

раздо плодотворнее рассматривать его исключительно как объективно-исторический факт, как результат творчества определенных людей определенной эпохи, свидетельство их специфической картины мира, попытки осознания процессов, происходивших в культуре и обществе.

И. В. БЕРЕСТОВ

## «ПЕРВОНАЧАЛО» ПЛОТИНА КАК «БЛАГО» И «ДЕЙСТВИЕ»

Эта статья посвящена одной из центральных проблем философии Плотина — проблеме соотношения апофатического и катафатического подходов к Единому. Для того, чтобы придать изложению этой очень сложной темы некоторую систематичность, я считаю полезным сформулировать некоторый минимальный ряд вопросов, которые допустимо поставить перед философом, решившимся на построение какой-либо концепции Первоначала<sup>1</sup>.

1. Что такое Первоначало?
2. Что может означать для Первоначала «существовать» и «не существовать»?
3. Для каких целей может служить предположение о существовании Первоначала?
4. Какие доводы можно привести «за» существование Первоначала и какие «против»?
5. Познаваемо ли Первоначало?

Теперь я попытаюсь дать «плотиновские» ответы на поставленные вопросы и привести «плотиновские» же доводы в их пользу.

### 1. Что такое Первоначало?

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>2</sup>. Но здесь на-

<sup>1</sup> Анализ терминов, близко соответствующих распространенному русскому термину «Первоначало», «первая причина» (πρῶτη αἰτία, πρώτη ἀρχή) или просто «первое» (τὸ πρῶτον) для понимания платиновской философии дает мало. На самом деле речь пойдет о том, что соответствует «Первоначалу» у Плотина, обсуждению того, что означает для Плотина «быть первым» и «быть началом». Выражаю глубокую признательность А. М. Стрельцову за предоставление для работы греческого текста *Эннеад*.

<sup>2</sup> «... ни благодаря другому (δι' ἑτέρου), ни от другого (ἐξ ἑτέρου) [не существует простая природа]...» — VI,8,4,29–30.

© И. В. Берестов, 2003

до 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. Также ничего пока не сказано о том, что значит для Первоначала «существовать»: отличается ли его существование от существования сущего и т. д.

Рассуждая о Первоначале, философ может претендовать на то, чтобы дать ответ не только на вопрос «почему существует нечто?», но и на вопросы «что значит „существовать“?», «что означает „знать“, что такое Первоначало“?» и на многие другие вопросы, связанные с этими. Все эти вопросы будут рассмотрены ниже, так же как и вопрос «что означает „быть началом“?». Но для того, чтобы легче было проследить связь нашего рассуждения с философией Плотина, будет полезно начать с интерпретации таких традиционных платиновских понятий, выражающих Первоначало, как «Благо» и «Единое».

Итак, в дополнение к вышеприведенному определению Первоначала допустим, что Первоначало есть благо (благое) и Первоначало есть единое<sup>3</sup>. Но кажется разумным, что определение «блага» должно удовлетворять либо первому, либо второму из следующих условий: **1)** «благо» есть некоторая *цель* для нечто (скорее, «для кого-то»), то, к чему это «нечто» (или некто) стремится<sup>4</sup>; **2)** «благое» есть свойство некоторого *действия*, каковое свойство также может быть перенесено на «того, что совершает действие»<sup>5</sup>. Определив «благо» как то, что «по своей природе» есть цель для чего-либо, мы, с точки зрения Плотина, делаем его *обусловленным* тем, для чего оно есть цель. Сле-

<sup>3</sup> Ради простоты изложения я рассматриваю в дальнейшем суждения «Первоначало есть благое» и «Первоначало есть единое» в качестве независимых «аксиом». Ниже обсуждается возможность построения на их основе всего «учения о Первоначале» Плотина. Но следует иметь в виду, что положение «Первоначало есть единое», вероятно, рассматривалось Плотиним как в *принципе* выводимое из положения «Первоначало есть благое». Например, «единство как отсутствие частей» может быть выведено из того, что Первоначало, разделенное на части, будет обладать «природой», или «сущностью», которой оно *ли* или от которой оно *ли* в действительности не может быть, так как из понимания Первоначала как «начала всего» и из его «благости» при некоторых дополнительных допущениях может быть выведено, что Первоначало есть некоторое настолько свободное действие, что оно даже *ли* своей гипотетической «сущности» — см. ниже.

<sup>4</sup> Такое понимание блага восходит к Аристотелю: «Поэтому удачно определили благо как то, к чему все стремится» (*Eth. Nic.*, А, I, 1094a2-3).

<sup>5</sup> Такое понимание блага также встречается у Аристотеля: благодаря «способности к „сознательному выбору“ (προαίρεσις)» оказывается, что «„в нашей власти“ (τὸ ἐν ἡμῖν) [находится] поступать достойно или недостойно» — *Mag. Eth.*, А, 9, 1187a21-23.

довательно, «благо» не может быть «началом всего сущего», так как оно не является началом самого себя, ведь оно нуждается в «том, для чего оно есть цель». Поэтому «Благо» как Первоначало не стоит *определять* как «цель» «по своей природе» (при этом остается возможным, что из некоторого определения Блага будет следовать его понимание как «цели»).

В нашем понимании «единого» могут содержаться те же два подхода, что и в определении «блага»; вывод будет тем же: «единое» не следует определять как то, что «по природе» есть цель для иного по отношению к нему. Если же мы начнем рассматривать «благое» или «единое» как предикаты «действия» или «действующего» (случай 2), то мы сможем сказать нечто конструктивное, например, что Первоначало, как благое, *действует*, совершая благие действия. Теперь можно определить нечто *злое* — как то, что *ограничивает* нечто благое. При этом остается возможность вывести, что все сущее *причастно* чему-то благому, что оно есть цель для действий сущих постольку, поскольку они блага. Аналогично, в случае 2 мы сможем сказать, что Первоначало как единое действует, совершая действия, лежащие в основе какого-либо единства. При этом остается возможность вывести, что все 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* (именуется в дальнейшем «Благом») или *полностью единым* (именуется 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» (эй-

<sup>6</sup> Для избежания недоразумений попытаюсь конспективно сформулировать, что я здесь имею в виду. Если не вдаваться в проблематичность существования идей «недостойного», то платоновскую «теорию причастности» можно сформулировать так: «нечто, обладающее некоторым свойством, имеет в качестве *этого*, чтобы оно обладало этим свойством нечто, *являясь* всего того, что обладает этим свойством, называемое „*свойством самим по себе*“ или „*идеей (эйдосом) свойства*“». При этом идея есть нечто *для* всего, что обладает рассматриваемым свойством — как условие этого. Любое из «обладающего свойством» будет *каким-то* *частью* *какого-то* *состоящего* из всего, что может им обладать. Как часть оно *является* *частью* *целого* или *является* *частью* *целому*. Как нечто «меньшее», чем целое, часть есть *частью* *целого*. Но как *частью* *целого* оно также есть *частью* *целого* уже не рассматриваемого целого, а идеи. Последнее суждение есть некоторое полезное для дальнейшего выражение того, что может пониматься Платоном под «причастностью чего-либо идее»; в строгом смысле о собственно «причастности» речи здесь нет. Поэтому в дальнейшем под «отношением причастности чего-либо чему-либо» будет пониматься лишь отношение обуславливающего и обусловленного, или первообраза и образа.

досе), который являлся бы по отношению к «образу» «началом»; но это противоречит допущению, что нечто благое (или единое) есть Первоначало.

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 «полностью благое»; следовательно, Благо «ничем не ограничено», из чего для Плотина следует его *свобода*<sup>8</sup>. Далее, из того, что Первоначало, будучи «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*.

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 нем, «сущность» Первоначала не может быть его «частью»; следовательно, Первоначало вообще «не имеет сущности»<sup>10</sup>. Значит, действие Первоначала не может быть «направлено на себя», так как *для него не существует этого «себя»*<sup>11</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>12</sup> по отношению к себе; такое действие можно назвать «*проявлением*» или «*распространением*» Блага. Пока еще не выяснено, в чем же именно оно состоит; однако очевидно, что его не следует понимать как «расширение» некоторой «благой сущности».

Поскольку для Первоначала благое действие не может быть направлено на себя, то и любое благое действие (как причастное ему)

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

<sup>8</sup> «Итак, совершенно „самосвободный“ (αὐτεξουσίω) [Бог] в себе» — VI,8,20,34–35; «... почему [простой природе] не быть свободной (εὐλευθέρα)?» — VI,8,4,30.

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

<sup>10</sup> VI,8,12,21.

<sup>11</sup> Хотя я и не могу изложить здесь «учение о сущности» Плотина, все же один важный для понимания приведенного 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).

<sup>12</sup> II,9,8,24–25 (см. прим. 14).

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*. Из этого следует неприятие Платином любых форм гедонизма и эвдемонизма. Не удивительно, что когда речь заходит об этических вопросах, Плотин выступает против известных ему положений эпикурейцев, а также некоторых положений стоиков.

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>13</sup> (как и любая «помеха», «нужда», или, обобщая, — «ограничение»). Следовательно, ограничение свободы чего-либо было бы «распространением зла», что невозможно для Блага. Поэтому «распространение блага» Первоначалом можно понимать как «распространение свободы»<sup>14</sup>. И этот вывод весьма важен для Платина, он лежит в основе его учения об «атрибутах» Первоначала.

Итак, Первоначало есть начало как для самого себя (т. е. Первона-

<sup>13</sup>В низших ипостасях это находит свое 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) совершенно нет ни Рока, ни Необходимости вообще (см. III,3,5).

<sup>14</sup>Можно сказать, что Первоначало существует «ради иного». [Ведь то лишь одно никак не есть, но еще и по отношению к низшему т. е. *для* низшего, которое всячески бессильнейшее есть] — II,9,8,24–25. Ответ на вопрос о том, как это согласуется с так называемой «самодостаточностью» или «пробыванием 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 «действия воления» и «желания». Благо не зависит от иного «по природе», любое его «действие» не является следствием его «недостаточности» или «лишенности» чего-либо. Поскольку «желание» всегда вызывается «недостаточностью», то Первоначало «не желает» чего-либо, и в этом отношении «самодостаточно». Но Первоначало способно «волить», т. е. способно к «подлинному» действию, в котором нет никакого «претерпевания», 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 действием, а свободное действие может совершаться только «существующим ради иного». Здесь проявляется двойственный характер платиновской «воли»: с одной стороны, как «свободное действие» воля непознаваема, ведь для свободного нельзя указать причины (подробнее см. п. 5); с другой стороны, воля познаваема, ибо она есть «действие ради иного», а не действие ради какой-либо неведомой цели (что для Платина противоречило бы «благости» Первоначала). Итак, ~~на чем~~ на чем Плотин и основывает свою этику.

чало не нуждается для своего существования и существования в качестве Первоначала в чем-либо), так и для того иного по отношению к себе, которое в каком-либо отношении существует — существует «от себя самого», в Уме, как эйдос, или «от иного», в мире Души, в том числе в «природе», как образ, эйдол эйдоса. Первоначало не является началом (чувственной) материи (тождественной для Плотина «злу»), поскольку «распространение зла» несовместимо с «распространением блага». Но что означает «быть началом»? Возможно несколько вариантов ответа на этот вопрос.

**Во-первых** (I), Первоначало может определять пребывание истинно-сущего (в Уме) и возникновение, уничтожение, а также все события среди неистинно-сущего (в Душе). Здесь Первоначало рассматривается как *необходимое и достаточное условие* для существования всего иного сущего. При этом следует заметить, что когда речь идет о «существовании сущего», под этим следует понимать либо «существование вообще», либо «существование в качестве „*вот-этого*“ сущего», либо и то, и другое вместе. Фактически речь идет о детерминизме. Но детерминизм в целом, каким бы он ни был, для Плотина вряд ли приемлем, так как действующее по необходимости Благо ограничивало бы свободу иного, следовательно, распространяло бы зло, что невозможно (см. выше).

Для (I) возможны два варианта.

(А) «Теория эманации», утверждающая, что иное по отношению к Первоначалу «исходит» из него «спонтанно», т. е. без «внешнего» принуждения, но как *необходимое следствие его природы*, без какого-либо воления и обдумывания со стороны Первоначала<sup>15</sup>. Однако

<sup>15</sup> Дискуссия об «эманационализме» в учении о Первоначале у Плотина весьма стара и очень широка, так что дать о ней какое-либо представление здесь невозможно. Различные авторы понимают под «эманацией» у Плотина различное, но во многих интерпретациях «эманация» Первоначала оказывается несовместимой с его «абсолютной свободой», хотя и по разным причинам. В последнее время многие хотят отказаться от применения этого термина по отношению к Плотину, но даже в этом случае «эманационализм» кое-где остается, будучи не названным. Например, Герсон (излагающий по данному вопросу наилучшую из известных мне интерпретаций) отвергает приложимость к Первоначалу самого термина «эманация» и не возражает против «зачисления» его в «креационисты» (*Gerson L. P., Plotinus's metaphysics: emanation or creation? // The Review of Metaphysics. 1993. March. Vol. 46. N 3. P. 574*), но до этого он утверждает: «Когда Единое порождает существование, оно использует шаблон (template) сущности. Его причинная власть есть чистый поток, изливающийся вовне и переполняющий что бы ни было, все, что может принять его в соответствии со своей собственной природой» (*Ibid. P. 573*). Как признает сам автор, в процессе этого распространения существования для сущностей, а не формирования сущностей «Единое использует сущность как инструмент» (*Ibid. P. 573*). Но в этом случае возникает противоречие с платиновским пониманием Первоначала как Блага, ведь использование чего-либо в качестве «ин-

многие современные исследователи вполне справедливо утверждают несовместимость *так понимаемой* «теории эманации» с учением Плотина о Первоначале как об «абсолютно свободном»<sup>16</sup>, ибо «свободное существо», с точки зрения Плотина, ничего не делает ни «бесцельно», «напрасно» или «бессмысленно» (μάτην)<sup>17</sup>, ни «спонтанно»<sup>18</sup> ни «случайно»<sup>19</sup>, ни «по необходимости»: помимо отсутствия «внешнего» принуждения, оно не влечется даже собственной «природой» (φύσιν)<sup>20</sup> или «сущностью» (οὐσία)<sup>21</sup>.

Казалось бы, приведенные суждения Плотина недвусмысленны. Тем не менее, как это ни странно, даже такой знаменитый комментатор Плотина, как Дж. Рист, оказывается в числе тех, кто связывает волю и необходимость для Единого. Тем самым отрицается полный разрыв между Первоначалом и Необходимостью:

«Оно есть, ибо оно поволило быть таковым. Необходимость, фактически, есть собственная воля Единого, которая, благодаря его собственному действию, есть его собственное достижение»<sup>22</sup>.

Итак, необходимость, по Ристу, есть воля Единого. Необходимость порождает и все сущее; таким образом, *связываются воля, необходимость и эманация*: «Единое само по себе есть так, как оно поволило быть, так как мы теперь знаем, что эманация следует „по необходимости“, ибо следует из природы Единого»<sup>23</sup>.

Противоречие между положениями Риста и упомянутыми выше положениями из VI,8 очевидно. Поэтому, не вдаваясь в дальнейший анализ этой сложной проблемы, хочу отметить, что если и можно говорить об «эманационализме» у Плотина, то понимание этого термина должно быть изменено.

(В) Первоначало сознательно «творит» иное себе, используя для этого свое «мышление» и свою «волю». Однако в обоих этих случаях Благо было бы создателем всего «злого», что есть в мире, а это «противоположностью» означает для Плотина «претерпевание» «инструмента», «ограничение» его и, в конечном итоге, распространение зла, что никак не может быть действием «полностью благого» Первоначала.

<sup>16</sup> «Свобода есть кульминация философии Плотина. . .» — Westra L. Plotinus and Freedom. A Meditation on Enneads 6.8. // Studies in the History of Philosophy. Vol. 9. New York; Queenston, 1990. P. 63.

<sup>17</sup> «οὐδὲ γὰρ μάτην πράξουσιν» [ведь не бесцельно совершают что-либо] — VI,8,4,10.

<sup>18</sup> [Ведь ни судьба не существует для «первого» — τὸ πρῶτον, ни также «спонтанное»; ведь также как и судьба «спонтанное» и зависит «от иного» по отношению к себе, и находится в становлении] — VI,8,8,26–27.

<sup>19</sup> «Поистине, [Благо —] начало разума, порядка и предела, как может нечто, принадлежащее ему, полагаться на случай (τύχη)?» — VI,8,10,11–12.

<sup>20</sup> VI,8,4,1–11.

<sup>21</sup> VI,8,19,15–17.

<sup>22</sup> Rist J. M. Plotinus: The road to Reality. Cambridge, 1967. P. 83.

<sup>23</sup> Ibid.

воречило бы его «благости». Следовательно, ситуация (I) для Плотина неприемлема.

**Во-вторых** (II), Первоначало может быть тем, что

(А) либо предоставляет сущему возможность существовать — в каком-либо отношении и каким-либо способом (иными словами, Первоначало есть *необходимое, но не достаточное условие* для существования иного),

(В) либо Первоначало есть то, что позволяет или допускает возможность существования иного лишь от себя самого, т. е. предоставляет иному возможность быть *свободным* и независимым даже от самого Первоначала (иными словами, Первоначало каким-то образом сопричастствует с иным и даже может совершать некоторые действия по отношению к иному, но не обуславливает иное; здесь Первоначало не есть *ни необходимое, ни достаточное условие* для существования иного).

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.В. Но в этом случае Плотину следовало бы отказаться от платоновской «теории причастности». Действительно, в других выражениях положения А и В из II можно переписать следующим образом. Можно считать, что (А) «предоставление» означает *причастность*<sup>24</sup> всего сущего Первоначалу; это означает, что Первоначало является условием для сущего, и в этом отношении — «началом» для него<sup>25</sup>. Но в этом случае Благо будет несовместимо с «самоначностью» сущего, а значит, будет каким-то образом ограничивать его, «мешать» его свободе. Однако выше было выяснено, что Благо постольку, поскольку оно «благое», «распространяет» свободу, а не препятствует свободе чего-либо. Поэтому возникает серьезная проблема, которой не было у предшественников Плотина из-за того, что они не пытались последовательно выстроить концепцию Первоначала, исходя из его «благости»: Первоначало, оказывается, не допускает какой-либо зависимости от себя для иного по отношению к нему. Но может ли оно тогда быть «началом» для иного хотя бы в каком-нибудь отношении? Выход может заключаться в указании на то, что, как было показано выше, «распространение блага» можно трактовать как «распространение свободы»<sup>26</sup>.

<sup>24</sup>Плотин, разумеется, использует платоновское понимание «причастности» — со всеми неясностями, ему присущими.

<sup>25</sup>Благо — «начало» (*ἀρχή*) сущности (т. е. эйдосов  $\Upsilon\mu\alpha$ ) — VI,8,4,33–34.

<sup>26</sup>«Τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ ἀγαθὸν τῆ μιᾷ ταύτῃ φύσει τὸ εἶναι αὐτῆν καὶ εἶναι αὐτῆν τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ εἶναι μίαν» — «Поэтому благо для единой природы [сущей вещи] есть **ἓ** ~~ἓ~~ ведь именно так есть бытие [природы сущей вещи] единое» — VI,5,1,18–19.



Таким образом, «свобода» характеризуется тем, что «причастное» ей перестает быть «зависимым» от того, чему оно причастно, а то, чему оно причастно, перестает быть «условием» для «причастного». «Свобода сама по себе» — это «условие свободы» только для того, чья свобода не является «полной». В действительности «причастным» свободе может быть лишь то, что *еще не достигло* полной свободы; по ее достижении «начало» перестает *для него* быть «началом». Однако во «временном» мире, если нечто *было* «началом», то оно *останется* началом, пока существует то, чему оно было началом. Поэтому для того, чтобы избежать последнего противоречия, Плотин декларирует «уход» «освобождающегося» из чувственного мира во вневременной мир Ума. И, конечно, оказывается, что то, что *становилось* свободным в мире *становления*, *пребывает* свободным в мире подлинного существования. Тем самым подводится некоторое основание под платиновское учение об «индивидуальной» душе, утверждающее «двойственность» этой души, одновременно претерпевающей (в чувственном мире, как образ «подлинной» души) и бесстрастной (в мире Ума)<sup>27</sup>. Аналогичный «скачок» должен быть совершен при переходе от мира Ума к Первоначалу<sup>28</sup>, ведь здесь тоже необходимо преодолеть

<sup>27</sup> «Потому восприятие внешнего есть эйдол ее [души], ведь та [душа, что в Уме] по своей сущности более истинна и [пребывает] сущей, созерцающей эйдосы, и только она одна бесстрашна» — I,1,7,12–14.

<sup>28</sup> Мнение, что переход между двумя «способами существования» (в «мире становления» и «мире истинно сущего»), если он вообще возможен, осуществляется «скачком», «вдруг», или некоторым «неуловимым образом», восходит к платоновскому отнесению «изменения» исключительно к «миру становления». Фактически, если использовать терминологию Аристотеля, нечто, присутствующее в мире «истинно сущего», есть то, что «стало быть, не возникая». Тем не менее для получения «подлинного знания» (а также для получения «подлинного существования») этот переход должен быть совершен. Но переход между «единым» и «иным» по отношению к нему», по Платону, также необходим, если мы желаем полагать единое существующим. Во 2-й гипотезе *Parm.* Платон пытается доказать, что из суждения «единое существует» может следовать суждение «единое есть бесконечное множество», что противоречит определению единого как «не содержащего никакой множественности». Эта проблема встает и перед Платином, рассматривающим Первоначало как Единое (подробнее об этом см. п. 2). Но, оставляя указанное противоречие, Платон утверждает, что если мы *мыслим* единое существующим, то оно в каком-то отношении *мыслится* нами как «многое», следовательно, как только мы помыслили его «существующим», оно «внезапно» перестало *мыслиться* как единое. Поэтому можно сказать, что единое «изменилось» (в нашей *мысли*). Однако единое, поскольку оно едино, не движется (а кроме того, оно не находится «во времени»), следовательно, оно изменяется «вдруг» (*ἐξάίφην*), в момент, как бы лежащий «между движением и покоем», как бы находящийся «вне времени» — *Parm.*, 156c-e. Для Платина это иллюстрирует, что переход между Умом и Единым, собственно, не является переходом, а есть как бы «переключение» способов существования; для него невозможно найти «причину», что является следствием свободы Первоначала.

зависимость (логическую) Ума от Первоначала<sup>29</sup> так, чтобы в итоге оказалось, что для чего-то «подлинного» ее нет и никогда не было<sup>30</sup>. Однако описать, в чем же именно заключается этот «скачок», оказывается невозможным. Таким образом, здесь мы сталкиваемся с «непостижимостью» Первоначала, которая следует из его «свободы». Предложенный способ рассуждения оставляет много неясностей, но позволяет проиллюстрировать, как Плотин мог мыслить независимость иного от Первоначала, т. е. вариант (В).

Последний из логически возможных вариантов, связывающих Первоначало и иное — утверждение (С), что Первоначало есть *достаточное, но не необходимое условие* для существования иного. Например, можно сказать, что объяснение какого-либо «благого действия» может быть двояким: либо это действие совершается Первоначалом, использующим для этого нечто как *инструмент*, как некоторый «проводник для распространения благодати» (это могло бы быть одной из возможных интерпретаций *причастности* Благу «благого действия» либо «того, что совершает благое действие»), либо это нечто самостоятельно совершает «благое действие» независимо от Блага. Ситуация (С) может указывать, таким образом, на некоторую неопределенность в «источнике действия» некоторого сущего и представляет собой «колебание» между двумя позициями: действие определяется Первоначалом (I) и действие определяется чем-либо отличным от Первоначала, например — самим рассматриваемым сущим без «содействия» Первоначала (II.В), либо с «содействием» Первоначала (II.А). Подобная «неопределенность в установлении подлинного источника действия», похоже, имеет место в *Enn.*, например, там, где обсуждается свобода человеческой души<sup>31</sup>. Чтобы не усложнять задачу, я буду

<sup>29</sup> «И, если иное себе Ум начало имеет, то одно [начало Ума будет] не вне его, другое же — в Благее» — VI,8,4,33–34.

<sup>30</sup> «Ибо оно [Единое] не лежит где-то, лишая другое себя, но всегда *ἄσπαρόν*» есть для способного прикоснуться (*χ'ιγέῖν*) к нему, и его нет для неспособного» — VI,9,7,4–5.

<sup>31</sup> Например, в II,9,7 утверждается ничтожность свободы души, принадлежащей к чувственному миру; в III,3,4 свободное действие такой души объявляется *действием* некоторого «частного» провидения. Но в I,1,9 то, что принадлежит Уму (можно предположить, что в том числе и «провидение») объявляется лишь «силой» для «*действия*» души, принадлежащей к чувственному миру; душа вольна ее использовать или нет. Также в IV,8,6–7 и в III,2,12 говорится о свободе «падения и восхождения» души, а в II,9,8 утверждается, что «божественное» позволяет человеку выбирать свою судьбу. Подобная же двойственность имеет место и при обсуждении «высшей», или «подлинной», индивидуальной души: с одной стороны, она является результатом *действия* «Души всего» (или Мировой Души) как ее отражение (I,1,8), а с другой стороны, она *действует* самостоятельно, создавая свой «образ», «чувственную», или «способную претерпевать» душу, которая является как бы «местом» для ее «телесного» существования (III,9,3). То же можно сказать и о «мире эйдосов»: с одной стороны, эйдосы Ума имеют в себе свою «причину»

пытаться анализировать логику построений Плотина с помощью ситуаций (А) и (В), а саму ситуацию (С) буду использовать редко.

Если Первоначало рассматривается как необходимое, но не достаточное условие для существования иного (вариант А), то здесь возможны несколько интерпретаций (все они имеют подтверждения в *Enn.*):

(а) Первоначало есть пространство для сущего — не геометрическое пространство, а «то, в чем» или «то, на основании чего» существует сущее, некоторое *подлежащее* для сущего<sup>32</sup>;

(б) Первоначало есть то, что предоставляет сущему истинность (для самого себя), т. е. возможность для сущего быть именно тем, чем оно само себя мыслит<sup>33</sup>, тем самым предоставляется возможность «самотождественности», без которой невозможно существовать;

(с) Первоначало предоставляет сущему возможность быть благом, тем самым предоставляя ему возможность существовать; поэтому зло есть не-сущее<sup>34</sup>;

(d) Первоначало предоставляет сущему возможность быть единым, тем самым предоставляя ему возможность существовать — ведь то, что

---

(τὸ δὲ ἅ τῃ — VI,7,2,19; αὐτὰ — VI,7,2,40), а с другой стороны, Благо является «началом» (αὐρσγή) сущностей [Ума] (VI,8,4,33). Попытка осмыслить эту двойственность наводит на мысль о том, что она является проявлением уже обсуждавшейся двойственности «способов существования», также распространяющейся на различные платиновские ипостаси, такой, что каждый способ «самодостаточен» в том отношении, что он не содержит в себе возможности построения перехода к другому; поэтому, мысля такой переход, мы пытаемся помыслить его как нечто, происходящее «внезапно», «вдруг». Можно заметить, что двойственность и в том, и в другом случае является следствием уже упоминавшейся выше двойственности в понимании сущего, иного по отношению к Первоначалу: с одной стороны, оно причастно ему как Свободе, а с другой стороны, строго говоря, быть причастным Свободе невозможно, так как Свобода сама по себе не распространяет какой-либо зависимости, а значит, и зависимости от самой себя.

<sup>32</sup>См. VI,4,3. «Пространство» применительно к Первоначалу Плотин, похоже, понимает предельно широко: как то, что необходимо как для существования *сущности* (1-я кат. Аристотеля), так и для существования «того, что сказывается о сущности» (остальные категории)

<sup>33</sup>Эта возможность реализуется в Уме, где имеет место ~~смысл~~

~~смысл~~Следовательно, если сущее, то и Ум, и если Ум, то сущее и мышление вместе с существованием] — V,6,6,22–23. Ср. также V,9,8; VI,2,8.

<sup>34</sup>Плотин пишет о материи: «Однако, теперь в разуме находилось бы нечто — как бы [отношение] безмерного бытия к мере, и беспредельного (ἄπειρον) к пределу, и безвидного к видосоздающему, и вечно недостаточного к самодержавшему (αὐτάρκεν), вечно неопределенное (ἀόριστον), никогда не сущее, совершенно ненасытное (ἀχόρητον), полная нужда. И не сопутствующие эти [определения] ему [злу], но как бы сущность его самого, и что как бы мера (μέρος) его самого, и оно [само есть] все эти. Ведь, что бы [зло] ни взяло [схватило, получило часть — μεταλάβη], уподобляется ему, и становится злым, не будучи самим злом» — I,8,3,13–20.

во всех отношениях лишено единства не может существовать; поэтому материя есть не-сущее<sup>35</sup>;

(е) Первоначало есть непосредственно «само существование» для того, что существует в каком-либо отношении<sup>36</sup>.

## 2. Что может означать для Первоначала «существовать» и «не существовать»?

Первоначало полагалось либо «определяющим», либо «предоставляющим». Было бы разумным предположить на этом основании, что Первоначало существует, ведь кажется очевидным, что не существующее не может ни «определять», ни «полагать», ни вообще «действовать». Но сделав такое предположение, мы, оказывается, рискуем допустить противоречие. Рассуждая об этом, Плотин рассматривает доводы, навеянные 1-й и 2-й гипотезами *Parm.* Платона: если Единое рассматривается само по себе, то, помимо прочего, о нем нельзя сказать, что оно существует; если же Единое существует, то оно двойственно, следовательно, оно не едино и даже представляет собой бесконечное множество. Имея в виду эти рассуждения, Плотин пытается избежать утверждения «Единое существует».

Кроме того, такое утверждение способно ввести в заблуждение еще и потому, что «существование» Первоначала отлично от существования того, что является иным по отношению к нему, так как лишь Первоначало либо есть «определяющее» для иного, либо есть «предоставляющее» что-либо иному, что предполагает отличие Первоначала и того способа, которым оно «существует», от иного и тех способов, которыми что-либо из иного существует: ведь лишь Первоначало не нуждается ни в «определении» со стороны чего-либо, ни в «предоставлении» ему чего-либо. В рассматриваемом аспекте отличие Первоначала от всего иного (или, если угодно, его «трансцендентность») на самом деле не нуждается для своего выражения ни в чем «мистическом». Речь прежде всего о том, что «давать начало» чему-либо означает «быть отличным от того, чему дается начало». Поэтому, например, если нечто «дает начало» протяженности (или пространству), то из этого еще не следует, что оно само есть нечто протяженное или протяженность<sup>37</sup>. С логической точки зрения речь здесь идет о различии antecedента и консеквента, с чем трудно не согласиться. Аналогично, если нечто «да-

<sup>35</sup>См. прим. 35.

<sup>36</sup>«ὅπο δὲ ἔχεινο ἀρχὴ πάντων· ἄρα, ὅτι αὐτὰ σφίζει ἐν ἑκάστον αὐτῶν ποιήσασα εἶναι· ἢ καὶ ὅτι ὑπέστεσεν αὐτὰ» [«Но как есть это Единое начало всего сущего? Потому ли это, что, как начало, оно ~~сфίζει~~ (сфίζει) его в бытии, творя каждому из сущего бытие? Да, и потому, что ~~σφίζει~~ (ὑπέστεσεν) ~~αὐτὰ~~» — 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>37</sup>Подобное рассуждение изложено в VI,4,3.

ет начало» всему иному существующему, то из этого еще не следует, что оно само будет чем-то существующим. Очевидно, что слово «существующее» в первом и втором случаях может употребляться в разных значениях, причем ответить на вопрос «Имеется ли между этими значениями нечто общее?» невозможно без специального исследования, и я вынужден оставить этот вопрос.

Одним из значений суждения «Первоначало есть то, что представляет существование иному сущему» является суждение «Первоначало есть существование для иного сущего». Так можно ответить на вопрос: «Что может означать для Первоначала „существовать“?». Отвечая же на вопрос: «Что может означать для Первоначала „не существовать“?», следует заметить, что «не-существование» Первоначала (или «сверхсуществование» — если допустить словообразование по аналогии с используемым Платином «сверхмышлением», которое принадлежит Первоначалу<sup>38</sup>) следует отличать от «не-существования» материи или зла. Их различение — сложная проблема, но она разрешима, если Первоначало изначально рассматривать как Благо, действующее на иное, в то время как материя не способна ни на какие действия<sup>39</sup>.

### **3. Для каких целей может служить предположение о существовании Первоначала?**

Прежде всего обосновывается наличие благих действий. При принятии и «теории причастности» Платона мы полагаем, что среди иного по отношению к Первоначалу могут иметься благие действия, т. е. могут иметься сущие, которые в некоторых отношениях не являются полностью злыми. Например, чем-то злым являются страдания, отсутствие порядка, отсутствие знания, отсутствие силы для действия, отсутствие цели или смысла в сущем, действии, существовании и т. д. Если же Благо не является условием для существования чего-либо, то оно не наделяет существование каждого сущего причиной и осмысленностью, а скорее лишь предоставляет некоторому сущему способность «обладать осмысленным существованием». Аналогично Первоначало либо наделяет некоторое сущее необходимостью или способностью познавать/быть познаваемым, либо предоставляет некоторому сущему способность «обладать способностью познавать/быть познаваемым». В последнем случае, похоже, нечто просто предоставляется самому себе, но здесь сохраняется возможность объявления Блага «соприсутствующим» всему иному, что означает возможность наличия благих и имеющих цель или смысл действий, что является необходимым усло-

<sup>38</sup>О «сверхмышлении» Блага см. VI,8,16,3—37.

<sup>39</sup>I,8,3,13—20.

вием для «*оправдания*» существования какого-либо сущего (т. е. доказательства, что для него «существовать» *лучше*, чем «не существовать») даже при отклонении «теории причастности» Платона. Если же мы встаем на детерминистическую позицию, то она, скорее всего, неприемлема для Плотина, так как против нее можно выставить довольно сильные аргументы.

#### 4. Какие доводы можно привести «за» существование Первоначала и какие «против»?

Будем исходить из того, что достаточно объяснено, как можно говорить о существовании Первоначала как Единого, «обойдя» возражения Платона из *Parm.* Доказывать существование Первоначала, понимаемого как необходимое и достаточное условие для существования иного и как необходимое, но не достаточное условие для существования иного *вроде бы* можно (I), исходя из несомненности существования какого-либо иного сущего, и даже предметов, воспринимаемых чувствами, которые для Плотина существуют «не в полной мере». Однако в мы уже видели, что такое понимание Первоначала противоречило бы его «благости».

Для оставшихся двух вариантов этот способ не работает. Поэтому для них следует рассмотреть, не может ли быть «привлечен» какой-либо вариант «онтологического доказательства» (II).

Действительно, (II.A) Плотин рассматривает Первоначало как нечто «превосходящее все»<sup>40</sup> в силу своего ничем не ограниченного единства, благости, или «действенности»<sup>41</sup>. В этих отношениях Первоначало есть нечто «беспредельное». Несомненно также, что для Плотина существование «в воображении» есть «менее полное» существование, чем «подлинное» существование: ведь «воображаемое» вызывается «страстями» и является не «действием», а «претерпеванием»<sup>42</sup>, т. е. такое «существование» представляет собой «мнимое существование», так как «подлинное существование» — это «действие», а «претерпевание» есть «образ» («эйдол») подлинного действия (являющегося первообразом (эйдосом) для эйдола), подобно тому, как нечто воспринимаемое чувствами есть эйдол, зависящий и, следовательно, претерпевающий от эйдоса (или эйдосов) из «мира Ума». Теперь понятно,

<sup>40</sup> «Единое есть род сущего, отличный от всех существующих конечных вещей, в том смысле, что Единое есть бесконечное (infinite) сущее» — *Rist J. M. Op. cit.* P. 35.

<sup>41</sup> «Единое есть род сущего, отличный от всех существующих конечных вещей, в том смысле, что Единое есть бесконечное (infinite) сущее» — *Ibid.* P. 35.

<sup>42</sup> Плотин пишет в VI,8,3,5–8, что некто, имеющий верное мнение и занятый какой-либо деятельностью, обладает «самосвободой» (τὸ αὐτεξούσιον), если «случаем или воображением» (τύχη ἢ φαντασίᾳ) он не принужден к «обязательному» (τὸ δέον).

что если Первоначало не будет «подлинно существовать», то оно будет ограничено в своем действии, зависеть как от того, кто его «воображает», так и от первообраза себя самого; первое невозможно, так как это противоречит пониманию Первоначала как того, что ничем не ограничено в своем действии, а второе невозможно, так как Первоначало не может иметь своего первообраза, который тогда сам был бы Первоначалом. Поэтому из того, что Первоначало мыслимо чем-то иным по отношению к нему, *вроде бы* следует его существование.

Следующий достойный рассмотрения вариант «онтологического доказательства» (П.В) основывается на том, что для Плотина существование «в мысли» «превышает» любой другой способ существования тем, что оно есть единственно подлинный способ существования. Но даже если и так, то для того, чтобы обладать подлинным мышлением, необходимо находиться в Уме, а на этом «уровне» какое-либо «доказательство» невозможно, так как в Уме мышление является не «рассудочным», т.е. происходит не с помощью силлогизмов, а суть непосредственное постижение истины через отождествление «мыслящего» и «мыслимого»<sup>43</sup>. Как «рассудочное знание» то, что удалось познать чему-либо из Ума, не может быть передано. Следовательно, если даже для души, находящейся в Уме, существование Первоначала очевидно, то никакого влияния на душу вне Ума это оказать не сможет. Если же мы все-таки попытаемся говорить о доказательстве, проводимом нечто, находящимся в Уме, то в этом случае из того, что Первоначало мыслимо Умом или эйдосом Ума, *вроде бы* следует его существование.

Необходимо рассмотреть и еще один вариант «онтологического доказательства» (П.С). Как было установлено, для того, чтобы ответить на вопрос «Что такое Первоначало?», было бы разумным предположить, что Первоначало действует на иное, распространяя благо. Если принимается предпосылка о «единстве» Первоначала<sup>44</sup>, то «само Первоначало», «действие Первоначала, распространяющее благо» и «любое другое действие Первоначала, включая существование», будут тождественны друг другу. *Казалось бы* из этого следует, что Первоначало есть нечто «необходимо» существующее в силу своего определения как действующего и единого.

Но это не так. Если мы предположили, что «Первоначало действует на иное», то это не означает, что «Первоначало есть нечто „необходимо действующее“, или „действующее по своей природе“». На самом деле предпосылка «Первоначало действует на иное» означает «Если

<sup>43</sup>VI,7,9.

<sup>44</sup>Напоминаю, что «единство» Первоначала в системе Плотина может быть выведено из его «благости» (см. сн. 42).

Первоначало существует, то оно действует на иное». Поэтому в рассматриваемом доказательстве то, что требуется доказать, уже заложено в посылках, что делает доказательство некорректным. Замечу, что в доказательстве (П.А) используется сходная предпосылка «Если Первоначало существует, то его действие ничем не ограничено», следовательно, оно неприемлемо по той же причине, что и доказательство (П.С).

Что касается доказательства (П.В), то оно неприемлемо по другой причине. Дело в том, что мыслимое в Уме Первоначало, конечно, будет существовать в силу выполняющегося в Уме тождества мыслимого и существующего, но в этом случае оно не будет свободным и независимым от чего-либо, ведь для своего существования оно *нуждается* в Уме. Вообще свобода Первоначала и отсутствие в Первоначале нужды в чем-либо имеет далеко идущие последствия. Это означает, что Первоначало не может быть ограничено какой-либо необходимостью и о нем нельзя сказать, что оно есть «такое-то» по своей природе или по своему определению. И Плотин неоднократно говорил, что Первоначало совершенно свободно и независимо даже от своей «природы» или «сущности» (если допустить, что таковые у него имеются)<sup>45</sup>. А раз так, то Первоначало не может быть чем-то «необходимо сущим» (в схоластической терминологии). Значит, ***доказать «с необходимостью» существование Первоначала невозможно*** ни одним из «доказательств», приведенных в этом пункте, ни с помощью каких-либо других доказательств. Стоит заметить, что и ***отрицать «с необходимостью» существование Первоначала также невозможно***.

Первоначало, если оно существует, может быть названо «благим», «единым», «действующим» и т. д., но оно *есть* таковое не «по природе», не «по необходимости», а исключительно «по собственной воле». То, что было обозначено как «Первоначало», если оно не действует на иное или не является единым, или не является благим, стало таковым «по собственной воле», но тогда его не стоит именовать «Первоначалом». Но если Первоначало не существует, то, в рамках платонической философии, мы не сможем отличать «благое действие» от «злого действия»; ведь если все благое является таковым благодаря причастности «Благу самому по себе», то без «первого звена в цепи причастности» (т. е. Первоначала) не может существовать не только «Абсолютное Благо», но и что-либо частично благое. Это ведет к релятивизму и агностицизму, что является сильным *диалектическим* доводом в пользу существования Первоначала при условии принятии «теории причастности» Платона. Если же «теория причастности» отвергается *в любой ее форме* (в том числе в виде допущения о необходимости

<sup>45</sup>VI,8,4,1–11; VI,8,12,21–22.



существования первого члена у любого причинного ряда и т. д.), то привести доводы в пользу существования Первоначала становится затруднительным.

### 5. Познаваемо ли Первоначало?

Понятно, что ставить вопрос о познаваемости Первоначала можно лишь в том случае, если на вопрос о его существовании дан положительный ответ. Если наше постижение Единого всегда неадекватно и Единое всегда «ускользает»<sup>46</sup>, то понимание Первоначала как Единого, Блага, Бытия сводится либо к провозглашению заведомо ложных суждений, либо к приписыванию ему того, что мы не в состоянии понять. Если же Единое в чем-то постижимо, а в чем-то — нет, то следовало бы указать основания для этого, и они должны быть не менее серьезными, чем довод в пользу полной непознаваемости Единого как чего-то абсолютно простого и не терпящего присутствия мышления, неизбежно привносящего двойственность<sup>47</sup>. Апофатическая позиция (т. е. запрещение приписывания исследуемому предмету *любых* предикатов и запрещение *любых* его определений) по отношению к Абсолюту несовместима с «положительным» учением об Абсолюте самом по себе и заставляет нас пребывать в области построения пути к знанию; этот путь, однако, разрушается до того, как он сможет привести к желаемому «ученому незнанию», если использовать выражение Кузанского. Апофатизм, как и скептицизм, разрушая знание, разрушает и себя самого: если нельзя ничего сказать, то нельзя сказать и то, что ничего нельзя сказать.

Это очевидное положение придает направление дальнейшему поиску: вполне допустимо предположить, что «апофатизм» Плотина не служит изначальным принципом построения его системы, будучи 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, что в действительности является действующим при действии души, о непознаваемости материи и т. д.), но его позицию нельзя признать апофатической, так как Плотин, по-видимому, не говорит о непознаваемости Первоначала во *всех* отношениях<sup>48</sup>.

<sup>46</sup>По VI,9,3 мы способны лишь как бы кружить вокруг Единого, но не более того.

<sup>47</sup>Таким образом, Благо не мыслит, но «сверхмыслит» — VI,8,16, 3–37.

<sup>48</sup>«Апофатических» фрагментов у Плотина довольно много, но как правило, их смысл изменяется, если рассмотреть более широкий контекст. Приведу пример. Плотин утверждает, что «должно ничего не говорить о Благе» — VI,8,8,13–16. Далее, в VI,8,11,5–13, Плотин говорит, что в то время, когда существование Бога

Отказ от поиска принципа более «высокого», чем апофатизм ведет к утверждению существования двух несогласованных подходов к Единому — апофатического и катафатического. При этом может показаться, что система Плотина всего лишь сочетает два различных подхода к Первоначалу, сложившихся к тому времени в философии, а не предлагает целостной концепции<sup>49</sup>. Но мне все-таки кажется, что не стоит утверждать противоречивость там, где ее можно избежать с помощью интерпретации.

Итак, имеются доводы в пользу того, чтобы признать, что Первоначало у Плотина познаваемо в каких-то отношениях. Однако это условное, диалектическое знание (в смысле Аристотеля), базирующееся на посылах, которые весьма правдоподобны, но не необходимы. Например, из предположения о «абсолютной благодати» Первоначала можно вывести его единство (как отсутствие разделенности), его действие, которое состоит в распространении блага, его свободу. Но вместе с тем 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 «волит» и «сверхмыслит», но невозможно объяснить, что это означает для

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 — *действие*, предшествующее 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» (см. п. 1.П.А.е).

<sup>49</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 немыслимое. Весьма яркое выражение такая точка зрения получила у Спевсиппа (см.: *Armstrong A. H. The Architecture of Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus. Cambridge, 1940. P. 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, 509с, которое пребывает «выше сущности», но при этом все-таки является чем-то «положительным» — «Благом» (*Ibid. P. 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.

существа абсолютно единого: ведь для так называемого «рассудочно-го 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 познает себя и иное (распространенное мнение, согласно которому Плотин категорически отвергал подобное познание, скорее всего ошибочно)<sup>50</sup>.

Можно допустить, что есть основания для того, чтобы рассматривать Первоначало как «самосуществование», но остается необъяснимым, что для него означает «существовать». Аналогично, мы можем сказать, что Первоначало есть Мера, которая сама неизмерима<sup>51</sup>, Предел, который сам не ограничен, Протяженность, которая сама не протяженна<sup>52</sup>, Качественность, которая сама не имеет качеств<sup>53</sup> и т. д. Все подобные определения фактически охватываются общей формулировкой: Пространство для сущего. Логически они возникают в результате попытки перечислить, что можно иметь в виду под «началом» в определении «Первоначало есть начало всего». Из этого определения 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 «действующего» и «действия»<sup>54</sup> в Первоначале. Таким образом, оказывается, что **«непознаваемость» Первоначала является следствием невыводимости свободного действия** из каких-либо причин.

Логически этот подход представляет собой как бы «обобщение» подхода к «свободному» Аристотеля. С точки зрения Аристотеля, «свободное» не зависит от «внешнего» по отношению к действующему<sup>55</sup>. Плотин же счел, 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]

<sup>50</sup> Без знания нет свободы (VI,8,3,2–5), а Первоначало свободно — VI,8,20,33–35. Поэтому *некоторое* «познание» «сверхмышлению» Первоначала, вероятно, свойственно, но из этого не следует, что его должно полагать сходным с другими видами познания и что оно обладает их недостатками.

<sup>51</sup> V,5,4.

<sup>52</sup> VI,4,3.

<sup>53</sup> VI,4,3.

<sup>54</sup> VI,8,4,24–26.

<sup>55</sup> ~~«Св. природы»~~

~~«Св. природы»~~ частные обстоятельства, при которых поступок имеет место» — *Eth. Nic. G*, 3, 1111a22–24.

действия» в Первоначале, тем самым поставил это действие Первоначала «над» его сущностью, либо вообще попытался ее отбросить, что было несовместимо с пониманием «сущности» Аристотелем. Фактически Плотин создал новое учение о сущности, хотя это и не было его целью. Объявив Первоначало «действием», Плотин пришел к выводу, что о столь «полном» и «совершенном» действии *почти* ничего нельзя сказать. Плотин вплотную подошел к границе с иррационализмом, а при невнимательном чтении его трактатов может показаться, что и перешел ее. Все это позднее легло в основу «волонтаристской» метафизики, однако почти все философы, обсуждавшие после Плотина проблемы «свободы» и «воли», не полагали, что «принуждение» или хотя бы «существование в качестве условия» для чего-либо сами по себе ограничивают свободу и «благодать» того, что подобным образом действует. Для Плотина же признание такого ограничения очень важно и свидетельствует о последовательности, с которой он стремился построить свое учение о Первоначале.

Д. В. ШМОНИН

## ОПРАВА МИРА (Ф. СУАРЕС О «ВООБРАЖАЕМОМ ПРОСТРАНСТВЕ»)

Проблема пространства, разумеется, если вести речь о «метафизическом» пространстве, от понимания которого зависит «координатная сетка» нашего восприятия мира, относится к разряду вечных тем философии<sup>1</sup>. Это одна из тех проблем, без анализа которой трудно представить себе мировоззренческую позицию мыслителя, тем более невозможно говорить о построении «философских систем».

Мы отметили этот общеизвестный факт, поскольку вторая схоластика, последняя крупная форма средневековой философии, интересующая нас в данной статье, конечно же, может считаться в этом смысле «системой» или, точнее, целым собранием философских систем, которые стремятся на рубеже XVI–XVII вв. в новых, практически новоевропейских условиях создать целостное и непротиворечивое мировоззрение. Ведущие католические философы и теологи эпохи Контрреформации, большинство которых — члены ордена иезуитов, обращаются для этой цели к неисчерпаемому для них источнику — аристотелизму.

<sup>1</sup>И которую часто рассматривают в связке с проблемой времени.

Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда, грант № 98-03-04259

© Д. В. Шмонин, 2003