинным мышлением, способность некорректным способом мыслить не-сущее) является следствием «ослабления» мышления души при «падении». Следовательно, душа не может «создавать» своим мышлением (или воображением) иное себе, предоставляя ему независимость (что имеет место в Уме). Поэтому всё воображаемое душой не получает независимого от неё существования, и в этом отношении принадлежит душе. Таким образом, «мир» каждой души в «чувственном мире» был бы весьма ограничен, если бы в его «построении» участвовала только сама эта душа: он включал бы лишь саму эту душу и воображаемое ею. Если душа нисходит только для того, чтобы быть настолько изолированной от всего и самодостаточной, чтобы не испытывать никакого страдания, то тем самым она полностью отказывается от мышления. Это означало бы полный отказ от любого действия, что для Плотина означает «обращение в не-сущее». Но это, как было показано выше, невозможно, так как для самостоятельного обращения в не-сущее нужно знать «то, во что надлежит обратиться», а подлинного знания о не-сущем не существует.

Следовательно, душа в своём «падении» не может быть *полностью* самодостаточной, а значит, она зависит не только от себя и своего воображения, но и от иного по отношению к ней самой. Таким образом, в каждой душе обязательно присутствует также и вторая цель нисхождения: душа нисходит для того, чтобы иметь возможность совершать благое действие как непосредственное избавление иного от страдания, а не только как предоставление свободы сущему. Оказывается, что любая душа при своём «падении» преследует одновременно две цели (хотя и в разных соотношениях): стремится замкнуться в себе для того, чтобы перестать воспринимать недостаток чего-либо и перестать страдать (что может ложно рассматриваться душой как «стремление к свободе») и стремится непосредственно избавлять иное сущее от страдания, что может быть положено действующей таким образом душой целью её существования. Конечно, такое действие не может быть «абсолютно благим действием», во-первых, поскольку любое действие в «чувственном мире», по Плотину, несёт не

только благо, но и зло (что было показано выше), и, во-вторых, поскольку полагание цели для своего существования может рассматриваться не как безусловная цель, но всего лишь как средство для избавления от страдания.

«Несамодостаточность» души в чувственном мире означает, что в «мире» каждой души присутствует что-то, не являющееся «воображаемым» этой душой. Этим чем-то являются *ощущения*, принадлежащие тому «сообюджетному»<sup>61</sup>, которому принадлежит рассматриваемая душа, которые не являются результатом действия лишь самой этой души. Мы видели выше, что душа не может быть полностью «замкнутой» в себе, ибо иначе она была бы не-сущей во всех отношениях. «Незамкнутость» души проявляется в том, что «воспринимаемое чувствами» есть нечто логически независимое от «воспринимающего»<sup>62</sup>. В этом отношении «воспринимаемое» подобно «мыслимому» эйдосом Ума: ведь в мире Ума «мыслимое» тоже является независимым от «мыслящего». Это подобие и даёт Плотину повод объявить ощущения «тёмными мыслями» [VI,7,7,30–32]. Однако в «единой цепи жизни», связывающей всё присутствующее в «чувственном мире», имеются существа как с более «тёмными», так и с менее «тёмными» ощущениями

<sup>61</sup>О том, что «ощущение присуще душе в теле и благодаря телу» см. [7, с. 164].

<sup>62</sup>Случай самовосприятия не рассматривается, так как он для Плотина, по-видимому, невозможен: «воспринимающим» является «сообюджетное», которое имеет «силу» воспринимать, а восприятие есть *претерпевание*, которое всегда зависит от иного по отношению к претерпевающему. Это отличает восприятие в «чувственном мире» от мышления в Уме, которое всегда есть *действие*, причём ввиду тождества мыслящего и мыслимого, рассматриваемое мышление не зависит от иного по отношению к мыслящему (если не рассматривать «нужду» Ума в Благе). Таким образом, даже если нечто из «сообюджетного» воспринимает нечто из того же самого «сообюджетного», то это означает, что «иное воспринимаемое иное», и этот вывод не меняется, если и первое, и второе являются частями одного целого. Итак, принципиальная «неотождественность» воспринимающего и воспринимаемого сохраняется во всех обстоятельствах.

Что же касается собственно души, то она, хотя и воображает себя «слившейся» с телом (т.е. воображает себя в составе «сообюджетного»), однако сама по себе может лишь мыслиться и воображаться (в том числе и на основании ощущений), а не может «быть воспринимаемой» как «бестелесное». Также собственно душа не может воспринимать что-либо, как «бесстрастное».

ми: некоторые существа воспринимают большую часть «чувственного мира» и более ясно, а некоторые — меньшую часть и менее ясно. Как мы видели выше, не может быть существа, которое не воспринимало бы *ничего*; но в то же время не может быть ничего, что воспринимало бы «чувственный мир» яснее и полнее, чем «душа *всего*»<sup>63</sup>. В этом смысле «душа всего» или «мировая душа» подобна всем душам и является их «сестрой». Таким образом, все души образуют ряд, или, как выражается Плотин, «цепь» существ, находящихся между двумя указанными пределами. Степень ясности ощущений каждой индивидуальной души изначально выбирается при падении ею самой, но при последующих воплощениях зависит также и от всех предыдущих воплощений.

Итак, ощущение для некоторой души есть искажённое действие эйдоса, т. е. *искажённая мысль*; то же можно сказать о воображении и желании. Строго говоря, поскольку «мышления» как «недискурсивного мышления эйдоса» в «чувственном мире» нет, то так называемое «дискурсивное мышление души» следует именовать «воображением»<sup>64</sup>. Но существа разнятся степенью близости воображения к «истинному» мышлению, и при противопоставлении «бесстрастно мыслимого» и «воображаемого под влиянием телесных страстей» Плотин сохраняет оба термина. Но, в отличие от воображения и желаний, которые зависят от состояния «соободного» (от степени «привязанности» души к телу и «природы» самой души) и в некоторых случаях от ощущений, сами ощущения невозможны без «иноного» по отношению к рассматриваемому «соободному», хотя, конечно, они во многом зависят от состояния «соободного» (особенно, от строения органов чувств), воображения и желаний. Ещё одним видом искажённого действия души по сравнению с действием эйдоса является *действие, вызывающее ощущение*. Поскольку «высшей части» души принадлежат только «дискурсивное мышление»

<sup>63</sup> Более ясное ощущение выводит за рамки «чувственного мира», так как уже будет считаться недискурсивным мышлением, принадлежащим миру Ума, где в мышлении эйдоса как бы происходит отождествление таких «сил души», как «воображение» и «ощущение».

<sup>64</sup> Здесь приводится только общий подход к «воображаемому» у Плотина и не анализируется его частные применения, например, опускается его значение для человеческой памяти.

и воля, то такое действие следует отнести к «соободному». В умном мире нет действий, вызывающих какое-либо претерпевание, а следовательно, и ощущение. Способность к таким действиям, как и к предыдущим, обуславливается «природой» «падшей» души и последующими воплощениями.

Ощущения представляют душе свидетельства присутствия в «чувственном мире» иных «соободных», т. е. того, что не является продуктом воображения самой этой души. Каждая душа как бы творит при «падении» своё тело как «место для себя». Это «место» изолировано от других «мест» в том смысле, что кроме рассматриваемой души в творимом ею «урезанном» мире больше ничего нет<sup>65</sup>. Для того чтобы была возможна коммуникация, чтобы души в «чувственном мире» могли существовать, эти «миры» и «места» должны быть объединены единым «пространством». Именно Душа как третья ипостась является тем, что содержит в себе всё «телесное»<sup>66</sup>, т. е. создаёт необходимые для присутствия душ в «чувственном мире» *связи* между ними, «соединяя» «пространства» и «времена» всех индивидуальных душ. Итак, пространство и время определяют *отношения* между вещами, находящимися в «чувственном мире», отношения, необходимые для присутствия чего-либо в «чувственном мире», или для наличия самого этого мира. Как отношения между «неистинно сущими», пространство и время не могут принадлежать миру Ума<sup>67</sup>; как «то, что объединяет» весь «чувствен-

<sup>65</sup> В [III,9,3] Плотин пишет, что душа творит свой образ как не-сущее «брёда в пустоте».

<sup>66</sup> См., например, [III,9,3].

<sup>67</sup> В [III,7,11] Плотин утверждает, что время есть жизнь души в некотором движении, а именно в переходе из одного состояния в другое. Душа породила время вместе с космосом — III,7,13. Под «душой» здесь можно понимать любую душу. Это можно понимать так. Поскольку каждая душа, «падая», сама замышляет свой мир, то будет непоследовательным отдать замысел времени одной лишь мировой душе. Кроме того, все иллюзии «чувственного мира» для Плотина являются «творением» «падшей» индивидуальной души. Если мы сочтём, что некоторые из них навеивает Душа или мировая душа, то это будет означать слишком большую степень зла в их действии, что несовместимо с их статусом, с их близостью к Уму. Более того, могущество Души или мировой души несовместимо с силами индивидуальной души, что сразу же делает «избавление от иллюзий», а следовательно, и «восхождение» вообще невозможным. Очевидно, что Плотин так не полагал. Поэтому время, вероятно, есть для Плотина совместное «творение» всех «падших» душ, а функ-

ный мир», пространство и время должны «быть управляемыми» самым «высшим» в этом мире — Душой как *целым*, хотя индивидуальные души также способны «управлять» некоторыми «своими» пространствами и временами как *частями*<sup>68</sup>. Конечно, связи души с другими душами зависят от избранных ими способностей к ощущению и *общению*, или *взаимодействию*. Итак, «упорядочивая» ощущения в индивидуальной душе<sup>69</sup>, Душа помещает рассматриваемую индивидуальную душу *среди* других индивидуальных душ, т. е. «готовит» тело для присутствия в нём индивидуальной души [IV,3,6,13–15] тем, что создаёт для него определённое «место», или помещает его в общее «пространство». Таким образом, «общее» пространство «чувственного мира» есть «среда», в которую Душа помещает независимые пространства всех душ, или «проводник» для действий и претерпеваний душ, некоторый «инструмент» для того, чтобы они стали возможны. В отличие от него, «собственное» пространство души «порождается» только самой этой душой, представляя собою часть мира этой души, мира, который без связующей деятельности Души был бы совершенно независим от других душ, но, как мы видели выше, душа не может находиться в таком мире, а значит, каждая душа в той или иной степени «вынуждена мириться» со взаимодействием с другими душами.

Эту же мысль можно выразить и несколько иначе. Душа как ипостась создаёт условия для «отражения» или «отпечатывания» себя и всех остальных душ (разумеется, как «соободного», ведь души сами по себе — бестелесны, следовательно, мыслимы, но не воспринимаемы чувствами) друг в друге<sup>70</sup>. Эти «отражения» и являются «чувственными восприятиями» и находятся в той «части» души, которая оста-

---

ция Души заключается лишь в том, чтобы создать для душ возможность коммуникации. То же верно и относительно пространства.

<sup>68</sup>В IV,7,13 Плотин говорит, что индивидуальная душа «управляет» частью «чувственного мира», а Душа — всем этим миром.

<sup>69</sup>Плотин замечает в [IV,7,3], что «порядок» [в «чувственном мире»] (τὸ τᾶξον) есть порядок Души.

<sup>70</sup>Плотин неоднократно пишет, что души — отражения Души (см., например, [I,1,8]). Я предлагаю понимать подобные выражения в том смысле, что *ощущения* душ в данной душе суть образы воспринимаемых душ, при этом они сходны с Душой и появляются благодаря её «связывающей» деятельности.

ётся после «падения» неопределённой, т. е. способность к восприятию «отражений» зависит от природы души, но наличие «отражений» зависит не только от неё. Таким образом, Душа не вызывает претерпевания других душ, но её деятельность является необходимым условием для того, чтобы «ощущение» и «вызывание ощущений» (и вообще, все виды действий и претерпеваний в «чувственном мире») стали возможны. Однако не следует полагать, что одна душа способна непосредственно воздействовать на другую душу или претерпевать от неё. Как «бестелесное», душа не может быть подвержена «телесным» страстям [III,6,5,2]. Но страсти возможны в «соободном», т. е. «*подверженное страстям*» (τὸ παθητικόν)<sup>71</sup>. . . говорится о том, чьи страсти «*появляются совместно*» (συνίστασθαι) [III,6,4,7–8], т. е. та «истинная» душа, которая пребывает в Уме, разумеется, не подвержена страстям и не вызывает страсти<sup>72</sup>, но страсти (телесные) возникают, когда душа «воображает» себя «и телом, и душой», таким образом, телесные страсти суть «совместное» порождение души и «воображаемого» ею тела. Итак, именно «воображение приводит её [душу] в [состояние], «*подверженное страстям*» [III,6,5,3]. Впрочем, в некоторых отношениях даже «павшая» душа остаётся бесстрастной, ведь «высшая», мыслящая и волящая «часть» души как «бестелесное», т. е. не входящее в «соободное», лишь созерцает телесные страсти «низшей», или претерпевающей, «части», так что она знает о них, но не подвергается им<sup>73</sup>. Таким образом, с нашей точки зрения, к «соободному» у Плотина следует отнести то из «низшей», или «претерпевающей» «части» души, что зависит от тела — силу ощущать иное по отношению к «мыслящему и волящему» в душе, и то из «высшей», или «действующей» «части» души, что зависит от тела — силу исполнять «замысленное» и «поволённое», т. е. силу совершать все действия, присущие живому существу, отличные от «мышления» и «воления», хотя последние и являются их необходимым компонентом.

---

<sup>71</sup>Вероятно, что тот же термин используется в [III,6,4,31] в значении «подвергающее страсти».

<sup>72</sup>О бесстрастности души как эйдоса см. [I,1,7,12–14; III,6,4,35–36]. То, что эйдос не подвергает что-либо страсти, следует из невозможности для него совершать «злые» действия.

<sup>73</sup>Подробнее см. [7, с. 160–161].

Итак, благодаря Душе в каждой душе *в принципе* мог бы появиться образ каждой души, соответствующий ей настолько, насколько вообще возможно соответствие ощущения ощущаемому в «чувственном мире». Но такое соответствие имеет место лишь для образов в «душе всего», способность которой к ощущениям является наивысшей. При этом если мы всё-таки полагаем Душу как третью ипостась отличной от «души всего» (= «мировой души»), то способность к ощущениям у Души и «души всего» должна быть равной (и наивысшей), а отличаются они, вероятно, только тем, что лишь Душа «связывает воедино» весь чувственный мир. Без того «общего» пространства и времени «чувственного мира», которое обеспечивает Душа, никакое восприятие невозможно. Можно сказать, что «первое» или «изначальное» восприятие всегда осуществляется в чём-то «общем» для воспринимающего и воспринимаемого. Но наличие этого «общего» Душа не могла бы обеспечить без некоторого изначального сходства принципов, по которым каждая душа «творит» *свой* мир<sup>74</sup>. Но Душа не является причиной появления у каждой индивидуальной души «иллюзии» пространства. Следовательно, индивидуальной душе и не придётся «бороться» с Душой при «восхождении»; ей нужно для этого лишь преодолеть иллюзорность своего собственного пространства и своего собственного времени, а это, по Плотину, вполне выполнимо, ибо душа сама же и «создала» названные «иллюзии». При этом сразу же для «восходящей» души исчезнет и её «общее» с другими душами пространство, поскольку оно является лишь как бы «приложением» или «дополнением» к «собственному» пространству индивидуальной души, и без собственного пространства «общее» с другими душами пространство отсутствует *для этой души*. Таким образом, «восхождение» как бы выбрасывает душу из «чувственного мира», прерывая её «чувственное» общение, и в этом отношении оставляет её в одиночестве<sup>75</sup>.

<sup>74</sup> Не очень ясное высказывание Плотина «Πρῶτον δὲ εἶδωλον αἰσθησις ἡ ἐν τῷ κοινῷ» [I,1,8,18–19] (Первый же образ [Души есть] восприятие в общем) может рассматриваться как утверждение и первого, и второго положения.

<sup>75</sup> «Очищение оставило бы её [душу] одну, и не с другими, или не взвешивая на иное...» [III,6,5,15–16].

\*\*\*

Итак, относительно способности к ощущениям в душе можно сделать следующий вывод. Низшая, «претерпевающая» часть души способна к ощущениям, которые представляют собою искажённые и затемнённые мысли. Высшая, «действующая» часть сама не воспринимает, но знает об ощущениях своего «соободного», «созерцающая» низшую часть. «Соободное» действует, приводя к ощущениям также в «соободном» — том же самом или ином. Для души как эйдоса в мире Ума нет ощущений, так как все мысли там предельно «ясные», и «мыслимое дискурсивным мышлением» в чувственном мире как «не полностью существующее» там не мыслится.

#### § 9. «Осознание своего действия» и «самосознание» у Плотина

Тема «сознания» у Плотина вызывает довольно большой интерес у современных исследователей. И здесь следует сразу же оговориться: рассматривая «сознание» у Плотина, современные исследователи подразумевают множество понятий, в итоге служащих для описания «мышления». Осознание какой-либо деятельности, наличие либо отсутствие самосознания интересны Плотину не «сами по себе», а лишь для уяснения того, что такое «подлинное» мышление и в чём оно отличается от «неподлинного». Для Плотина не представляет интереса и проблема сведения «ментального» к «физическому» (в силу того, что такое сведение для Плотина невозможно — как противоречащее платиновскому пониманию «чувственного мира» как мира «менее совершенного», чем мир Ума), и проблема взаимодействия «ментального» и «материального» (в силу того, что «действует» для Плотина лишь «мыслящее», а «чувственная материя» не действует и вообще не может быть названа существующей). Из сказанного ясно, насколько различаются постановки проблем у Плотина и в современной «философии сознания».

В этом параграфе мы намерены реконструировать платиновское решение двух проблем: 1) **что означает для некоторого «деятеля» обладать подлинным осознани-**

ем своего действия и 2) что означает для некоторого «деятели» обладать подлинным самосознанием. Если эти проблемы удастся решить, то мы сможем чётче выявить «уровни мышления» у Плотина. Итак, перед нами две проблемы: во-первых, мы должны выяснить роль осознания совершаемого действия для подлинности (или совершенства) мышления деятеля (а следовательно, и совершенства того действия, которое деятель совершает благодаря своему мышлению). Во-вторых, мы должны выяснить роль самосознания деятеля для подлинности (или совершенства) его мышления. Далее, обе проблемы следует рассмотреть отдельно для каждого из трёх основных типов деятелей в системе Плотина: душ, эйдосов (Ума), Единого. Подчеркнём, что в системе Плотина способно действовать всё, что одушевлено, так что «деятелями» могут быть все живые существа. Однако мышление их всех, кроме человека, слишком «смутно» для того, чтобы у них могло иметься осознание своей деятельности или самосознание. «Природа» у Плотина (как субъект растительно-рождающей деятельности) также не осознаёт саму себя [III,8,4]; и не может осознавать свою деятельность [246, р. 94].

Основной платиновский термин, обозначающий сознание кого-либо и осознание кем-либо чего-либо — *συναίσθησις*. *Συναίσθησις* «состоит в знании, что существо имеет единство частей, из которых оно состоит»<sup>76</sup>. Например, в качестве такого «единства» или «целого» может рассматриваться вся жизнь Ума и человеческого рассудка. Этому «целому» принадлежат мыслящее, мышление, мыслимое. В этом случае фиксирование мыслящим *факта мышления вообще и факта мышления «вот-этого» мыслимого* будет передаваться термином *συναίσθησις*. То же можно сказать и о «целом», состоящем из ощущающего, ощущения и ощущаемого [IV,4,24; V,3,2; V,3,13]. Значение термина часто очень близко к стоической симпатии [I,1,11; IV,4,45; IV,5,5], но не сводится к этому. В [IV,4,8] *συναίσθησις* означает просто «сознание». В [II,2,1; III,4,4; IV,4,2; V,8,11; VI,7,16] вместе с возвратным местоимением *συναίσθησις* означает «самосознание» какого-либо типа.

<sup>76</sup> *Chaignet*. *Historie de Psychologie des Grecs*. Vol. IV. P.112. Цит. по [246].

В [V,3,13] термин *συναίσθησις* применяется к Уму, хотя в Уме и нет ощущения (*αἴσθησις*).

\* \* \*

Теперь мы можем перейти к рассмотрению поставленных проблем. Начнём с проблемы: **станет ли мышление человека, действующего в «чувственном мире» более совершенным, если этот человек будет осознавать то, что он действует и как он действует, или его мышление станет от этого менее совершенным?** Кажется, что в I,4 Плотин полагает, что совершенное действие (например, смелый поступок) не должно сопровождаться осознанием такого действия. Также и при чтении происходит погружение в значения слов, и мышление, погружённое в значения слов, не рассматривает начертание этих слов, и сами по себе эти начертания, или образы, не схватываются в концептуальном воображении:

«Когда мы созерцаем и действуем, можно обнаружить множество прекрасных занятий, созерцаний и действий, которые мы делаем, когда бодрствуем, и которые не сопровождаются осознанием» [I,4,10,21–24].

Плотин поясняет, что, например, воин, совершающий мужественный поступок, хороший атлет, как и хороший читатель, столь сконцентрированы на своём занятии, что они не осознают, что именно они делают и как именно они это делают, — не осознают храбрости своего поступка, последовательности действий, из которых он состоит, и пр. Деятельность сосредоточенного чтения является более высокой, так как она является чисто рациональной, за исключением того, что она осуществляется благодаря видению, и благодаря уничтожению какого-либо осознания *факта* чтения слов на странице читатель вступает прямо в область содержания. Мы видим, что Плотин считает деятельность с высокой степенью концентрации на объекте деятельности более «совершенной», чем деятельность с низкой степенью концентрации. Концентрация же оказывается несовместимой с наличием осознания осуществляемой деятельности, так как это вело бы к «дроблению» деятельности и, в итоге, к ограничению нашей способности исполнять задуманное действие. Но не означает ли отсут-

ствие осознания деятельности отсутствия знания о делаемом? Если это так, то отсутствие осознания тоже ограничивает нашу способность действовать, так как знание необходимо для свободы действия [VI,8,1,33–34], а несвободное в каком-либо отношении действие следует признать ограниченным.

Разрешить проблему Плотин, на наш взгляд, пытается следующим образом. Вся деятельность человека в чувственном мире является «сложной». Мысля какую-либо избираемую нами *цель* для нашей деятельности, мы тем самым ещё не исполняем задуманное. Для исполнения мы должны предпринять другое действие. Но такое действие обязательно должно сопровождаться мышлением совершаемого действия, без чего невозможен контроль над ним. Таким образом, Я оказывается субъектом двух действий. Однако мышление в темпоральном мире — если оно сходно с «подлинным мышлением» в мире Ума — всегда направлено на нечто *одно*. Действительно, у Плотина мышление «субстантивируется», т. е. объявляется тождественным мыслимому. Поэтому мышление субъектом S двух понятий или концепций A и B невозможно, если A не тождественно B, так как в этом случае S было бы и тождественным A, и не тождественным A. Поэтому идеи или эйдосы во *вневременном* мире Ума в действительности мыслят только сами себя. В темпоральном же мире возможна иллюзия *одновременного* мышления A и B, так как наличие времени позволяет воспринимать в один момент — одно, а в другой — другое.

Указанное свойство восприятия во времени очень важно для системы Плотина, так как оно используется при построении концепции чувственного восприятия Плотина. Воспринимая (=воображая) себя как то одну индивидуальную душу, то другую<sup>77</sup>, Душа сохраняет в себе «образы» воспринимаемого, которые затем используются всеми индивидуальными душами; таким образом, восприятие обязано своим существованием воображению самой души, а говорить о том, что восприятие вызывается чем-то «внешним» по отношению к душе, по Плотину, было бы неправильным<sup>78</sup>. При этом в каждый мо-

<sup>77</sup> В [V,1,4] Плотин утверждает, что Душа «воображает себя» в разные моменты времени в качестве «то Сократа, то коня».

<sup>78</sup> Ср. с [III,6,3,3–5], где Плотин утверждает, что именно «воображение» творит в душе претерпевания и возмущения. Также Плотин весьма

мент мыслится только что-то одно, а другое *воображается* (в том числе *припоминается*, ведь наши воспоминания, по Плотину, относятся к области воображаемого), т. е. исполняется как «не то, что от нас», помимо нашей воли. Быстрая смена объектов мысли может породить иллюзию того, что мышление одновременно двух объектов возможно, но в действительности, по Плотину, это не так<sup>79</sup>.

Людьми, по Плотину, нас делает *διάνοια* — дискурсивное мышление, дискурсивный разум или рассудок. С точки зрения Плотина, мы *всегда* обладаем рассудком, даже тогда, когда нам *кажется*, что мы им не обладаем (например, во время привычных действий, действий, совершаемых с глубокой концентрацией внимания на объекте действия (чтение, мужественный поступок), действий, совершаемых под влиянием страсти). Отличительными чертами рассудочного мышления являются: 1) использование понятий и суждений, которые рассудок «обнаруживает в себе» уже «готовыми»; 2) использование силлогизмов. Таким образом, *διάνοια* отлична как от восприятия или схватывания понятий (через абстрагирование, «отвлечение» их от «чувственного» или через созерцание их в Уме), так и от мышления Ума (*νόησις*). Рассудок в человеке всегда «бодрствует»; мышление, осознающее свой объект, не прекращается, даже если человек спит или по каким-либо причинам его деятельность не сопровождается осознанием объекта деятельности. В последнем случае связь между рассудком, чувственным восприятием, воображением и практической деятельностью нарушается. Итак, дискурсивное мышление *всегда* осознаёт свой объект; более того, оно, как могло бы показаться нам на первый взгляд, осознаёт своё действие, так как акт мышления в каждый отрезок времени тождествен объекту мышления — понятию или суждению.

Однако такой вывод не является окончательным, так как для окончательного решения вопроса о том, насколько полно дискурсивно мыслящий субъект осознаёт своё действие,

лаконично и однозначно заявляет в [IV,3,29,24], что «ощущаемое есть воображаемое» (*τὸ αἰσθητὸν φάντασμα εἶναι*).

<sup>79</sup> Ср. [246, р. 95]: «Поскольку мы делаем весьма много различных вещей всё время, то ограниченная сила внимания души может быть направлена на одно или на немногое. Другие действия происходят, но избегают нашего внимания».

необходимо понять происхождение объектов дискурсивного мышления и их «статус», ведь для Плотина невозможно полностью знать (и осознавать) нечто «не полностью сущее», или «образ» сущего. Мы вернёмся к этой проблеме после обсуждения «схватывания» (*ἀντίληψις*).

Если человек мыслит и является сознательным, но не само-сознательным (делающим себя объектом), то должна быть некоторая деятельность, посредством которой он схватывает свои объекты. Эта деятельность и есть «схватывание» или «постижение» (*ἀντίληψις*). Таким образом, в дополнение к «дискурсивному сознанию», Плотин принимает во внимание «сознание» без активности дискурсивного разума. Может существовать «осознание как схватывание» чувственных вещей без связи с *διάνοια* и непосредственное «осознание как схватывание» эйдосов Ума, тоже без связи с *διάνοια*. Итак, «схватывание» двойственно: «схватывать» и каким-то образом «постигать» можно как чувственное, так и ноэтическое.

В узком смысле слова *ἀντίληψις* применяется Плотинем к полностью сознательному «схватыванию» или «постижению» в воображении, т.е. к производству образа в воображении [IV,3,29,24–25; IV,4,19]. Здесь *ἀντίληψις* — действие души, формирующей образы в воображении. Душа обладает силой понимания, если она обладает воображением [IV,4,13,11–16]. Следовательно, обычный перевод *ἀντίληψις* — сознательное схватывание, постижение, понимание, апперцепция<sup>80</sup>. Но тот же термин может тем не менее применяться только к низшему уровню схватывания с помощью чувственной силы без сознания [I,4,9]; или он может применяться к сознательному схватыванию себя и творения образа [I,1,11; V,5,1]. Или он может включать все эти значения, представляя ощущение как сложный акт, который переходит от претерпевания (*πάθος*) к ощущению и к воображению [IV,4,23]. Можно

<sup>80</sup> *Chaignet*. *Historie de Psychologie des Grecs*. Vol. IV. P.112; цит. по [246]: «Ἀντίληψις состоит в осознании, что вещь обладает, оставаясь единой, своим двойником, становится двумя вещами, и в том, что она осознаёт саму себя как то, что противопоставляется ей, *anti*. Здесь имеется противопоставление субъекта и объекта в сознании самого себя. . . ». Ниже мы увидим, что наличие в мышлении «двойника» или «образа» себя приводит, по Плотину, к невозможности самосознания в собственном смысле слова.

говорить также о «схватывании» эйдосов Ума. Для человека в чувственном мире эйдосы «схватываются» лишь как их несовершенные образы. Напротив, в мире Ума схватывание (*ἀντίληψις*) эйдосом самого себя не связано с формированием образа; здесь *ἀντίληψις* тождественна *νόησις*. В чувственном же мире *ἀντίληψις* не тождественна мышлению, возможному в этом мире — *διάνοια*: *ἀντίληψις* схватывает для нас то, что мы мыслим и делает мыслимое осознаваемым нами, через формирование образа. *Διάνοια* же «вторична» по отношению к *ἀντίληψις*: *διάνοια* невозможна без образов, предоставляемых *ἀντίληψις*.

Но в воображении нам даётся лишь *образ* нашего действия, а не оно само. Подчёркивая этот момент, Плотин использует ещё один термин, который иногда можно перевести как «сознание». Человеческое сознание (*συναίσθησις*), по Плотину, характеризуется «сопровождением» (*παρακολούθησις*) мысли или ощущения *образами* [IV,3,30,2]. Процесс же, благодаря которому творится образ, — *ἀντίληψις*. Таким образом, *παρακολούθησις* подчёркивает двойственность воображения и воображаемого объекта; *ἀντίληψις* же подчёркивает само действие «схватывания» образа.

Человек может быть вовлечённым в повседневные действия, или может быть склонен к осуществлению определённых действий. Если мы делаем что-либо по привычке, то мы не осознаём, что мы это делаем. В этом случае, по Плотину, не имеется образа в воображении. Привычное действие и действие, совершаемое с высокой концентрацией внимания на объекте действия, является неосознаваемым для нас. Конечно, это не значит, что такие действия следует именовать «полностью бессознательными».

Таким образом, сконцентрированность на мышлении какого-то одного объекта означает, что мышление мыслящего приобретает одну из черт мышления в Уме, где мышление направлено на одно и только на одно. В этом смысле такое мышление является более «совершенным», чем «обычное» мышление, «перескакивающее» с объекта на объект. Однако остаётся проблема уменьшения знания из-за отсутствия осознания нашей деятельности. Но Плотин пытается и её решить с помощью указания на различие мышления в чувственном мире и мире Ума. Действительно, отсутствие осознания

уменьшает наше знание о нашей деятельности и степень нашего контроля над ней. Но знание в чувственном мире всё равно не является подлинным. Мы уменьшаем свой контроль над «воображаемым», не подлинно сущим; но это опять-таки означает «сближение» характеристик нашего мышления с мышлением в мире Ума, так как Там эйдосы не вмешиваются непосредственно в иное по отношению к себе и не знают непосредственно «состояние дел» в чувственном мире — ведь *Здесь* ко всему примешивается не-сущее, а иметь подлинное, т. е. единственно свойственное эйдосам Ума, знание о не-сущем невозможно [ср. *Theaet.* 263d]. Итак, уменьшение контроля над воображаемым чувственным миром не означает уменьшения совершенства действия и мышления<sup>81</sup>.

Но можем ли мы сказать, что концентрация внимания на одном действии увеличивает совершенство мышления? Здесь возникает проблема: если мышление имеет место во времени, то даже если мыслится вневременной объект, мы мыслим его дискурсивно, т. е. нуждаемся в воспоминании (а значит, и воображении), например, его рода и вида. Таким образом, наше мышление не может вырваться из множественности и нуждается в воображении. Однако определённые упражнения, с точки зрения Плотина, могут привести к «скачку», к недискурсивному мышлению Ума. В мире Ума нет движения мысли от посылок к выводам; эйдос характеризуется «интуитивным» мышлением, он творит сам себя, не проходя пути логического вывода:

«Не существует точки, в которую созерцающий может поместить себя и провести границу себя» [VI,5,7,14–15].

То есть всё, что *нечто* как ум в Уме созерцает или мыслит, есть эйдос как «вот-это», так что Плотин здесь из «тождества мышления и бытия» выводит невозможность для эйдоса «прорваться» «вовне», к «иному». Понятно, что подобное мышление не мыслит суждениями: ведь мыслящий тогда

<sup>81</sup> Также это не означает, что Плотин превозносит бессознательные действия: «Мужественный человек [в I,4,10] действует сознательно, но он в это время не рефлектирует над тем фактом, что он совершает мужественное действие. Поэтому нельзя сказать, что Плотин превозносит бессознательные действия, но лишь действия без воображения» [246, р. 95].

был бы тождественен любому термину в суждении, а такое суждение ничего не выражает. Действительно, по V,5,1,38–41, объекты Ума — не суждения:

«Они — ни посылки (*πρωτάσεις*), ни аксиомы, ни ‘значения понятий или суждений’ (*λεχτά*)»<sup>82</sup>.

Итак, концентрация важна для приобретения «подлинного» мышления, свойственного миру Ума, хотя она носит лишь подготовительный характер, или характер «упражнения», и сама по себе ещё не выводит за пределы дискурсивного мышления. Как более «цельное» действие, чем действие с меньшей концентрацией, акт концентрирования оказывается подобным недискурсивному мышлению Ума<sup>83</sup>. Если действие исполняется с высокой степенью концентрации внимания на нём, то не остаётся места для осознания этого действия. Но, строго говоря, осознания действия нет и в том случае, когда нам кажется, что мы осознаём наше действие. Ведь мы мыслим лишь то наше действие, которое уже совершено, и, строго говоря, по Плотину, даже не мыслим, а воображаем. Поэтому **мы в этом состоянии обладаем лишь «псевдоосознанием» нашего действия**<sup>84</sup>. Тем не менее человек в чувственном мире может обладать сознанием как осознанием объекта своего действия. Как было замечено выше, действие рассудка, рассматриваемое «само по себе», без связи со «схватыванием», может быть названо «осознающим себя». Это сближает дискурсивное мышление с мышлением Ума (см. ниже). Но здесь имеется трудность: дискурсивно мыслимое, строго говоря, не следует рассматривать как «истинно сущее». Оно — лишь образ того, что созерцается в Уме, либо образ, формируемый воображением, — образ прошлого «состояния дел» (в том числе — образ прошлого собственного действия субъекта) или образ, «схватываемый» через посредство ощущения. В этом смысле даже чисто рассудочное осознание нашего

<sup>82</sup> О специфике недискурсивного мышления Ума см. [160, р. 260].

<sup>83</sup> Ср. [246, р. 96]: «Таким образом, случаи предельной концентрации, особенно включающие добродетели и ментальную жизнь, суть темпоральные образы или отражения жизни, ожидающей человека в вечности».

<sup>84</sup> Также состояние человека в чувственном мире можно охарактеризовать как «псевдосамосознание» [246, р. 96].

собственного действия оказывается *лишь «псевдоосознанием»*<sup>85</sup>.

\* \* \*

Теперь не представляет затруднений вопрос о том, **является ли мышление эйдосов Ума настолько сконцентрированным на действии самого мыслящего эйдоса, что эйдос не осознаёт своего действия?** Мир Ума у Плотина — мир абсолютно *полного* и достоверного знания; в нём не может быть чего-либо недоступного познанию желающего познать его эйдос. Такое положение является следствием признания Плотинином того, что эйдос есть то, что он сам мыслит. О том, как обосновывает Плотин возможность самомышления эйдоса и как следует понимать такое мышление, мы поговорим ниже. Сейчас же мы заметим, что действие эйдоса является «сконцентрированным» в том смысле, что оно исполняется сразу и полностью, без каких-либо «помех», не «распыляясь» во времени. Эйдос полностью знает своё действие (т. е. *осознаёт его*) благодаря тождественности самого этого действия и «принятия решения» о его совершении. Ведь для эйдоса в силу знаменитого «тождества мышления и бытия» без помех *осуществляется то, что он мыслит*.

\* \* \*

Последний вопрос, относящийся к первой проблеме: **осознаёт ли Единое своё действие**, Плотин действительно именует первоначало именно «действием», не имеющим *определяющей его* сущности [VI,8,21–22]. Действием первоначала является распространение блага на то сущее, которое способно его свободно принять. С одной стороны, в силу абсолютного единства первоначала оно не совершает двух различных действий — распространения блага и осознания этого. С другой стороны, как и эйдос, первоначало действует «только по

<sup>85</sup>В этой связи представляют интерес рассуждения Порфирия, достаточно чётко связывающего «знание себя» с воображением — Porph., «Περὶ τοῦ ἑνὸς σαυτὸν», ap. Stob., *Anthol.*, III, 21, 26, t. 1, ed. Hense, p. 579–581. Знать себя, по Порфирию, означает признавать, что мы делаем ошибку, полагая сущим видимое (ἡπλατμένους γε, ὅτι τοῦτο τὸ ὁρώμενον). См. также [124, p. 155].

своей воле» и оно «есть лишь то, чем оно волит быть». Указанные выражения подразумевают, что Единое сознательно полагает себя тем, что оно есть (т. е. Благом), но это ещё не означает, что оно осознаёт своё действие. Поскольку в первоначале тождественны оно само и его действие [VI,8,12,31–36], то здесь мы переходим ко второй проблеме — осознаёт ли Единое само себя, а этой проблемы мы коснёмся ниже.

Но на некоторые особенности действия первоначала по сравнению с действием эйдоса можно обратить внимание уже сейчас. Степень благости действия первоначала выше, чем у эйдоса: эйдос не совершает никакого зла, но непосредственно его действие направлено лишь на него самого (т. е. действие первоначала, так сказать, «более альтруистично»). Степень единства действия первоначала также выше, чем у эйдоса. Эйдос «не властен» полностью над своим существованием, ведь он нуждается для своего существования в первоначале, от которого он «отпадает», в силу чего в мышлении эйдоса имеет место «инаковость» или «различие». Эйдос, мысля себя, *отличает* себя от Единого и всех других эйдосов. Действие же Единого является «в высшей степени единым» — ведь первоначало не нуждается в чём-либо для своего существования. Также действие первоначала не творит каких-либо различий — ведь первоначало *не отличает* себя от иного (что имеет место в случае эйдоса), а лишь соприсутствует с тем, что само отличает себя от первоначала (т. е. соприсутствует с «истинно сущими» эйдосами).

\* \* \*

Теперь рассмотрим вторую фундаментальную проблему в платоновской «философии сознания»: **что означает для некоторого «деятеля» обладать подлинным самосознанием?** Для её решения полезно сначала ответить на вопрос: **может ли субъект в действительности мыслить сам себя?** Разбирая предыдущую проблему, мы поняли, что «субъект» в чувственном мире отличен от «субъекта» в мире Ума и Единого как субъекта. Поэтому и в этом случае мы отдельно разберём все три случая.

Но сначала нам предстоит проанализировать, **возможно ли «мышление себя» в принципе**. И если оно возможно, то какому из трёх перечисленных выше важнейших родов

субъектов в системе Плотина следует приписать такое мышление?

Вопрос о возможности мышления себя Плотин разбирает в V,3,5–7. Здесь даётся оценка скептическим аргументам, имеющим целью доказать невозможность познания самого себя (их можно переформулировать для доказательства невозможности мышления самого себя). Вероятно, Плотин здесь обсуждает два фрагмента со схожими рассуждениями из *Против учёных* Секста Эмпирика — VII, 284–287 и VII, 310–313.

Например, во втором фрагменте рассматривается следующая дилемма: если ум познаёт себя, то либо познаёт себя так, что он целиком участвует в этом познании, либо, познавая себя, ум использует для этого познания какую-то свою часть.

В первом случае ум окажется и познающим, и познаваемым. Далее Секст пишет, что здесь познающий не имеет объекта для познания, что нелепо. Вероятно, здесь пропущена подразумеваемая посылка: «ничто не может действовать (следовательно, и познавать) и претерпевать (следовательно, и быть познаваемым) в одном и том же отношении».

Во втором случае некоторая часть ума (А) может познавать оставшуюся часть ума (В). Но это не будет познанием всего ума; для познания всего ума необходимо также и познание познающей части А. И здесь встаёт проблема: как познаёт себя часть А? Если с помощью своей части С, то как постигает себя часть С? И так далее до бесконечности.

Рассуждение может быть переформулировано для доказательства невозможности мышления себя, если вместо «познание» подставить «мышление».

Результат приведённого рассуждения можно сформулировать следующим образом. Когда некто полагает, что он мыслит самого себя, в действительности он мыслит не себя, а некоторый *воображаемый образ себя*, который замещает его среди других воображаемых образов. Мыслится модель, знак или символ себя. Плотин излагает это так:

«Далее, как самого себя познаёт созерцающий в созерцаемом, [если он] выстраивает самого себя в соответствии с *‘тем, что созерцает’*? Или, зная себя таким способом, [некто] будет мыслить [себя как] созерцаемое, а не созерцающее; так как не всё и не целиком [в этом случае некто] знает себя. Ведь сущее, [которое он] видит, [он видит как] созерцаемое, а не как созерца-

ющее. И, следовательно, будет созерцаемым иное, а не он сам. Или прибавит от себя и *‘то, что созерцало’*, чтобы [оно] было совершенно *‘помыслившим самого себя’*. Но если [добавить] *‘то, что созерцало’*, то равным образом [будет добавлено] созерцаемое. Тогда, если в созерцании имеют начало созерцаемые, то если действительно [в созерцании присутствуют] отпечатки их [созерцаемых]<sup>86</sup>, то не ими [созерцаемыми] обладает [созерцающее, но лишь отпечатками]» [V,3,5,9–19].

Если мыслящий принимает этот образ за самого себя, то он совершает ошибку, т. е. его мышление в действительности является воображением. Если образ себя понимается именно как образ, то и в этом случае мышление в действительности является воображением, так как для Плотина истинное мышление (имеющее место в мире Ума) непосредственно мыслит сущее, к образу же сущего «примешивается не-сущее», так что абсолютно истинное мышление его невозможно; следовательно, любое мышление образа принадлежит чувственному миру и в действительности является воображением. Итак, на вопрос **обладает ли «человек чувственного мира» самосознанием** можно ответить следующим образом: **в чувственном мире человек может обладать «псевдосамосознанием», осуществляемом благодаря воображению**<sup>87</sup>.

\* \* \*

Итак, мы разобрали, в каком смысле можно говорить о самосознании для «человека в чувственном мире», человека, обладающего дискурсивным мышлением. Теперь рассмотрим, **можно ли приписывать самосознание эйдосам в мире Ума**. Для этого продолжим разбор V,3.

«Ведь мышление как бы будет охватывать мыслящее, или будет мыслящим, таким образом, [в этом случае] Ум никак не [есть] ясно мыслящий себя самого» [V,3,5,29–31].

<sup>86</sup>То есть пытаясь созерцать себя, субъект созерцает не себя, а образ, воображаемое, отпечаток себя.

<sup>87</sup>О «псевдосамосознании» чувственного человека см. [246, р. 95–96]. Также «неподлинность» «самомышления» души (в отличие от «самомышления» Ума, о чём — ниже) явствует из следующего фрагмента: «Следовательно, мыслит иначе [мыслящее] в области Души, а более властно [подлинно, в собственном смысле] — то, что мыслит в области Ума. Ведь Душа помыслила саму себя как иное, а Ум — как себя самого...» [V,3,6,2–4].

Здесь Плотин показывает, как он видит проблему: мышление ума есть действие, тождественное с мыслимым (такая позиция восходит к Аристотелю), в мышлении совпадают «что мыслится» и «о чём мышление», но, по-видимому, субъект мышления, «кто мыслит», может мыслить себя лишь «неясно», как «образ» себя, ведь иначе субъект мышления был бы и действующим, и претерпевающим, что невозможно. Мы можем сказать, что, основываясь на законе запрещения противоречия, Плотин полагает, что истинный субъект истинного действия (в том числе — мышления и познания) является «простым»: в том отношении, в котором он является субъектом, он только действует, и не претерпевает даже от себя самого. Но мы знаем, что миру Ума чуждо какое-либо «неясное» мышление; поэтому эйдос не может мыслить себя как «образ самого себя». Отсутствие в мире Ума «неясного» мышления означает, что мыслимое эйдосом существует *в точности* таким, каким оно им мыслится. Тем самым отрицаются две ситуации: 1) эйдос «сущий в действительности» мыслит себя как «не сущий в действительности» образ себя, как нечто «сущее в возможности», то, чем он мог бы быть, или как «замысел» самого себя; 2) эйдос, «сущий в возможности», мыслит и тем самым осуществляет себя как нечто «сущее в действительности». Получается, что совместить утверждения о наличии в мире Ума субъекта мышления, о «простоте» этого субъекта и о направленности мышления этого субъекта именно на себя самого не удаётся.

Итак, отождествляя мышление с мыслимым, Плотин, строго говоря, либо не должен прибавлять к ним субъект мышления, либо, утверждая наличие субъекта, должен отрицать направленность мышления как действия этого субъекта на него самого. В первом случае мы говорим о мышлении как о «действии, не имеющем субъекта (сущности)». Но такое выражение вряд ли можно назвать осмысленным; применяя такое выражение к Единому, Плотин в действительности говорит о тождестве субъекта и его действия. Таким образом, субъект мышления в том или ином смысле всё-таки должен иметься. Во втором случае субъект мыслит в мире Ума нечто иное по отношению к нему. Но как совместить это положение с многочисленными утверждениями Плотина, что «мыслящий мыслит сам себя» и «мыслящий творит своим мышлением сам

себя»? Плотин, с нашей точки зрения, предлагает **два варианта** объяснения своей позиции.

**Во-первых**, субъект может рассматриваться как мыслящий не буквально самого себя (т. е. некоторое неуловимое начало мышления, нечто, лишённое каких-либо характеристик, о котором сказываются его предикаты, в том числе — действия), а некоторый набор характеристик — его «сущность». При этом действие мышления субъекта творит его собственные характеристики «сущими в действительности», т. е. мышление эйдоса тождественно его характеристикам — «самому эйдосу» или «сущности эйдоса». Тем самым эйдос как единственный ум творит собственные ограничения (в том числе отличия себя от других эйдосов и Единого)<sup>88</sup>, становясь менее единым и менее свободным, чем Единое, от которого он отпадает. Если принять, что «сущность» и «сам» могут означать не «субъект мышления», а собственные характеристики эйдоса, то приведённое рассуждение можно разглядеть в следующем фрагменте:

«Ведь этот ум — ни ‘*в возможности*’, ни так, что ум — одно, мышление же — другое; ведь тогда опять сущность его была бы ‘*в возможности*’. Итак, если [ум есть] действие и сущность его — действие, то одно и то же [ум] был бы с ‘*сущим в действительности*’. Также едины ‘*сущее в действительности*’ и мыслимое; вместе будут [тогда] едины ум, мышление и мыслимое. Итак, если мышление его — мыслимое, а мыслимое — он, то ведь мыслит он сам себя: ведь он будет мыслить мышлением, которое есть он сам, и будет мыслить мыслимое, которое есть он сам» [V,3,5,39–46].

Субъект мышления в этом случае оказывается недоступным для мышления и понимания. Этим он весьма сходен с трансцендентным Единым, но, во избежание объявления системы Плотина пантеистической, мы не должны их отождествлять. Но имеется и другой вариант: мы можем считать субъекты Ума «умной материей».

**Во-вторых**, субъектом мышления может быть назван эйдос, но в этом случае эйдос мыслит не себя, а Единое. Мысля

<sup>88</sup>Эйдосы отличаются друг от друга благодаря «инаковости» (ἡ ἕτερότης) [VI,4,4,24–26], т. е. эйдос по своей сущности есть то, что стремится быть иным по отношению ко всем другим эйдосам (а также и Единому), а значит, каждый эйдос сам ограничивает себя.

Единое, каждый эйдос творит свои собственные характеристики. Можно сказать, что эйдос творит себя как образ Единого, причём этот «образ» является менее единым, свободным и благим, чем первоначало, так как «отпадение» от Единого делает невозможным созерцание Единого таким, каково оно есть. Приведённую позицию Плотин пытается обосновать в следующем фрагменте:

«Но мы могли бы сказать: [Ум] созерцает Бога. Но если он знает Бога, сказал бы некто, то и следует сойтись по необходимости, что ему следует знать и себя самого. Ведь то, что он имеет от того [Бога, Ум], будет знать, и то, что [Бог] дал, и то, что тот [Бог] имеет силу [сделать]. [Когда оно, т. е. знание Ума,] изучит и знает [Бога, тогда же] оно и будет знать самого себя: ведь [Ум] един с тем, что даётся им [Богом], скорее же, всё даваемое [Богом] есть он [Ум]<sup>89</sup>. Итак, если учащийся [Ум] будет изучать [Бога] по его собственным силам, и самого себя будет знать, [как] рождающегося оттуда и того, что может заботиться / принимать у себя [силы Бога]. Если же Ум не может видеть того ясно, так как он, возможно, есть созерцающий себя, то в наибольшей степени он оставался бы самим созерцающим себя и знающим [самого себя], если ‘созерцать это’ означает ‘быть тождественным с созерцаемым’» [V,3,7,1–12].

Весьма вероятно, что для Плотина оба случая не исключают, а дополняют друг друга. Объяснение «мышления себя» зависит от того, что спрашивающий объяснения полагает субъектом мышления. В первом случае субъект «простой» — нечто неопределённое, «умная материя»<sup>90</sup>. Во втором случае субъект «сложный», он включает в себя субъект первого случая и все черты, свойственные эйдосу. Эта ситуация «сложного субъекта» подобна тому, что мы наблюдаем в чувственном

<sup>89</sup>Итак, познавая Единое, Ум познаёт себя как неограниченный субъект. Познавая себя как «вот-это» сущее (= свои ограничения), Ум познаёт себя как ограниченный субъект.

<sup>90</sup>Умная материя — общее для мира Ума, подлежащее для творящего «собственную форму» действия каждого эйдоса: «Итак, если эйдосы множественны, то ведь чему-то общему *койническому* в них необходимо быть; и [также необходимо быть] и собственному (*ἴδιον*), которым различает[ся] иное [от] иного. Это же собственное и ‘различие разносящее’ (*ἡ διαφορὰ ἢ χωρίζουσα*) родина есть форме. Если же [есть] форма, т. е. и оформляемое (*μορφούμενον*), о котором [высказывается] различие. Итак, есть и материя, получающая форму, и вечное *подлежащее*» [II,4,4,2–7]. Обсуждение «умной материи» встречается ещё у Аристотеля.

мире: здесь субъектом воображения и ощущения (т. е. смутного мышления)<sup>91</sup> является «сообюджетное», состоящее из души и контролируемой этой душой тела. В обоих случаях второй член пары представляет собой некоторые «ограничения», полагаемые первым членом пары; действие «целого» из обоих членов является менее свободным и менее совершенным, чем действие первого члена без второго. Видно, что здесь Плотин обсуждает два подхода к сущности, изложенные в *Метафизике* Аристотеля: является сущность «подлежащим» (*τὸ ὑποκειμένον*) или «сутью бытия» (*τὸ τί ἦν εἶναι*)? Склоняясь, как и Аристотель, к последнему варианту<sup>92</sup>, Плотин тем не менее вынужден для ответа на вопрос «о чём сказываются собственные характеристики эйдоса или что же оформляется эйдосом?» ввести «умную материю».

\* \* \*

Последний вопрос — **мыслит ли первоначало себя и осознаёт ли оно себя?** Мы видели, что первоначало действует, распространяя благо на иное. Казалось бы, что первоначало должно знать своё действие, чтобы его действие было действительно совершенным; осознание действия и само действие для первоначала могут быть только тождественны в силу его единства. Но такое отождествление не спасает нас от приписывания первоначалу бытия и мыслящим, и мыслимым. Поэтому следует утверждать, что *первоначало не обладает осознанием своего действия и не обладает самосознанием*<sup>93</sup>. Воля Единого (тождественная

<sup>91</sup>«... так что и чувствования *Здесь* суть тёмные мысли, мысли же *Там* суть *ясные* (*ἐναργεῖς*) ощущения» [VI,7,7,30–32].

<sup>92</sup>«Поэтому всё друг для друга и целая (*ἡ ὅλη*) и исполнившаяся (*τελεία*) и вся [природа] и прекрасное вместе с причиной и в причине, и сущность и ‘*суть бытия*’ (*τὸ τί ἦν εἶναι*) и ‘*через что*’ (*τὸ διότι*) — единое» [VI,7,3,20–23].

<sup>93</sup>«Также [Благо —] не Ум, так как не мыслит; однако [Благо] должно уподобляться [мышлению]. Не мыслит же оно даже то, что [*оно*] *не мыслит*» [VI,7,35,44–45]. О том, что Единое не может мыслить себя самого, см. также V,6,1 и далее. Препятствием здесь к этому служит неизбежное различие мыслящего и мыслимого. Тот же аргумент, а также аргумент Секста Эмпирика против мышления Благом себя мы видим в VI,7,39,11–15: «Ибо почему [Благо не мыслит] всё? Или оно будет бесильным [сделать это]? Вообще же, не простым становится мыслящий

его действию — см. VI,8,20,14–16; VI,8,21,12–13) поддерживает направленность его действия исключительно на иное<sup>94</sup>. Подчеркнём, что отсутствие самосознания и осознания своего действия вовсе не означает, что «деятель» действует бессознательно: сознание здесь присутствует, хотя и только как «осознание наличия иного», возможно даже без осознания структуры иного<sup>95</sup>. Подобное действие первоначала Плотин именует «сверхмышлением» (ὑπερνόησις) [VI,8,16,30–37]. В отличие от собственно мышления, действие «сверхмышления» Блага не творит то, на что оно направлено, но творит возможность для иного «быть иным», так как что-либо может быть иным, лишь отличая себя от Блага (возможность «отпадения») и быть Благом (возможность «возвращения»).

И здесь мы сталкиваемся с проблемой: каким образом единое первоначало может осознавать наличие множественного иного? Вероятно, ответ Плотина сводится к указанию на то, что для бытия Благом первоначалу не обязательно знать всё

---

себя, но мышление самого себя должно быть [мышлением] о другом, если вообще нечто могло бы мыслить самого себя. Но мы же говорили, что нет мышления у этого [Блага], и также нет, если бы мы захотели его рассматривать иным. Мыслящий же себя становится многим: мыслимым и мыслящим».

<sup>94</sup> «... [Благо] предоставляет (δίδουσι) [Уму и Душе] блаженное ощущение и зрелище» [VI,7,35,37–38].

<sup>95</sup> Ср.: «... он [Бог] лежит в основе себя самого, совоспринимающим (συνεξενχθείσης) действие среди себя» [VI,8,16,29]. Также по VI,8,13,29–32 Благо является «попутчиком» (σύνδρομος) самому себе. Наиболее любопытный фрагмент о «сознании первоначала» представлен в V,4,2,15–19: «... не есть [то мыслимое (τὸ νοητόν)], от которого существует Ум — т. е. Единое] как бы бессознательное (ἀναίσθητον), но всё есть его и в нём и вместе с ним; [оно] полностью отличает себя [от иного], жизнь [имеет] в себе и всё [имеет] в себе, и [его] помышление (χατανόησις) о себе — [он] сам, как если бы [его помышление] существовало благодаря сознанию (συναίσθησει) в вечном покое и в другом мышлении, чем мышление в согласии с Умом (κατὰ τὴν νοῦ νόησιν)». Фрагмент, можно предположить, не вносит множественности в Единое, а утверждает, что именно в первоначале заключена возможность существовать для «иного», и в этом смысле «в нём — всё». Мышление Единого о себе отлично от мышления о себе Ума, т. е. Единое не создаёт своим «мышлением» себя, как это делает Ум. Единое, можно предположить, мыслит иное себе, понимая различие между собой и иным, но так как иное в указанном выше смысле заключено в Едином, то Единое, мысля иное, как бы мыслит себя (в нестрогом смысле), конечно, являясь тождественным своему действию.

сущее (эйдосы) такими, какими они себя мыслят. Для «сверхмышления» первоначала существенно лишь то, что всё иное отлично от Абсолюта и всему иному может быть предоставлено благо как возможность большей свободы. Здесь мы видим отличие «сверхмышления» от мышления: оно «схватывает» не то, в каком именно виде что-либо существует, но лишь сам факт существования чего-либо, «отличающего себя» от «сверхмыслящего». Итак, первоначало «сверхмыслит» иное по отношению к нему без различия в нём отдельных эйдосов. Благо всегда есть «благо для иного»<sup>96</sup>; из этого следует, что Благо не может быть Благом без иного, что трудно совместить с приписываемой Плотинем первоначалу «самодостаточностью» [VI,8,20,33–35]. Можно заметить, что Благо «самодостаточно» лишь как то, что само избрало себя в качестве «абсолютно благого».

\* \* \*

Итак, результат этого параграфа состоит в том, что из всех возможных субъектов в системе Плотина в строгом смысле осознанием своего действия обладает лишь то, что относится к миру Ума. Самосознание же в строгом смысле неприменимо даже к сущностям мира Ума. «Псевдосамосознание» человека невозможно без деятельности воображения и в силу этого — «неподлинно», как то, что предоставляет пытающемуся осознать себя лишь «образ» его Я. К последнему выводу, как нам представляется, Плотин пришёл под влиянием аргументации Секста Эмпирика против возможности самопознания.

\* \* \*

### Выводы по шестой главе

Мы показали, что есть основание полагать Душу как ипостась чем-то «высшим» по отношению к «душе целого», «душе всего» и «мировой душе» (вероятно, последние три назван-

---

<sup>96</sup> «Но, всё-таки, что же [Благо] творит? Или и вот так: спасает (σώζει) каждое...» [VI,7,23,22–23]; «Или то, которое было бы благим, 'само для себя' не существует, но по необходимости — [благо для] иного? [VI,7,24,15–16].

ные души всё-таки можно отождествить, не впадая в противоречия с *Эннеадами*); Душа как ипостась является тем, чему *причастны* последние.

Мы показали, что имеются основания предположить полезность для корректной реконструкции системы Плотина различения «истинной души» (пребывающей в мире Ума и являющейся, таким образом, «полноправным» эйдосом) и «того, чем душа себя воображает». Каждая душа способна «воображать себя» и Душой, и «индивидуальной душой». Благодаря существованию в качестве Души индивидуальные души имеют возможность «ощущать» происходящее в чувственном мире; «ощущения» в каждой душе являются «самоощущениями» её при её существовании в качестве Души, одной для всех душ. При этом «ощущения», как «неясные мысли», для Плотина являются «творениями» самой души. Следовательно, предлагаемая интерпретация позволяет рассматривать «свободу познания» души как уменьшенную «свободу познания» Ума, а также предложить непротиворечивое понимание ощущений в системе, где они не могут вызываться «принуждающим» по отношению «ощущающему» из-за того, что всё «принуждающее» в конечном итоге «творится» (т. е. получает мнимое существование) от самого действующего субъекта. Восприятие для Плотина фактически сводится к воображению (или несовершенному мышлению).

Имеются основания для положительного ответа на вызывающий острую полемику в современных исследованиях вопрос: существуют ли в платоновском мире Ума эйдосы единичных вещей чувственного мира? Признание того, что каждая душа «поистине» пребывает в мире Ума и разделяет свободу, свойственную этому миру, является важным исходным пунктом в платоновской психологии и в учении о свободе «воплощённой» души.

При «падении» или «нисхождении» индивидуальной души в системе Плотина происходит существенное уменьшение её свободы, в том числе — её способности «ясно» мыслить и обладать достоверным знанием. Поэтому избранные душой степень её свободы, её «природа», её тело оказываются не полностью соответствующими тому положению дел, которое имеет место в результате избрания. И именно этот факт «предостав-

ляет место» в чувственном мире необходимости и случайности, но некоторая свобода у души остаётся всегда. При «нисхождении» индивидуальной души сочетаются *свобода* «избрания падения» и *необходимость* в результате падения быть не в точности тем, чем душа себя мыслит. Названная «необходимость» включает в себя: «необходимость страдания»; «необходимость совершения злых действий»; «неизбежную зависимость любого действия души от ‘внешних’ обстоятельств и от ‘природы’ самой души».

## Глава VII

### ПРОМЫСЕЛ, СУДЬБА И ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ СВОБОДА

В этой главе мы переходим от исследования взглядов Плотина на свободу в чувственном мире в целом к его пониманию свободы именно человека. Основное внимание будет направлено на рассмотрение следующих проблем: можно ли вообще говорить о свободе человека в чувственном мире? Как Плотин мог понимать человеческую свободу, если он признавал наличие в чувственном мире Промысла и Судьбы?

#### § 1. Проблема Промысла

Вопрос о соотношении Судьбы, Промысла и человеческой свободы в философии Плотина долгое время оставался как бы в тени гораздо более распространённых реконструкций, например, его концепции первоначала. Вместе с тем в связи с влиянием, которое оказала платиновская психология на последующую философию, этот вопрос представляет некоторый интерес. Но ещё до начала разбора этого вопроса ясно видно, что само сочетание трёх анализируемых понятий выглядит весьма проблематичным.

*Во-первых*, не очень ясно, чем «Промысел» отличается от «Судьбы» для чувственного мира. Ведь Плотин как будто признаёт, что «здесь» присутствует необходимость [III,3,5], а если «нечто высшее» управляет этим миром с помощью Промысла, то, вероятно, именно оно должно быть причиной всего того, что происходит «по необходимости», и тогда нет оснований для того, чтобы отличать Промысел от Судьбы для «этого» мира.

*Во-вторых*, Судьба как некоторый (божественный) закон,

определяющий совершенно всё (в чувственном мире — в системе Плотина), несовместима с какой-либо человеческой свободой, даже «свободой воли» или «свободой мысли». Поэтому система, утверждающая наличие и Судьбы, и свободы, оказывается явно противоречивой<sup>1</sup>. Именно такое противоречие лежит в основе системы стоиков, и оно так и не было устранено, несмотря на многочисленные попытки. Плотин, не только заимствовавший у стоиков некоторые понятия, но и резко критиковавший их учение как по «общим», так и по довольно «частным» вопросам, конечно, не мог пройти мимо такого бросающегося в глаза противоречия и не попытаться предложить собственного выхода из ситуации.

Для того чтобы оценить, сумел ли Плотин представить сколько-нибудь достойный ответ на указанные затруднения, следует понять, что же Плотин понимает под Промыслом и Судьбой. Однако здесь нас может постигнуть разочарование: Плотин нигде не даёт ясного определения ни тому, ни другому. Однако, когда надо отмежеваться от «неверного», с его точки зрения, понимания предшественников, он предоставляет нам ряд указаний на свою собственную концепцию Промысла. Плотин нисколько не сомневается в его существовании: «Скажем, что *‘промысел всего’* (τοῦ παντὸς... πρόνοιαν) существует» [III,2,1,14]. Следует учесть, что здесь же Плотин говорит, что нужно оставить рассуждения о *‘промысле человека’* (букв. *‘промысле каждого [индивида]’* — πρόνοιαν... τῆν μὲν ἐφ’ ἑκάστῳ), «который есть замысел (λόγος) до [начала какой-либо] деятельности (ἔργον) о том, следует ли что-то осуществить...» [III,2,1,11–12]. *‘Промысел человека’*, вероятно, есть свойственный человеку предварительный просчёт собственных и иных действий и их последствий. Таким образом, мы имеем два промысла, причём «промысел всего» (который удобно обозначать просто «Промысел») обладает «недискурсивным» или «интуитивным» мышлением (таким же, как и мышление в мире Ума), в котором нет места «предварительному просчёту или рассуждению».

Исходя из употребления Платином термина «Промысел», можно сделать следующее допущение: Промыслом называется деятельность чего-либо «высшего» по отношению к «низ-

<sup>1</sup>Плотин выявляет противоречивость такой системы в [III,2,9,1–5].

шему» (более свободного — к менее свободному), тем или иным способом способствующая «возвращению» (увеличению свободы) низшего. О подобной деятельности Блага мы уже писали (хотя Плотин и не называет её Промыслом).

Именование Промысла «промыслом всего» принципиально. Оно означает, что действие Промысла распространяется на всё находящееся в чувственном мире, без исключений; следовательно, необходимо согласование Промысла с человеческой свободой.

Само название «Промысел» (πρόνοια) указывает на то, что **Промысел является действием Ума** (νοῦ). И мы уже разобрали Промысел как действие Ума выше. Однако по аналогии с Промыслом Ума аналогичное действие «попечения» о «низшем» (т. е. о «менее свободном»), принадлежащее Душе и мировой душе, Плотин также называет «Промыслом». Эти «Промыслы», разумеется, отличаются от «Промысла Ума», но не противостоят ему, так как в системе Плотина *ничто из находящегося на «низшем» онтологическом уровне не может как-либо ограничить свободу того, что находится на более «высоком» уровне; однако и «высшее» в силу своей «благости» не будет ограничивать свободу низшего.*

Указанный принцип выражает связь «благости» и свободы действия чего-либо, т. е. является одним из следствий более фундаментального принципа: *освобождение чего-либо означает увеличение благости его действия.* Действительно, Благо является наиболее благим и наиболее свободным, так как оно может поволить быть любим, даже злым, и тотчас же осуществить свою волю, хотя и перестав при этом быть Благом. При уменьшении «благости» сначала утрачивается возможность совершать абсолютно благое действие, появляется возможность совершать «безразличные» действия «ради себя», но сохраняется воздержание от злых действий (что имеет место в случае Ума), а затем появляется возможность также и злых действий (что имеет место в мире душ, покинувших мир Ума). Описанная утрата «благости» означает также утрату свободы, так как то, что совершает «безразличное» действие (например, Ум, отличающий себя от Блага), утрачивает возможность совершать абсолютно благое действие, ведь последнее абсолютно едино, а следовательно, несовместимо с «безразличным» действием. Далее, совершающее ка-

кое-либо злое действие не может находиться в мире Ума (а значит, является «павшим» из него), так как такое действие нарушило бы «тождество мыслимого и сущего» для того, на что оно направлено. Таким образом, зло в системе Плотина ограничивается лишь миром низшей ипостаси. При этом не возникает парадокса, свойственного рассуждениям Августина: Плотин не утверждает, что поистине свободное действие человека должно быть обязательно «благим». Он утверждает лишь, что все частично свободные действия могут быть как благими, так и злыми, но сделать «скачок» на более высокий уровень свободы можно лишь в том случае, если не совершать злых действий, при сохранении возможности совершить их.

В том смысле, что «Промыслы» не противостоят друг другу, некоторый «полный Промысел» как совокупность всех названных Промыслов можно назвать как бы совместным действием или «порождением» Ума и Души<sup>2</sup>. Итак, для полноты нам следует разобрать Промысел Души и Промысел мировой души. Действия Промысла Души мы фактически уже касались выше, когда рассматривали Душу как первую «ступень» при «падении» каждой души из Ума. Душа как ипостась — то, благодаря чему индивидуальные души едины, или то, что является *общим* для них. Можно предположить тогда, что действием Промысла Души является обеспечение возможности *общения* между душами в чувственном мире. Прежде всего, благодаря этому появляется возможность ощущения, которое как бы «компенсирует» недостаточную «ясность» мышления души в чувственном мире. Благодаря восприятию себя в качестве Души, что, можно предположить, является результатом Промысла Души, каждая индивидуальная душа обладает сходным с другими душами восприятием чувственного мира (т. е. мышлением и ощущением его). Душа обеспечивает единство воспринимаемого индивидуальными душами чувственного мира<sup>3</sup>. Тогда, можно предположить, взгляд Души

<sup>2</sup> Именно так характеризуется в [III,2,16] Логос, который у Плотина часто совпадает по своим функциям с Промыслом.

<sup>3</sup> Ср.: «Сочувствованиями (συμπάθεις) же это [всё в чувственном мире] едино (... δῆλόν τοῦτο τὸ ἕν) и подобно единому живому существу, и то, что далеко — близко» [IV,4,32,14–15]. Здесь мы видим использование Плотинем *Tim.* Платона и стоической «теории симпатии всего» для своих собственных целей.

на мир представляет собою наиболее совершенное восприятие всех аспектов чувственного мира, а каждая индивидуальная душа воспринимает мир лишь с определённой *точки зрения*, т. е. её восприятие ограничено и неполно<sup>4</sup>. К сожалению, Плотин оставил нам слишком мало высказываний относительно того, что могло бы быть отнесено к Промыслу Души. Поэтому мы перейдём к тому, о чём можно говорить более определённо, — к «Промыслу мировой души». Хотя такое словосочетание и не встретилось нам в *Enn.*, всё же мы можем уверенно приписать некоторые функции Промысла именно мировой душе, так как ни Ум, ни Душа не вовлечены так в управление чувственным миром, как мировая душа, её функции, которые могут быть названы её Промыслом, выделяются в текстах довольно чётко.

## § 2. Промысел мировой души и свобода индивидуальной души

Вначале покажем, почему с Промыслом мировой души не следует отождествлять Адрастею (Воздаяние, Возмездие) — закон, управляющий перевоплощениями душ в зависимости от их действий во время предшествующего существования в теле<sup>5</sup>. Дело в том, что Адрастея не может быть чьим-либо действием, чем является Промысел. «Возмездие» каждая душа налагает на себя сама, выбирая себе ту или иную «природу» и те или иные действия, которые, в свою очередь, опосредованно изменяют её собственную «природу». Со смертью душа лишается тела, но полностью сохраняет не связанную с телом «часть» «природы», которая является результатом многочисленных действий души во всех предыдущих воплощениях. Поэтому, даже выбирая природу, тело и в некотором отношении — судьбу, душа перед очередным воплощением оказывается не в состоянии сделать *любой* выбор — в силу того, что её свобода в весьма значительной степени ограни-

<sup>4</sup> Следствием различия в восприятиях индивидуальной души и «души целого» (под которой здесь, вероятно, понимается Душа как ипостась) является различие в их «памятках», которые могут совпадать (при восприятии индивидуальной душой себя как Души), но при разделении душ они различны [IV,3,27,1–7].

<sup>5</sup> Такое понимание Адрастеи восходит к Платону [*Phaedrus*, 248c 2].

чена её «природой»<sup>6</sup>. Тем не менее мы уже знаем, что душа не может полностью утратить свободу, поэтому можно сказать, что «демона [т. е. сопровождающего нас в течение «жизни в теле» гения] выбираем мы и, таким образом, несём ответственность за наш выбор» [III,4,3].

Поэтому Адрастея не является собственно *законом, установленным кем-то* для всех душ, но тем общим, что наблюдается в существовании всех душ, пока они пребывают в чувственном мире, некоторым следствием из «обладания природой» в мире Души (и в этом смысле Адрастея — «закон природы»). Адрастея — не чьё-либо «повеление», но, скорее, описание «положения дел» в мире Души, которое сложилось исключительно благодаря действиям самих душ<sup>7</sup>. Но, хотя этот закон Адрастеи никем и не установлен, он не является ни «внеразумным», ни «вненравственным». Напротив, он, по Плотину, является «справедливостью и мудростью»<sup>8</sup>. Действительно, «справедливым» для каждой души быть тем, чем она сама свободно избрала, если при избрании душа понимала, что её знание об избираемом неполно, но она тем не менее предпочла избрать это, тем самым «дерзнув» (т. е. «рискнув») отказаться от некоторого исходного состояния, в котором она имела полное знание о себе<sup>9</sup>.

Итак, Адрастея не является стоической Необходимостью,

<sup>6</sup> По [IV,3,8,8–9], «выбор» душ перед воплощением зависит от их предыдущих жизней.

<sup>7</sup> В этом смысле закон, управляющий чувственным миром, является «внутренним» или «врождённым» для каждой души. На этот аспект Плотин обращает внимание в [IV,3,13]:

«Этот универсальный закон является врождённым (ἐγγεῖται) в каждом; впрочем, он не тащит их так, что индивиды вынуждены его исполнять ... этот закон, поселённый в них, действует каким-то образом на них и даёт им болезненное желание идти туда, куда он изнутри говорит им идти».

Таким образом, выбор душой «падения» и всех её действий в чувственном мире накладывает на действия души многочисленные ограничения, включает её в некоторый «порядок», в цикл перевоплощений.

<sup>8</sup> «Откуда и божественное слово 'Адрастея'; ведь тот же самый распорядок (δίαταξις) [в мире Души есть] поистине Адрастея [Воздаяние] и поистине Дике [Справедливость] и восхитительная мудрость» [III,2,13,16–18].

<sup>9</sup> Таким образом, именно благодаря «дерзости» (ἡ τόλμα) совершается «падение» души [V,1,1,1–6].

подчиняющей себе всё в мире. Взгляд Плотина на чувственный мир довольно рационалистичен (хотя и не полностью — ведь Плотин допускает наличие в нём «случая»), и, в отличие от стоиков, такой платиновский рационализм вполне совместим с человеческой свободой [141, Vd II, S. 19]. Таким образом, Плотин, хотя и употребляет термин «необходимость» по отношению к происходящему в чувственном мире, изменяет его значение: необходимость подчиняет себе отнюдь не «всё», она не в состоянии «противиться» порядку, определяемому Промыслом [III,2,2], и человек в некоторых отношениях способен успешно «сопротивляться» ей, хотя его свобода и мизерна по сравнению со свободой умного мира [II,9,7].

Необходимость, случай и судьба для Плотина в первую очередь суть то, что противостоит свободе. Они «начинаются», лишь когда «природа» чего-то мыслящего не может быть изменена только им самим, но зависит и от чего-то «иного» (что имеет место лишь после «падения» из Ума). Поэтому «судьба» (εἰσαρέμνη) начинается с «худшего» («низшего»), выше же [имеет место] лишь Промысел» (т.е. Промысел Ума)<sup>10</sup>. Промысел, конечно, не управляет судьбой и не создаёт её. Строго говоря, о «судьбе» вообще можно не говорить, но, отдавая дань традиции, Плотин употребляет этот термин<sup>11</sup>, вероятно, понимая «судьбу» как цепь событий, последовательно происходящих с душой во всех её воплощениях, причём события в этой цепи всегда в чём-то зависят от самой души<sup>12</sup>, хотя

<sup>10</sup>III,3,5,15–16. Это различие между высшим Промыслом и низшей судьбой является общим в среднем платонизме; ср. [Pseudo-Plutarchus, *De Fato*, 9, 572f–573b; Apuleius, *De Platone*, I, 12].

<sup>11</sup>Помимо обсуждения Судьбы в среднем платонизме, имеются упоминания о ней и у Платона: [*Phaedrus*, 255b, *Phaedo*, 115a, *R.P.*, X, 617b–619e]. Однако систематически концепция Судьбы у Платона не изложена.

<sup>12</sup>Такое понимание «судьбы» уже встречалось в среднем платонизме, см., например, [Pseudo-Plutarchus, *De Fato*, 9, 568f–570e]. Автор *De Fato* полагает, что «судьба» отдельного человека напоминает закон государства и может быть сформулирована только в гипотетической форме: «Если поступите так, то получите такие-то следствия». Это оставляет место свободе человеческого действия. См. также: [21, с. 314]. Сходной точки зрения придерживался и Алкиной: «Судьба говорит, что при выборе такой-то жизни и при совершении таких-то поступков для души будут такие-то следствия» [*Did.*, XXVI, 1]. Однако здесь нет платиновской мысли о том, что «закон судьбы» не устанавливается кем-либо сознательно.

чем глубже душа «пала», тем труднее душе «противостоять» иллюзии собственного бессилия. Однако Промысел также не может уничтожить судьбу, так как «судьба» каждой души творится её выбором. В итоге, *люди сами выбирают свою судьбу* [II,9,8].

При этом степень свободы, избираемая каждой душой для своих действий в чувственном мире, весьма различна. В IV,3,15 Плотин утверждает, что некоторыми душами Судьба управляет во многих отношениях, другие — иногда зависят от судьбы, а иногда свободны, третьи же предоставляют Судьбе только самое необходимое и независимы от неё во всех остальных отношениях. Но нет душ, которые подчинены Судьбе всегда и полностью. Итак, никакие «внешние» или собственные «влияния», либо «действия» не могут *полностью* лишить свободы действовать ни одну душу, а также «принудить» её к обладанию той или иной «природой». Поэтому, в итоге, «началом собственной природы является сам свободный человек» [III,2,10,16–19].

Таким образом, человек, несомненно, обладает свободой<sup>13</sup>. Более того, он не может полностью отказаться от свободы, даже если его душа переселится в тела других животных, и в этом отношении он «необходимо» обладает свободой. Присутствие в человеке некоторой «двойственности», т.е. наличие в нём как «природы», так и «свободы» Плотин совершенно ясно показывает, говоря, что человек не есть «простое сущее», из чего следует невыводимость действий человека из того, какими свойствами был он наделён, когда «начал существовать», т.е. действия человека не определяются с необходимостью его природой:

«Ведь [если есть] простое сущее человек — говорю «простое» как [то, которое есть] лишь то сущее, которое было сотворено и согласно с этими [творящими его действиями] творящее и претерпевающее — [то] отсутствует вина [человека за его действия] как и порицание, как и в том, что касается других животных. Вот поэтому только злой человек [находится] в порицании и это одинаково разумно. Ведь не только то, что подверглось со-

<sup>13</sup>Это положение поддерживается многими авторитетными современными интерпретаторами философии Плотина. Например, Р. Арну пишет: «Плотин отделяет себя от пантеизма через утверждение индивидуальной свободы» [93, p. 184].

творению, [присутствует в человеке], но [человек] имеет иное начало, свободное, [хотя и] не вне Промысла суще<sup>14</sup>, и не [вне 'логоса целого'] [III,3,4,1-7]<sup>15</sup>.

Таким образом, человек, сам будучи свободным «началом» для действия, включается в «последовательность» результатов действий других «начал», но тем не менее в некоторых отношениях является «самоначальным». Таким образом, Плотин утверждает, что человеческая душа является «первопричиной» (πρωτοϋρροῦ αἰτίας οὐσης) [III,1,8] действий человека, так что эти действия никогда не являются необходимыми следствиями чего бы то ни было. Здесь Плотин описывает душу почти так же, как и Единое, которое есть ἡ πρώτη αἰτία для всего. Это косвенно подтверждает понимание человеческой души как того, что в результате «падения» во многих отношениях отказалось от абсолютной свободы первоначала, но в каких-то отношениях сохранило свою «первопричинность», т. е. способность не зависеть от чего-либо иного.

Человек не принуждается к чему-либо Промыслом<sup>16</sup>, следовательно, «вина» за злые действия лежит на нём самом [III,3,5,33-34]. Аналогично, «началом» благих действий является сам человек, а не Промысел [III,3,5,46-49]. Промысел лишь «изменяет и исправляет то, что случилось неправильно» [III,3,5,28-29]. При этом Промысел *непосредственно* не вмешивается в свободное действие независимых от него «деятелей», оставляя свободным то, что было в этом действии свободным, т. е. он не действует *непосредственно* на человеческую душу, не вмешивается в то, в чём душа «положила себя» свободной<sup>17</sup>. Так понятие «исправление» означает, что Про-

<sup>14</sup>Свободные действия человека присутствуют как необходимые составляющие в действии, которое называется Промысел, т. е. Промысел учитывает эти действия, не уничтожая их и не ограничивая. Действие Промысла имеет место там, где он не приходит в столкновение с другими свободными действиями. Итак, «не вне Промысла суще» следует понимать как «не оставляемое Промыслом», а не как «свободное начало, тем не менее подчинённое Промыслу».

<sup>15</sup>О Логосе у Плотина см.: [152; 110].

<sup>16</sup>Плотин пишет в [III,2,9,] что «Промысел не уничтожает нас [как свободных]» (οὐ... μηδὲν ἡμᾶς εἴναι).

<sup>17</sup>Ср.: «Присутствуют же [Промысел и логос] и имеются [среди рождающихся, но] не действуют на них [людей], хотя они не бездейственны. Ведь делает каждое своё» [III,3,4,16-18].

мысел «пытается» уменьшить отдалённые последствия злых действий настолько, насколько это возможно. Без такого «исправления» чувственный мир погрузился бы в такое состояние анархии или хаоса, в котором свобода каждой души была бы существенно меньше, а, соответственно, зла в чувственном мире было бы больше. При таком состоянии чувственного мира можно предположить, могло бы не найтись ни одной души, способной к восхождению, т. е. достаточно разумной и «добродетельной».

Однако вряд ли можно сказать, что такое действие Промысла, как «исправление», не приносит никакого зла (т. е. не ограничивает ничей свободы). Мы писали в § 2 главы I о необходимых условиях для того, чтобы что-либо могло быть названо «свободным» из VI,8,1,34-35. В первое условие в действительности включается наличие «воли», которая «не определяется ничем, кроме самой себя». На эту «волю» Промысел непосредственно не влияет — просто в силу того, что определение «воли» не позволяет допустить какое-либо внешнее влияние на неё. Но все остальные условия, необходимые для признания действия свободным, существенно зависят от «внешних» обстоятельств, в том числе от рассматриваемого «исправляющего» действия Промысла.

То, что деятельность «исправляющего» Промысла может приносить людям значительные страдания, Плотин отнюдь не отрицает. Однако он замечает, что «порядок чувственного мира» справедлив, ибо никто не страдает без вины (в этой или предыдущих жизнях), а страдание указывает на вину тому, кто не знает о ней (ведь тот, кто находится в чувственном мире, уже виновен, так как все его поступки являются «сложными», т. е. содержат зло) [IV,3,16,18-26]. Таким образом, «поддержание порядка» не может быть исполнено Промыслом без «поддержания справедливости»<sup>18</sup>, но полная «ликвидация страдания» была бы для Промысла непосильной задачей. Вообще (телесное) страдание неискоренимо в чувственном мире и является как бы его идентифицирующим признаком (в силу того, что «телесное» просто не может не страдать), так что если бы тело не страдало, то это значи-

<sup>18</sup>«Промысел следует рассматривать как то, что *со временем* служит справедливости — но не обязательно во время нашей жизни, или не тогда, когда *мы* сочтём это подходящим» [248, р. 172].

ло бы, что душа присутствует только в мире Ума [IV,3,17, 28–31].

Подвести итог соотношению свободы души и «исправляющего» Промысла можно следующим образом. При «падении» индивидуальная душа *свободно* определяет для своих действий те аспекты, в которых её действия (1) *всегда* зависят от неё (т.е. *всегда* свободны или *полностью* свободны), (2) те аспекты, в которых её действия *всегда* не зависят от неё (т.е. *никогда полностью* не свободны) и (3) те аспекты, в которых её действия *могут* не зависеть от неё (т.е. *могут быть* несвободными или *не полностью* свободными). Таким образом, свободное действие души, именуемое «падением», является необходимым условием как её свободы, так и того, что «будет ограничивать» её свободу в чувственном мире<sup>19</sup>. К (2) относятся ограничения «природы» «падшей» души<sup>20</sup> (к ним относятся ограничения, налагаемые телом, но существуют и «нетелесные» ограничения, например, ограничения, присущие «дискурсивному» мышлению «падшей» души [IV,3,18,1–4] по сравнению с «интуитивным» мышлением эйдоса). К (3) относятся ограничения, возникшие благодаря другим индивидуальным душам, и ограничения, возникшие благодаря «исправляющей» деятельности Промысла. Итак, все страдания индивидуальной души в некотором смысле избрана ею самой, так как до «падения» душа сама избрала (3), т.е. как бы «согласилась принять», что в определённых ею самой аспектах, при некоторых независимых от неё условиях, она *неизбежно будет* страдать (хотя в действительности «страдания» лишь воображаются душой, которая, следовательно, на самом деле является «полностью бесстрастной»).

<sup>19</sup>Итак, свобода человеческой души у Плотина является необходимым, но не достаточным условием даже для «несвободного» в ней. Голлвитцер также приближается к такому пониманию, хотя и не объясняет причин такого положения дел: он пишет, что «свободная способность» оказывается также и началом для действий, которые несвободны [141, р. 36]. Хотя смысл такого положения ясен, всё-таки, на наш взгляд, следует избегать признания «несвободных действий», так как для Плотина всё действующее в некотором отношении свободно.

<sup>20</sup>В некоторых отношениях «природа» всё-таки изменяется, хотя этот процесс трудный и длительный, связанный с «упражнением в добродетели». Наиболее яркий пример «внезапного» изменения «природы» «в этой жизни» — «восхождение» к Уму и Благу.

Для завершения характеристики «исправляющего» Промысла осталось лишь определить, действием чего он является: Ума, Души или мировой души. Но этот вопрос довольно прост. Дело в том, что Плотин явно и многократно указывает на то, что именно мировая душа (а не Душа как третья ипостась) непосредственно управляет всем чувственным миром, в то время как индивидуальные души способны непосредственно управлять лишь своими телами [IV,7,13]. В чём заключается это «управление», тоже легко понять. Мировая душа «подобна одушевлённому животному, содержащему многочисленные формы, в котором имеется определённая со-упорядоченность (σύνταξις) [этих форм]» [VI,3,8,19–20]. Говорит Плотин и о том, что (любая) душа является ‘тем, что упорядочивает’ (τὸ τάξον) или даже самим «порядком» (τάξις) [IV,7,2]. Из этого следует, что, если бы не мировая душа, которая упорядочивает и приводит к завершению в «целом» противостоящие друг другу силы, то не существовало бы не только ничего «упорядоченного», но и ничего вообще [IV,7,3]. Именно как источник порядка для чувственного мира мировая душа является его «творцом» [IV,3,6,14–20], но, конечно, она не творит индивидуальные души, которые, так же как и она, «падают» из мира Ума; можно говорить лишь об её «участии» в «творении» «воображаемых» тел индивидуальных душ [IV,3,6,13–15]. Но «упорядочивающая» деятельность мировой души вполне согласуется с «исправляющей» деятельностью Промысла. В самом деле, Промысел «исправляет» то, что может привести к полному хаосу и, следовательно, уничтожению «чувственного мира», а значит, «упорядочивает» чувственный мир как *целое* (хотя и оставляя некоторую свободу «единичным», как *частям*), что, как мы видели, совпадает с деятельностью мировой души<sup>21</sup>.

Таким образом, описанное «исправление» можно считать действием Промысла мировой души, которое, как и все остальные действия Промысла Ума и Промысла Души, является способом «попечения» о ‘низшем’. Очевидно, что действие указанного Промысла как действие, так сказать, «самого низшего» Промысла, наименее совершенно в

<sup>21</sup>Подробный анализ соотношения Промысла и человеческой свободы см. в [247].

том смысле, что оно приносит, наряду с благом, наибольшее зло.

\* \* \*

Итак, нам удалось выделить в «промысле всего» аспекты, являющиеся действиями Ума, Души как ипостаси и мировой души (или «души всего»). Мы показали также, что Промысел вполне согласуется с человеческой свободой и в некоторых отношениях «способствует» ей. Судьба, имеющая место в чувственном мире, не «абсолютна», она всегда «оставляет место» человеческой свободе. Кроме того, Судьба не имеет власти в мире Ума, так что человек, чья душа «всегда» присутствует в мире Ума, сам является «хозяином» своей судьбы.

### § 3. Оригинальность учения Плотина о Промысле, Судьбе и человеческой свободе по сравнению со средними платониками

В заключение заметим, что среди предшественников Плотина — средних платоников — проблема согласования Судьбы, Промысла и человеческой свободы была одной из «сквозных» тем. Ещё Антиох из Асколона, бывший приверженцем Новой Академии, уделял этой теме значительное внимание. Если считать, как это делает Дж. Диллон<sup>22</sup>, что точка зрения Цицерона в его трактате *De fato* восходит к Антиоху, то мы получим, что Антиох настаивал на «не-иллюзорном» характере свободы человеческой воли. Тем самым развёртывается «антистоическая» аргументация<sup>23</sup>, основывающаяся на платоновском понимании души как источнике движения для себя и иного. «Внешние» причины движений, учит Цицерон, следует отличать от «внутренних» причин, которые относятся к человеческой душе, являющейся, таким образом, «независимой» причиной движения. Поэтому наше действие не следует с необходимостью, например, за чувственным восприятием<sup>24</sup>. «Судьба» объявляется «материальной» причиной, понимаемой как совокупность необходимых, но не достаточных

<sup>22</sup>[21, с. 94–97].

<sup>23</sup>А именно, против Хрисиппа — ср. [SVF, II, 912].

<sup>24</sup>Cicero [*De fato*, § 18].

условий для действия, являющихся, так сказать, «безынициативными», например, материя, время, обстоятельства. На долю человеческой воли (именуемой «действующей» причиной) остаются те условия, которые дополняют первую совокупность условий до совокупности необходимых и достаточных условий для действия<sup>25</sup>. В отличие от Плотина, здесь нет учения о Промысле и нет попытки обоснования, почему в некоторых аспектах человек свободен, а в некоторых — нет. Также нет попытки согласовать однозначно утверждаемый «порядок» в мире с человеческой свободой, что представляло серьёзную проблему для стоиков. Фактически, в изложенном учении «физика» (или «космология») и «психология» противоречат друг другу. Другое важное отличие — в понимании «случая». Для Антиоха «случай», вероятно, есть «то, что произошло под влиянием неизвестных нам причин»<sup>26</sup>. Для Плотина же истинного знания о «случайном» в принципе быть не может, так как наличие «случайного» указывает на «неподлинность» чувственного мира, «случайное» — один из важнейших «нарушителей» «тождества мыслимого и сущего».

Начало развёрнутому обсуждению соотношения свободной воли и Провидения было положено, вероятно, Филоном Александрийским. Человеческая душа, пишет он, обладает способностью принимать свободные и самостоятельные решения, являясь освобождённой настолько, насколько это возможно, от власти Необходимости<sup>27</sup>. Тем не менее Филон также настаивает на абсолютности власти Божественного Провидения. Он сравнивает людей с инструментами, на которых играет Бог<sup>28</sup>. Здесь Филон признаёт Бога в качестве причины всех «благих» поступков человека, а причиной всех злых поступков является воля самого человека. Однако в трактате «О Провидении», сохранившемся только в армянском переводе, Филон полагает, что сотворённый мир полностью управляется Логосом, так что человеческой свободе, кажется, вообще не находится места. Создаётся впечатление, что Филон даже не пытался устранить явные противоречия из своего учения. Вероятно, плотиновское понимание Логоса как действия ми-

<sup>25</sup>Cicero [*Topica*, § 58; 63].

<sup>26</sup>Cicero [*Topica*, § 64].

<sup>27</sup>[*De deo*, 47–48].

<sup>28</sup>[*De cherubim*, 128].

ровой души (или Провидения мировой души), которое упорядочивает происходящее в чувственном мире, является модернизированным и формализованным вариантом одного из способов понимания Логоса Филоном — как «посредника» между Богом и сотворённым миром [90, р. 108]. Но, к сожалению, Филон не придавал значения согласованности своих концепций Логоса<sup>29</sup>. Для Филона в целом свобода важна, так же как и для Аристотеля, лишь для придания смысла осуждению или одобрению тех или иных *человеческих* поступков, а не сама по себе, в качестве исходного принципа системы, как для Плотина. Признание же Провидения, вероятно, важно для Филона, как позднее и для Аттика, для борьбы с эпикурейцами<sup>30</sup>, а не для иллюстрации концепции «благого» действия как «действия ради иного», что имеет место в системе Плотина.

Проблемы соотношения Судьбы, Промысла и человеческой свободы касается также и Плутарх из Херонеи. В «Застольных беседах» он указывает, что «Судьба» и «Случай», хотя и оказывают влияние на наши поступки, всё же оставляют выбор нами нашей жизни «тому, что от нас» (τὸ ἐφ' ἡμῖν)<sup>31</sup>. Плутарх разводит «Судьбу» (понимаемую как порядок, соответствующий «природе») и «Промысел», считая, что Бог с помощью своего Промысла делает так, чтобы «стихии» оказались в «неестественном» для них положении. Например, «неестественными» являются круговые движения небесных тел, так как «огонь», из которых состоят небесные тела, должен был бы прямо подниматься вверх<sup>32</sup>; поэтому то, что они всё-таки движутся по кругам, доказывает наличие Промысла. Если не принимать во внимание ещё одну работу Плутарха, где говорится, что у всего сущего имеется лишь две причины — Бог и Необходимость<sup>33</sup>, а «то, что от нас» не упоминается, то изложенная концепция выглядит непротиворечивой. Однако даже в этом случае объявление Промысла «тем, что противодействует природе», совершенно чуждо Плотину.

<sup>29</sup>См. также [251; 184; 90, р. 108].

<sup>30</sup>[21, с. 173–174].

<sup>31</sup>[*Quaestiones convivales*, IX, 5, 740c]. Провозглашая указанные «три причины», Плутарх ссылается на Платона — [R.P., 614b; 617e] и, вероятно, на [Leg., IV, 709b].

<sup>32</sup>[*De facie in orbe lunae*, 927 a].

<sup>33</sup>[*De defectu oraculorum*, 435f].

Аттик, вероятно, занимавший пост главы платоновской кафедры в Афинах, кажется, весьма преуспел в отождествлении таких значимых для рассматриваемой проблемы понятий, как Промысел, природа, мировая душа и Логос<sup>34</sup>. Логос — «инструмент» Бога; таким образом, всё происходит в согласии с божественным Промыслом [21, с. 258]. Полагая, что человеческая душа на самом деле представляет собою две души — разумную (бессмертную) и неразумную (смертную) [21, с. 262–263], находящиеся «в гармонии», Аттик не касается проблемы человеческой свободы; плотинский Логос также уместнее считать «действием ради иного», чем «инструментом».

Алкиной, подобно Аттику, выделяет в человеческой душе разумную и неразумную части<sup>35</sup>. Плотину, несомненно, ближе позиция именно Алкиной, чем Аттика и Нумения, которые утверждали существование двух душ, а не одной души, имеющей две «части», или «способности». Таким образом, можно проследить постепенный отход от платоновского учения о «трёхчастной» душе в пользу более формализованного учения о «двухчастной» душе, хотя прежнее учение также сохраняется у Алкиной<sup>36</sup>. Мы уже видели выше, что Алкиной, так же как и Псевдо-Плутарх в *De fato*, понимает судьбу не как «то, что лишает свободы», а как совокупность «следствий свободных поступков», что близко к плотинскому пониманию судьбы<sup>37</sup>. Такое понимание судьбы оставляет место для свободы каждой души, так что она *при выборе действия* оказывается непринуждаемой чем-либо и в этом смысле действие — «то, что от нас»<sup>38</sup>. Но мы здесь всё ещё не видим плотинского учения о том, что «закон судьбы» не устанавливается кем-либо *сознательно*, но, являясь «законом природы» (точнее — «законом, описывающим свободно избираемую 'природу' 'падшей' души»), столь же «иллюзорен», что и сама «природа» чувственного мира.

Весьма подробное изложение учения о Судьбе и Промысле имеется в трактате Псевдо-Плутарха *De fato*, причём Дил-

<sup>34</sup>Фр. 8, 814а. Фрагменты Аттика приводятся по изданию [95].

<sup>35</sup>[*Did.*, XXIV]. «Didascalicos» Алкиной цитируется по изданию [3].

<sup>36</sup>[*Did.*, XXV, 7].

<sup>37</sup>См. прим. 12.

<sup>38</sup>[*Did.*, XXVI, 2].

лон считает это учение сходным с учением «латиноязычного» Апулея из Мадауры<sup>39</sup>. Мы видим у Апулея различие двух типов судьбы — действующей и сущностной. Первый тип определяется трояко: 1. Божественный Логос, всё обуславливающий. 2. Закон природы. 3. Божественный закон. Второй тип определяется как мировая душа, разделённая на три части: 1) неподвижную, т. е. область неподвижных звёзд; 2) подвижную, т. е. планет; 3) подлунный мир. Трём частям сущностного типа судьбы вроде бы должны соответствовать три вида Промысла, однако нелегко усмотреть основания для этого соответствия. Высший, или первый Промысел — «мышление или воля» высшего Бога<sup>40</sup>. Второй промысел присущ «вторичным богам»<sup>41</sup>, и именно благодаря ему все смертные существа возникли в упорядоченном виде. Третий Промысел «содержится в судьбе» и понимается как «промысел демонов», надзирателей и стражей людей<sup>42</sup>. Вероятно, вся схема понадобилась для того, чтобы утверждать превосходство промысла над судьбой<sup>43</sup>, что подобно превосходству «разумной» «части» души над «вождевающей». Таким образом, судьба управляет лишь низшими действиями души<sup>44</sup>. Указанная схема из *De fato* согласуется с *De Platone* самого Апулея<sup>45</sup>. Здесь же он указывает, что «во власти судьбы» не находятся «случай» и «то, что от нас», что также совпадает с утверждением в *De fato*<sup>46</sup>. Плотин также утверждает превосходство Промысла над Судьбой и весьма любопытно, что у Плотина также можно выделить три Промысла (однако нигде явно не выделяемые), как действия Ума, Души и мировой души. Но с очень большой натяжкой можно считать сходными только первый Промысел Апулея (поскольку он является «мышлением и волей») и Промысел Ума Плотина. Апулей лишь указывает на «превосходство» Промысла над судьбой, а Плотин обосновывает это превосходство через разведение понятий «Промысел»

<sup>39</sup>[21, с. 312–316].

<sup>40</sup>О «трёх Промыслах» см.: Pseudo-Plutarchus [*De fato*, 572–574].

<sup>41</sup>Ср. с [*Tim.*, 42e], где Демиург предписывает младшим богам продолжать творение.

<sup>42</sup>Об этом также упоминается в [*Tim.*, 42e].

<sup>43</sup>См. прим. 10.

<sup>44</sup>[21, с. 315].

<sup>45</sup>Apuleius [*De Platone*, I, 12].

<sup>46</sup>Pseudo-Plutarchus [*De fato*, 570e].

и «Судьба»: Промысел в общем случае — свободное действие кого-либо, а Судьба — результат ограничений, наложенных на действующего его собственным свободным действием.

К сожалению, свидетельств того, что более близкие по времени к Плотину средние платоники затрагивали интересующую нас тему, очень мало. Можно упомянуть, пожалуй, только неопифагорейца Никомаха из Герасы, который утверждает, что «несправедливость, хотя и является злом, служит интересам природы, а всё, что служит интересам природы, является благим делом, и несправедливость является благом, как и Промысел, значит, зло падает на плечи людей по воле Промысла»<sup>47</sup>. Очевидно, что здесь воспроизводится именно стоическая, а отнюдь не платоническая, аргументация, так что подобный вариант теодицеи чужд Плотину. Для Плотина, как и для Платона, зло является выбором самой «падающей» души; таким образом, зло — «вина избирающего, Бог же невиновен»<sup>48</sup>. Итак, из этого краткого обзора вклада средних платоников в разработку проблемы соотношения Судьбы, Промысла и человеческой свободы следует, что платоновский подход может считаться оригинальным. Более того, есть основания для того, чтобы интерпретировать «решение» Плотина как превосходящее по «систематичности» решение любого его предшественника.

\* \* \*

Итак, по содержанию седьмой главы мы можем сделать вывод, что учение Плотина о человеческой свободе гораздо более органично вписывается в его философскую систему, чем это было у любого из его предшественников, так как понятие свободы разрабатывается Плотиним не только для души, но

<sup>47</sup>Фрагмент сохранён Ямвлихом, см.: Iamblichus [*Theologoumena arithmeticae*, 42, 3]. Ямвлих цитируется по изданию [157]. Кроме того, указанная тема затрагивается в монографии Диллона [21, с. 94–97, 173–174, 258, 262–263, 321–316]. См. также [128; 165]. Имеется также несколько относящихся к делу и широко комментируемых средними платониками фрагментов самого Платона [*R.P.*, X, 614b; *R.P.*, X, 617e; *R.P.*, 614b; *Tim.*, 29c–d; *Tim.*, 42e; *Leg.*, IV, 709b], но на их основании невозможно заключить о наличии у Платона целостной концепции по проблеме соотношения Судьбы, Промысла и человеческой свободы.

<sup>48</sup>[*R.P.*, X, 617e]; ср. [*Tim.*, 29c–d].

также и для двух высших ипостасей — Единого и Ума. Первоначало у Плотина оказывается обладающим полной или абсолютной свободой, а свобода всего остального сущего является ограниченной — самим этим сущим. Поэтому в системе Плотина не возникает противоречия между «психологией», в которой свобода признаётся, и «космологией», в которой она отвергается. Не возникает противоречия и между «благостью» Начала и злом, которое имеет место в чувственном мире. Ни Единое, ни Ум не совершают действий, которые могли бы рассматриваться как «злые» в каком-либо отношении; всё «зло» приносится в чувственный мир исключительно самими свободно «павшими» душами.

## Глава VIII

### ТЕНДЕНЦИИ УЧЕНИЯ О СВОБОДЕ ПЛОТИНА У ПОСЛЕДУЮЩИХ ФИЛОСОФОВ

Эта, заключительная, глава посвящена краткому обзору роли тех подходов к метафизическим проблемам, которые использовались Плотиним. Как мы пытались показать выше, рассмотрение центральных для Плотина метафизических проблем тесно связано с его пониманием свободы. Теперь мы бегло укажем на те концепции, которые можно рассматривать как отход от платоновских концепций, и те, что их сохраняют или развивают. При этом мы будем особо подчёркивать значение отличия взгляда на свободу от платоновского у какого-либо мыслителя для изменения его видения фундаментальных метафизических проблем.

Мы не будем вдаваться в обсуждение вопроса, действительно ли тот или иной мыслитель читал Плотина или был тем или иным способом знаком с его учением. Для нас представляет интерес более общий вопрос: какие поздние философские учения могут рассматриваться как использование, изменение, развитие концепций Плотина, выработанных для решения ключевых для его системы проблем, и как попытки решить те же проблемы, которые пытался решить Плотин. Мы не намерены доказывать непосредственное влияние Плотина на позднейших философов. Мы, скорее, намерены через учение Плотина показать общность и связность проблем европейской философии продемонстрировать, что попытка понять, что такое свобода, играет не последнюю роль в обеспечении этой связности.

§ 1. *Фундаментальные проблемы  
плотиновской метафизики*

Наиболее оригинальной и философски значимой из платоновских концепций является концепция первоначала. Рационалистическая тенденция в платоновском подходе к первоначалу заключается в стремлении продумать, что мы имеем в виду, когда говорим «начало», «источник» и «основание» для всего сущего. Итак, первая группа ключевых проблем философии Платона связана с первоначалом. Платон пытается ответить на вопросы: почему нечто существует? что является началом сущего? по какой причине сущее происходит из первоначала? Вторая группа проблем связана с познанием того, для чего начало является началом, т. е. с познанием сущего: что есть истинно сущее; что означает «существовать» для сущего; можно ли говорить о тождестве мыслимого и сущего? Третья группа проблем связана с пониманием блага и «начала» для блага: что есть благо; свободно ли мы избираем нечто в качестве блага и свободно ли мы стремимся к благу?

Обобщить приведённые ключевые для философии Платона проблемы можно следующим образом. На наш взгляд, все они сводятся к следующей *фундаментальной проблеме*, которая включает в себе несколько сторон, или аспектов: *почему (с какой целью, каким образом) существует сущее?* При этом Платон принимает, что нечто существует. Платон пытается мыслить в рамках подхода поздних досократиков, Платона и Аристотеля. Для этого подхода, в целом, характерен интерес к происхождению сущего и к тому, что вообще следует считать истинно сущим. В указанной фундаментальной проблеме мы можем выделить три аспекта или три «подпроблемы», попытка решить которые сопряжена со значительными трудностями. Мы полагаем, что именно эти трудности стимулировали творческую мысль Платона. В конечном итоге систему Платона можно рассматривать как попытку преодолеть трудности, возникающие при решении указанной фундаментальной проблемы с помощью известных Платону методов. Представленные формулировки проблем, затруднения с их решением и итоговые платоновские результаты являются нашей реконструкцией, проделанной с учётом

нашей цели — оценки места проблематики Платона в европейской философии.

(1) Первый аспект приведённой выше платоновской фундаментальной или исходной проблемы (в нашей реконструкции) — **благодаря чему существует множественный и изменчивый мир?** Пусть имеется множественный и изменчивый (что подразумевает его темпоральность) мир. Но что же «изменяется» в этом мире? Сущее не может изменяться во всех отношениях, так как без сохранения чего-то во времени не имеет смысла выражение «нечто существует» и «нечто изменяется»: мы должны допустить, что слова «существует» и «изменяется» имеют один и тот же смысл, а также, что «нечто» в процессе изменения сохраняет достаточную определённую для того, чтобы суждения «нечто существует» и «нечто изменяется» были осмысленными. Итак, существование неизменного есть условие возможности существования изменчивого. Далее, многообразие и множественность сущих подразумевает некоторую их общность. Им всем свойственно, по крайней мере, существование — поскольку все они суть сущие. Из того, что сущих много, следует отличие сущих друг от друга — ведь без различия сущих хотя бы по одному параметру нельзя было бы сказать «сущих много». Из отличия сущих друг от друга следует их определённая — ведь если каждое сущее отлично от других, то оно должно быть чем-то определённым. Из определённости сущего следует его единство — ведь всё определённое подразумевает отсутствие свойств, противоречащих определению, а значит, и не может неограниченно «распадаться», т. е. предел сообщает единство определяемому. Однако для того, чтобы существовало единство сущего или что-либо единое, должно существовать единство само по себе (= абсолютное единство), которому что-то единое причастно (платоновская предпосылка), ибо всё неполное, несовершенное в качестве необходимого условия своего существования имеет нечто полное и совершенное. Но об абсолютном единстве мы не можем сказать, что оно существует, так как утверждение присущности ему существования внесло бы в него двойственность (платоновская предпосылка). Кроме того, что-то абсолютно единое не может содержать в себе даже возможности многого, поэтому происхождение иного оказывается невозможным.

(2) Другой аспект фундаментальной проблемы — **с какой целью сущее существует?** Мы не можем получить ответ на него через указание на факт существования сущего. Любое объяснение не способно уберечь от постоянного задавания вопроса: а зачем это? и т. д. до бесконечности. Отказ же отвечать ведёт к признанию непознаваемости сущего в этом аспекте — пока не показано, что этот вопрос по отношению к нему лишён смысла.

(3) Ещё один аспект фундаментальной проблемы — **что такое существование?** Если существование не есть нечто сущее, то не существует ничего. Если существование есть нечто сущее, то существование как сущее, обладающее существованием, обладает самим собой, т. е. ему в одном и том же отношении присуще «обладать» и «быть обладаемым», что невозможно. Далее, если «существовать» для кого-либо означает только «быть подвергнутым ощущению» со стороны кого-либо, то, при допущении отличия сущего самого по себе от вызываемых им ощущений, сущее опять оказывается непознаваемым. Если же «существовать» для кого-либо означает только «подвергаться мышлению» со стороны кого-либо, то всё мыслимое оказывается в равной мере сущим, нет ничего воображаемого и мнимого, а если не существует ничего мнимого, то все суждения, мыслимые кем-либо, являются истинными для него. Но тогда истинными являются также и суждения «все суждения — ложны», «это суждение — ложно» и пр., что несовместимо с законом запрещения противоречия, а значит, ведёт к немислимости существования.

Плотин попытался решить поставленную проблему существования сущего и разрешить указанные апории. Для этого он создаёт свою концепцию первоначала, которое одновременно является Единым и Благом.

На (1) Плотин отвечает, что о первоначале всё-таки можно сказать, что оно существует, благодаря утверждению тождества абсолютно единого своему существованию; в этом случае двойственность в Единое не вносится. Относительно происхождения сущего Плотин говорит, что первоначало не содержит в себе вообще никакой множественности, но то, что первоначало есть «возможность всего», вовсе не противоречит единству первоначала, так как платиновское выражение «возможность всего» следует понимать в том смысле,

что первоначало не препятствует ничему отличать себя от него.

На (2) Плотин отвечает, что сущее, отличающееся от Единого (мир Ума), само ставит своей целью «быть отличающимся от Единого». Сущее свободно отличает себя от Единого для того, чтобы быть иным, чем первоначало. Что же касается Единого, то оно существует ради того, чтобы «предоставлять свободу иному». Оно делает это для того, чтобы быть Благом (благодаря чему и является таковым), и это является его конечной целью, принимаемой в качестве таковой актом воли. Благо не может не быть конечной целью, так как тогда оно не было бы абсолютно благим действием, ведь благое действие Плотин понимает как действие ради иного. Итак, отличающееся сущее является таковым для того, чтобы *не быть Благом*, т. е. тем, что предоставляет свободу всему *иному*, иначе говоря, для того, чтобы действовать «ради себя самого». Но существует оно для того же, что и первоначало, так как существование отличающегося самого себя от Блага иного по отношению к Благому, по Плотину, есть то же самое существование, что и существование первоначала, но как бы «уменьшенное» и «ослабленное». Действительно, лишь первоначало является в полной мере «хозяином» своего существования, абсолютно свободным и «всемогущим»; оно существует для того, чтобы быть Благом. Иное по отношению к Благому как бы «получает» существование от первоначала, но утрачивает цель существования первоначала, ведь иное отличает себя от Блага. Поэтому отличающееся не является полностью «хозяином» своего существования, ведь оно в принципе не может ответить на вопрос «для чего я существую»? Итак, можно сказать, что всё существующее (Единое и мир Ума) существует одинаковым способом, но Ум не полностью властен над своим существованием, поэтому фундаментальное различие между «сущим» и его началом остаётся. В этом смысле то существование, которым «распоряжается» сам Ум, является «неполным», т. е. можно сказать, что оно «причастно» «полному» существованию Единого.

На (3) Плотин отвечает, что существование само по себе тождественно первоначалу. Для первоначала существование есть действие, тождественное действующему. Первоначало, конечно, существует; поскольку лишь первоначало тожде-

ственно существованию самому по себе, то для Плотина оно как бы «сверхсуществует». В рамках платоновской «теории причастности», если нечто существует, то существует и существование само по себе, которому причастно всё иное сущее. Для первоначала «существовать» означает «быть тождественным существованию» и «быть тем, чему причастны все другие сущие». Строго говоря, о первоначале было бы некорректно сказать, что оно обладает чем-либо (в том числе и существованием), так как обладание собой или чем-либо иным внесло бы в Единое двойственность. Следовательно, первоначалу не присуще «обладать» и «быть обладаемым», так что затруднения не возникает. Далее, для Плотина «существовать» означает «мыслиться», но это не означает, что существуют также и фантомы. Дело в том, что «воображаемое» для Плотина — продукт несовершенного, несвободного мышления, которое имеет место при стремлении мыслящего к тому, чего он лишён. Для подлинного мышления, т. е. такого мышления, при котором мыслящий не терпит нужды в чём-либо, «воображаемое» не может возникнуть. Следовательно, всё мыслимое таким «подлинным» мышлением есть истинно сущее. Это мышление не является рассудочным, дискурсивным мышлением, оно мыслит сущее, «схватывая» его целиком, не используя суждения, поэтому апории, связанные с мышлением суждений, на это мышление не распространяются.

\* \* \*

Теперь мы можем перейти к прослеживанию трёх описанных проблем, обсуждавшихся Платином, а также способов их решения у последующих философов, что даст нам представление о вкладе Плотина в историю философии. Напомним, что мы избираем эти проблемы потому, что они рассматриваются нами как ключевые для философии Плотина; кроме того, их формулировки являются достаточно общими, чтобы сопоставление было возможно не только внутри школы неоплатоников. Нас не интересует вопрос о том, читал ли тот или иной философ Плотина и можем ли мы говорить о влиянии Плотина на его взгляды; нас интересует та степень, в которой проблемы, обсуждавшиеся Платином, являются клю-

чевыми для всей европейской философии — даже для философии Нового времени. Пусть проблемы, которые стремился решить Плотин, были распознаны задолго до него и задолго до него были осознаны трудности, возникающие при попытках их решить. Тем не менее вклад Плотина в их формулирование и в обсуждение некоторых предполагаемых их решений является весьма значительным, что мы и намереваемся сейчас показать, характеризуя то место, которое эти проблемы занимают у некоторых последующих философов первостепенной значимости. Решения проблем, предлагаемые различными философами, различны, но проблемы, которые век за веком пытались решить европейские философы, во многом схожи, что и позволяет говорить о едином проблемном поле европейской философии, значительный вклад в формирование которого внёс Плотин. Поскольку нас интересует вклад Плотина в историю *всей* европейской философии, то мы не будем сопоставлять проблематику Плотина с античными неоплатониками, а также с такими фигурами, как Дионисий Ареопагит, относительно которых результат исследования очевиден.

## § 2. Проблематика Плотина в Средние века

**Аврелий Августин** (354–430). В апории (1) мы видели, как Плотин пытался мыслить и на чём он пытался основывать множественный и изменчивый мир. Со сходной проблемой столкнулся и Августин, когда в работе *Против Академиков* рассуждал о неизменных истинах, присутствующих всегда и для всех. Без их познания, совершаемого благодаря иллюминации, наш изменчивый (как и мир) человеческий ум не мог бы познавать изменчивое. Иллюминация привносит те неизменные истины, которые не могут быть получены на основании чувственного опыта, напротив, они являются тем, благодаря чему мы можем помыслить данное в опыте. К числу неизменных божественных истин относятся математические суждения, самоочевидное суждение «si fallor, sum», универсалии (это, конечно платоновский подход: без внеопытного знания справедливости невозможно признание справедливых поступков справедливыми и т. д.). Мы видим здесь разработку той же интуиции, что у Платона и Плотина: познание мно-

жественного и изменчивого основывается на едином и неизменном.

Интересно, что в первом периоде второго этапа развития взглядов Августина на свободу воли человека (ок. 395–397 г., см. [60, с. 144–146]), Августин занимает позицию, напоминающую «волютаризм» Бога Дунса Скота. Акт воли совершить добрый или «благой» поступок не может быть выведен из рациональных оснований в его пользу. Это повторяет платиновскую аргументацию из решения апории (2): не может быть приведено разумных доводов в пользу совершения волевого акта полагания себя Благом (и вообще относительно совершения любого благого действия). Таким образом, мы видим, что Августин подчёркивал в учении Плотина те моменты, которые впоследствии привели к пониманию Кантом подлинно свободного поступка как «благого», так как только нравственный поступок, совершаемый в соответствии с «формальным» категорическим императивом (как и Плотин, Кант полагает благим действием действие «ради иного»), свободен от всего «материального», т. е. от страстей, склонностей, всего того, к чему подталкивают «природа» действующего субъекта и обстоятельства, в которых ему приходится действовать. Попытка Плотина свести вопрос: «для чего существует сущее» к вопросу «для чего совершается благое действие» может рассматриваться как положившая начало тенденции, в итоге приведшей к «автономной этике» Канта. Конечно, у Августина, как и у других христианских авторов, креационизм налагает отпечаток на волютаризм: творение мира (сущего) оказывается у них свободным актом Бога, а не самого сущего. Поэтому ответы на вопрос: «как соотносится благодать начала сущих (Бога), свобода этого начала и свобода сущих» у Плотина и Августина — различны, но сам вопрос актуален для обоих.

**Северин Боэций** (460–526) демонстрирует тот же подход к познанию Бога, что Плотин — к познанию первоначала. Плотин пишет, что Благо — выше сущности (следуя *Государству*, VI Платона), а Боэций называет Бога «*ultrasubstantia*». Мы видели в (3), что у Плотина первоначало тождественно «*существованию вообще*» и всему, что может быть о нём высказано «самому по себе». Боэций пытается мыслить Бога так же: для Бога «*быть*», «*быть справедливым*», «*быть вели-*

ким» — одно и то же. «Справедливость» — не «качество» Бога, но сама субстанция Бога. Подобно этому, Бог не находится где-то, но есть само «где»; то же самое следует сказать и о «когда» и других категориях Аристотеля.

В трактате *Каким образом субстанции могут быть благи в силу того, что они существуют, не будучи благи материально?* Боэций в своём анализе существования следует пути, прочерченному Плотинем. При этом используется терминология Аристотеля. Как и у Плотина, у Боэция различить первоначало и сущие вещи можно с помощью понятия «причастность»: то, что (именно) есть (*id quod est = τὸ τί ἐστι*), может быть причастным чему-либо, но само существование (*esse*) — т. е. сам Бог — ничему не причастно. То, что есть, есть что-то определённое, есть что-то по своей сущности, есть само по себе (*in eo quod est*), и «быть этим» отличается от просто существования (*esse*). Таким образом, как и у Плотина, различается просто существование и существование в качестве чего-то определённого. Интерпретируя аристотелевское понятие «суть бытия» (*τὸ τί ᾗ ἐῖναι*) не как «чтойность» (*quidditas*), а как «то, что есть существование» (*id quod est esse*), Боэций заявляет, что «всё, что есть», причастно «тому, что есть существование», чтобы существовать, и причастно другому, чтобы быть чем-то. Очевидно, что Боэций вполне платиновски разрешает апории, связанные с вопросом «что значит существовать?». Это видно и из того, что Боэций отождествляет для Бога как абсолютно простой вещи существование и то, что (именно) оно есть, тогда как для сложных вещей они различаются. Как и Плотин, Боэций заявляет, что в Боге его сущность тождественна его действию, его существованию, которое есть благо. В отличие от иного Бог является благим постольку, поскольку он есть. Однако, в отличие от Плотина, Боэций не касается вопроса о роли свободы в происхождении сущих вещей; тем не менее вопрос о том, что такое существование и как оно соотносится с благом, принадлежит общему проблемному полю для Плотина и Боэция.

**Иоанн Скот Эриугена** (810–877), подобно **Дионисию Ареопагиту**, уделяет большое внимание апофатическому пути познания Бога, концептуальная основа которого была разработана Филоном Александрийским и Плотинем. Изложенное в трактате *О разделении природы* (*Periphysion*) учение о

непостижимости Бога является ответом на вопрос (1) и (2). Сущее у Эриугены существует благодаря Богу, но даже Бог не может знать, для чего оно существует, так как Бог беспределен, ничем не ограничен (это опять платиновский ход мысли: единство, абсолютная свобода и беспредельность в первоначале подразумевают друг друга), значит, сущность Бога не может быть ограничена даже его собственным знанием самого себя<sup>1</sup> (это тоже имеется у Плотина), а поскольку в конечных сущих, кроме Бога, присутствует только ничто (последнее выражение означает, что в них, кроме Бога, ничего нет), т. е. Бог у Эриугены есть сущность всех вещей, то, Бог, если он не знает себя, не знает (по крайней мере, в некотором отношении) и конечные сущие вещи. Отсюда следуют знаменитые четыре вида божественного неведения у Эриугены.

Первым видом неведения является неведение зла. Не зная зла, Бог не может и творить зло. Из этого Эриугена заключает, что Бог не предопределяет что-либо и не принуждает что-либо. Ведь Бог, в силу своего присутствия везде, тогда совершал бы зло по отношению к себе самому и творил бы насилие над самим собой, что невозможно из-за того, что Бог, как беспредельный, не может претерпевать какое-либо ограничение. Но, спросим мы, разве ограничение в познании не есть ограничение, делающее невозможным беспредельность Бога? Эриугена никак не отвечает на этот возможный выпад против его концепции. Концепция же Плотина в этом пункте кажется более продуманной, так как беспредельность первоначала у Плотина следует трактовать как его беспредельное могущество. Не-знание первоначалом самого себя Плотин понимает как отсутствие у него 1) мышления самого себя, так как мышление подразумевает некоторое несовершенство, несвойственное первоначалу, и 2) отсутствие у первоначала «себя» как субъекта действия, отличного от совершаемого им действия. Таким образом, мы видим, что и Плотин, и Эриугена пытаются решить проблему: «является ли первоначало беспредельным?», хотя их решения и различны.

<sup>1</sup>Противоположную позицию мы обнаруживаем у Оригена: если Бог беспределен, то, так как беспредельное непознаваемо, он не может знать самого себя. Но Бог должен знать самого себя, так как мы не можем мыслить Бога лишённым атрибута «всеведение». Следовательно, Бог не беспределен [*De principiis*, II, 1]. См. также [183, р. 16].

**Ансельм Кентерберийский** (1033–1109) в своём знаменитом онтологическом доказательстве бытия Бога в трактате *Прологион* использует посылку «Бог — то, больше чего нельзя помыслить». По Ансельму, в этой посылке подразумевается, что Бог бесконечен, из чего следует его всемогущество. Таким образом, у Ансельма Бог беспределен и абсолютно свободен, как и у Плотина. Итак, концепция первоначала Плотина обеспечивает одну из посылок онтологического доказательства. Ансельм своим доказательством обеспечивает ответ на вопрос (1), тем самым он предлагает некое «надёжное» и «необходимое» основание для существования мира. Платиновское обоснование наличия первоначала отличается от обоснования Ансельма тем, что последний не берёт существование мира в качестве предпосылки. Плотин же заключает от существования в мире частично единых вещей к единству самому по себе. Подобные доказательства Ансельм излагает в *Монологионе*, они восходят к диалогу Платона *Пир* и к диалогу Аристотеля *О философии*. Плотин, однако, близок к Ансельму в другом аспекте: для того, чтобы мы могли мыслить нечто существующим, в нашем мышлении должно иметься ‘существование само по себе’, равно как и ‘единство само по себе’, т. е. первоначало в нашем мышлении должно существовать. Но заключения из существования первоначала в нашем несовершенном мышлении к существованию первоначала вне его у Плотина нет. Для заключения о существовании первоначала вне ума, по Плотину, нужно признать что-то — например, наше мышление или нас самих — сущими, т. е. причастными существованию самому по себе, что превратит априорное доказательство в апостериорное. Таким образом, мы ясно видим, что традиции, которых придерживались Плотин и Ансельм, несовместимы друг с другом. Но проблема «что такое первоначало, должны ли мы мыслить его беспредельным и в каком смысле?» является общей для обоих философов.

У **Петра Дамиани** (1002–1072) имеется ещё большее подчёркивание свободы Бога, чем у Плотина и, возможно, всех других философов. Дамиани использует вполне платиновские посылки: «Бог абсолютно свободен, всемогущ» и «ограниченность нашего мышления мешает нам адекватно мыслить всемогущество Бога». Но, основываясь на них, Дамиани делает такие выводы, каких никогда не сделал бы Плотин: «Бог мо-

жет сделать так, чтобы нечто одновременно было и не было» и «Бог может сделать бывшее не бывшим» — *О божественном всемогуществе*, гл. 8; гл. 15. Из того, что мы не можем нечто помыслить, не следует, что это нечто не может существовать и что Бог не может это сотворить — ведь наше мышление ограничено. Рассматриваемая позиция есть в некотором смысле дальнейшая радикализация концепции «непрерывного творения» Августина: Бог постоянно творит мир со всеми его законами. Значит, сохранение или изменение законов мира зависит только от воли Бога.

Для Плотина такие ответы на вопрос (1) неприемлемы. Его первоначало не наделяет иное сущее существованием через своё собственное действие, не учреждает законы мира, иначе его действие было бы направлено на не полностью сущее, а это невозможно, так как в таком случае нет полного знания и абсолютно благое действие, не приносящее ничему никакого зла (т. е. тождество первоначала и Блага, на котором Плотин настаивает), невозможно. Безусловно, преобладающая иррационалистическая тенденция помешала Дамиани создать развёрнутое учение об абсолютной свободе и всемогуществе. Однако на его примере мы можем ясно видеть две тенденции, вытекающие из платиновского ответа на вопрос (1) и отождествления первоначала с волей первоначала. Во-первых, это волюнтаризм, отдающий непознаваемой воле Бога преимущество перед мышлением. Во-вторых, это учение об условности или ограниченности законов нашего мышления, что снова приводит к непознаваемости того, что вне человеческого мышления (например, для Плотина мир Ума непознаваем дискурсивным мышлением). Одной из форм последнего учения является кантовское учение об априорных формах чувственности и рассудка; однако Кант, в отличие от Плотина, отказался от построения концепции того, на чём основывается наше мышление. Предпосылки всего названного присутствуют в учении Плотина; но они не повторяют его, так как никто из тех, кто придерживался некоторых платиновских предпосылок, прежде всего, не принимал несовместимого с креационизмом платиновского учения о первоначале как об абсолютно благом действии. Итак, Плотин и Домиани пытаются ответить на один вопрос: «в каком смысле Бог может быть назван всемогущим?», хотя их ответы и различны.

**Пьер Абеляр** (1079–1142) пытался рационально обосновать догмат о Троице и вышел на тот же вопрос, что присутствует в концепции первоначала Плотина: как в Боге соотносятся всемогущество, абсолютная мудрость и абсолютная благодать? Абеляр исходит из понимания Бога как высшего блага и задаётся вопросом: каковы необходимые условия для того, чтобы Бог мог быть понят таким образом? По Абеляру, имеются три условия для этого: 1) Бог может совершать любое действие = всемогущество = Бог-Отец. Это положение соответствует платиновскому утверждению в определении «свободного», что «свободное» имеет «власть над деятельностью» [VI,8,1,30–33]; 2) Бог ни в чём не может ошибаться = абсолютная мудрость = Бог-Сын. Это соответствует «согласию с разумом» в определении «свободного»; 3) Бог «волит» произвести и упорядочить всё наилучшим образом = абсолютная благодать = Дух Святой. Это соответствует «наличию воли» в платиновском определении «свободного», а также пониманию первоначала как абсолютно благого действия. Понимание Абеляром абсолютно благого действия Святого Духа как бесконечной любви, направленной к иному, творениям, а не к самому себе, так как, по Абеляру, никто не может любить себя самого в собственном смысле слова, соответствует платиновскому пониманию действия Блага как действия, направленного на иное, предоставляющего свободу иному. Однако Абеляр, разумеется, не признаёт самостоятельное отпадение сущих от Бога. Поэтому, можно сказать, Плотин и Абеляр по-разному пытаются решить одну и ту же, проблему: «что есть благо?».

**Альберт Великий** (1193–1280) полагал, что свобода воли состоит в том, что воля не подчиняется ни внешней, ни внутренней необходимости. Эта точка зрения противостоит весьма распространённой концепции, согласно которой для признания воли свободной достаточно убедиться лишь в отсутствии внешнего принуждения (например, Абеляр), т. е. действие, выполняемое кем-то в силу своей «природы» или «сущности», всё-таки можно признать свободным. Плотин, отвечая на вопрос (2), создал свою концепцию абсолютно свободного первоначала, основываясь как раз на отсутствии у «абсолютно свободного» зависимости как от иного, так и от своей сущности. В этом отношении концепции свободы у Плотина и у Альберта Великого сходны. Но для последнего, в отличие

от первого, свобода не является высшей ценностью, конечной целью деятельности, Благом. Поэтому, как и в случае с Абельяром, можно сказать, что Плотин и Альберт Великий по-разному пытаются решить одну и ту же, проблему: «что есть благо?».

**Фома Аквинский** (1225–1274) называет Бога «чистым действием» (*actus purus*), самим себя осуществляющим существованием (*ipsum esse subsistens*). Вещи существуют в силу причастности существованию (*esse*), которое есть Бог. Существование есть самое главное, самое глубокое, самое совершенное из того, что есть в каждой сущей вещи. Существование — то, что есть действительного, подлинного в каждом сущем. В Боге существование тождественно сущности (*essentia*), поэтому Бог для своего существования не требует ничего иного, на основании чего Фома называет Бога существующим необходимо, а в ином сущность не тождественна существованию, так как существование для иной вещи — Бог, сущность же для неё — то контингентное, что имеется в вещи. Сущность вещи для Фомы — то, что выражено в её определении, её «чтойность» (*quidditas, quidditate*), существование же — действие сущности (*actus essentiae*). Сущность Бога — максимальное единство, сущность иного — некоторая степень единства.

Если исходить только из этого, то может показаться, что Фома и Плотин (в VI,8) одинаково отвечают на вопросы (1) и (3), так как понимают Бога и его отношение к миру совершенно одинаково. Действительно, Плотин в VI,8 говорит о первоначале то же самое, что и Фома: Благо — чистое действие, действие Блага есть его существование его сущность, Благо абсолютно едино — в отличие от иного. Но имеются различия в понимании происхождения иного от Бога — т. е. в ответе на вопрос (2). По Фоме, мир непрерывно творится Богом, сохраняется Богом существующим; это означает, что Бог непрерывно творит сущности для всех иных вещей. По Плотину, иное самостоятельно осуществляет себя в качестве иного к Единому, т. е. создаёт свою сущность, поэтому нет акта творения в понимании Фомы. Различие обусловлено несводимыми концепциями блага: для Плотина благо — свобода, а для Фомы — Бог (= существование само по себе) как наилучшая цель стремления, причём Бог не тождественен свободе,

так как свобода для Фомы — не достоинство, а недостаток, следствие ограниченности разума, лишённости точного знания, при наличии которого выбор в пользу Бога был бы однозначным. Итак, пытаясь решить одну и ту же проблему (2), Плотин и Фома Аквинский идут разными путями.

**Иоанн Дунс Скот** (1266–1308) предлагает свой вариант онтологического доказательства бытия Бога. Ансельм принимает следующую, как мы помним, посылку: Бог — то, больше чего нельзя помыслить. Дунс Скот исходит из другой посылки: Бог есть условие возможности существования всего сущего. Из неё он выводит, что Бог не может быть ограничен чем-либо, следовательно, Бог абсолютно бесконечен, следовательно, актуально бесконечен. Как актуально бесконечное, Бог есть то, больше чего нельзя помыслить без противоречия. Так выводится посылка Ансельма. Из бесконечности Бога следует его единственность. Существование же Бога, по Дунсу Скоту, необходимо следует из трёх посылок: Бог — условие возможности существования всего сущего; существование сущего возможно; Бог единствен. Как ничем не ограничиваемый, Бог актуально свободен и является актуально всемогущим. Он есть ничем не ограничиваемая воля, актуально бесконечное благо (для сотворённых сущих) и актуально бесконечное существование. Мы видим, что мысль Дунса Скота здесь аналогична мысли Плотина, понимавшего Единое как условие возможности существования всего иного (как причастного ему) и при решении проблем (1) и (3) отождествившего первоначало с его волей и существованием.

Любовь Дунс Скот относит к волевым актам, на основании того, что любовь, как и воля, независима от мышления и знания, ибо любовь не возникает на основании разумных доводов и никогда не является средством для чего-либо. Любовь всегда направлена к иному: Бога — к людям, людей — к Богу. Здесь также повторяется платиновская концепция «благого действия» как действия, осуществляемого ради иного. Но у Дунса Скота присутствует и тенденция «этического декретализма»: благо — то что волит Бог. Поэтому на вопрос (2) Дунс Скот отвечает: мир существует потому, что такова воля Бога, и только Бог знает, для чего мир существует. Осуществление мира является благим действием как действие Бога. Таким образом, мы видим существенное расхождение двух мыслите-

лей в ответе на вопрос (2), однако сам вопрос актуален для обоих мыслителей, что означает их принадлежность к единому проблемному полю европейской философии, некоторый вклад в формирование которого был внесён Плотинем.

**Вильям Оккам** (1300–1349) отрицает наличие причинной связи между Богом и миром, а также между любыми вещами. Причинно-следственная связь, по Оккаму, есть отношение, все отношения — простые, а не персональные суппозиции, существующие только в уме. Итак, реально существуют только индивиды (Бог и те индивиды, которые составляют «сотворённый» мир), они не имеют свойств, форм, сущностей, не сходны друг с другом и не отличны друг от друга, не порождаемы чем-либо и не порождают что-либо и т. д. Поэтому признаваемое религией творение мира философия отвергает. Всё, что мы ошибочно считаем необходимой связью (в том числе причинной) между Богом и миром и между вещами в мире на самом деле таковой не является, а имеет место исключительно благодаря акту свободной божественной воли. Бог сохраняет вещи в мире такими, какими они суть, но в любой момент может изменить законы природы, кажущиеся нам неизблемыми. Из изложенных положений следует, что бесконечно могущественный Бог может изменить только нереальные отношения между вещами, но не может наделять их существованием или отнять его, не может изменить не относительные, а абсолютные акциденции, присущие каждой вещи. Таким образом, подход Оккама к вещам как к «абсолютикам» воспроизводит платиновский ответ на вопрос (2), согласно которому Единое не наделяет иные сущие ни существованием, ни сущностями. Однако Оккам значительно усилил платиновскую тенденцию рассматривать сущие как независимые друг от друга. Действительно, независимость сущих друг от друга у Оккама гораздо выше, чем у Плотина, ведь у Плотина в мире Ума все эйдосы отличают себя друг от друга и тем самым соотносятся друг с другом и зависят друг от друга; таким образом, Плотин и Оккам радикально расходятся, пытаясь ответить на один и тот же вопрос (1).

**Николай Кузанский** (1401–1464) выделяет Бога из всего сущего тем, что в нём имеется совпадение сущности и существования, что неверно для всего иного. Здесь мы видим, что Николай Кузанский отталкивается от основного положения

томизма, что позволяет отнести его к мыслителям Средних веков, как это делает Копплстон. Николай обобщает указанный томистский и одновременно — вполне платиновский тезис: в бесконечном Боге имеет место совпадение всех наших понятий (так называемая *coincidentia oppositorum*). Так же, как и Плотин, Николай рассматривает Бога как абсолютную возможность (*posse*), возможность любой конечной вещи или необходимое условие для её существования. Однако, в отличие от Плотина, у Николая Бог также актуально является всем тем, чем он может быть, он, таким образом, есть бесконечный актуальный мир, совпадающий с бесконечной возможностью этого мира. На основании этого можно сказать, что тенденция к пантеизму у Николая является гораздо более выраженной, чем у Плотина. Николай пишет в трактате *Об учёном незнании*, 6, что благодаря Богу как абсолютному максимуму и единству все вещи суть то, что они суть. Бесконечное единство есть свёрнутость (*complectio*) всего (105). Это мог бы написать и Плотин. Но здесь же он добавляет, что максимум не субсистирует вне множества конкретностей, в которые он развернул себя (6). Это уже противоречит платиновскому ответу на вопрос (2). Для Плотина Единое не исчерпывается присутствующим в сущих единством. Мир для Николая есть развёртывание Бога (*explicatio Dei*), Бог развёртывает всё (107). Бог для Николая — абсолютная «чтойность» (*quidditas*) Вселенной, а Вселенная — та же «чтойность», только конкретно определившаяся (116). Таким образом, у Николая Бог сам наделяет вещи «чтойностью», сам переводит их из потенциального в актуальное существование. Для Плотина же сущие становятся сущими благодаря своему собственному действию и сами наделяют себя «чтойностью», которая для истинно сущего тождественна сущности. Из этого следует, что два мыслителя по-разному пытаются решить проблему соотношения Бога и мира.

### § 3. Проблематика Плотина в начале Нового времени

**Ренэ Декарт** (1596–1650) полагает, что у нас имеется два модуса мыслительной деятельности: восприятие разумом и определение волей. Декарт полагает, что мышление и воление

образуют некоторое единство. Человек, несомненно, обладает свободой воли, можно даже сказать, что свобода воли – основное свойство человека, ведь она обеспечивает не зависящую от механистического детерминизма, свойственного миру телесного (*res extensa*), деятельность человеческой души (*res cogitans*). Воля сама себя детерминирует, т. е. не определяется ничем, кроме себя, в том числе никакими разумными доводами. Благодаря воле мы принимаем посылки, из которых разум делает выводы, но наше познание истинно только тогда, когда эти посылки мыслятся разумом ясно и отчётливо. Также и Плотин считал, что в мире Ума присутствует и то, и другое: эйдосы полагают себя сущими благодаря своей воле, но приобретают определённую благодаря мышлению, но и то, и другое суть одно и единое действие эйдоса из мира Ума. Оба модуса для обоих мыслителей одинаково необходимы для существования свободного и разумного существа. Таким образом, мы видим одинаковый подход к ответам на вопросы, содержащие и «для чего?» и «ради чего?». Ответ на них нельзя дать, не ссылаясь на волю и разум.

Подходя к Богу как к *res cogitans*, Декарт отрицает приписывание Богу бесконечности, так как в этом случае Бог был бы *res extensa*. В пространственном аспекте Бог, как то, что мы не можем представить, является неопределённым, а не бесконечным. Однако мы можем создать весьма определённую концепцию Бога как (внепространственной) субстанции. Бог как субстанция, необходимая для существования всего иного, не нуждается для своего существования ни в чём, кроме себя. Оба этих подхода – Бог как нечто неопределённое и Бог как необходимое условие для существования всего – являются главным также и в платоновском подходе к первоначалу. Однако Декарт, в отличие от Платона, не уделяет много внимания построению концепции существования вообще, полагая «ясным», что существовать можно двумя способами: как *res cogitans* и как *res extensa*. Из-за этого его метафизика не пытается ответить на вопрос: почему мир именно таков? Обе субстанции у него одинаково реальны, что приводит Декарта к затруднениям при попытках объяснить их происхождение и взаимодействие. Плотин же попытался ответить на этот вопрос, признав *res cogitans* более реальной, чем *res extensa*. Итак, картезианский онтологический дуализм мож-

но мыслить как бы получающимся из системы Платона через устранение связей между миром природы и миром Ума, т. е. он является как бы «редуцированным вариантом» системы Платона. Указанный редукционизм характерен для многих систем Нового времени вообще, он основывается на нежелании рассуждать о том, что не может быть с очевидностью подтверждено. Однако Декарт не оставляет попыток объяснить связь мышления и движения тела, для чего и Плотин прилагал значительные усилия, что свидетельствует о том, что оба мыслителя находятся в одном проблемном поле.

**Барух Спиноза** (1632–1677) предельно усилил пантеистические тенденции в учении Платона. Бросается в глаза, что в системе Спинозы удаляется одно из условий в платоновском понимании свободного действия: оно является свободным, если отсутствует внешнее принуждение. Действие у Спинозы свободно, если совершается по необходимости собственной природы действующего (*Этика*, ч. 1, опр. 7), тогда как Плотин не считал такое действие свободным. Благодаря своему определению субстанции и причины самого себя Спиноза доказывает существование субстанции (онтологическое доказательство), её единственность и беспредельность. Таким образом, здесь имеется переосмысление платоновской онтологии: различное понимание существования в трёх ипостасях у Платона как бы сводится у Спинозы к существованию в качестве субстанции, атрибута субстанции, модуса субстанции. «Неподлинность» вещей чувственного мира у Платона соответствует у Спинозы «зависимому» существованию их (как модусов субстанции) в другом (т. е. в субстанции), а не в самих себе. Единичные вещи = модусы субстанции ограничены по своему существованию, т. е. определены к существованию и действию субстанцией и субстанция же определяет их сущности (*Этика*, ч. 1, т. 28). Такой подход представляет собой как бы «усиление» платоновских высказываний: для Платона Единое является необходимым условием для существования «единичных сущих», но оно не «определяет» ни их существование, ни их сущность.

Знаменитое положение Спинозы *ordo idearum et ordo rerum idem sunt* соответствует именно платоновскому, а не платоновскому идеализму: указанное тождество имеет место в мире Ума, где нет воображения, а есть только совершенное

мышление, такое, что любое мыслимое есть сущее, а любое сущее есть мыслимое. Конечно, это не значит, что оба мыслителя одинаково понимали мышление и его статус. Мышление и протяжённость в системе Спинозы равноправны — как атрибуты одной субстанции, тогда как для Плотина мышление обуславливает протяжённость. Но подход к Богу (Единому, субстанции) у обоих мыслителей весьма схож: существование и сущность Бога — одно и то же (*Этика*, ч. 1, т. 20), Бога невозможно мыслить как бездействующего (*Этика*, ч. 2, т. 3). Итак, мы видим, что ответы Плотина и Спинозы на вопрос (1) во многом схожи, более того, система Спинозы в некоторых отношениях представляет собой как бы «ригористичный вариант» системы Плотина. При всём различии их систем мы можем сказать, что Плотин и Спиноза находятся в рамках одного проблемного поля.

**Готфрид Вильгельм Лейбниц** (1646–1716) предлагает довольно традиционный, идущий от арабской философии и Фомы Аквинского ответ на вопрос (1). Лейбниц формулирует «закон достаточного основания», согласно которому всё, что существует, должно иметь основание своего существования. Таким образом, основание существования этого мира, самого по себе являющегося контингентным, может быть найдено только в необходимом существе, т. е. таком существе, существование которого совпадает с сущностью, иначе говоря, существование которого мыслится с метафизической необходимостью [28, т. 1, с. 283]. Таким образом, основанием для существования мира является такое нечто, в сущности которого заложено его существование. Но только существования Бога, по Лейбницу, ещё недостаточно для существования мира; нужна ещё воля Бога, свободно наделяющая действительным существованием лучший из мыслимых Богом (возможных) миров. Итак, существование Бога у Лейбница является необходимым, но не достаточным условием для существования мира. Такой подход представляет собой несколько видоизменённое платоновское учение о первоначале. Для Плотина первоначало также представляет из себя необходимое, но не достаточное условие для существования иного по отношению к нему. У обоих мыслителей для осуществления сущего нужна ещё и воля. Правда, в понимании того, чья эта воля, Плотин и Лейбниц различаются: для Лейбница эта воля Бога, а для

Плотина, скорее, — «дерзостная» воля того, что само «волит» быть иным по отношению к первоначалу.

При ответе на вопрос (3) оба мыслителя часто исходят из одинаковых предпосылок. Во-первых, степень совершенства (или подлинности) существования (жизни) сущих у них соответствует ясности или совершенству мышления сущих. Таким образом, ничто не лишено жизни, всё сущее упорядочено по степени ясности своего мышления, причём ощущения у обоих мыслителей рассматриваются как неясные мысли. Во-вторых, и Плотин, и Лейбниц рассматривают мир действительного сущего (мир Ума у Плотина, сотворённый Богом наилучший из возможных миров у Лейбница) как наиболее богатый, многообразный, полный мир. Действительно существует, по Лейбницу, тот набор сущностей, число сущностей в котором максимально при условии минимального числа условий, необходимых для их существования и при условии непротиворечивости такого набора [28, т. 1, с. 130, 282–284, 420; т. 3, с. 124]. Плотин также неоднократно указывает (например, в VI,7) на бесконечную полноту и многообразие мира истинно сущего. Таким образом, можно сказать, что по крайней мере в некоторых аспектах для обоих мыслителей «*существовать*» значит «*иметь наибольшую полноту и наибольшее многообразие из возможного*». Итак, мы можем констатировать совпадение проблематики Плотина и Лейбница во многих аспектах.

**Джордж Беркли** (1685–1753) в течение своей жизни пытался усовершенствовать свою доктрину *esse est percipi* (существовать — значит быть воспринимаемым). Из-за этого в его последнем философском произведении (*Сейрис, или Цепь философских размышлений и исследований*) можно вычитать доктрину, напоминающую платонизм: абсолютно существует только Бог, человеческие души существуют только относительно (для) воспринимающего их Бога, ощущения (идеи, феномены в душах) существуют только относительно (для) воспринимающих их душ. Что же касается самих чувственно воспринимаемых вещей, то они существуют только как феномены в душах [6, с. 492 и далее]. Материя же не существует вообще, в допущении существования материи нет необходимости, так как Бог, будучи всемогущим, в состоянии вызывать в человеческих душах ощущения без помощи мате-

рии. Мотивы для отрицания существования материи у Беркли вполне платоновские: всё, что мы можем сказать о материи (протяжённость, телесность, способность действовать и претерпевать etc.) — наши идеи, мы не можем помыслить материю саму по себе. По Беркли, так как каждый из нас путём анализа того, что для него значит «существовать», может с очевидностью заключить, что *esse est percipi*, то материя сама по себе, не воспринимаемая ни чувствами, ни мышлением, не существует. Плотин тоже пишет, что материя, абсолютно бесформенная, неприсущая никакому эйдосу, не может существовать, так как существует лишь хотя бы в минимальной степени действующее (мыслящее), а абсолютно бесформенное неспособно к этому. Итак, мы видим одинаковые основания для отрицания существования материи: материя не действует и не претерпевает (а значит, и не подвергается восприятию). Для Плотина и для Беркли важным (хотя и не единственным) видом сущего являются идеи, т. е. нечто мыслимое, а мыслиться может только нечто определённое. При всём различии понимания «идей» у двух философов очевидно, что оба одинаково отвечали на вопрос (3): *существовать — значит обладать пределом, границей, определённой.*

Основанием существования мира у Беркли является Бог, который поддерживает общение между человеческими душами: мы можем знать о существовании других душ только благодаря идеям, вызываемым ими в нас; но воля человека оперирует только с его собственными идеями и не может вызывать идеи в другом человеке (здесь явный след концепции «замкнутости» монад Лейбница, каковую концепцию можно легко усмотреть у Плотина, в его понимании эйдосов мира Ума как «умов», не воздействующих друг на друга, мыслящих при мышлении Единого самих себя и только благодаря этому знающих другие «умы»). Из невозможности вмешиваться в образование идей в других душах Беркли выводит необходимость наличия деятельности Бога, который по своей воле создаёт в душах других людей идеи, соответствующие идеям, производимым нашей волей в нашей душе; благодаря этой божественной деятельности мы становимся способными воспринимать существование и действия друг друга (*Трактат о принципах человеческого знания*, § 147 — [6, с. 241–242]). Здесь Беркли близок и к окказионализму Мальбранша, и к кон-

цепции «непрерывного творения» Августина. Таким образом, мы видим, что и Плотин, и Беркли при ответе на вопрос (1) занимают однотипную позицию, смысл которой может быть выражен следующим образом: Бог (или Единое) рассматривается как необходимое условие для того, чтобы в мышлении мыслящего существовали какие-либо идеи, чтобы он воспринимал их, мыслил их. Это свидетельствует о некотором единстве проблемного поля двух философов.

#### § 4. Проблематика Плотина в немецкой классической философии

**Иммануил Кант** (1724–1804), как мы уже замечали выше, трактует «свободную волю» как «благую волю», ведь только совершая нравственно добрый поступок, который, следуя «формальному» категорическому императиву, не зависит от природных и прочих «материальных» обстоятельств, мы действуем свободно. Нравственный поступок не является инструментом или средством для чего-либо, его конечная цель — совершение этого поступка самого по себе или, что то же самое, его целью является благо того человека, ради которого этот поступок совершается. Указанные благие поступки являются целью существования человека; тем самым Кант отвечает на свой собственный вопрос: «что я должен делать?». Он также отвечает и на наш вопрос (2), ведь здесь чётко объясняется, зачем существует сущее — по крайней мере, то из сущего, которое является человеком. Плотин также разводит то, что совершается по необходимости «природы», и то, что совершается по свободной воле. Благом для Плотина является предоставление свободы иному, что претендует на ту же степень общезначимости, что и категорический императив Канта. Платоновский завет «возвращаться к Благу», т. е. как бы платоновский «императив», даже можно назвать «формальным» и «категорическим» в кантовском смысле: он не зависит от обстоятельств, не указывает однозначно на то, какое именно действие и каким способом следует совершить, и говорит о стремлении к последней цели ради неё самой, т. е. не является инструментом для чего-либо, не является гипотетическим.

Бог у Канта, после низложения имеющихся доказательств его существования, в моральной философии выступает как

гарант осмысленности, справедливости всего сущего в целом, что и является последним доводом в пользу его существования. Таким образом, ответ на вопрос (2) для Канта оказывается невозможным, а мир оказывается бессмысленным без допущения существования Бога. Такую же роль играет первоначально у Плотина: его присутствие не только как-то объясняет происхождение сущего, но и даёт надежду на обретение сущим утраченного им смысла своего существования.

Последнее, на что хотелось бы обратить внимание, — отношение между миром вещей в себе и миром феноменов у Канта. Кант говорит о невозможности прорваться за трансцендентальные формы чувственности и рассудка к вещам в себе, которые остаются «бесформенными», так как воспринимаемыми нами формами способны наделять только рассудок и чувства нас же самих как познающих субъектов. Однако Кант всё-таки настаивает на том, что вещи в себе в каком-то смысле являются «причинами» феноменов. Для Плотина Единое также является «бесформенным», так как оно не обладает даже теми «формами», которые могут мыслиться в мире Ума, оно, можно сказать, является как бы «подлежащим» для любых «форм», и поэтому Единое как таковое является немислимым и непознаваемым. И оно тоже является в некотором смысле «причиной» для существования и единства вещей — как необходимое условие для этого. Итак, мы можем сказать, что и Плотин, и Кант пытались решить одну и ту же проблему: что является необходимым условием для существования сущего и познания его?

**Иоганн Готлиб Фихте** (1762–1814) считал, что философия должна выводить всё своё содержание из одного основоположения. В *Наукоучении* [64, т. 1] этим основоположением является суждение «Я есмь Я». Это суждение имеет значение действия полагания Я самого себя, т. е. акта воли, в котором Я само себя порождает. В акте самополагания Я имеет место тождество субъекта и объекта. Самопорождение Я через его осознание самого себя — свободное действие духа, порождающее и этот дух, и его свободу; это действие противостоит всему, что происходит «по природе». Таким образом, ясно, что при ответе на вопрос (1) Плотин и Фихте исходят из одной и той же предпосылки: существует *единственное* условие возможности существования сущего, оно же является условием

возможности мыслимости и познаваемости сущего. Для Плотина таким условием является единство сущего, для Фихте — тождественность сущего с актом полагания сущего и с тем, кто познаёт (мыслит) сущее, т. е. опять-таки единство в одном из аспектов. Здесь Фихте понимает «полагание» точно так же, как Плотин понимает самооформление, самомышление эйдосов Ума. Заметим, что для обоих мыслителей указанное единство рассматривается как собственное свободное действие действующего, тождественное самому действующему. Плотин рассматривает Единое как действие, не вынуждаемое ни природой действующего, ни чем-либо иным по отношению к действующему; для Фихте изначально именно делодействие (*Tathandlung*) Я, которым оно себя порождает. И для Плотина, и для Фихте такое действие мыслится только как свободное, оно лежит в основе понимания любого свободного действия. Для обоих мыслителей «*esse sequitur operari*» (сущее следует за действием).

Различие между ними в том, что для Плотина любое свободное действие лишь в *некоторой степени* определяет иное по отношению к действующему, а для Фихте всё иное *полностью* определяется Я. Действительно, не-Я, как противоположность Я, «полагается вообще только силою Я» [62, с. 80]. Здесь проявляется их фундаментальное различие в понимании свободы. Для Фихте свободное действие есть действие самоопределения. Для Плотина абсолютно свободным действием может быть только действие, направленное не на себя, а на иное (не полагаемое мыслью действующего и, таким образом, не содержащееся в действующем), не ограничивающее иное, а предоставляющее возможность иному преодолеть имеющиеся ограничения. Из этого следует и различие в этических позициях. Для Фихте нравственное действие есть волевое действие *преодоления препятствий* на пути к обладанию абсолютной свободой, преодоления того, что происходит «само собой», «по природе» — это этика самосовершенствования. В конечном счёте Фихте не удерживается на высоте категорического императива Канта, несмотря на претензию положить его в основание всей философии (не только практической, но и теоретической), ведь он рассматривает других индивидов (относящихся к не-Я) лишь как средство для собственного постоянного совершенствования: «... последним основанием

всякого сознания является некоторое взаимодействие Я с самим собою через посредство некоторого не-Я» [62, с. 259]. Для Плотина же нравственное действие есть действие, предоставляющее благо иному — это альтруистическая этика.

Тем не менее оба философа признают, что нравственный поступок *труден* (для Фихте — трудности в принципе преодолимы, для Плотина — непреодолимы в том смысле, что рационально описать полностью благое действие невозможно), и для его совершения необходимо нечто *иное* по отношению к действующему (хотя для Фихте это *иное* как не-Я, являющееся природой и вообще тем, что оказывает сопротивление, т. е. тем, что подлежит преодолению, и полагается продуктивным *воображением* самого Я и не имеет независимого от Я существования). Здесь мы выходим к общности понимания существования у двух философов — вопрос (3). Чувственный мир у Плотина есть воображаемый мир, он существует лишь в воображении «низошедших» душ, которые лишь воображают себя таковыми и не имеют подлинного существования в качестве таковых. Воображение для Плотина — искажённое мышление, мышление, переставшее мыслить сущее и мыслящее фантазмы, не обладающие полнотой существования, характерной для эйдосов Ума. Также и Фихте рассматривает воображаемые образы (включая образ Я) как несуществующие грёзы, «без жизни, о которой грезят, и без духа, который грезит. . . » [12, с. 48]. Однако и другой тип существования, характерный для Ума и (в наибольшей степени) для Единого в системе Плотина, характерен также и для системы Фихте. Здесь подлинно существующим провозглашается субъект волевого и свободного от «природы», страстей и прочего «чистого» действия, творящего и поддерживающего свободу. Такое действие совершается ради свободы и является высшей этической ценностью — благом [12, с. 63]. Мы видим, что здесь налицо одинаковый подход к ответу на вопрос (3) у обоих мыслителей. Одинаково они отвечают и на вопрос (2): сущее существует ради свободы. Конечно, надо помнить, что для Плотина высшей ценностью является свобода иного или свобода вообще, а для Фихте — собственная свобода действующего субъекта.

У «позднего» Фихте (1800–1814) главным вопросом спекулятивной философии становится вопрос о происхождении

«тотальности многообразного» из «абсолютного» [12, с. 95] или многого из единого (в формулировке платонической традиции). Абсолютное проявляется как абсолютное знание, являющееся предметом наукоучения, но само абсолютное не может быть познано, о нём нельзя сказать ничего, кроме того, что оно «абсолютное» [12, с. 95–96]. Легко видеть, что в основе различия «абсолютного» и «абсолютного знания» лежит убеждённость в непознаваемости первоначала — ведь познанное начало было бы определённым, что мешало бы ему быть началом самого себя и всего определённого. Мы видим здесь у Фихте тот же мотив, который заставил различать Ямвлиха первое и второе Единое и Прокла: Единое, не допускающее причастности себе и Единое, которому причастно многое; последние неоплатонические концепции, конечно, явились результатом продумывания платиновской концепции первоначала. В этот поздний период система Фихте, по существу, становится из субъективно-идеалистической объективно-идеалистической: «Сам по себе безусловно существует только единый Бог. . . » [65, с. 135]. Таким образом, пытаясь ответить на вопрос (1), Плотин и «поздний» Фихте двигались в одном направлении.

Более того, Фихте провозглашает наличие в божественной идее уникальных и создающих нечто оригинальное индивидов. В них как бы самореализуется Бог [12, с. 105–106]. Это близко к пониманию эйдосов мира Ума как уникальных, мыслящих себя умов в системе Плотина: оба мыслителя, отвечая на вопрос (3), рассматривают существование в одном из аспектов как самотворение уникальных индивидов. Но, вероятно, даже существование индивидов в божественной идее, по Фихте, не следует признавать подлинным: «. . . человек никогда не бывает в состоянии отколоться от Божества, а поскольку он мнит себя отпавшим и отколовшимся от него, он — ничто и как таковое не может грешить. . . » [63, с. 172]. Здесь мы видим у Фихте тенденцию, близкую к ответу на вопрос (2) у Плотина. Человек сам свободно «вообразил» себя «отпавшим» от Бога, но в действительности абсолютно благой Бог присутствует в нём неумалённым, что предоставляет возможность для «возвращения». Итак, мы видим целый «веер» сходных проблем, на которые пытались ответить Плотин и Фихте: «что такое свобода», «как возникает иное

по отношению к абсолюту», «каков характер действия абсолюта?».

**Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг** (1775–1854) полагал, что Фихте в своей системе уделил слишком мало внимания «реализму» (т. е. признанию независимости от Я познаваемых вещей) за счёт преувеличения значения «идеализма» (т. е. признания их зависимости от Я). Указанная позиция наиболее характерна для «философии тождества» — одного из шести периодов в творчестве Шеллинга. Однако Шеллинг, когда касается «отпадения» человека от Абсолюта в *Философских исследованиях о сущности человеческой свободы* [75, с. 938–1032], разбирает ту же проблему, что и поздний Фихте: как мы можем мыслить акт различения Бога и человека. По Шеллингу, человек обретает в этом акте свободу. Отпавшее Я само виновно в своём отпадении, и наказанием является та самая конечность, которую Я само избрало для себя: конечность мира вещей и конечность индивидуального Я. Шеллинг называет платиновскую концепцию постепенного уменьшения «содержания» блага в сущем по мере удаления сущего от Единого, или Блага в I,8,8 «остроумной, но необидительной» [75, с. 963]. Шеллингу это не нравится, так как, с его точки зрения, «... основу всего действительного... составляет деятельность, жизнь и свобода...» [75, с. 958].

Можно пожалеть, что Шеллинг не обращался к платиновскому объяснению возникновения сущего через дерзкий акт своеволия, стремления быть самим собой, быть отдельным от своего «начала» [V,1,1 и др.]. Он обнаружил бы здесь кое-какие аргументы в поддержку его собственной позиции. Ведь Шеллинг использует почти платиновский язык, говоря: «...едва только своеволие отклоняется от центра... господствует лишь частная воля, которая... должна поэтому составить из отделившихся друг от друга сил... вожделений и страстей... собственную обособленную жизнь... Возникает, правда, собственная, но ложная жизнь... Болезнь единичного также возникает лишь из-за того, что то, что имеет свою свободу или жизнь только для того, чтобы оставаться в рамках целого, стремится быть для себя. Зло... не есть нечто сущностное, оно — не более чем видимость жизни... колебание между бытием и небытием; тем не менее для чувства оно вполне реально» [75, с. 974–975]. Зло само по себе, по

Шеллингу, пребывает в состоянии вечной «жажды деятельности», но не может действовать, а значит, и не может быть названо существующим [75, с. 1019]. Поскольку для Шеллинга «сущность человека есть *его собственное деяние*» [75, с. 996], то мы видим здесь то же рассуждение, что и в платиновском ответе на вопрос (3): существовать — значит свободно действовать, зло как противоположность блага противоположно и действию, и существованию, следовательно, зло само по себе в действительности не существует. Кроме того, из приведённых цитат видно, что оба мыслителя при ответе на вопрос (2) отсылают нас к собственному акту воли сущего.

Подобно Плотину, Шеллинг полагает, что «основа существования Бога должна быть в нём самом» [75, с. 966]. Что же касается произошедшего от Бога, то «основа вещей содержится в том, что в Боге *не есть он сам*, т. е. в том, что есть основа его существования» [75, с. 967]. Шеллинг, таким образом, как бы признаёт двойственность первоначала, в котором присутствуют две воли: (1) воля основы, т. е. стремление породить самого себя [75, с. 968] во что бы то ни было, стремление сделать всё тварным и обособленным [75, с. 992] и (2) воля Бога, т. е. стремление всё универсализировать, поднять до единства или сохранить в единстве (75, с. 992). Воля основы — особенная воля, воля, подобная «прекрасному порыву становящейся природы», она не свободна и не несвободна, подобна вожделению или стремлению [75, с. 1008]. Почти теми же словами Плотин описывает волю «нисходящих» душ в IV,3,13,17–21. Воля основы, по Шеллингу, сама по себе не является ни доброй, ни злой, она направлена лишь на «пробуждение жизни». Отдельное существо может использовать свою независимость как для добра, так и для зла; таким образом, воля основы создаёт возможность добра и зла [75, с. 1014–1015]. Воля Бога, напротив, есть полностью свободная и сознательная воля, или «воля любви». Посредством этой воли Бог делает себя личностью, т. е. обретает сознание [75, с. 1008–1009]; кроме того, по отношению к самовольно отпавшим от него людям Бог является только любящим и просвещающим существом. Далее Шеллинг заявляет, что до разделения на две воли (или основу существования и существующее) имеется «безосновное» (Ungrund), которое уже делится на два названных начала [75,

с. 1020–1023]. Термин *Ungrund* принадлежит Я. Бёме, к которому Шеллинг здесь особенно близок.

Мы можем заметить, что приведённые рассуждения в конечном счете восходят к платиновскому анализу первоначала. Конечно, Единое Плотина по определению едино, в нём нет двойственности и тройственности. Но, отвечая на вопрос (1), Плотин рассматривает первоначало (1) как некое существование само по себе, или как то, что ни на чём не основывается, некоторое подлежащее для всего; (2) как Единое, являющееся порождающим принципом по отношению к многому; (3) как Благо, являющееся началом любви и восхождения к нему самому для отделивших себя от него сущих. У Шеллинга эти три подхода к первоначалу гипостазируются и рассматриваются как различные сущности.

Если коснуться *Системы трансцендентального идеализма*, то и здесь во многих случаях мысль Шеллинга движется в направлении, прочерченном Плотинем. Как и Плотин, Шеллинг полагает, что «*principia essendi et cognoscendi* должны быть чем-то единым» [74, с. 49]. «*Само я является объектом, существующим только через то, что оно само о себе знает, иными словами, тут имеется постоянное интеллектуальное созерцание. . .*» [74, с. 51]. «В объективном мире мы усматриваем. . . лишь внутреннюю ограниченность нашей свободной деятельности. Бытие вообще является выражением заторможенной свободы. Точно так же и в знании фиксируется наша свободная деятельность» [74, с. 65]. «„Осознаваться“ и „ограничиваться“ — это одно и то же. Сознанием охватывается лишь то, что, так сказать, доходит до меня (*an mir begrenzt ist*); ограничивающая же деятельность выходит за пределы всякого сознания именно в силу того, что в ней причина всякой ограниченности» [74, с. 82].

Все эти фрагменты могут быть с успехом использованы для описания платиновского мира Ума, в котором эйдосы суть мыслящие себя умы, самостоятельно определяющие себя как «вот-эти» эйдосы и познающие себя как нечто определённое и ограниченное. Причина ограничивающей деятельности у Плотина есть действие отпадения, отличения себя от Единого, и это действие не осознаётся эйдосом, так как для его осознания надо знать то, от чего осуществляется отпадение, т. е. Единое, а эйдос, пока он является эйдосом, не мо-

жет иметь адекватного знания о своём начале. Итак, Плотин (применительно к миру Ума) и Шеллинг при ответе на вопрос (3) исходят из предпосылок тождества мыслимого и сущего и ограниченности (определённости) сущего. Шеллинговское различие двух деятельностей, «одна из них уходит в бесконечность, другая же стремится созерцать себя в этой безграничности», также весьма подходит к платиновскому видению Ума [74, с. 129]. Созерцание себя через Единое для эйдоса в Уме сочетается у Плотина с неограниченным действием самоформирования у этого же эйдоса. Но для мышления чего-либо необходимо выбрать его в качестве мыслимого, а значит, сознательное существо характеризуется не только мышлением, но и волей. Но, может быть, воля направлена сама на себя и, таким образом, не является необходимой для начала мышления? Обоснование того, что воля обязательно направлена на внешний объект — ведь воля, направленная сама на себя уже будет волей как объектом созерцания, а не полагающей объект созерцания волей — одинаково у Плотина [VI,7] и Шеллинга [74, с. 296–297]. Поэтому очевидно, что отвечая на вопрос (3), Плотин и Шеллинг включают волевое действие в качестве необходимого атрибута сущего. Мы видим, что проблемы возникновения мира, ответственности каждого сущего за отличие от «целого» и своё собственное существование, соотношения начал познания и начал существования, соотношения сознания субъекта и иного по отношению к его сознанию составляют общее проблемное поле для Плотина и Шеллинга.

**Георг Фридрих Вильгельм Гегель** (1770–1831) довольно много внимания уделяет Плотину в *Лекциях по истории философии*. Гегель подчёркивает, что у Плотина чистое мышление находится «у самого себя» (т. е. целиком во власти мыслящего) и имеет самого себя своим предметом [13, с. 115]. Это положение Гегель принимает в свою систему. Мышление себя, самосознание, рефлексия оказываются положенными в основу гегелевского понимания абсолютного духа. Именно сознающий сам себя абсолютный дух обладает в себе и для себя бытием, истинным бытием, т. е. является истинно существующим: «Вечное в себе и для себя бытие есть открывание себя, определение, полагание себя от себя отличным, но различие это также вечно снимается, в себе и для себя сущее вечно возвращается в нём в себя, и лишь постольку оно есть

дух» [16, с. 248]. Активно использует Гегель и платиновское «пребывание», «исхождение» и «возвращение». Описание Гегелем абсолютной идеи даётся из тех же принципов, что и платиновское описание эйдоса Ума. Действительно, по Гегелю, оборачивание абсолютной идеи на саму себя, её возвращение в себя через снятие её инобытия, чему предшествует полагание идеей себя как своего иного, отрицания себя [17, § 238]. Абсолютная идея как действие снятия своего собственного инобытия есть «непреходящая жизнь», «вся истина» [14, т. 3, с. 288]. Всё это в некоторой степени соответствует платиновскому пониманию Ума, который тоже является «истиной» и «жизнью». Действительно, Ум существует только как иное по отношению к Единому, а каждый эйдос полагает себя иным по отношению к другим эйдосам. У обоих мыслителей нечто существует только через удержание отличия от иного. Таким образом, Гегель, говоря об истинно существующем, субстанции (= абсолютный дух, проявляющийся в виде абсолютной идеи), которая есть мыслящая и полагающая саму себя самосознающая субъективность [15, т. XI, с. 309–310], применяет к этой субстанции те же характеристики, что Плотин применяет к Уму (причина своей сущности) и к Единому (причина своего существования).

Другими существенными характеристиками понимания субстанции Гегелем является её свобода, бесконечность и деятельность. Абсолютный дух трактуется Гегелем как «абсолютная активность» [17, § 34]. Эта активность является абсолютно свободной. Также Гегель пишет, что «сущность духа есть... свобода» [17, § 382]. Действительно, как субстанция всего сущего, абсолютный дух лежит в основе всего, и сам является основой для себя. Поэтому можно сказать, что абсолютный дух абсолютно свободен, ведь он не определяется ничем, кроме себя. Абсолютный дух предстаёт как реализуемая и реализованная абсолютная мощь, могущество, способность реализовывать то, что им мыслится с логической необходимостью, т. е. развёртывать своё содержание только из самого себя, без зависимости от иного. Как имеющий в себе всё своё содержание и неограниченный ничем, абсолютный дух «положительно бесконечен». Смысл существования (истина) конечного, частичного, кажущегося контингентным заключён в необходимом, т. е. в том, что обусловлено логикой самопозна-

ния абсолютной идеи, а результатом процесса самопознания является полностью осознавший себя бесконечный абсолютный дух. Такое же подчёркивание действия, неограниченности, бесконечной мощи и свободы мы видим в концепции Единого Плотина. Поэтому можно сказать, что для Плотина и Гегеля ответы на вопрос (3) — о существовании Единого и абсолютного духа соответственно — во многом схожи.

Фундаментальное различие между этими двумя концепциями существования заключается в различном понимании «воли» и её роли в их системах. Плотин полагает волю Единого тождественной самому Единому и его существованию, тогда как мышление в Едином отсутствует (за исключением некоего неопределяемого «сверхмышления», тождественного акту воли). В основании существования эйдосов Ума тоже лежит волевой акт «отпадения» от Единого. Таким образом, у Плотина воля в некотором смысле может быть названа первичной по отношению к мышлению. У Гегеля же, наоборот, мышление первично по отношению к воле. Воля ограничена, мышление безгранично [17, § 261]. «Мышление само себя определяет к воле, и первое остаётся субстанцией последней; так что без мышления не может быть никакой воли, и самый необразованный человек также только настолько является волевым, насколько он мыслит» [17, § 312]. Воля — внешнее осуществление акта мышления в действии его «самореализации». Кроме того, свободу Гегель понимает, скорее, как Спиноза, а не как Плотин: свобода — независимость от иного, отношение к самому себе [17, § 25]. Свобода, по Гегелю, возрастает по мере самоосуществления абсолютной идеи, она является результатом развёртывания «освобождения», в котором свобода должна «наполнить себя своим собственным понятием» [17, § 469].

Таким образом, Гегель из-за приоритета мышления в своей системе оказывается способным отойти от концепции отличных друг от друга ипостасей (удовлетворившись лишь одним подлинным субъектом, действующим в системе) и нарушить принцип уменьшения совершенства по мере удаления от начала. Иными словами, Плотин рассматривал существование как не-мыслительный, абсолютно свободный волевой акт и как не абсолютно свободный акт мышления себя; Гегель же оставил только второе понимание существования. Из этого следует подчинённость воли мышлению как одного из его мо-

ментов, подлежащий снятию, или абстрактность воли, неполнота её существования, тогда как мышление конкретно и, как субстанция, обладает полнотой существования. Волевой акт, как зависящий от мышления, по Гегелю не может быть абсолютно свободным; мышление, напротив, может, по мере промышления своего собственного содержания, стать абсолютно свободным, в нём «непосредственно содержится свобода» [17, § 120]. Было бы ошибкой считать, что Гегель не обращает внимания на платиновские аргументы, обосновывающие невозможность рассматривать любое мышление как абсолютно свободное действие — например, из-за того, что мышление иного определяется своим предметом, а мыслящее самого себя неизбежно вносит в себя двойственность мыслящего (действующее) и мыслимого (претерпевающее), что несовместимо с абсолютной свободой, так как субъект, действующий абсолютно свободно, не может претерпевать ни в каком отношении. Ведь диалектический метод Гегеля можно интерпретировать в том числе и как попытку сделать подобную аргументацию недействительной через рассмотрение мышления как непрерывного процесса преодоления собственных ограничений, обогащения мыслящего мыслимым и тем самым постоянного снятия постоянно возвращающейся двойственности. Мы видим, что для Платина и Гегеля характерен интерес к проблемам соотношения свободы и необходимости в начале (субстанции) всего сущего, соотношения в нём мышления и воли, понимания начала как субстанции всего, являющейся субъектом, тождественным своему собственному действию; это показывает, что двух философов интересовали именно те ключевые проблемы, которые проходят через всю европейскую философию. Пытаясь дать ответы на них, европейская философия формировалась именно как философия, как своеобразный способ рассуждать на определённые темы. И хотя решения, предлагаемые различными философами, весьма различны, общие проблемы ясно демонстрируют то общее, без чего европейская философия не была бы чем-то единым.

Подведем итоги заключительной главы. Мы видим, что проблематику Платина можно проследить у всех ключевых фигур европейской философии, в том числе и у тех, которые могли быть не знакомы с платиновскими текстами. Это

означает высокую степень общности проблематики европейской философии и высокую значимость для неё сформулированных нами трёх проблем. Подобный интерес к вопросам, постоянно вновь и вновь возникающим в европейской философии (при различии даваемых на них ответов), означает, что у европейской философии имеется единое проблемное поле, значительный вклад в формирование которого был внесён Платином (что, конечно, не означает, что Платин является «изобретателем» ключевых проблем — вероятно, все они могут быть возведены к досократикам).

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В ходе нашего исследования мы пришли к следующим выводам:

1. Первоначало в системе Плотина есть «абсолютно благое действие»; «действовать» может лишь нечто «свободное», а «абсолютно благим» действием может быть лишь то действие, благость которого ничем не ограничена, соответственно, действие первоначала является «абсолютно свободным». Это означает, что действие платиновского первоначала, рассматриваемого как Благо, приносит наибольшее благо *всему* иному по отношению к себе и не приносит *никакого* зла. При этом «благим» или «злым» для Плотина является только то действие, которое направлено к иному по отношению к действующему.

Также первоначало может рассматриваться как «первое» или «начало» для всего иного в силу того, что для всего менее «благого», чем Благо, это Благо является «тем, от чего» осуществляется «отпадение», вызывающее уменьшение «благости» и «единства» в «отпадающем». Ведь для Плотина в случае отсутствия такого «первого» существование сущего и того, что кажется сущим, было бы необъяснимым. Таким образом, указан ряд положительных предикатов первоначала, обеспечивающих *возможность* дискурсивного мышления человеком первоначала, которое может быть истинным настолько, насколько может быть истинным дискурсивное мышление вообще. Разумеется, мы не должны приписывать первоначалу чего-либо противоречащего указанным предикатам.

Далее, исследуя понятие «Благо», мы проанализировали платиновское понимание «свободы» применительно к первоначалу и указали на необходимость для «абсолютной благости» первоначала его «абсолютной свободы» и понимания его как «освободителя». Мы видели, что первоначало для Плотина есть «абсолютно благое действие». Но «действовать», по

Плотину, может лишь нечто «свободное», а «абсолютно благим» действием может быть лишь то действие, благость которого ничем не ограничена; следовательно, действие первоначала является «абсолютно свободным». Из этого следует, что первоначало не содержит в себе никакого претерпевания; следовательно, оно не «подвластно» никакому виду «необходимости».

«Абсолютно благим» действием для Плотина может быть только действие, предоставляющее «свободу» иному. Действительно, Благо, как не приносящее ничему зла, не должно предоставлять что-либо чему-то одному за счёт другого. Также Благо не должно предоставлять чему-либо то, что может вызвать страдание кого-либо или является злом для кого-либо. В конечном итоге оказывается, что Благо может предоставлять всему сущему только свободу, причём *в равной мере*; однако «не полностью» или «не истинно» сущее, т. е. то, что находится в чувственном мире, имеет различные способности для «принятия» свободы — в зависимости от степени своего существования, которая, в свою очередь, определяется степенью сохраняющейся у него свободы. Ограничение же собственной свободы является собственным действием чего-либо; таково действие Ума, которым он «отличает» себя от Единого, а также «падение» души. Из этого следует, что Благо предоставляет иным по отношению к себе «свободу возвращения» (т. е. полностью является именно таким действием «ради иного») к полной свободе (или самому себе) и не ограничивает свободу всего иного каким-либо образом. В этом смысле Благо является «освободителем» для всего иного, т. е. для того, что менее свободно, чем оно само.

«Абсолютное единство» первоначала необходимо для его «абсолютной благости», ведь «абсолютно благим» может быть лишь нечто «абсолютно свободное», а «абсолютная свобода» первоначала означает для Плотина в том числе его «неограниченность», а значит, отсутствие в нём как «внешних», так и «внутренних» границ (понимаемых как «помехи» для его собственного действия), что как раз и означает «абсолютное единство» первоначала.

2. В рамках учения Плотина имеется *возможность* согласования реконструированного нами понимания первоначала как абсолютно благого действия, во-первых, с «исхождением»

Ума из Единого и, во-вторых, с существованием Ума «наполненного» идеями. Ум нуждается в Едином как в «том, от чего» осуществляется его «отпадение». В этом отношении Ум и принадлежащие ему «умы» (эйдосы) «несвободны» – они нуждаются в Едином как в своём «начале», но, являясь эйдосами, а не чувственными вещами, они свободны в том отношении, что они суть то, чем они себя мыслят. Также Ум нуждается в Едином для возвращения утраченной им свободы. Созерцание Умом первоначала – стремление к Благу, стремление быть «образом» Блага, совершая благие действия. При этом происходит «дифференциация» «неопределённого Ума» как «неопределённой двойцы» или «умной материи» и «наполнение» его эйдосами. Каждый эйдос рассматривает себя как отдельный ум, свободно определяющий свою сущность. Имеется *возможность* рассмотрения действий принадлежащих Уму эйдосов как «(не абсолютно) благих» и «(не абсолютно) свободных» действий, каждое из которых в некоторых отношениях «ограничено», в отличие от действия Блага.

Благое действие эйдоса из Ума состоит в том, что он «почтительно служит» «падшим» душам. Ведь «падшая» душа есть «ограничивший себя» эйдос, утративший свободу до такой степени, что он уже больше не может быть тем, чем он себя мыслит, а следовательно, душа есть нечто иное по отношению к миру Ума, и поэтому она может быть объектом для благого действия мира Ума.

Существует аспект, в котором действие эйдоса, принадлежащего Уму, *может* рассматриваться как действие, направленное на «чувственный мир», и тем самым является действием благим, действием «ради иного». Этот аспект – существование в качестве цели восхождения для «падшей» души». Показано также, что действия идей в мире Ума *могут* рассматриваться как благие действия, постольку, поскольку они направлены на другие идеи и в некотором смысле действуют ради других идей, так как каждая идея отличает себя от всех других идей, тем самым предоставляя им независимость и свободу.

**3.** В рамках учения Плотина возможна интерпретация «падения» души в чувственный мир как «свободного» в некоторых отношениях действия самой этой души (хотя «падение» и «необходимо» в том отношении, что оно необходимо

наступает при мышлении душой себя в качестве иного по отношению к «миру Ума»). По Плотину, жизнь души, в действительности принадлежащей к миру Ума, в «чувственном мире» представляет из себя акт «двойного воображения»: во-первых, душа воображает себя как Душу (т. е. как третью ипостась), а во-вторых, – как «индивидуальную душу», гораздо менее свободную, чем Душа. Платиновское понимание «существования» таково, что всё находящееся в чувственном мире сохраняет некоторое подобие мышления и обязательно является свободным в некоторых отношениях.

**4.** В учении Плотина о чувственном мире не существует противоречия между, с одной стороны, признанием человеческой свободы и, с другой стороны, наличием различных видов «принуждения» души, таких, как Промысел, Судьба, Необходимость, Случай и др. Согласно осуществлённой реконструкции позиции Плотина, нечто может ограничить свободу «индивидуальной души» лишь в тех отношениях, в которых это допустила она сама. Ничто сущее не может полностью отказаться от своей свободы, лишь не-сущая материя полностью несвободна и полностью лишена возможности действовать, так что ничто не может полностью «контролировать» действия «индивидуальной души».

Некоторое совместное действие Ума и Души как ипостаси («наивысшей» и наисвободнейшей из всех душ), именуемое Промыслом, направлено на то, чтобы, с одной стороны, обеспечить душам максимальную свободу, даже «восполняя» то, к чему душа «сама по себе» не способна, и, с другой стороны, уменьшить последствия злых действий душ. Надо отметить, что в силу несовершенства Души (в сравнении с Умом) выполнение этих действий не является совершенным. Свобода действий человека в чувственном мире ограничена «необходимостью» и «случайностью», присущими этому миру. Однако любой человек, несмотря ни на что, всегда является в каких-то отношениях свободным, и всегда способен как на «благие», так и на «злые» действия.

Любое «благое действие» (в том числе – действие человека в чувственном мире), как «образ» действия Блага (т. е. как то, что менее свободно, чем действие Блага, но всё-таки сохраняет некоторую свободу) есть предоставление свободы иному. Напротив, злое действие есть ограничение свободы иного.

Человек, совершающий благие действия, если он стремится совершать их более «эффективно» и приносить с ними как можно меньше неизбежного зла, заинтересован в собственном «восхождении», которое и является «восхождением» или «возвращением» в мир Ума. Напротив, человек, стремящийся избавиться от своей свободы из-за того, что рассматривает её как причину своего страдания, «нисходит», всё более и более утрачивая свободу, так что его душа переселяется в тела животных, свобода которых меньше свободы человека. Но ни одно существо не способно *полностью* утратить свободу и тем самым надежду на «возвращение».

Таким образом, имеется возможность интерпретации онтологии Плотина как иерархии «сущих» от первоначала до материи, обладающих всё более ограниченной свободой. Именно свобода оказывается связующим принципом системы Плотина на *всех* её уровнях. Всё в той или иной степени сущее в системе Плотина оказывается либо свободно действующим в некоторых отношениях, либо результатом свободного действия (свободного избрания). Вообще, в системе Плотина нечто является существующим в той степени, в которой оно свободно.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Абеляр П.* Диалектика // *Вопросы философии.* 1992. № 3. С. 161–178.
2. *Адо П.* Плотин, или Простота взгляда / Пер. с фр. Е. Штофф. М.: Греко-лат. каб. Ю. А. Шичалина, 1991.
3. *Алкиной.* Учебник платоновской философии / Пер. Ю. А. Шичалина // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1993. С. 625–664.
4. *Ансельм Кентерберийский.* Соч. / Пер., послесл. и комм. И. В. Купреевой. М.: Канон, 1995.
5. *Аристотель.* Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1976–1984.
6. *Беркли Дж.* Соч. М.: Мысль, 1978.
7. *Блонский П. П.* Философия Плотина. М.: Издание Г. А. Лемана и С. И. Сахарова, товарищество типографии А. И. Мамонтова, 1918.
8. *Бозций.* Утешение Философией и др. трактаты / Отв. ред. Г. Г. Майоров М.: Наука, 1990.
9. *Владиславлев М.* Психология Плотина // Журнал Министерства народного просвещения. 1868. № 139, июль. С. 1–54.
10. *Владиславлев М.* Философия Плотина, основателя новоплатонической школы. СПб., 1868.
11. *Вольф М. Н.* Структура проблемы «начала» в философии Анаксимандра по доксграфическим свидетельствам // Гуманитарные науки в Сибири. 2005. № 1. С. 33–36.
12. *Гайденко П. П.* Парадоксы свободы в учении Фихте. М.: Наука, 1990.
13. *Гегель Г. Ф. В.* Лекции по истории философии. Кн. 3. СПб.: Наука, 2001.
14. *Гегель Г. Ф. В.* Наука логики: В 3 т. М.: Мысль, 1970.
15. *Гегель Г. Ф. В.* Сочинения. М., 1935.
16. *Гегель Г. Ф. В.* Философия религии: В 2 т. М.: Мысль, 1977. Т. 2.
17. *Гегель Г. Ф. В.* Энциклопедия философских наук: В 3 т. М.: Мысль, 1975–1977.
18. *Горан В. П.* Необходимость и случайность в философии Демокрита. Новосибирск: Наука, 1984.

19. *Дамиани П.* О божественном всемогуществе / Пер. И. В. Купреевой // Ансельм Кентерберийский. Соч. / Пер., послесл. и комм. И. В. Купреевой. М.: Канон, 1995. С. 356–394.
20. *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1989.
21. *Диллон Дж.* Средние платоники. 80 г. до н. э. — 220 г. н. э. / 2-е изд., испр. и доп. новым авторским послесловием / Пер. с англ. Е. В. Афонасина. СПб.: Изд-во Олега Абышко; Алетейя, 2002.
22. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979.
23. *Захаров А. А.* Аристотель о сознательном выборе и моральной ответственности Личности // Актуальные вопросы гуманитарных наук на современном этапе. Душанбе, 1987. С. 57–63.
24. *Захарова Т. Г.* Система духовного самосовершенствования в философии Плотина: Автореф. канд. дис. Душанбе, 1990.
25. *Кант И.* Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1963–1967.
26. *Кузанец (Николай Кузанский).* Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1979–1980.
27. *Кузнецов В. Н.* Актуальные проблемы понимания сущности учения Плотина // Вестник Моск. ун-та. Сер. 7: Философия. М., 2000. № 4. С. 68–88.
28. *Лейбниц Г. В.* Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1982–1989.
29. *Лега В. П.* Философия Плотина и Патристика: взгляд с точки зрения современной православной апологетики. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского Богословского ин-та, 2002.
30. *Лосев А. Ф.* Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993.
31. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Т. IV. Поздний эллинизм. М.: Фолио, АСТ, 2000.
32. *Лукомский Л. Ю.* Апофатика и «учение об эманации» у Плотина // АКАДНМЕІА. Материалы и исследования по истории платонизма. Межвуз. сб. СПб., 2000. Вып. 2. С. 160–179.
33. *Лукомский Л. Ю.* Плотин о сущности сущего // Вестник Русского христиан. гуманит. ин-та. СПб., 1997. № 1. С. 67–84.
34. *Лурье С. Я.* Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. Л.: Наука, 1970.
35. *Мельник С. В.* Плотин об идеях единичных вещей // *Логос*. 1999. Вып. 6. С. 59–67.
36. *Оккам Уильям.* Избранное / Под общ. ред. А. В. Апполонова. М.: УРСС, 2002.
37. *Орлов Е. В.* Кафолическое в теоретической философии Аристотеля. Новосибирск: Наука, 1996.
38. *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1993.
39. *Плотин.* Избранные трактаты: В 2 т. М.: РМ, 1994.
40. *Плотин.* О благе или едином (VI 9 [9]) / Предисл., пер. и примеч. М. А. Гарнцева // *Логос*. 1992. Вып. 3. С. 213–227.
41. *Плотин.* О том, существуют ли идеи отдельных вещей (V. 7 [18]) / Предисл., пер. и примеч. С. В. Мельник // *Логос*. 1999. Вып. 6. С. 68–70.
42. *Плотин.* Сочинения: Плотин в русских переводах. СПб.: Алетейя, 1995.
43. *Плотин.* Трактат I,6 «О прекрасном» // Античные мыслители об искусстве. М.: Искусство, 1938. С. 244–253.
44. *Плотин.* Трактат V,9 «Об Уме, идеях и сущем» // Философия природы в античности и в Средние века: Сб. науч. тр. М.: ЦОП ИФ РАН, 1999. Ч. 2. С. 103–120.
45. *Плотин.* Эннеады (II). Киев: Уцимм-пресс, 1996.
46. *Плотин.* Эннеады. Киев: Уцимм-пресс, 1995.
47. *Плотин.* О свободе и волеии единого (Enn. VI,8) / Пер. с древнегреч. Л. Ю. Лукомского // АКАДНМЕІА. Материалы и исследования по истории платонизма. Межвуз. сб. / Под ред. Р. В. Светлова и А. В. Цыба. СПб., 2000. Вып. 2. С. 251–273.
48. *Плотин.* Первая эннеада / Пер. с древнегреч., вступ. статья, комм. Т. Г. Сидаша, Р. В. Светлова. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004. 320 с. (Серия «Plotiniana»).
49. *Плотин.* Вторая эннеада / Пер. с древнегреч. и вступ. статья Т. Г. Сидаша. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004. (Серия «Plotiniana»).
50. *Плутарх.* О лике видимом на диске луны // Философия природы в античности и в Средние века. Сб. науч. тр. М.: ЦОП ИФ РАН, 1999. Ч. 2. С. 39–94.
51. *Порфирий.* Жизнь Плотина // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. С. 462–476.
52. *Секст Эмпирик.* Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1975.
53. *Семане Т. А.* К вопросу о диалектике ума и души в плотинской онтологии // Историко-философский ежегодник '89. М., 1990. С. 55–68.
54. *Скот Иоанн Дунс.* Трактат о первоначале / Пер. и комм. А. В. Апполонова. М.: Изд-во францисканцев, 2001.
55. *Скот Иоанн Дунс.* Избранное / Сост. и общ. ред. Г. Г. Майорова. М.: Изд-во францисканцев, 2001.
56. *Симонова Т. А.* Онтология Плотина: Автореф. канд. дис. М., МГУ им. М. В. Ломоносова, 1985.

57. *Ситников А. В.* Философия Плотина и традиция христианской патристики. СПб.: Алетейя, 2001.
58. *Спиноза Б.* Избранные произведения. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998.
59. *Степанова А. С.* Философия древней Стои. СПб.: Алетейя, КН, 1995.
60. *Столяров А. А.* Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М.: ГЛК, 1999.
61. *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М.: Ками Групп, 1995.
62. *Фихте И. Г.* Избранные сочинения. М., 1916. Т. 1.
63. *Фихте И. Г.* Основные черты современной эпохи. СПб., 1906.
64. *Фихте И. Г.* Соч.: В 2 т. СПб.: Мифрил, 1993.
65. *Фихте И. Г.* Факты сознания. СПб., 1914.
66. *Фома Аквинский.* Сумма против язычников. Кн. 1 / Пер., вступ. статья, комм. Т. Ю. Бородай. Долгопрудный: Вестком, 2000.
67. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Издание подготовил А. В. Лебедев. М.: Наука, 1989.
68. Фрагменты ранних стоиков. Т. II. Ч. 1: Хрисипп из Сол. Логические и физические фрагменты. Фрг. 1–521 / Пер. и комм. А. А. Столярова. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1999.
69. Фрагменты ранних стоиков. Т. II. Ч. 2: Хрисипп из Сол. Физические фрагменты. Фрг. 522–1216 / Пер. и комм. А. А. Столярова. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2002.
70. Фрагменты ранних стоиков. Т. I. Зенон и его ученики / Пер. и комм. А. А. Столярова. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1998.
71. *Целлер Э.* Очерк истории греческой философии. М.: Канон, 1996.
72. *Цитлаков Д. А.* Проблема свободы в восточно-христианской мысли первого тысячелетия // *Философия: история и современность.* 1999–2000. Новосибирск: РИЦ НГУ, 2001. С. 200–214.
73. *Цицерон М. Т.* Философские трактаты. М.: Наука, 1985.
74. *Шеллинг Ф. В.* Система трансцендентального идеализма. Л.: ОГИЗ, Соцэкгиз, 1936.
75. *Шеллинг Ф. В.* Соч. М.: Мысль, 1998.
76. *Шичалин Ю. А.* К истории переосмысления термина hypostasis // *Античная балканистика.* М.: Наука, 1978. С. 60–62.
77. *Шичалин Ю. А.* 'Третий вид' у Платона и материя-зеркало у Плотина // *Вестник древней истории.* 1978. № 1. С. 148–161.
78. *Шичалин Ю. А.* История античного платонизма в институциональном аспекте. М.: Греко-латинский кабинет, 2000.
79. *Шичалин Ю. А.* Трактат Плотина «Об уме, идеях и сущем» (5, V.9) в связи с проблемой Природы // *Философия природы в античности и в Средние века:* Сб. науч. тр. М.: ЦОП ИФ РАН, 1999. Ч. 2. С. 95–102.
80. *Эриугена Иоанн Скотт.* О Природах / Пер. и комм. Н. М. Лозовской // *Средние века.* 1994. Вып. 57. С. 279–289.
81. *Albinos. épitomé* / Ed. P. Louis. Paris: Les Belles Lettres, 1945. P. 3–173.
82. *Andolfo M.* L'ipostasi della «Psyche» in Plotino : Struttura e fondamenti / Introd. di Reale G. — Milano: Pubbl. del Centro di ricerche di metafisica, 1994. (Vita e Pensiero. Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi; Quaderno 54).
83. *Aristoteles. Ethica Nicomachea* / Ed. I. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1962. P. 1–224.
84. *Aristoteles. Magna moralia* / Ed. F. Susemihl // *Aristotle. Vol. 18* / Ed. G. C. Armstrong). Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969. P. 446–684.
85. *Aristoteles. Metaphysica* / Ed. W. D. Ross. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1970.
86. *Aristoteles. Physica* / Ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1966. 184–267 Bekker pages.
87. *Armstrong A. H.* Emanation in Plotinus // *Mind.* 1937. Vol. 46. P. 61–66.
88. *Armstrong A. H.* Form, Individual and Person in Plotinus // *Dionisius.* 1977. N 1. P. 49–68.
89. *Armstrong A. H.* Plotinus: A volume of selections. London, 1953.
90. *Armstrong A. H.* The architecture of intelligible Universe in the philosophy of Plotinus. Cambridge, Cambridge University Press, 1940.
91. *Armstrong A. H.* The background of the doctrine «That the intelligibles are not outside the intellect» // *Les Sources de Plotin.* Geneva: Fondation Hardt, 1960. P. 393–413. (Enteries sur l'antiquité classique; T. V).
92. *Arnim J.* Stoicorum veterum fragmenta. Lipsiae: B. G. Tübner. T. I. 1903; T. II. 1905.
93. *Arnou R.* Le desir de Dieu dans la philosophie de Plotin. Paris: Les Belles Lettres, 1921.
94. *Arnou R.* L'acte de l'intelligence en tant qu'elle n'est pas intelligence: Quelques considerations sur la nature de l'intelligence selon Plotin. Paris: Mélanges, Joseph Maréchal, II, 1950. P. 249–262.
95. *Atticos.* Fragments de son oeuvre. Paris: Les Belles Lettres, 1931. P. 1–33.

96. *Aubenque P.* Plotin et la dépassement de l'ontologie grecque classique // Le Néoplatonisme. Colloques internationaux du Centre National de la recherche scientifique. Sciences humaines. Royoumont, 3–13 juni 1969. Éditions du Centre National de la recherche scientifique. 15, quai Anatole-France Paris VII-e. 1971. P. 101–108.
97. *Aubin P.* «L'image» dans l'oeuvre de Plotin // Recherches de Sciences Religieuses. 1953. Vol. 41. P. 348–379.
98. *Baladi N.* Origine et signification de l'audace chez Plotin // Le Néoplatonisme. Colloques internationaux du Centre National de la recherche scientifique. Sciences humaines. Royoumont, 3–13 juni 1969. Paris: éditions du Centre National de la recherche scientifique, 1971. P. 89–97.
99. *Beierwalters W.* Das wahre Selbst: Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2001.
100. *Beierwalters W.* Plotino: un cammino di liberazione verso l'interiorita, lo spirito e l'uno / Traduzione di Enrico Peroli; introduzione di Giovanni Reale. Milano: Pubbl. del Centro di ricerche di metafisica, 1993. (Vita e Pensiero. Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi; Quaderno 21).
101. *Blumenthal H. J.* Did Plotinus believe in Ideas of Individuals? // *Phronesis*. 1966. Vol. 11. P. 61–80.
102. *Blumenthal H. J.* Plotinus' Psychology. The Hague, 1971.
103. *Blumenthal H. J.* Soul and Intellect. Studies in Plotinus and Later Neoplatonism. Great Britan: Variorum, 1993.
104. *Blumenthal H. J.* Soul, World-Soul and individual soul in Plotinus // Le Néoplatonisme. Colloques internationaux du Centre National de la recherche scientifique. Sciences humaines. Royoumont, 3–13 juin 1969. Paris: Éditions du Centre National de la recherche scientifique, 1971. P. 55–63.
105. *Blumenthal H. J.* Some neoplatonic views on perception and memory. Similarities, differences and motivations // Traditions of Platonism, Essays in honour of John Dillon / Ed. by J. J. Cleary. Aldershot (Hampshire), Brookfield (Vt.), Ashgate, 1999. P. 319–335.
106. *Botros S.* Freedom, causality, fatalism and early stoic philosophy // *Phronesis*. 1985. Vol. 30. P. 274–304.
107. *Boutin M.* L'un dispersif // *Archivio di filosofia*. Padova, 1983. N 1/3. P. 253–279.
108. *Bréhier É.* Le Parménide de Platon et la théologie négative de Plotin // *Sophia*, 1938. Vol. 6. P. 33–38.
109. *Bréhier É.* The Philosophy of Plotinus / Trans. J. Thomas. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
110. *Brisson L.* Le logos chez Plotin // *Ontologie et dialogue*. Melanges en hommage a P. Aubenque avec sa collaboration a l'occasion de son 70e anniversaire. Tradition de la pensee classique / Textes reunis par Nestor L. Cordero. Paris: J. Vrin, 2000. P. 47–68.
111. *Bruni G.* Introduzione alla dottrina plotiniana della materia // *Giorn. Class. Filol. Ital.* 1963. T. 42. P. 22–45.
112. *Bussanich J.* The One and its relation to Intellect in Plotinus. Leiden: Brill, 1988.
113. *Capone-Braga G.* Il problema del rapporto fra le anime individuale e l'anima divina dell'universo nella filosofia di Plotino // *Rivista di Filosofia*, 1932. T. 23. P. 106–125.
114. *Chevalier J.* La notion du nécessaire chez Aristotele / Librairie Felix Alcan. Paris: Les Belles Lettres, 1915.
115. *Chrétien J.-L.* Le Bien donne ce qu'il n'a pas // *Archives de Philosophie*, 1980. Vol. 43. P. 263–277.
116. *Cicero M. T.* Scripta quae manserunt omnia / Ed. E. F. W. Müller. Lipsiae: B. G. Tübner, 1890. Vol. 2.
117. *Cilento V.* La radice metafisica della libertà nell'antignosi Plotiniana // *La Parola del Passato*, 1963. T. 89. P. 94–123.
118. *Cilento V.* Presenza di Plotino nel mondo moderno // *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente: Atti del Convegno Internazionale (Roma, 5–9 ottobre 1970)*. Roma: Accademia Nazionale dei Licei, October 1970. P. 13–29.
119. *Cilento V.* Saggi su Plotino / Biblioteca de filosofia Mursia. Milano, 1973.
120. *Clark G. H.* Plotinus's Theory of Empirical Responsibility // *The New Scholasticism*, 1943. Vol. 17. P. 16–31.
121. *Clarke W. N.* Infinity in Plotinus: A Reply // *Gregoreanum*. 1959. Vol. 40. P. 75–98.
122. *Clarke W. N.* The Limitation of Act by Potency // *The New Scholasticism*, 1952. Vol. 26. P. 167–194.
123. *Corrigan K.* Is there more than one generation of matter in the «Enneads»? // *Phronesis*. 1986. Vol. 31. P. 167–181.
124. *Courcelle P.* Le «connais-toi toi-même» chez les néoplatoniciens grecs // Le Néoplatonisme. Colloques internationaux du Centre National de la recherche scientifique. Sciences humaines. Royoumont, 3–13 juin 1969. Paris: Éditions du Centre National de la recherche scientifique, 1971. P. 153–166.
125. *Cruz I. M. S.* «L'exegese plotinienne des “megista gene” du “Sophiste” de Platon» // *The perennial tradition of Neoplatonism*, Leuven: LUP, 1997. P. 105–118.

126. *D'Ancona C.* Determinazione e indeterminazione nel sovransensibile secondo Plotino // *Rivista di storia della filosofia*. 1990. A. 45. P. 437–474.
127. *Diels H., Kranz W.* (ed.). *Die Fragmente der Vorsokratiker* / 6-th edn. T. 1–2. Berlin: Weidmann, 1951–1952.
128. *Dillon J.* Plotinus at work on Platonism // *Greece and Rome*. 1992. Vol. 39. P. 189–204.
129. *Dillon J.* The mind of Plotinus // *Proceedings of the Boston area colloquium in Ancient philosophy*, 1988. Vol. 3. P. 333–358.
130. *Dodds E. R.* The *Parmenides* of Plato and the origin of the Neoplatonic «One» // *The Classical Quarterly*, 1928. Vol. 22. P. 129–142.
131. *Emilsson E. K.* Plotinus' ontology in *Ennead VI. 4 and 5* // *Hermathena*. Dublin, 1994. Vol. 157. P. 87–101.
132. *Emilsson E. K.* Remarks on the relation between One and Intellect in Plotinus // *Traditions of Platonism: essays in honour of John Dillon* / Ed. by J. J. Cleary. Aldershot (Hampshire), Brookfield (Vt.), Ashgate, 1999. P. 271–290.
133. *Epictetus.* *Dissertationes ab Arriano digestae* / Ed. H. Schenkl. Leipzig: Tübner, 1916.
134. *Epicurus.* *Gnomologium Vaticanum Epicureum* // *Epicurus. Opera*. 2<sup>nd</sup> edn. Turin: Einaudi, 1973. P. 141–157.
135. *Falter G.* Beiträge zur Geschichte der Idee. Teil 1. Philon und Plotin. Giessen, 1906.
136. *Felder J. H.* Chormos and emanation in the Philosophy of Plotinus // *The Significance of Neoplatonism* // *Studies in Neoplatonism: ancient and modern*. New York: SUNY Press, 1976. Vol. I. P. 101–120.
137. *Gerson L. Ph.* *Epistrophe pros heauton* // *Documenti e studi sulla tradizione Filosofica Medievale*, 1997. T. 8. P. 1–32.
138. *Gerson L. Ph.* Introspection, self-reflexivity, and the essence of thinking according to Plotinus // *The perennial tradition of Neoplatonism*. Leuven, 1997. P. 153–173.
139. *Gerson L. Ph.* Plotinus's metaphysics: emanation or creation? // *The review of Metaphysics*, 1993. Vol. 46. P. 559–574.
140. *Gerson L. Ph.* *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
141. *Gollwitzer T.* Plotins Lehre von der Willensfreiheit: Bd I und II. Bd I. Kempten, 1900; Bd II. Kaiserslautern, 1902.
142. *Gorman G. P.* Freedom in the God of Plotinus // *The New Scholasticism*, 1940. Vol. 14. P. 379–405.
143. *Gräser A.* Plotinos and the stoics: A preliminary study // *Philosophy antiqua. A series of monographs an ancient philosophy*. Leiden: E. J. Brill, 1972. Vol. 22.
144. *Gräser A.* Zenon von Kition. Positionen und Probleme. Berlin; New York, 1975.
145. *Grumach E.* *Physis und Agathon in der Alten Stoa*. Berlin, 1932.
146. *Gurtler G. M. S. J.* Plotinus and the alienation of the soul // *The perennial tradition of Neoplatonism*. Leuven, 1997. P. 221–234.
147. *Gurtler G. M. S. J.* Plotinus and the Platonic Parmenides // *International Philosophical Quarterly*, 1992. Vol. 32. P. 443–457.
148. *Hadot P.* *Etre, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin* // *Les Sources de Plotin*. Geneva: Fondation Hardt, 1960. P. 107–137. (Enterties sur l'antiquité classique; T. V).
149. *Hampshire S.* *Freedom of Individual*. Princeton: Princeton University Press, 1975.
150. *Heinaman R.* Eudaimonia and self-sufficiency in the «Nicomachean ethics» // *Phronesis*. Assen, 1988. Vol. 33. P. 31–53.
151. *Heinaman R.* The «Eudemian ethics» on knowledge and voluntary action // *Phronesis*. Assen, 1986. Vol. 31. P. 128–147.
152. *Heinemann F.* Die Spiegeltheorie der Materie als Korrelat der Logos—Licht—Theorie bei Plotin // *Philologus*. 1926. Bd 81. S. 1–17.
153. *Heiser J. H.* Plotinus and the *apeiron* of Plato's «Parmenides» // *Thomist*. Wash., 1991. Vol. 55. P. 53–81.
154. *Henry P.* La probleme de la liberté chez Plotin // *Revue Nescolastique de Philosophie*. 1931. Vol. 33. P. 50–79, 180–215, 318–339.
155. *Himmerich W.* Eudaimonia: Die Lehre des Plotin von der Selbstverwirklichung des Menschen. Würzburg: Trilsch, 1959.
156. *Hiroch W.* Das ontologische Fundament der Ethik Plotins // *Sein und Ethos*. Mainz: hrsg. v. P. Engelhardt, 1963. S. 111–128.
157. *Iamblichus.* *Theologoumena arithmeticae* / Ed. V. de Falco. Leipzig: Tübner, 1922. P. 1–87.
158. *Katz J.* Plotinus' Search for the Good. Oxford: Oxford University Press, 1950.
159. *Kirchner C. H.* *Die Philosophie des Plotin*. Halle, 1854.
160. *Lloyd A. C.* Non-propositional thought in Plotinus // *Phronesis*, 1986. Vol. 31. P. 258–265.
161. *Long A. A.* Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action // *Problems of Stoicism* / Ed. A. A. Long. London: Athlone Press, University of London, 1971. P. 173–183.
162. *Madigan A.* Plotinus on personal individuality: the early period // *The quest for the individual*. New York etc., 1990. P. 89–105.
163. *Marrucchi P.* *Studi plotiniani. I. Metafisica della liberta (VI 8)* // *Atene e Roma*, 1935. Vol. 3. P. 161–176.
164. *Merlan Ph.* Aristotle, *Met.* A6, 987b20–25 and Plotinus, *Enn.* V, 4, 2, 8–9 // *Phronesis*, 1964. Vol. 9. P. 45–47.

165. *Merlan Ph.* From Platonism to Neoplatonism. 2nd ed., Second edition, revised. The Hague: Martinus Nijhoff, 1960.
166. *Merlan Ph.* Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neo-Aristotelian and Neoplatonic Tradition. The Hague, 1963.
167. *Mortley R.* Negative theology and Abstraction in Plotinus // *American Journal of Philology*, 1975. Vol. 96. P. 363–377.
168. *Müller H. F.* Das Problem der Theodicee bei Leibniz und Plotinus // *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, 1919. Bd 43. S. 199–229.
169. *Müller H. F.* Plotinische Studien I. Ist die Metaphysik des Plotinos ein Emanationssystem? // *Hermes*, 1913. Bd 48. S. 408–425.
170. *Müller H. F.* Plotinos über Notwendigkeit und Freiheit // *Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum*, 1914. Bd XVII. S. 462–488.
171. *Nebel G.* Terminologische Untersuchungen zu OYSIA und ON bei Plotin // *Hermes*, 1930. Bd 65. S. 422–445.
172. *Nikulín D.* The one and the many in Plotinus // *Hermes*, 1998. Bd 126. S. 326–340.
173. *Numerius.* Fragments: texte e>tabli et traduit par Edouard Des Places. Paris, 1973.
174. *O'Daly G. J. P.* Plotinus' Philosophy of the Self. Shannon (Ireland): Irish University Press, 1973.
175. *O'Meara D. J.* Forms and individuals in Plotinus. A preface to the question // *Traditions of Platonism: essays in honour of John Dillon* / Ed. by J. J. Cleary, Aldershot (Hampshire), Brookfield (Vt.), Ashgate, 1999. P. 263–269.
176. *O'Brien D.* Plotinus on Evil: a study of matter and the soul in Plotinus' conception of human evil // *Le Néoplatonisme. Colloques internationaux du Centre National de la recherche scientifique. Sciences humaines. Royaumont, 3–13 juin 1969.* Paris: Éditions du Centre National de la recherche scientifique, 1971. P. 113–146.
177. *O'Brien D.* Plotinus on the Origin of Mater // *Elenchos*. 1991. Vol. 12. P. 71–96.
178. *O'Reilly P.* What is intelligible matter? // *Thomist*. 1989. Vol. 53. P. 74–90.
179. *Owens J.* The Acritic's Ultimate Premise in Aristotle // *Aristotles und Seine Schule* / Ed. Walter de Groyter. Berlin, 1995. S. 376–392.
180. *Parma Ch.* Pronoia und Providentia. Der Versehungsbegriff Plotins und Augustins. Leiden: Brill, 1971.
181. *Pasqua H.* Misere de l'Un sans l'Être // *Revue des sciences philosophiques et theologiques*, 1993. T. 77. P. 53–65.
182. *Pelloux L.* L'assoluto nella dottrina di Plotino / Pref. di Bausola A. Milano: Pubbl. del Centro di ricerche di metafisica, 1994. (Vita e Pensiero. Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi; Quaderno 32).
183. *Pépin J.* Dieu est-il tout-puissant? Alexandre d'Aphrodise, Origène le chrétien, Plotin // *The perennial tradition of Neoplatonism*, Leuven: LUP, 1997. P. 5–18.
184. *Philo* // *Hellenica et Judaica*. Leuven, Paris: Les Belles Lettres, 1986. P. 11–111.
185. *Philo.* De cherubim / Ed. De Gruyter // *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Vol. 1. Berolini: Reimer, 1962. P. 170–201.
186. *Philo.* De deo. Eine unbekannte Schrift Philons von Alexandrien (oder eines ihm nahestehenden Verfassers) / Ed. K. Stahlschmidt // *Aegyptus*, 1942. Vol. 22. P. 162–165.
187. *Philo.* Philo with an english translation by F.H. Colson and G.H. Whitaker. Vol. 1–10 / *The Loeb Classical Library*. Cambridge, Massachusetts, London, England: St. Edmudsbury Press Ltd., 1929–1962.
188. *Philo.* Philonis Opera quae supersunt. Vol. 1–7 / Ed. L. Cohn et P. Wendland. — Berolini: Reimer, 1896–1930; 1962–1963.
189. *Plato.* Platonis opera / Ed. J. Burnet. Vol. 1–5. Oxford: Clarendon Press, 1900–1907.
190. *Plotin.* Ennéades. Texte, traduction française, notices, T. I–VI, 2. / Ed. É. Bréhier. Paris: Les Belles Lettres, 1924–1938.
191. *Plotin.* Traité sur la liberté et la volonté de l'Un [Ennéade VI, 8 (39)] / Introduction, texte grec, traduction et commentaire par Georges Leroux. Paris: Vrin, 1990.
192. *Plotinus.* Enneads / With an English translation by A. H. Armstrong: In 7 vol. // *The Loeb Classical Library*. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, St. Edmudsbury Press Ltd., 1966–1988.
193. *Plotinus.* Plotini opera cum M. Ficini commentariis / Ed. G. H. Moser et F. Creuzer. Oxonii, 1835.
194. *Plotinus.* Plotini opera / Ed. P. Henry et H. R. Schwyzer, T. I–III. Leiden: Brill, 1951–1973.
195. *Plotinus.* The Enneads / Tr. Stephen MacKenna, rev. by B. S. Page, with Introduction and Notes by John Dillon. London: Penguin Books, 1991.
196. *Plutarchus.* De defectu oraculorum / Ed. W. Sieveking // *Plutarchi moralia*. Vol. 3. Leipzig: Tübner, 1972. P. 59–122.
197. *Plutarchus.* De facie in orbe lunae / Ed. M. Pohlenz // *Plutarchi moralia*, Vol. 5.3, 2<sup>nd</sup> edn. Leipzig: Tübner, 1960. P. 31–89.
198. *Plutarchus.* De fato / Ed. W. Sieveking // *Plutarchi moralia*. Vol. 3. Leipzig: Tübner, 1972. P. 445–460.

199. *Plutarchus*. Operum moralium et philosophicorum vol. decium. Lipsiae: In Libraria Weidmannia, 1778.
200. *Plutarchus*. Quaestiones convivales / Ed. C. Hubert // *Plutarchi moralia*. Vol. 4. Leipzig: Tübner, 1971. P. 1–335.
201. *Pohlenz M.* Freedom in Greek Life and Thought: The History of Ideal. Dordrecht; New York: The Humanities Press, 1966.
202. *Porphyrius*. Vita Plotini // *Plotinus*. Enneads / With an English translation by A. H. Armstrong. Vol. 1. The Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press; St. Edmudsbury Press Ltd. 1966. P. 1–90.
203. *Porphyrius*. Vita Plotini / Ed. P. Henry and H.-R. Schwyzer // *Plotini opera*. Vol. 1. Leiden: Brill, 1951. P. 1–41.
204. *Pradeau J.-F.* L'imitation du principe: Plotin et la participation. Paris: J. Vrin, 2003.
205. *Rappe S.* Self-perception in Plotinus and the later Neoplatonic tradition // *American catholic philosophical quarterly*, 1997. Vol. 71. P. 433–452.
206. *Reale G.* I fondamenti della metafisica di Plotino e la struttura della processione // *Graceful Reason*. Essays in ancient and medieval philosophy presented to Joseph Owens on the occasion of his seventy-fifth birthday and the fifties anniversary of his ordination / Ed. by L. Ph. Gerson. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1983. P. 153–175.
207. *Régnier R.* La notion de liberté chez Plotin. Ottawa, 1948. (Diss.)
208. *Rich A. N. M.* Reincarnation in Plotinus // *Mnemosine*, 1957. Ser. 4. P. 232–238.
209. *Rist J. M.* Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus and Origen // *Phoenix*, 1964. Supplementary Vol. VI. Toronto: University of Toronto Press.
210. *Rist J. M.* Forms of Individuals in Plotinus // *The Classical Quarterly*, 1963. Vol. 13. P. 223–231.
211. *Rist J. M.* Human Value: A Study in Ancient Philosophical Ethics. Leiden: E. J. Brill, 1982.
212. *Rist J. M.* Metaphysics and Psychology in Plotinus' treatment of the soul // *Graceful Reason*. Essays in ancient and medieval philosophy presented to Joseph Owens on the occasion of his seventy-fifth birthday and the fifties anniversary of his ordination / Ed. by L. Ph. Gerson. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1983. P. 135–151.
213. *Rist J. M.* Moral Motivation in Plato, Plotinus, Augustine, and Ourselves. Washington: Catholic University of America Press, 1999. (Plato and Platonism: Studies in Philosophy and the History of Philosophy / Ed. Van Ophuijsen, Johannes M.; Vol. 33).
214. *Rist J. M.* Plotinus and moral obligation // *The Significance of Neoplatonism* / Ed. R. B. Harris. Albany: SUNNY Press, 1976. P. 217–233.
215. *Rist J. M.* Plotinus on Matter and Evil // *Phronesis*, 1961. Vol. 6. P. 154–166.
216. *Rist J. M.* Plotinus: The road to Reality. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
217. *Rist J. M.* Prohairesis: Proclus, Plotinus et alii // *De Jamblique à Proclus* / Entretiens prép. & présidés par H. Dörrie. Vandoevres-Genève: Fond. Hardt, 1975. P. 103–117. (Entetiens sur l'antiquité classique; Vol. XXXI).
218. *Rist J. M.* Stoic Philosophy. Cambridge University Press, 1969.
219. *Rist J. M.* The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus // *The Classical Quarterly*, 1962. Vol. 12. P. 99–107.
220. *Rist J. M.* The Neoplatonic One and the Plato's 'Parmenides' // *Transaction and Proceedings of the American Philological Association*, 1962. Vol. 93. P. 389–401.
221. *Rist J. M.* The *Parmenides* Again // *Phoenix*, 1962. Vol. 16. P. 1–14.
222. *Rist J. M.* The problem of «Otherness» in the Enneads // *Le Néoplatonisme*. Colloques internationaux du Centre National de la recherche scientifique. Sciences humaines. Royaumont, 3–13 juin 1969 / Éditions du Centre National de la recherche scientifique. Paris, 1971. P. 77–87.
223. *Rutten C.* Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin. Paris: Les Belles Lettres, 1961.
224. *Sandbach F. H.* Phantasia kataleptike // *Problems in stoicism* / Ed. by A. A. Long. London, 1971.
225. *Scharple R. W.* Discussion note. Soft determinism and freedom in early stoicism // *Phronesis*, 1986. Vol. 31. P. 266–279.
226. *Schlette H. R.* Das Eine und das Andere. Studien zur Problematik des Negativen in Metaphysik Plotins. München: Hüber, 1966.
227. *Schröder F. M.* Conversion and consciousness in Plotinus, «Enneads» 5,1 [10], 7 // *Hermes*, 1986. Bd 112. P. 186–195.
228. *Schröder F. M.* Plotinus and Aristotle on the good life // *The perennial tradition of Neoplatonism*. Leuven, 1997. P. 207–220.
229. *Schurmann R.* The One: Substance or Function? // *Neoplatonism and Nature*, Studies in Plotinus' Enneads. P. 157–177.
230. *Schwyzler H.-R.* «Bewust» und «unbewust» bei Plotin // *Les sources de Plotin* / Dix exposés et discussions par E. R. Dodds, Willy Theler, Pierre Hadot et alii. Genève: Foundation Hardt, 1960. P. 343–390. (Enterties sur l'antiquité classique. T. V).

231. *Seel C.* L'Un et le Bien. Les raisons d'une identification dans la tradition patonicienne // *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1989. Vol. 73. P. 69–85.
232. *Siegmán G.* Plotins Philosophie des Guten. Eine Interpretation von Enneade VI 7. Würzburg: Königshause & Neumann, 1990.
233. *Smith A.* Potentiality and the Problem of Plurality in the Intelligible World // *Neoplatonism and early Christian thought* / Ed. by H. J. Blumental and R. A. Markus London: Variorum, 1981. P. 99–107.
234. *Smith A.* Unconsciousness and Quasi-consciousness in Plotinus // *Phronesis*, 1978. Vol. 23. P. 292–391.
235. *Sweeney L.* Infinity in Plotinus // *Gregorianum*, 1957. Vol. 38. P. 521–535; 713–732.
236. *Talanga J.* Some problems of Neoplatonic monism // *Synthesis philosophical*, 1990. Vol. 5. P. 531–540.
237. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* / Ed. by A. H. Armstrong. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
238. *Theiler W.* Das Unbestimmte, Unbegrenzte bei Plotin // *Revue Internationale de Philosophy*, 1970. Vol. 92. P. 290–297.
239. *Theiler W.* Plotin zwischen Platon und Stoa // *Les sources de Plotin / Dix exposés et discussions par E. R. Dodds, Willy Theler, Pierre Hadot et alii.* Genève: Foundation Hardt, 1960. P. 63–86. (Enterties sur l'antiquité classique. T. V).
240. *Trouillard J.* L'impeccabilité de l'esprit selon Plotin // *Revue de l'histoire des religions*, 1953. Vol. 143. P. 19–29.
241. *Trouillard J.* La liberté chez Plotin // *Actes du IV Congrès des Sociétés de philosophie de langue française.* Neuchâtel, Paris: Les Belles Lettres, 1949. P. 353–357.
242. *Trouillard J.* La procession plotiniane. Paris: Les Belles Lettres, 1955.
243. *Turlot F.* Le «logos» chez Plotin // *Etudes philosophiques*, 1985. Vol. 4. P. 517–528.
244. *Vahanian G.* De l'un detoure a l'autre radical // *Archivio di filosofia*, 1983. Vol. 1. P. 179–189.
245. *Wald G.* Self-intellection and identity in the philosophy of Plotinus. Frankfurt am Main etc.: Lang, 1990.
246. *Warren E. W.* Consciousness in Plotinus // *Phronesis*, 1964. Vol. 9. P. 83–97.
247. *Westra L.* Freedom and Providence in Plotinus // *Neoplatonism and Nature, Studies in Plotinus' Enneads* / Ed. Michael F. Wagner. Vol. 8. New York: State University of New York Press, 2002. P. 125–148.
248. *Westra L.* Plotinus and Freedom. A Meditation on Enneads 6.8 // *Studies in the History of Philosophy.* Vol. 9. Lewinston, New York (USA); Queenston, Ontario (Canada): The Edwin Mellen Press, 1990.
249. *Westra L.* The noetic Ascent of the Self to One in Plotinus and of the Soul to God in Thomas Aquinas // *The New Scholasticism*, 1984. Vol. 84. P. 99–126.
250. *Whittaker J.* Philological Comments on the Neoplatonic Notion of Infinity // *The Significance of Neoplatonism.* New York: SUNY Press, 1976. P. 155–172.
251. *Winston D.* Freedom and determination in Philo of Alexandria // *Studia Philonica*, 1976.
252. *Wolfson H. A.* Albinus and Plotinus on Divine Attributes // *Harvard Theological Review*, 1952. Vol. 45. P. 115–30.
253. *Wurm K.* Substanz und Qualität. Ein Beitrag zur Interpretation der plotinischen Tractate VI 1, 2, und 3. Berlin; New York: SUNY Press, 1973.
254. *Zeller E.* Philosophie der Griechen. Teil III (2)<sup>2</sup>. Leipzig, 1881.

Научное издание

*И В Берестов*

**СВОБОДА В ФИЛОСОФИИ ПЛОТИНА**

Директор Издательства СПбГУ  
проф. *Р. В. Светлов*

Главный редактор *Т. Н. Пескова*

Редактор *Р. Г. Рабинович*  
Художественный редактор *Е. И. Егорова*  
Обложка художника *Е. А. Соловьевой*  
Корректор *И. А. Симкина*  
Верстка *А. М. Вейшторг*

---

Подписано в печать 00.00.2007. Формат 84×108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Бумага офсетная.  
Печать офсетная. Усл. печ. л. 00,00. Заказ №

Издательство СПбГУ. 199004, С.-Петербург, В. О., 6-я линия, 11/21

Тел. (812) 328-96-17; факс (812) 328-44-22  
E-mail: editor@unipress.ru www.unipress.ru

По вопросам реализации обращаться по адресу:

С.-Петербург, В. О., 6-я линия, д. 11/21, к. 21

Телефоны: 328-77-63, 325-31-76

E-mail: post@unipress.ru

---

Типография Издательства СПбГУ.  
199061, С.-Петербург, Средний пр., 41

