

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

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

## Глава I

# ОБЩИЙ ВЗГЛЯД НА СВОБОДУ У ПЛОТИНА

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

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

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

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

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

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

Освобождение от случая, от контингентного = свобода.

Отсутствие содействия = свобода.

Трансцендентность (одинокость, самодостаточность) = свобода.

Господство над собой = свобода.

Быть благодаря себе = быть свободным.

Всемогущество = свобода.

Наконец, с помощью промежуточных звеньев, мы получаем также:

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

в интерпретации Чиленто должна пониматься как «освобождение себя»:

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

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

В целом можно сказать, что свобода человека в интерпре-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

\* \* \*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Теперь подведём итог платиновскому анализу «свободного действия».

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

ления. Поэтому определение Плотина можно переформулировать следующим образом:

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

\* \* \*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

\* \* \*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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