ческом замысле каждой культуры, способной одиноко и самотождественно общаться с иными культурами, имея бесконечные ресурсы своего саморазвития.

Во-вторых. Единый замысел той или иной культуры целостно трансформируется и заново фокусируется в различных ее сферах, формах, отдельных произведениях. Так, в *искусстве* Нового времени исходный онтологический замысел (мир как предмет познания) коренным образом преображается в идее *самопознания* и — *общения*, осуществляемого индивидами в прокрустовом ложе «познающего разума». Мучения души и духа, претворенные в искусстве и нравственности этой эпохи, катарсис, здесь возникающий, неповторимы и глубоко трагичны. Но проблема эта — предмет особых исследований.

[6] Наша деятельность, направленная на собственные предметы, орудия (органы), цели, всегда есть деятельность *по отношению к самой деятельности, по отношению к ее субъекту*, к самому действующему человеку, т. е., по определению, «деятельность самоустремленная» [Selbstischtätigkeit)... (см.: *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42]. В этом исходном определении человек изначально рефлективен, не совпадает с самим собой, обращен в «себя».

К ВОПРОСУ О ДИАЛЕКТИКЕ УМА И ДУШИ В ПЛОТИНОВСКОЙ ОНТОЛОГИИ

Т. А. Семане

Диалектика единого и многого, идея их оппозиции является основной, глубоко разработанной темой философствования Плотина. В данной статье нас интересует одна из сторон этой диалектики — отношение Ума и Души, а именно то, чем обусловлены отличия этих ипостасей в аспекте «единое-многое» [1].

Согласно Плотину, Ум не может быть первым началом (так же как и Единому не может быть присуще мышление). Это вытекает из самой природы мышления: оно не обладает самостоятельным существованием; необходим его носитель (VI 7, 40). Ум множественен: он должен отличать себя от мысли о себе (VI 7, 39), т. е. необходимо мыслящее и мыслимое. Кроме того, в Уме содержится бесконечное разнообразие идей (VI 7, 11). И эта множественность идей предполагает существование различий между ними (VI 9, 5). Но все они (идеи) составляют единое целое. Однако особенности идей не допускают их смещения (IV 7, 14). Таким образом, Ум не является ни абсолютно единым, ни абсолютно простым (IV 3, 1; VI 9, 1) [2]. Вместе с тем, несмотря на множественность своего содержания, Ум един (II 9, 1); в нем можно только логически выделить мыслимое и мыслящее (VI 7, 40). Единство Ума выступает как внутренний производящий и организующий эту множественность принцип (IV 7, 14). Учитывая характер единства, присущего Уму, Плотин определяет его как «едино-многое», или единство в разнообразии (ἕν πολλὰ) [3]. «В самом деле, умопостигаемый мир, с одной стороны, совершенно и полностью сам по себе неделим, с другой же — каким-то образом делим. И если части разъединены, то и деление, и разъединение есть нечто

испытываемое материей, так как последняя и есть то, что разделяется. Если же [умопостигаемое], будучи множественным, неделимо, то многое, находясь в едином, существует в материи, будучи формами этого единого; такое единое надо мыслить разновидным и многообразным» (II 4, 4) [4].

Ум, следовательно, является составным единством, сложным по сравнению с простотой абсолютно единого Первоначала. Но Ум, согласно Плотину, и должен быть таковым, чтобы не слиться с Единым (VI 7, 10), в непосредственной близости к которому он находится (VI 9, 5). К тому же Ум должен следовать за Единым как за породившим его началом. Порожденное обладает меньшим совершенством — в данном случае Ум обладает меньшей степенью единства и простоты, чем Единое (IV 7, 8). Кроме того, если бы умопостигаемому миру было присуще только тождество, то тогда невозможно было бы объяснить существующее в чувственном мире многообразие [5] (III 7, 2). Понимание вечного бытия умопостигаемого мира лишь как тождественного, неизменного и единого не позволяет объяснить и переход от умопостигаемого мира к миру чувственному. Поэтому Плотин и подчеркивает, что совершенство Ума именно в том, что он является всецелым, всеобъемлющим и многообразным (VI 7, 8). В связи с этим Плотин, определяя место Ума по отношению к Единому, рассматривает Ум как образ (ἐνοειδής — VI 9, 5; V 1, 7) и раскрытие Первоначала (V 4, 2; VI 8, 18).

Мировая Душа — третья ступень в переходе от единого ко многому. Плотин определяет ее как «единое и многое» (ἕν καί πολλα) [6], выражая таким образом особенность свойственного Душе единства. При этом Плотин подчеркивает, что он не утверждает единства Души в смысле полного отрицания в ней множественности (поскольку так можно было бы сказать лишь о Первоначале (IV 9, 2)). Эта особенность единства, свойственного Душе, и, следовательно, ее отличие от Ума, образом которого она является — νοῦ ἴχνος (V 1, 7), во многом объясняется ее ролью и местом в системе Плотина. Душа по своей природе относится к умопостигаемому миру (IV 8, 8), находясь, правда, на его границах (IV 8, 7; 4, 2), поэтому ей присуще единство. Но уже самим определением Души («единое и многое») Плотин выделяет принципиальное отличие ее от Ума. Для Души по сравнению с Умом (множественность которого означает разновидность, разноаспектность, многообразие одного и того же) [7] характерна также и множественность изменчивости: Ум всегда тот же; Душа — постоянно другая [8].

Таким образом, единство, присущее Уму, существенно отличается от единства, свойственного Душе. Отличие Ума и Души по характеру присущего им единства (и множественности) объясняется свойственной им спецификой познания [9] (Ум и Душа являются двумя видами интеллектуального познания). Остановимся на особенностях структуры Ума и Души и на их интеллектуальных функциях.

Понятие «бытие» у Плотина совпадает с понятием истинно сущего (τὸ ὄν). Истинно сущее содержится в Уме (V 9, 6); Ум и есть все истинно сущее (V 3, 9; 16) [10]. Плотин не только признает истинно сущее адекватным объектом мысли [11], но и объявляет его бытием в Уме [12]: «Для нематериальных предметов бытие есть пребывание в мысли» [13], предлагая следующее объяснение данному утверждению: «...если кто-нибудь скажет, что узрение ... тождественно с [узренной] вещью в сфере в н е м а т е р и а л ь н о й, [т. е. в умных предметах], то тут надо мыслить сказанное не в том смысле, что узрение есть сама вещь, и не то, что понятие, созерцающее вещь, есть сама вещь, но, наоборот: вещь, будучи сама вне-материальной, есть и предмет мысли и мышление... в е щ ь, с у щ а я в у м н о м м и р е, я в л я е т с я н е ч е м и н ы м, к а к у м о м и у з р е н и е м» (VI 6, 6) [14].

Тождество Ума и сущего, или мыслящего и мыслимого в Уме [15] устанавливается Плотином на том основании, что мыслимое (νοητόν) так же, как и мышление (νόησις), является не только потенцией мысли, но и ее энергией, т. е. самой мыслью (III 9, 1; V 3, 5; 7, 40; VI 6, 6), сущее есть «актуально сущее, а не сущее в возможности» (VI 2, 2).

Плотин постоянно обращает внимание на взаимозависимость и взаимообусловленность сторон этого тождества (V 1, 4; 1, 7; 6, 2; VI 7, 41), поскольку их неразрывное единство и составляет сущность мышления, делает его возможным (VI 7, 37). Соотнесенность бытия с Умом (и их тождество) является, на мой взгляд, основополагающим в плотиновской онтологии:

1. Плотином всемерно подчеркивается активный характер Ума [16]. Деятельность Ума и является условием бытия нематериальных сущностей, т. е. истинного бытия: любая мыслимая Умом сущность (οὐσίαν) становится реальною (VI 7, 40; также см. VI 2, 8; VI 7, 13; VI 7, 35). Поэтому Плотин определяет Ум как энергию [17], энергию творческую, поскольку она есть актуализация той творческой потенции, какую представляет собой Единое (V 3, 15; VI 7, 40).

2. Плотин утверждает существование метафизической истинной реальности (οὐσίαν ἣν νοητήν — III 6, 6), которая есть место идей (видов [18]), полагаемых каждым актом вечной деятельности Ума (VI 7, 13; V 9, 6). Тем самым определяется содержание Ума, поскольку Ум тождествен мыслимым им истинным реальностям (своим объектам — V 4, 2; и см. V 1, 4; VI 7, 11). Кроме того, постулирование деятельного характера Ума и его тождественности бытию послужило Плотину основой для определения основных (высших) родов сущего [19]. «В самом процессе мысли... заключается энергия и *движение* (курсив мой. — *Т. С.*), в мышлении же самого себя — *сущность* и *сущее*, так как (Ум) мыслит тем, что он существует и мыслит себя самого как сущего» (VI 2, 8 [20]; также см. VI 7, 38). Далее, условием и выражением тождества между мыслящим и мыслимым в мыслительной деятельности является покой (V 1, 4) и т. д.

3. Тождество мышления и бытия, деятельная сущность Ума и объясняет его едино-множественную природу. Вечная активность Ума означает, что он находится в непрерывном движении и что его деятельность является многообразной, бесконечно проявляющейся в различных формах (видах) (в зависимости от того, что является объектом его мысли). Это разнообразие деятельности Ума и является условием его бытия в качестве Ума. Нагляднее всего Плотин проиллюстрировал это в трактате VI 7 (13): «...невозможно, чтобы сущее было вне энергийного действия ума, [действия], постоянно переходящего от одного к другому и блуждающего по всем путям, блуждающего в самом себе, как истинный Ум блуждает в себе по своей природе; по своей природе же блуждает он в сущностях в сопровождении сущностей, [образующихся] вместе с путями, по которым он блуждает. Везде он — сам и, значит, имеет путь, [где он блуждает] пребывающим. Путь же этот для него лежит в поле истины, из пределов которого он не выходит. Он все содержит в своих объятиях, и как бы сам создает себе для движения место, причем место это тождественно с тем, чего [оно есть] место. Это поле многообразно (ποικίλον), чтобы [ум] мог его проходить. А если в покое, оно не мыслит. Поэтому оно и не находится в сфере мысли, если остановилось. А если так, то оно [уже не] существует» (VI 7, 13) [21].

Таким образом, сущее — многообразно, поскольку многообразна деятельность Ума, с которым оно (сущее) тождественно (см. VI 9, 2). Сущность, мыслимая Умом, должна и отличаться от него (как объект действия Ума), и быть ему тождественной: для осуществления мыслительного акта необходимо и различие, и тождество с объектом мысли (см. VI 7, 33; V 3, 10). Каждым своим действием Ум полагает новую сущность (делая ее объектом моей мысли (созерцания) [22], т. е., потенциально являясь совокупностью всех идей (видов), Ум проявляется лишь как какая-то определенная идея (вид) [23]. Вот почему Ум имеет бытие и во всей совокупности идей, и в каждой из них в отдельности (VI 7, 2; 7, 13) [24]. Следовательно, едино-множественность Ума у Плотина означает «разновидность» одного и того же (Ума) [25].

Тем самым утверждение Плотина о тождестве Ума и сущего, возможном ввиду активного характера Ума, *во-первых*, определяет Ум как бесконечное, многоразличное (многообразное, многовидовое) [26], всеобъемлющее *множество* (сущностей, отличных от Ума и друг от друга). И вместе с тем — как *единство* (поскольку эти сущности тождественны Уму как проявления, формы, виды его деятельности, его жизни) [27]. Все в сфере Ума есть проявление одной и той же вечной жизни (VI 7, 13) — именно Плотин характеризует активность (энергию) Ума (VI 9, 9; 6, 8; 7, 13; 7, 16; VI 9, 2; III 7, 3). Таким образом, сущность Ума определяется Плотином и как мышление, и как бытие, и как жизнь. Все это — различные аспекты Ума [28]. «Если... истиннейшая жизнь есть жизнь благодаря мышлению, а жизнь тождественна с истин-

нейшим мышлением, то истиннейшее мышление живет, а созерцание и такой предмет созерцания есть живое и жизнь, и оба — одно» (III 8, 8) [29].

Во-вторых. Одним из приципов, положенных Плотином в основу иерархии существующего, являтеся тождество (совпадение) или отличие (несовпадение) бытия и сущности (см. VI 8, 14) [30]. Тождество мышления и бытия означает совпадение (тождество) сущности и существования в Уме. Вернее, они там и не различаются (см. VI 8, 14). Умопостигаемое бытие, пишет Плотин, «отказывается» (ἐξίσταται) от какого бы то ни было становления (γένεσις — VI 5, 3; также см. VI 5, 2), и все в умопостигаемом мире существует сущностно — τῶν ὄντων (II 5, 3). Ум, потенциально являющийся своей совокупностью идей (умных сущностей), и есть *сущность* (ее очаг — οὐσίας ἑστίαν — VI 2, 8; также см. VI 5, 2). *Существуют* же идеи тогда, когда становятся объектом Ума как мыслящего, т. е. когда Ум в своем движении (действовании) обращается к какой-то идее [31].

Совпадение сущности и существования в Уме, энергия которого всецело и вечно направлена на себя [32] (Ум содержит в себе умопостигаемые сущности [33]), связано с особенностью этой деятельности самосозерцания (=самопознания, самосознания) Ума [34]. В Уме созерцание составляет неразрывное единство с созерцаемым «по сущности и тождеству бытия с мышлением» (III 8, 8) [35]. Ум всегда обращен на самого себя, мыслит самого себя, тождествен с самим собой, прямо и мгновенно постигает объект мысли и овладевает им полностью (III, 8, 6; IV 4, 2; V 3, 3, 6). И этим самопознание Ума отличается от самопознания Души. Познать себя Душа может, лишь обратившись к Уму (в котором находится мыслимое ею умопостигаемое) как к своему объекту созерцания, т. е. через его посредство (V 3, 6). В этом обращении к Уму Душа как бы «покидает [свое прежнее состояние] и возникает в ином», чтобы достичь определенного единства с объектом, максимально уподобиться ему. (Без этого невозможно созерцание Душой умопостигаемого, т. е. того, что находится выше ее, и с помощью чего Душа лишь и может знать себя [36].) Затем уже Душа соотносит это свое инобытие с собой. «Поэтому, если она покидает [свое прежнее состояние] и возникает в ином, а затем возвращается снова, то она созерцает при помощи той части себя самой, которая была оставлена» (III 8, 6) [37]. Отсюда и множественность постоянной изменчивости Души, Душа всегда другая. И в этом состоит сущность дискурсивного мышления, в котором выражается деятельность Души (V 1, 3, V 3, 3), не способной в противоположность Уму мгновенно познать объект во всей его целостности, многообразии и полноте [38]. Поэтому Душа как бы дробит его, познавая в какой-то момент времени [39] лишь его отдельную часть. Таким образом, Душа в каждый момент своей созерцательной деятельности «схватывает» не всю идею, а лишь какой-то ее смысл. В итоге в области Души находятся разумные логосы (λόγοι — II 3, 16; 3, 17) — образы (ἴνδαλμα — «подобие», «об-

раз» — II 3, 17, 18) идей, раздробившие единство образца (идеи) на множество смыслов. Низшая часть Души (Природа) и представляет собой совокупность этих подобий эйдоса, образовавшихся в результате познавательной деятельности Души (ее высшей части, созерцающей Ум) [40].

Плотин в связи с этим подчеркивает, что в Душе мы обладаем не всеми вместе эйдосами (как в Уме), а как бы «разделенными», «раздробленными», «развернутыми» эйдосами (I 1, 8). Следовательно, существование идей на уровне Души означает существование их образов — логосов, т. е. это *существование* идей в виде своих образов (логосов) отлично от их *сущности*. Поэтому Плотин различает сами эйдосы (παρά δειγμα [41] — III 2, 1; I 1, 2) и логосы, которые, подчеркивает он, не являются идеями (II 3, 17) и относятся к сфере Души (см. VI 4—5) [42].

Тем самым в результате созерцательной деятельности Души существование идей на ее уровне становится отличным от их сущности (хотя бытие самой Души в ноуменальном мире тождественно с ее сущностью) [43]. Поэтому Душа и может выступать посредницей между двумя мирами: миром умопостигаемым — миром бытия (сущности) и миром чувственным, который, по Плотину, обладает лишь существованием («бываниeм»).

Таким образом, самопознание Души менее совершенно. По природе Душа — интеллектуальна (V 1, 3). Но в своей мыслительной деятельности она оперирует рассудочными понятиями (V 1, 3; III 6, 1), поскольку постигает объект мысли не сразу, а в процессе дискурсивного мышления [44], которым лишь и способна познавать (V 3, 2, 3; VI 9, 5). (Уму же присущи только «чистые» акты мышления, предшествующие любому рассуждению (VI 7, 9; также V 8, 6 [45]); здесь осуществляется тождество бытия, мышления и созерцания.) Душа в отличие от Ума обращена вовне и мыслит другое (V 3, 3; V 2, 1—2; III 8, 6) [46]. И в этом тоже особенность дискурсивного мышления, которое, получая свою силу от Ума, зависит от него, следует Уму, являясь его образом, истолковывает высшее, от которого происходит. Несовершенство дискурсивного разума (τὸ λογιζόμενον) и в необходимости временны́х промежутков (VI 9, 5): деятельность Души, не способной мгновенно познать объект мысли и обладающей (в отличие от Ума) в определенный момент лишь какой-то его частью, нуждается во временны́х промежутках, во времени, чтобы полностью познать этот объект и овладеть им целиком. Вот почему понятие времени Плотин связывает с понятием Мировой Души, время и есть жизнь Мировой Души (III 7, 11) [47], тогда как вечность соотносится у него с Умом (VI 7, 3). Таким образом, отношение Ума и Души Плотин рассматривает через отношение вечности и времени, против смешения которых он предостерегает (и против смешения Ума и Души): «Мы не должны смешивать бытие с небытием, время с вечностью, длящееся с вечным» (I 5, 7).

Вечность у Плотина является живым бытием, существующим в полной, непрерывной и неизменной совокупности. Все в этом

жизненном процессе проявляется одновременно, не меняет формы (III 7, 3). В умопостигаемом мире «не может быть ничего в возможности» (II 5, 3), в будущем. Вечному бытию умопостигаемого мира присущи также тождество и единство (III 7, 3). Время же является формой жизнедеятельности Мировой Души в чувственном мире. Оно относится к вечности как чувственный мир к умопостигаемому миру (III 7, 11). Чувственный мир, порожденный душой по образу и подобию умопостигаемого мира, характеризуется непостоянством, становлением, многообразием. Наличие таких характеристик чувственного мира — результат того, что Мировая Душа постепенно проявляет себя, создавая чувственный мир; порождает после одной формы жизни другую. Этим движением Мировой Души от одного жизненного проявления к другому и создается время. Прошлые состояния Души — прошедшее время; будущие — будущее время (III 7, 11).

Чтобы подчеркнуть связь Мировой Души и времени, Плотин анализирует предположение, что деятельность Души прекратилась (III 7, 12, 13). Последствия этого были бы следующими. Ничего не существовало бы, кроме вечности. Все оставалось бы в единстве и не было бы различий. Не было бы «раньше» и «позже»: «. . .если бы эта жизнь (Мировой Души. — *Т. С.*) свернулась в такое [неподвижное] единство (допустим, что это возможно), то вместе прекратило бы свое существование и время, находящееся в этой жизни, равно как и Небо, которое бы [уже] не содержало [в себе] этой жизни» [48] (III 7, 13). Так Плотин подводит к выводу о том, что сущностью времени является энергия Мировой Души (III 7, 12; IV 4, 15); будучи жизнью Мировой Души, время есть подвижный образ вечности — жизни сущего, проявлением этой жизни в чувственном мире [49].

Рассматривая отношение времени и вечности как отношение образа и образца, Плотин тем самым указывает и на объединяющие их моменты. Кроме того, как справедливо отмечает Г. Г. Майоров, временной характер эманации побуждал платоников переносить на время «некоторые свойства вечности. . . Время. . . безначально и бесконечно. Для большего сходства с вечностью они наделяли время и временно́е определенной мерой тождества, выражающегося в его повторяемости, цикличности» [50]. Наличие общих моментов у вечности и времени является своеобразным проявлением связи Ума и Души.

Здесь, однако, проявляются и трудности Плотина в определении диалектики отношений Ума и Души. Эти трудности связаны во многом с амбивалентностью Души: будучи связанной с Умом, Душа подобна ему; взятая вне этой связи она отлична от Ума, хотя в своей деятельности и творениях сохраняет подобие Уму (IV 4, 2; V 3, 7). Поэтому рассмотрение Души по сущности сближает ее с Умом; рассмотрение же Души в контексте ее связи с чувственным миром, напротив, отдаляет ее от Ума. Ипостаси связаны вечным непрерывным динамическим процессом эманации, отдельными ступенями которого они являются, и поэтому любая

попытка представить различия между Умом и Душой статичными сталкивается у Плотина с их динамикой и изменчивостью. Этим во многом объясняется и некоторая непоследовательность утверждений Плотина. Например, в «Эннеадах» можно встретить соотнесение Души не только со временем (III 7--45 трактат по хронологии), но и с вечностью (VI 4 15—28 трактат), что делает Ум и Душу трудно различимыми. Отсюда понятны колебания Плотина и в определении интеллектуальных функций Ума и Души: наряду с разделением Ума и Души как двух видов интеллектуального познания (см. III 7; V 3 и др.) у Плотина встречаются признания, что Душа, когда она всецело поглощена мыслительной деятельностью, богоподобна и подобна Уму (V 3, 8 — (θεοειδῆ καί νοοειδῆ) [51], т. е. в данном случае Плотин наделяет Душу не только рассуждением, но и мышлением. В других же трактатах видно стремление Плотина рассматривать Душу как потенцию Ума. Плотин старается не допустить приписывания Уму способности рассуждения, делая ее прерогативой Души.

Необходимо отметить, что для системы Плотина определение различий между Умом и Душой (и в первую очередь их интеллектуальных способностей) имело большое значение. Именно определение интеллектуальных функций Ума и Души, на мой взгляд, позволило Плотину определить четкую иерархию первых начал по шкале «едино-много» (отношение «едино-многое» становится у Плотина основным при характеристике отношений между ипостасями): природа этих начал (Ум — «едино-многое», Душа — «единое и многое») объяснялась из их познавательной деятельности. Определение интеллектуальных функций Ума и Души окончательно закрепило отделение Единого от Ума; тем самым был подведен своеобразный итог постепенному оформлению Единого в плотиновской системе как трансцендентного начала.

Приход Плотина к триаде Единого, Ума и Души был и результатом определенной эволюции его взглядов [52]. Хотя эта эволюция не была кардинальной, известная трансформация некоторых основных понятий все же имела место, о чем можно судить, сравнивая «ранние» и «поздние» трактаты Плотина (по периодизации сочинений этого мыслителя, данной Порфирием) [53]. В частности, такое изменение претерпело основное понятие Плотина — Единое.

В трактате 16 (первом по хронологии Порфирия) Плотин выделяет три основных начала, определяя их следующим образом: «. . .в качестве первого начала надо полагать красоту, тождественную с благом. От нее исходит Ум. Душа же есть прекрасное через ум. Все же прочее уже прекрасно от оформляющей Души» (I 6, 6) [54]. Как видим, Плотин вслед за Платоном [55] приравнивает природу первого начала к благу и к (истинной) красоте [56]. Вместе с тем первое начало [57] представлено здесь как причина жизни, ума и бытия (ζωῆς γὰρ αἴτιος καὶ νοῦ καὶ τοῦ εἶναι I 6, 6) [58].

Во втором трактате (IV 7) высший принцип также фигурирует как Благо (наподобие платоновского) [59]. В трактате нет

строгого разделения первоначал. Божественное здесь чаще всего рассматривается как единое целое (даются его характеристики), противопоставляемое телесному. Это в общем-то и понятно: в трактате VI 7 для Плотина главное доказать принадлежность человеческой души к более высокому уровню бытия, чем тело. Поэтому Ум и Душа различаются лишь по их отношению к чувственному миру (см. VI 7, 13; также см. IV 2 [4-й трактат по хронологии]). В трактате IV 2, 1 Плотин выделяет характерную особенность Души (Душа — «единая и многая»). Плотин исходит при этом из платоновского положения о природе Мировой Души, состоящей из делимого и неделимого начал [60]. (Позднее отличие ипостасей в плане единого-многого станет у Плотина основным.) В шестом трактате в этом плане Плотином определяется и Ум [61], как состоящий из множества идей (форм, видов), что означало дальнейшую дифференциацию начал. Четче определяются функции (и соответствующие им части) Души: Душе предписывается иметь еще одну (низшую) фазу (часть), чтобы быть отличной от Ума.

Однако процесс дифференциации начал в ранних трактатах Плотина еще не завершен. Об этом свидетельствует, например, то, что в трактате V (4 [2] — 7-й трактат по хронологии) Плотин определяет первое начало как мыслимое (νοητόν). Но, несмотря на недостаточную определенность Первоначала в ранних плотиновских трактатах, для них характерен поиск («нащупывание») Единого [62], т. е. такого начала, каким оно стало в более поздних трактатах. Например, уже в третьем трактате (III 1, 1) Плотин распространяет платоновское положение о том, что все, приходящее в бытие, должно иметь причину (Тимей 28 а) и на истинное бытие, чтобы подчеркнуть наличие начала, не имеющего никакой причины [63].

В трактате VI [1] — 10-й трактат — Первоначало впервые определяется Плотином как единое [64]. Но все же вплоть до зрелых трактатов (до 20—30 трактатов) чувствуются колебания Плотина в определении отношений между Единым и Умом; лишь в 39-м трактате (VI 8, 14) Плотин дает очень важную в этом отношении дефиницию Единого как первичного и сверхсущего субъекта (πρώτως αὐτός καί ὑπερόντως αὐτός), закрепляя тем самым трансцендентность Единого мышлению и бытию. Окончательно [65] Единое оформляется Плотином как Единое в 49-м трактате (V 3), где четко (в соответствии с их интеллектуальными функциями) различаются Ум и Душа [66]. Здесь Единое строго отделяется от Ума (как абсолютно простому ему несвойственно самопознание; оно стоит выше мышления и познания, которые присущи уже второму началу — Уму, произведенному Единым). При определении Единого Плотин проводит строгую апофатику. Он оговаривает даже употребление по отношению к Первоединому «блага», широко используемого им для характеристики Первоначала в ранних трактатах. Единое не Ум (οὐν νοῦς) [67], подчеркивает Плотин, оно выше Ума, и превосходит последний

(ἐπέκεινα νοῦ) [68]. Если бы Первоначало было Умом (и, следовательно, мыслило), тогда оно перестало бы быть единым.

Таким образом, как мы видим, разграничение интеллектуальных функций Ума и Души сыграло важную роль в становлении плотиновской системы. Кроме того, различие в познавательной деятельности этих ипостасей обусловливает и онтологические отличия Ума и Души [69], проявляющиеся в степени присущего им единства, и выступает у Плотина определяющим при установлении иерархии существующего в аспекте отношения единого и многого, каковое отношение является основным в плотиновской онтологии.

[1] Отличия ипостасей в указанном аспекте, на мой взгляд, являются принципиальными. Плотин и определяет ипостаси триады как абсолютное единство (Единое), едино-многое (Ум) и единое и многое (Душа) — V 1, 8. Единое Плотин называет Первоначалом, поскольку оно является абсолютно простым (ἁπλούστατος II 9, 1) и «чистым» единством (II 9, 1; VC 5, 11; VI 8, 20; 7.37,39). Плотиновские «Эннеады» приводятся по изд.: Plotini Opera / Ed. P. Henry, H.-R.S. Chwyzer. P. etc.,1951—1973. Vol. 1—3. Некоторые (в основном большие) цитаты даны в переводе А. Ф. Лосева, иногда с моими уточнениями.

[2] Именно таким, согласно Плотину, должно быть Первоначало. В противном случае для того, чтобы объяснить данное множество, необходимо предположить существование еще более высокого, простого начала, чем само Единое (VI 7,17).

[3] Едино-многое (см.: V 1, 8; VI 5, 6; 7, 39; IV 3, 8; 8, 3; III 2, 11; V 4, 1 и др.). Множественность Ума (как и вообще множественность) проистекает, по Плотину, от небытия, куда происходит эманация Единого. (Ее первой ступенью является Ум.) Небытие (материя) служит как бы фоном, на котором реализуется этот образ Единого (Ум), конечно, менее совершенный, чем сам образец, а значит, и не абсолютно единый, как ни один свет, состоящий из множества лучей, исходящих от солнца. До своего многообразного («многовидного») бытия Ум безвиден. Форма (многообразная) Ума образуется от воздействия («освещения», эманации) Единого на окружающее его небытие (см.: V 1, 5). Материя, «присоединяясь к умопостигаемому, дает множество умов» (*Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 290).

[4] II 4, 4. Пер. А. Ф. Лосева. Цит. по: Антология мировой философии: В 4 т. М., 1969. Т. 1, ч. 1. С. 541 (или см.: *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука. М., 1927. С. 323).

[5] Вопрос о происхождении множественного из единого является основным в плотиновской онтологии.

[6] V 1, 8.

[7] Плотин подчеркивает, что Ум и надо мыслить таковым (ποικίλον καί πολύμορφον — II 4, 4).

[8] Плотин неоднократно говорит о том, что Уму присуще неизменное тождество: Ум остается неизменным во множестве идей (объектов своей созерцательной деятельности), с которыми он тождествен (IV 4, 2; также см. III 9,1); в то время как Душа подлежит изменению (Там же). Для иллюстрации этого Плотин использует довольно часто следующее сравнение трех основных ипостасей: Единое он называет центром; неподвижным кругом вокруг этого центра является Ум; Душа — следующий за первым, но уже движущийся круг (см., напр., IV 4, 16; VI 9, 9; V 1, 7; II 2, 1; II 3, 18).

[9] У Плотина особенно много трудностей в определении интеллектуальных различий между Умом и Душой. Этому специально посвящена статья М. А. Гарнцева (см.: *Гарнцев М. А.* Плотин о соотношении дискурсивного и недискурсивного мышления: (Крит. анализ исход. методол. установок) // Некоторые вопросы историко-философской науки. М., 1984. С. 75—83; также

см.: *Rist J. M.* Integration and the undescended soul in Plotinus // Amer. J. Philol. 1967. Vol. 88, N 1. P. 410—422; *Trouillard J.* The logic of attribution in Plotinus // Intern. Philos. Quart. 1961. Vol. 1, N 1. P. 130—137. В данной статье будут рассмотрены свойственные Уму и Душе типы единства сквозь призму отличий познавательной деятельности этих ипостасей. Анализ вопросов о соотношении единства и реальности, единого и многого, уровнях бытия в плотиновской системе и др. (связанных с рассматриваемым вопросом) не входит в задачи данной работы.

[10] В этом утверждении тождества истинно сущего и Ума Плотин считает себя продолжателем Парменида, который первым провозгласил данное тождество мышления и бытия — τό γὰρ αὐτὸ νοειν 'εστί τν καί εἶναι (V 1, 8; также см. III 8, 8; VI 7, 41; 8, 4; 9, 2 и др.). И хотя Плотин заявляет, что намерен лишь показать общность своего учения с учением древних (а главное, с учениями Парменида и Платона — наибольшего авторитета для Плотина), в действительности же он изменяет традиции.

[11] Отождествляя ὄν и νοητόν, см. V 3, 5.

[12] νοῦς καὶ ὂν ταυτόν — V 4, 2. А. Х. Армстронг в связи с этим называет учение Плотина об умопостигаемом мире наиболее отличительной и важной частью плотиновской философии (см.: *Armstrong A. H.* The background of the doctrine «that the intelligibles are not outside the intellect» // Les sources de Plotin: Dix exposés et discussions par E. R. Dodds. Entretiens sur l'antiquité classique. Genéve, 1957—1960. T. 5. P. 391—413). Дж. П. Энтон считает, что для Плотина характерна совершенно особая онтология чувственного объекта (*Anton J. P.* Plotinus' approach to categorial theory // The significance of Neoplatonism / Ed. R. B. Harris. Norfolk, 1976. P. 83—99).

[13] VI 2, 8. Пер. А. Ф. Лосева. Цит. по: *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука. С. 297.

[14] Пер. А. Ф. Лосева. Цит. по: Диалектика числа у Плотина: (Перевод и комментарий трактата Плотина «О числах»). М., 1928. С. 160—161. К тождеству Ума и сущего Плотин подошел, движимый стремлением найти основу достижения полной истины (см.: V 5, 2), которая и возможна лишь при условии этого тождества. В утверждении данного тождества П. П. Блонский и А. Кубицкий справедливо видят новаторство Плотина. Так, например, П. П. Блонский пишет: «*Ум неизменяем и есть сущее — в этом, по нашему мнению, открытие Плотина, тогда как его предшественники утверждали, что сущее есть Ум*» (*Блонский П. П.* Философия Плотина. М., 1918. С. 215; также см.: *Кубицкий А.* Учение Плотина о мысли и бытии // Вопр. философии и психологии. 1909. Т. 98. С. 486).

[15] См. V 3, 5; V 3, 16 и др. Большое значение для формирования онтологии Плотина имело аристотелевское учение о наличии в Уме мыслящего и мыслимого и их тождестве (см., напр.: Метафизика. 1072а 26—в1; О душе. III 4 430*а* 2—9/; 422в 25—430а 5).

[16] В этом Плотин развивает учение Аристотеля об активном Уме (см., напр.: Метафизика. XII 6, 1071в 15—20; 7, 1072а 25—30; 1072в 15—30; О душе. III 7, 431в 15—20. У Плотина см. II 5; V 9, 2; VI 2, 8; III 4; также см.: *Блонский П. П.* Философия Плотина. С. 220; *Лосев А. Ф.* История античной эстетики: Поздний эллинизм. М., 1980. С. 302, 378—381).

[17] Первую — πρώτη ἐνέργεια (VI 7, 40; также см. V 3, 7; VI 7, 37).

[18] Место эйдосов — τόν τῶν εἰδῶν φησεί τόπου — I 6, 9; VI 7, 17. А. Кубицкий определяет эту реальность как некоторую реально существующую «связность отдельных идей в общем единстве, причем многообразие отдельных идей обозначается (Плотином. — *Т. С.*) как бытие, а их связанность в одном целом — как разум» (*Кубицкий А.* Учение Плотина о мысли и бытии. С. 491; также см.: *Блонский П. П.* Философия Плотина. С. 220).

[19] Плотин называет их сущностью (или сущим — οὐσίαν), движением (κίνησιν),

[20] покоем (στάσιν), различием (θάτερον) и тождеством (ταὐτόν) — III 7, 3.

[21] Пер. А. Ф. Лосева. Цит. по: *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука. С. 297—298.

[22] Пер. А. Ф. Лосева (Цит. по: Там же) с моими уточнениями.

[23] Сливаясь тем самым в этом акте с нею как мыслящее с мыслимым. См. VI 7, 9; IV 8, 3.

[24] При этом все идеи существуют одновременно и вместе, а не отдельно друг от друга (III 7, 3; VI 7, 1, 2; VI 5, 5; 6 7). Такова природа Ума (VI 6, 7), специфика его самопознания (см., напр., IV 4, 2; V 3, 13).

[25] См. VI 4, 4; VI 7, 13.

[26] ποικίλον: πολὺς' ετερότητι — VI 4, 4.

[27] См. VI 7, 17; 6, 18; 7, 13.

[28] То есть тем самым Плотин, как заметил П. П. Блонский, соединил платоновское понятие «сущности» с аристотелевским понятием «активности» («энергии») и «в сущном энергетизме Плотина сущее, неподвижность и движение, тождественность и различность (роды вечно сущего. — *Т. С.*) действительно объединились в единой концепции активной жизни Ума» (*Блонский П. П.* Философия Плотина. С. 252).

[29] Пер. А. Ф. Лосева. Цит. по: Антология мировой философии. Т. 1, ч. 1. С. 548.

[30] VI 8, 14 (1—2) — εἶναι ἢ ταὐτόν ἐστι τῷ αὐτοῦ, ἢ ἕτερον. Так, приводит в доказательство пример Плотин, бытие определенного человека отлично от его сущности, в которой он лишь участвует (μετέχει) — VI 8, 14.

[31] VI 2, 21; 4, 4; 7, 9, 13, 33.

[32] См. V 3, 7; VI 7, 13; 8, 16.

[33] О предыстории этого положения Плотина (и учения об Уме) см.: *Armstrong A. H.* The background of the doctrine... P. 391—413.

[34] Согласно Плотину, «все истинно сущее (возникает) из созерцания и есть созерцание» (ἐκ θεωρίας καὶ νεωρία). Цит. по: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. С. 431. Самопознание Ума тождественно его существованию: он не может не познавать себя. (О самопознании Ума и Души мы говорим на основе плотиновского трактата V 3).

[35] Пер. А. Ф. Лосева. Цит. по: Антология мировой философии. Т. 1, ч. 1. С. 547—548.

[36] Обращаясь к Уму, Душа видит свою (умопостигаемую) сущность, которая там (в Уме) содержится, и смотрит на себя сквозь призму этой умопостигаемой сущности.

[37] Пер. А. Ф. Лосева (цит. по: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. С. 428) с моими уточнениями.

[38] Каждая идея Ума есть одновременно и вся совокупность идей, которой Ум тождествен (см. VI 7, 13; III 6, 6).

[39] Ее деятельность, нуждаясь во временной последовательности ввиду своей дискурсивной природы, и составляет время — см. V 1, 4).

[40] Логосы входят в связь с материей (подобно тому как свет (от идей) падает на окружающий его фон — VI 5, 8) и творят тем самым чувственный мир, оформляя ее. Так осуществляются результаты созерцания Душой высшей ипостаси (Ума) на фоне инобытия. Отметим один интересный (в плане рассматриваемого вопроса) аспект плотиновского учения о материи. Характеризуя различные виды материи, Плотин пишет: «Однако, темное в умопостигаемом и темное в чувственном различны, и различны также материя, поскольку различна и наложенная на то и другое идея. И форма [здесь] образ, так что и субстрат образ. Там же — истинная форма, так что и субстрат истинная форма» (II 4, 5). «Материя становящихся вещей постоянно имеет все новые и новые идеи; материя ее вечных вещей постоянно остается тождественной самой себе. Материя в этом мире, пожалуй, противоположность той, так как все идеи выступают здесь попеременно (это следствие «раздробления» эйдоса в результате познавательной деятельности Души. — *Т. С.*) и каждый раз только одна... Идея здесь никогда не одна и та же, а там все идеи существуют одновременно... Там материя, стало быть, никогда не лишена формы... (II 4, 3) (II 4, 3 и II 5, 5 цит. по: Антология мировой философии. Т. 1, ч. 1. С. 540—542. Пер. А. Ф. Лосева). Во-первых, как видим, виды материи и их особенности выделяются Плотином в соответствии с интеллектуальными свойствами Ума и Души. Во-вторых, это свидетельствует о том, что Ум как потенциальная совокупность идей (т. е. до того, как Ум в своем движении по полю истины обращается к какой-либо идее, делая ее своим объектом) и выступает у Плотина в качестве умопостигаемой материи. Плотин определяет ее как то, что приемлет (приобретает) форму, то, что разделяется (умопостигаемый мир — множествен, делим), т. е. она есть умо-

постигаемое «до своего бытия в качестве разновидного» (II 4, 5), не определенного через индивидуальные формы.

[41] Или ἀρχέτυπον — III 2, 1.

[42] Также см.: *Блонский П. П.* Философия Плотина. С. 359.

[43] См. VI 8, 14; 2, 6; IV 7, 8.

[44] Переход от одного предмета к другому — διέξοδος — IV 4, 1.

[45] В этом различении мышления и рассуждения (νόησις и διάνοια) Плотин исходит из платоновской классификации видов знания, по которой рассудок — дискурсивный вид интеллектуального знания занимает более низкую ступень в иерархии уровней интеллектуального познания, чем мышление. (См.: Государство. V 478c —; VI 511a, 533c. О различии интеллектуальной деятельности Ума и Души также см.: *Armstrong A. H.* Preface // Plotinus: In 6 vol. / With Engl. transl. A. H. Armstrong. Cambridge (Mass.); L., 1978. Vol. 1. P. XIII, XVIII.)

[46] Плотин также называет Душу умом, «видящим иное» νοῦς, ἀλλ' ορῶν ἄλλο — III 8, 6. В этой направленности на внешнее и обработке поступающего оттуда материала — образы идей Ума и, если говорить о человеческой душе, впечатления, которые рассудок получает от чувственного восприятия, — особенность деятельности Души, выражающаяся в рассуждении (см. V 3,3).

[47] О плотиновской концепции времени см., напр.: *Callahan J. F.* Four views of time in ancient philosophy. Cambridge, 1948; *Clark G. H.* The theory of time in Plotinus // Philos. Rev. 1944. Vol. 53. P. 337—358.

[48] III 7, 13. Пер. А. Ф. Лосева. Цит. по: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. С. 356.

[49] Для обоснования своего вывода Плотин обращается к Платону. См.: Там же.

[50] *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. С. 299.

[51] Также см. VI 4—5; IV 3—4.

[52] В данной работе мы не рассматриваем теоретических истоков философского учения Плотина.

[53] А. Ф. Лосев считает, что хронологические сообщения Порфирия о сочинениях Плотина не обладают большой научной ценностью (см.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. С. 197—198). А. Х. Армстронг также считает, что нет достаточных оснований говорить о существенном изменении взглядов Плотина в период его творчества (см.: *Armstrong A. H.* Preface... P. VII). Вопрос об эволюции во взглядах Плотина требует специального исследования. Мы остановимся лишь на некоторых моментах этой эволюции.

[54] Цит. по: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. С. 441.

[55] См.: *Платон.* Государство. 508e—509в; *Он же.* Пир. 211в.

[56] I 6,6.

[57] В I 6, 9 Плотин называет благо источником (πηγήν) и началом (ἀρχήν) прекрасного — умопостигаемого прекрасного, места эйдосов (εἰδῶν φήσει τόπον).

[58] Оно здесь не названо «Единым», фигурирует в основном как «первое» (τὸ πρῶτον).

[59] Об этом свидетельствует то, что Благо связывается Плотином с истиной, которую оно (Благо) излучает на все, что находится внутри области божественного (IV 7, 10). Ср.: *Платон.* Государство. 508e—509.

[60] См.: *Платон.* Тимей. 37a.

[61] Как едино-многое — IV 8, 3.

[62] Так, в этом же трактате (V 4/2) Плотин говорит о том, что Первоначально превосходит истинное бытие.

[63] См. замечания А. Х. Армстронга к изд.: Plotinus: In 6 vol. P. 8—9.

[64] Определение Единого как высочайшего первого начала: μέχρι τοῦ ἀκροτάτου καὶ ἑνὸς καὶ πρώτου — V 1, 1.

[65] Определения, даваемые Плотином почти в каждом трактате, свидетельствуют о процессе постоянного развития, уточнения вновь плотиновского представления о Едином (в русле трансцендентизации), что было неразрывно связано с разработкой им положения о других началах (Уме, Душе).

[66] Это видно уже и по названию трактата — περί τῶν γνωριστικῶν ὑποστάσεων καί τοῦ ἐπέκεινα — «О познающих ипостасях и запредельном начале».

[67] V 3, 11.

[68] Там же.

[69] Многие вопросы своего учения (например, об отношении умопостигаемого мира с миром чувственным, видах материи, природе времени) Плотин рассматривает через призму познавательной деятельности ипостасей. Тесное переплетение онтологических и гносеологических аспектов в философии Плотина, *на мой взгляд, во многом определяется*:
а) его двойственной трактовкой ипостасей: плотиновская триада как бы одновременно существует на двух уровнях — это и онтологические субстанции, и состояния сознания (см. V 1, 10; I 6, 7, 8; V 7, 1; VI 7, 6). О двойственности учения Плотина о трех основных ипостасях подробнее см.: *Kristeller P. O.* Der Begriff dar Seele in der Ethic des Plotin. Tübingen, 1929. S. 5—6; *Schwyzer H.-R.* Die Swieface Sicht in der Philosophie Plotinus // Museum Helveticum. 1944. Vol. 1. S. 87—99; *Wallis R. T.* Neoplatonism. L., 1972. P. 5—6; *Wallis R. T.* NOYE as experience // The significance of Neoplatonism. P. 121—153.
б) при решении большинства вопросов Плотин исходит прежде всего из внутреннего опыта из того, «что чувствуем в нас» (см. V 1, 10; VI 1, 12; 7, 40). О роли внутреннего опыта во взглядах Плотина см.: *Kristeller P. O.* Der Begriff der Seele in der Ethic des Plotin.

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ КОММЕНТАТОРСКОЙ ТРАДИЦИИ

Ю. А. Шичалин

Двадцать два века европейской истории — с VI до н. э. по XVI н. э. — не только можно, но и должно рассматривать как единую культурную традицию не в последнюю очередь потому, что, несмотря на все изменения в экономической и социальной жизни европейских народов, несмотря на смену одних религиозных, политических и философских воззрений другими, одним словом, несмотря на все разнообразие этих двадцати двух веков, их можно охарактеризовать как единую эпоху господства авторитарного типа знания. Сознательная установка на авторитет, на священные тексты, в которых содержится и из которых может быть почерпнута истина, возникнув в VI в. до н. э. в орфико-пифагорейских кругах, оставалась значимой для европейской культуры вплоть до того времени, когда обращение к авторитету столь же сознательно и принципиально заменяется обезличенным, но наглядным и допускающим экспериментальную проверку рациональным доказательством. Конечно, и в эпоху авторитарного знания рациональное доказательство (в особенности в геометрии) отнюдь не было чем-то недоступным и неведомым; и в последующей европейской культуре в особенности гуманитарное знание продолжало опираться на авторитеты. Однако в данном случае гораздо важнее не механическая фиксация наличия-отсутствия того или иного типа знания, а доминирующая тенденция, фактическое господство которой вплоть до XVI в. было возможно благодаря наличию