

КОНЦЕПЦИЯ ДЕЙСТВИЯ ЕДИНОГО У ПЛОТИНА

1. Первоначало

Эту статью я намерен начать с одной из центральных проблем философии Плотина — проблемы соотношения апофатического и катафатического подходов к Единому. Насколько наше постижение Единого способно дать нам верное представление о нем? Если наше постижение Единого всегда неадекватно, и Единое всегда «ускользает»¹, 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 приносящего двойственность².

Апофатическая позиция 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». Апофатизм, как и скептицизм, разрушая знание, разрушает и себя самого: если нельзя ничего сказать, то нельзя и сказать, что ничего нельзя сказать. Это очевидное положение придает направление нашему дальнейшему поиску: вполне допустимо предположить, что «апофатизм» Плотина не является изначальным принципом построения его системы, будучи одной из сторон более общего принципа. Конечно, в этом случае он уже не может быть назван «апофатизмом» в собственном смысле слова.

Отказ от поиска подобного принципа ведет к утверждению существования двух *несогласованных* подходов к Единому — апофа-

¹ По VI,9,3, мы способны лишь как бы кружить вокруг Единого, но не более того.

² Таким образом, Благо не мыслит, но «сверхмыслит» (VI,8,16, 30–37).

© И. В. Берестов, 2008

тического и катафатического. При этом может показаться, что система Плотина всего лишь *сочетает* два различных подхода к Первоначалу, сложившиеся к тому времени в философии, а не предлагает *целостной* концепции³.

Итак, какой же принцип может позволить нам рассматривать апофатический подход к Единому как всего лишь «частный случай»? На мой взгляд, здесь следует выбирать между основными «положительными» характеристиками, связываемыми с Первоначалом в *Энеадах*:

1. Первоначало есть **Единое**⁴.
2. Первоначало есть **Благо**⁵.
3. Первоначало есть **Любовь**⁶.
4. Первоначало есть **Свобода**⁷.

³ Этой точки зрения придерживается Армстронг. По Армстронгу, «негативный» способ рассмотрения Единого можно считать специфическим пифагорейским развитием платонизма как философии чисел. Единое — единство само по себе, неделимое даже в мысли, следовательно беспредикатное и немислимое (*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» (*Ibid. P. 15*). С точки зрения истории философии, этот вывод, безусловно, очень ценен. Но, по-видимому, для Плотина важно не только использование наработок предшественников, но и создание действительно важного, что подразумевает попытку выразить через сложившийся стиль свое учение.

⁴ Такой подход встречается почти повсеместно, один из примеров — трактат VI,9.

⁵ Мы также очень часто сталкиваемся с таким пониманием, например, в VI,7.

⁶ «Он есть и любимый (*ἐράσμιον*), и любящий, и любовь его, так как не по-разному прекрасен он там, где “от себя” и там, где “в себе”. И, однако, и со-бытие (*τὸ συνεῖναι*) себя с самим собой он не мог бы иметь другим образом; [ибо] то, что с ним сосуществует (*τὸ σύνον*), и то, к которому, если так можно выразиться, оно присоединяется (*τὸ ἕ ὄνεται*) — едино и есть он сам» (VI,8,15,1–5). Отмечу, что этот фрагмент позволяет нам рассматривать Первоначало как нечто желающее, а не только как нечто «абсолютно пребывающее». Согласование двух подходов, возможно, представляет большую проблему — см. следующие разделы.

⁷ «Благо не рабствует даже перед собой...» (VI,8,21,30–31); «Благо совершенно самовольно...»; «Ведь первое у него [Блага] — воля» (VI,8,21,16–19). Такое понимание Первоначала дает трактат VI,8. Хотя в других трактатах в явном виде концепции из VI,8 почти не повторяются, все же можно показать, что между VI,8 и другими трактатами нет какой-либо несогласованности: все сущее может рассматри-

5. В Первоначале на первый план выступает то, что оно есть **Начало**⁸ *само по себе*⁹ — Начало Ума¹⁰, Начало “сущности”¹¹, Начало всего сущего¹², т. е. единственный источник Бытия¹³ *самого по*

ваться как более или менее совершенный образ той свободы самой по себе, которая тождественна Первоначалу. Другие положительные характеристики Первоначала могут быть поняты как следствия Абсолютной Свободы Первоначала, или как условия возможности такой свободы. Отрицательные же характеристики отражают несравнимость этой свободы с чем-либо иным и, значит, недоступность Абсолютной Свободы для чего-либо иного. Таким образом, характеристика Первоначала как Свободы в известной мере апофатична.

⁸ Здесь также не следует обманываться видимостью положительной формы такого высказывания. Вообще начало для Платона не может быть причастным тому, для чего оно есть начало. Ср.: начало протяженности [т.е. соответствующая идея Ума] — вне протяженности (VI,4,3). Поэтому охарактеризовать нечто как начало — означает, скорее, принятие отрицательного, а не положительного подхода. Но если апофатизм проводить строго, тогда Первоначало не может не только мыслить, но и любить, быть свободным... Если же мы утверждаем «сверхмышление» и т. д., то желательнее иметь некоторую уверенность в осмысленности подобных утверждений.

⁹ «...ἀλλὰ μόνον αὐτὸ καὶ ὄντος αὐτὸ...» — говорится о Благе в VI,8,21,30–32. Подразумевается, что Благо «властвует» лишь «от себя» (ἐπ’ αὐτῷ), а не «от другого» (ἐπ’ ἑτέρῳ) — VI,8,4,29–33, из чего следует, что у «первого» начала не может быть начала, кроме него самого. В рамках платонической философии таким «началом» был бы любой предикат, к которому Первоначало могло бы быть «причастным», что противоречило бы «безначальности» Первоначала. Из этого следует апофатизм по отношению к нему.

¹⁰ VI,8,4,33–34.

¹¹ VI,8,4,32–33.

¹² Благо «полагает» область сущего — см. VI,8,9,46–48.

¹³ Только Первоначало может быть названо Бытием (существованием), [логически] неотделимым от него самого, что в некотором отношении предвосхищает концепцию Фомы Аквинского. Причем Платин говорит о предшествовании действия [существования] по отношению к сущности Первоначала — VI,8,20,14–16, а не только об их единстве — VI,8,12,31–36. «Источник Бытия» не обязательно означает непосредственное творение всего, но то, что без Первоначала не было бы сущего. Действие существования неотделимо только от Первоначала самого по себе, следовательно, существование сущего не может восходить к чему-либо, отличному от Первоначала:

«Простая же природа и действие суть одно, и [она] даже не имеет одно — как силу, а другое — как действие; как же такой природе не быть свободной (ἐλευθέρᾳ)? Ведь даже нельзя сказать, что будто бы “действовать (ἄν ἐνεργεῖν) по природе” есть область одной сущности, “действие” (ἐνεργείας) же — другой, ведь “бытие” (τὸ εἶναι) там [пребывает совместно] с “действием” (τὸ ἐνεργεῖν)» (VI,8,4,24–29).

себе, Начало Единства, Блага, Любви, Свободы¹⁴, Прекрасного¹⁵ и т. д.

Весьма вероятно, что любой выбор “начала Первоначала” будет иметь как достоинства, так и недостатки. Поэтому рассмотрим все пять вариантов последовательно.

1.1. Первоначало как **Единое**

Очевидно, что **единство** Первоначала объясняет его простоту, вездесущность, недоступность *различающему* мышлению; кроме того, *единое* может рассматриваться как условие возможности существования чего-либо, в том числе — множественности. В этом отношении Единое есть *начало как таковое*. Но могут возникнуть трудности при попытке вывести отсюда, что Первоначало есть *именно* Любовь (почему не ненависть?), Благо (почему не зло?), Свобода (почему не необходимость или случайность?). Соответственно трудно обосновать различие «сверхсуществования» Первоначала и «несуществования» материи.

1.2. Первоначало как **Благо**

Утверждение Первоначала как **Блага** *самого по себе* имеет неоспоримое преимущество: оно безусловно отличает Первоначало от зла (тождественного у Платина материи). Очевидно, Благо не может называться Благом без стремления¹⁶ чего-либо к нему; таким образом, Благо может рассматриваться и как *подлинно любимое*. *Любящее* же (здесь — человеческая душа) причастно *Любви самой по себе*, заключающейся в стремлении к *Благу самому по себе*. Итак, существование Блага приводит к существованию Любви как стремления к нему: если существует Благо, то существует и Любовь. Но если единство может быть названо началом для множественного сущего, ибо без определенного единства ничего не существует, то в каком смысле следует полагать Благо началом сущего?

¹⁴ Благо «лучше того, что “от себя” и самой свободы...» (VI,8,4,34–36).

¹⁵ I,6.

¹⁶ Платин определяет Благо как то, к чему всё стремится, то, что желается всегда и везде, не ради чего-либо иного ему, но лишь ради него самого по себе (VI,7,21).

Ответ может быть таким: Благо, рассматриваемое и как *стремление* Любви, подразумевает некоторое совершенное *действие* — *существование*¹⁷. Благо, или существование как таковое, не может не быть «началом» для сущего. Кроме того, оно не может не быть также и началом для самого себя, т. е. Первоначало как Благо *самоначально и самодостаточно*. Но остаются еще две характеристики Первоначала, которые следует понять, если исходить из его «благости»: Единство и Свобода. При очевидной трудности этой задачи, следует все же отметить, что такой путь рассуждения возможен, так как «бытие благим» в системе Плотина не исключает ни «бытия единым», ни «бытия свободным».

1.3. Первоначало как *Любовь*

Рассмотрение Первоначала как *Любви* не имеет преимуществ перед рассмотрением его как Блага в силу того, что Любовь в некотором отношении «вторична»: *Благо само по себе* вызывает *Любовь к себе* (см. разд. 01.2.), при этом существование Блага необходимо для существования Любви. Следует заметить, что Плотин различает Любовь самого Первоначала¹⁸ (ее можно назвать *Любовью самой по себе*¹⁹), Любовь Души к Уму²⁰ и Любовь человеческих душ, высшая ступень которой — Любовь к Первоначалу²¹. Последние две нуждаются в чем-то ином для своего существования, не *самоначальны*, а значит, Первоначало вряд ли может рассматриваться как *так понимаемая* Любовь. По-видимому, если речь не идет о Любви Блага к самому себе, то для Плотина Любовь может рассматриваться как *следствие* Блага, нечто *вызываемое* Благом²², но не

¹⁷ Бытие и действие суть одно — VI,8,4,26–29. См. также прим. 13.

¹⁸ См. выше: VI,8,15,1–5.

¹⁹ Так как в рамках платонической философии нечто может существовать как любящее лишь по причастности к Любви самой по себе; Первоначало есть любящее (см. выше, VI,8,15,1–5); следовательно, Первоначало причастно к Любви самой по себе; если Любовь сама по себе отлична от Первоначала, то Первоначало участвует в чем-то ином по отношению к себе, а значит, это иное есть начало Первоначала, что невозможно; итак, Первоначало есть Любовь сама по себе. Ср. с разделом 2.1.

²⁰ III,5,2.

²¹ VI,7,22.

²² В III,5,2 Плотин рассматривает Любовь (Эрос) как «ипостась», порождаемую Мировой Душой при ее стремлении созерцать высшее по отношению к ней —

наоборот²³. Поэтому здесь следует рассмотреть лишь *Любовь саму по себе*. Если она тождественна Первоначалу, то следует искать пути построения концепции Первоначала, исходя из того, что оно тождественно *Любви самой по себе*. Но Любовь предполагает некоторое *желание*, которое порождено некоторой *недостаточностью*²⁴. Нуждающееся же в чем-либо логически не может *быть* Первоначалом, ибо для своего *полного бытия* нуждается в чем-то ином по отношению к себе, что можно рассматривать как его «начало». Кроме того, можно показать это и следующим образом. Пусть

Ум. Такое созерцание возможно лишь благодаря присутствию Блага, но оно не есть Благо само по себе. Также в VI,7,22 именно Благо порождает Эрос в человеческой душе, а не наоборот.

²³ Любовь человеческой души у Плотина способна устремляться все выше и выше «...и при этом она превосходит Ум. Но она не может выйти за пределы Блага, так как выше него ничего нет» — VI,7,22. Резонно будет спросить: можно ли считать, что Любовь человеческой души в конце концов становится тождественной Благу? Очевидно, что такое отождествление привело бы к внесению недостаточности в Первоначало, что логически невозможно (см. ниже).

У Плотина Любовь неразрывно связана с присутствием Единого, общением, это личностный порыв, превосходящий Ум: «...когда душа и приводится к Нему, и есть уже подошедшая к Нему, и участвует в Нем (καὶ προσοῦσα καὶ ἤδη προσελθοῦσα καὶ μετασχοῦσα — VI,9,9,48), она получает иную жизнь. В этом состоянии она понимает, что здесь присутствует (λάρεσιν) то, что дает истинную жизнь (ἀληθινῆς ζωῆς), и она ни в чем больше не нуждается...» — (VI,9,9,45–50).

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

Итак, несмотря на «восхождение» выше Ума, из чего можно было бы заключить о «преодолении» множественности Ума (как «едино-многого») и признать отождествление «восходящего» с Единым, Плотин этого не делает. Напротив, Плотин пишет, что человек, хотя и становится совершенно «иным» при созерцании Первоначала, все же остается «иным» по отношению к Первоначалу — VI,9,10. При этом человеку лишь «кажется», что он слался с Единым — VI,9,9.

²⁴ Концепция Эроса у Плотина развивает положения Συμπρ. Платона: «[Эрос,] не отличаясь ни добротою, ни красотой, он возделает к тому, чего у него нет» — 202d и далее: «Всё, что Эрос не приобретает, идет прахом, отчего он никогда не бывает ни богат, ни беден» — 203e. Поэтому Эрос находится как бы «посередине» между мудростью и невежеством (204a), между смертным и бессмертным (202d).

Сам Плотин пишет: «Ведь, как он [Платон] говорит, [Эрос] есть из Богатства и Бедности, там, где лишенность (ἡ ἔλλειψις) и стремление (ἡ ἐφρεσις) и память логосов, равно как и со-идущее (συνελθόντα) в душе, рожденное действие (τὴν ἐνέργειαν) к Благу, таков всякий желающий» — III,5,9,45–49.

Первоначало тождественно Любви. Тогда оно стремится к Благу, не обладая им: Эрос никогда не достигает желаемого. Значит, полагание Первоначала как Блага логически не может быть следствием полагания Первоначала как Любви. Поэтому можно предположить, что положение «он есть и любимый, и любящий, и любовь его»²⁵ не следует понимать как признание *тождества* Первоначала и *Любви самой по себе*. Таким образом, даже *Любовь сама по себе* может быть понята лишь как одно из *следствий* Первоначала, но не как Первоначало само по себе. При этом остается неразрешенной серьезная проблема: как может быть допущено желание хотя бы для *следствия* того, что не имеет никакой *недостаточности*? Попытка дать такие интерпретации следствий полагания Блага, как *самодостаточность* и *желание*, которые не были бы взаимоисключающими, будет предпринята ниже. Но есть и другая трудность. При рассмотрении Первоначала как Любви, оказывается, невозможно корректно отделить Эрос от материи, тождественной злу. Поскольку Эрос происходит от Бедности²⁶, то «логос [в Эросе] не чист, так как имеет в себе неопределенное (*ἀορίστου*) и неразумное и беспредельное (*ἄπειρον*) стремление»²⁷. Однако те же термины (*ἄπειρον καὶ ἀόριστον*) Плотин использует для характеристики материи (*ἡ ὕλη*)²⁸. Далее Плотин рассматривает эту Бедность как материю²⁹, и заключает из этого, что “Эрос есть поистине нечто материальное (*ὕλικός*)”³⁰. Итак, здесь, как и в 01.2, трудно провести четкое различие между Первоначалом (Благом) и материей (злом).

1.4. Первоначало как *Свобода*

Если рассматривать Первоначало как *Свободу*, то опять возникают трудности при отделении Первоначала от материи. Материя

²⁵ См. выше: VI,8,15,1–5.

²⁶ «Ведь мать ему [Эросу] Бедность, потому, что всегда стремление [от] недостаточного (*ἡ ἔφεσις ἐνδεοῦς*)» — III,5,9,49.

²⁷ «...ἔχων ἐν αὐτῷ ἔφεσιν ἀορίστου καὶ ἄλογον καὶ ἄπειρον» — III,5,7,13–14.

²⁸ I,8,3,13–20, см. прим. ниже.

²⁹ «Материя же Бедность, потому, что и материя [от] недостаточного (*ἐνδεῆς*) [во] всем...» — III,5,9,49–50.

³⁰ III,5,9,56.

ничему не подвластна³¹, а значит, даже эйдосы (т. е. «истинно сущее») не могут оказать на нее влияния. Те же аргументы, которые Плотин использует для демонстрации независимости материи от чего-либо, могут быть применены для того, чтобы показать также и независимость материи от Блага (т. е. сверхсущего). Поэтому материя в некотором отношении *абсолютно свободна*. Разумеется, Плотин никогда не имел в виду такое понимание свободы. Для Плотина «неподвластность чему-либо» не является единственной характеристикой *того, что свободно*³². Но, если признать, что Свобода как Первоначало должна удовлетворять некоторому множеству условий, то все эти условия были бы в некотором отношении «началами Первоначала» и Первоначало не было бы самим собой. Таким образом, рассмотрение Первоначала как Свободы приводит к серьезным трудностям.

1.5. Первоначало как *Начало вообще*

Первоначало как *Начало вообще* будет, конечно, и началом Единства, Блага, Любви, Свободы, Прекрасного и т. д. Но трудно объяснить, почему оно не будет в то же время и началом зла, безобразного и т. д., хотя совершенно очевидно, что такое утверждение для Плотина абсолютно неприемлемо — с такой же трудностью мы столкнулись выше, в разделе 1.1.

Из вышеизложенного, думаю, было бы справедливо заключить, что наименьшее число трудностей вызывает построение концепции Первоначала исходя из его «благости». Именно об этом и пойдет речь во разделе «2». Тем не менее хочу подчеркнуть, что все перечисленные способы рассуждения также допустимы, хотя, по-видимому, и приводят к несколько бо́льшим трудностям.

³¹ 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 само-держашему (αὐτάρκης), вечно неопределенное (ἀόριστον), никогда не сущее, совершенно ненасытное (ἀκόρητον), 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] не взяло [схватило, получило часть — μεταλάβη], уподобляется ему, и становится злым, не будучи самим злом» (I,8,3,13–20).

³² VI,8,1,34–35, см. прим. 44.

2. Благо само по себе

2.1. Благо лишено зла

Итак, рассмотрим Первоначало как Благо³³. Причина того, что «Первоначало есть Благо», может быть только в самом Первоначале. Если Первоначало в каком-то отношении есть не Благо, то нельзя сказать: «Первоначало есть Благо (само по себе)», но лишь «Первоначало есть благое», что можно сказать и о всех существующих вещах. Но без «Блага самого по себе» было бы невозможно сказать: «Нечто есть благое»³⁴. Таким образом, если мы находимся в пределах платоновской философии, и мы решили рассматривать Первоначало как Благо, то нам следует рассмотреть Первоначало как *Благо само по себе*. Из этого следует, что *в Первоначале нет никакого*³⁵ *зла*.

2.2. В Благe присутствует Смысл

Если в Первоначале, как в Благe, нет *никакого* зла, то нет и зла в виде *отсутствия смысла*. Вопрос же о том, что следует понимать под «смыслом» в греческой философии вообще и у Платона в частности, не имеет однозначного ответа. Термин «λόγος», который А. Ф. Лосев часто переводит как «смысл», относится, так сказать, к области «низшей рассудочности». Λόγος рассматривается Платином как порождение Ума, или даже Ума и высшей части Души,

³³ У Платона, в R. P., VI, 509c высшая идея — идея Блага — рассматривается как пребывающая над сущностью. Однако здесь я намерен рассмотреть не историко-философские предпосылки концепции Первоначала Платона, но построение связанной концепции, исходящее из важнейших допущений его собственной системы.

³⁴ Это аргументация Платона. Нечто может быть благим, но мы не сможем это высказать, ибо не сможем это распознать, если не знакомы с Благом самим по себе. Если мы знаем Благо (и говорим о Благe), то мы необходимо говорим о нем как о существующем: «[речь], не относясь ни к чему <...> вообще не была бы речью» (Soph., 263c). Если при этом Благо не существует, то получается, что мы говорим о «несуществующем, как о существующем» (Soph., 263b), т.е. говорим ложь. Итак, ради возможности распознать что-либо как благое, Благо само по себе (Благо как Первоначало) должно быть признано существующим.

³⁵ Так как зло рассматривается как «лишенность» Блага, «полная нужда» (I,8,3,13–20, см. выше), то, если Благо в действительности есть Благо, или, иначе говоря, оно, конечно, ни в каком отношении не «лишено» себя самого, и, следовательно, злу в Благe «нет места».

так что благодаря Логосу всё, ему причастное, получает некоторую форму³⁶. Логос — и семя, из которого «вырастает» вещь (это близко к стоическому пониманию *λογοῖ σπερματικῷ*), и осмысляющая сила вещи. В отличие от эйдосов, логосы вещей имеют низшую, дискурсивную разумность³⁷. Таким образом, логосы *непосредственно* упорядочивают поток чувственных вещей, придавая им оформленность, вносят в этот поток упорядоченность, или *неизменность*, что и выделяет «чувственное» из *бесформенной* материи. Из всего ноуменального мира логосы ближе всего подходят к миру чувственному. Но можем ли мы сказать, что логосы придают *смысл* чувственному миру? Приданный указанным способом смысл не будет смыслом *самих* чувственных вещей, но смыслом действия для логоса. Действия горшечника вполне осмысленны, но осмысленны ли *претерпевания* для глины? Таким образом, обладает смыслом *действующее*, а не *претерпевающее*. В полной же мере *действующим*, причём без какого-либо *претерпевания*, является то, что содержит в себе «причину» (*διὰ τί*) того, почему оно «стало бытием» (*τὸ τί ἦν εἶναι*). Значит, смысл не может быть «наложен» на какое-либо сущее «извне». Итак, смыслом может обладать лишь то, что *действует «от себя»*. Логосы (и тем более чувственные вещи) таким совершенным действием не обладают; это признак эйдосов³⁸. Поэтому, с моей точки зрения, распространение термина «смысл» на область логосов не имеет убедительных оснований в текстах Платона. Логосы всего лишь как бы передают «образы эйдосов», тем самым полагая чувственный мир. Не может быть речи о том, что логосы содержат в себе или сами творят причины своего *бытия в качестве* того, что они суть, ведь причины логосов — эйдосы. Но выясняется, что и эйдосы Ума не абсолютно осмысленны: причиной *бытия как такового* Ума в целом (а значит, и его эйдосов) является Благо. Поэтому Ум в одном отношении *претерпевает* (что несовместимо с полной осмысленностью): он сам стремится к Единому³⁹ и желает Блага⁴⁰. Итак, если при попытке

³⁶ III,2,16.

³⁷ См.: Лосев А. Ф. История античной эстетики: В 6 т. Т. 6: Поздний эллинизм. М., 1980. С. 392–397.

³⁸ Эйдосы содержат в себе «причину» того, почему они «стали бытием» — VI,7,2,13–16.

³⁹ V,3,11.

понять философию Плотина и использовать русский термин «смысл», то его нежелательно относить к чему-либо кроме Первоначала; вопрос о том, можно ли его *корректно* отнести к самому Первоначалу, требует отдельного изучения, чем я намерен заняться несколько ниже. Если это принять, то обсуждаемый у Плотина «смысл» — скорее, «предельный» смысл, не λόγος, а, скорее, ὑπερνόσις⁴¹, причем «обладать» им может лишь нечто *действующее* и никоим образом *не претерпевающее*, в этом отношении — *свободное*. Замечу, что *свободное* здесь рассматривалось очень узко — лишь как то, что *не претерпевает*. Если рассматривать *свободное* более полно⁴², то это, конечно же, дополнит наши трактовки *свободного действия* и *осмысленного действия*, а значит, при более подробном рассмотрении нам придется значительно скорректировать и дополнить наше понимание “смысла” у Плотина.

2.3. *Благо* — предельный смысл, который не может быть утрачен

Итак, если мы принимаем, что Благо не содержит никакого зла, то оно не может быть бессмысленным. Если же Первоначало обладает смыслом, то оно действует без всякого претерпевания. Но если смысл Первоначала был бы чем-то «иным» по отношению к самому Первоначалу, то он был бы «Началом Первоначала», что невозможно. Если же смысл был бы чем-то «в составе» самого Первоначала, то оно претерпевало бы, хотя бы и от самого себя, что также невозможно. Поэтому Первоначало тождественно своему Смыслу. Так же как и в случае с Благом⁴³, Первоначало тождественно Смыслу самому по себе. Далее, Первоначало есть «предельный» смысл, который *не может быть утрачен*, или подлинный смысл. Действительно, признание возможности утраты «предельного» смысла (я пытался показать выше, что именно так следует рассматривать «смысл» у Плотина, если вообще стоит употреблять этот термин) означало бы внесение в смысл характеристики, сближаю-

⁴⁰ VI,8,17,19–22.

⁴¹ VI,8,16,30–35.

⁴² VI,8,1,34–35, см. прим. 44.

⁴³ Всё благое существует только по причастности к Благому самому по себе; поскольку мы приняли, что Первоначало есть Благо, то из этого можно доказать тождество Первоначала и Блага самого по себе, см. выше.

щей его с «этим» миром, что означало бы «несовершенство» смысла, делало бы его *частично* бессмысленным. Если смысл совместим с чем-то иным и даже способен ему уступить, то такой смысл нельзя назвать подлинным смыслом. Это означало бы неполноту и неокончателность смысла, т. е. зло. Поскольку зло несовместимо с Благом как с Первоначалом, то для Платина обретенный смысл *неотчуждаем*, и в этом смысле является *неизменным*.

3. Действие «от себя»

3.1. Благо как «действующее осмысленно» и «действующее свободно»

Но что означает рассматривавшееся выше «осмысленное действие»? Во-первых, это означает «действовать», а не «претерпевать», т. е., не быть «вынуждаемым» чем-либо, быть «не насильным» (...ὄ μὴ βία...) ⁴⁴. Во-вторых, если «действие от себя» ничем не вынуждается, то оно не вынуждается также и «случаем» ⁴⁵. Если под «случаем» понимать нечто, неподвластное знанию или уму ⁴⁶, то «действие от себя» должно быть «по знанию» (...μετὰ τοῦ εἰδέναι...) ⁴⁷ и умом (...διὰ νοῦ...) ⁴⁸. В-третьих, если это подлинное

⁴⁴ «Ἐκούσιον μὲν γὰρ πᾶν, ὄ μὴ βία μετὰ τοῦ εἰδέναι, ἐφ' ἧμῖν δέ, ὁ καὶ κύριος πρᾶξιαι».

«Свободным же будет всё то, что не-насильно по нашему знанию, которое имеет власть над действительностью» — VI,8,1,34–35.

⁴⁵ VI,8,3,5–8.

⁴⁶ «И, хотя, с одной стороны, велика власть случая (τύχη), он, с другой стороны, не имеет власти над Умом (νοῦ), разумом (λόγου), порядком и их потромством» — VI,8,10,13–15.

⁴⁷ VI,8,1,34–35. Формулировку «по знанию», видимо, следует толковать в духе концепции Аристотеля: «свободное (τὸ ἐκούσιον) — это, по-видимому, то, источник чего — в самом деятеле, причем знающем частные обстоятельства, при которых поступок имеет место» (Eth. Nic., G, 3, 1111a22–24). Не имея места останавливаться здесь на концепции Аристотеля, замечу лишь, что он не рассматривает свободное действие как ни в каком отношении не являющееся претерпеванием, или «насильным», что выступает исходным пунктом рассуждений о свободном действии и осмысленного действия у Платина, см. выше. Для Аристотеля, цель действия (благо или то, что ошибочно принимается за благо) никогда не выбирается нами; выбору подлежат лишь средства к цели (Eth. Nic., G, 5, 1112b12). Поэтому можно сказать, что свободное действие у Аристотеля всегда чем-то вынуждается, что абсолютно неприемлемо для Платина: истинно сущие эйдосы у него сами творят свои причины и цели.

⁴⁸ «...отнести к “самосвободному” (τὸ αὐτεξούσιον) [следует] действовавших через ум (διὰ νοῦ), свободных от телесных страстей» — VI,8,3,20–22.

«действие», а не его «видимость», то оно должно не ограничиваться областью *воображаемого*⁴⁹, но порождать нечто *действительно* (а не только в воображении) *сущее*, т. е. *иметь власть над деятельностью* (...ὁ καὶ κύριος πράξει...) ⁵⁰. Таким образом, из разобранных фрагментов, думаю, будет допустимо сделать вывод о том, что *свободное* рассматривается Плотинем как единство: 1) **не-насильного**; 2) **сообразного с нашим знанием**; 3) **имеющего власть над деятельностью**. Возможен и другой способ обосновать, что Благо не просто «пребывает в себе»⁵¹, но именно *действует*⁵². Действительно, Благо не лишено действия, ибо такая *лишенность* умалила бы его *совершенство*⁵³. Понимание такого действия у Плотина, возможно, восходит к «сознательному выбору» (*προαίρεσις*)⁵⁴ Аристотеля. Через этот выбор человек есть истинный виновник своих действий⁵⁵. У Плотина осмысленное действие сохраняет невынужденность «сознательного выбора», но, в отличие от последнего, не ограничено выбираемым.

3.2. Самое осмысленное действие — действие **Блага**

Итак, наиболее осмысленное действие — это лишь *действие Единого*: ведь Первоначало как Благо уже как бы «достигло» себя самого, и ему нет нужды к чему-либо стремиться. В противоположность этому мы можем рассматривать бессмысленное действие как действие, совершаемое *по случаю либо по необходимости*⁵⁶. Иначе

⁴⁹ То «самосвободно» (τὸ αὐτεξούσιον), что не было принуждено (ἄχθεις) случаем или воображением (φαντασία) — VI,8,3,5–8.

⁵⁰ VI,8,1,34–35.

⁵¹ VI,8,20,33–35.

⁵² «Ведь первое у него есть действие» — VI,8,20,14–16.

⁵³ «Однако не следует опасаться, что первое действие [т. е. действие, тождественное Благу] мы будем полагать без сущности, ведь такое его [действие можно] положить как бы ипостасью. Если же ипостась положить как лишенное какого-либо действия, то начало будет нуждаться (ἐλλείψῃς) в чем-либо и самое совершенное (ἡ τελειότατη) будет несовершенным» — VI,8,20,9–13.

⁵⁴ Eth. Nic. G, 4, 13–17.

⁵⁵ Mag. Moral., 1, 9.

⁵⁶ В III,3,5 и далее утверждается, что Необходимость (как Судьба) пребывает лишь в «низшем» мире. Можно предположить, что имеется в виду мир низшей части Души (ψυχή). В высшем мире (во всяком случае, в Уме) Необходимость отсутствует: ее «место» занимает Промысел (πρνοία — III,3,5), не носящий характер

говоря, это есть действие, не определяемое *самим действующим*⁵⁷. Для характеристики же свободного действия Плотин применяет стоический термин, впервые использованный Аристотелем⁵⁸, — «τὸ ἐφ' ἡμῖν», («то, что в нашей власти», «то, что от нас»)⁵⁹. Итак, действие Блага, для того чтобы быть осмысленным, *должно быть свободным*. Таким образом, из того, что Первоначало есть Благо, следует, что Первоначало абсолютно свободно. Кроме того, если мы говорим о свободе Первоначала осмысленно, то мы должны полагать *Свободу саму по себе* существующей⁶⁰. При наличии чего-либо, отличного от Первоначала, наделяющего Первоначало свободой⁶¹, оно получало бы *бытие в качестве свободного* не от себя са-

принуждения, но «возвышающийся» над Необходимостью — так сказать, «правляющий» ею (III,2,2). То же можно сказать и о Случае. В VI,8 действие Ума, а затем — Блага рассматривается как совершенно свободное и ничем не принуждаемое (VI,8,1,34–35) — ни случаем (VI,8,3,5–8), ни необходимостью (VI,8,3,9–10), причем, «даже в тех [вещах], что сообразны Началу, сама Необходимость вовсе не имеет силы» (VI,8,9,10–13), ни даже (только для Блага) своей собственной природой (VI,8,4,10–11).

Можно заметить, что отнесение Случая и Необходимости к низшему из существ восходит к Tim. Платона. О случайности, присущей Кормилице рождения Платон говорит в Tim., 52e: «наполнявшие ее силы не были ни взаимно подобны, ни взаимно уравновешены и сама она ни в одной своей части не имела равновесия, она повсюду была неравномерно сотрясаема и колебаема этими силами и в свою очередь сама колебала их своим движением». О необходимости Платон пишет в Tim., 56c, относя ее к воспринимающей геометрические образы Кормилице: «Что же касается их [тел] количественных соотношений, их движений и вообще их сил, то бог привел всё это в правильную соразмерность, упорядочивая всё тщательно и пропорционально, насколько это допускала позволившая себя переубедить природа необходимости».

⁵⁷ Как я уже заметил выше, это не будет действие в собственном смысле слова, ибо оно не лишено претерпевания от чего-либо иного действующему, несогласного с его мыслью и волей.

⁵⁸ Eth. Nic. G, 5.

⁵⁹ См. VI,8,1 и далее. Здесь, в первой же главе (VI,8,1,30–33), вводятся важные термины, которые будут иметь ключевое значение для концепции свободы Плотина:

«Если же это [вышеизложенное верно], что наше понятие [“то, что от нас”, “то, что в нашей власти” — τὸ ἐφ' ἡμῖν εἶναι], следовательно, является зависимым от понятия “воли”, и, по этой причине, могло бы стать в зависимости от того, повелили (βουλήθεῖσιν) бы мы или нет».

⁶⁰ Аргументация совпадает с аргументацией, обосновывающей существование Блага самого по себе, см. выше.

⁶¹ Фактически, частный случай аргументации: поиск причины Первоначала был бы поиском иного Первоначала — см. VI,8,11,3–13.

мого, следовательно, не было бы абсолютно свободным. Таким образом, Первоначало есть *свобода сама по себе*⁶². Отсюда следует, что первое у Блага есть «воля»⁶³. Как свободное Благо не может не иметь мышления, поскольку оно входит в определение «свободного»⁶⁴. Но мышление как таковое есть главная характеристика Ума, который стремится к Благу как к своему «началу»⁶⁵, а значит, его действие не полностью «осмысленно» и свободно. Поэтому Плотин и говорит о «сверхмышлении» (*ὑπερνοήσις*)⁶⁶ Блага. Это выражение демонстрирует не просто апофатическую позицию, индифферентную ко всем предикатам, но свободу Первоначала.

3.3. *Благо как действие и только действие, или Благо как Единое*

Выше я уже пытался показать, что если исходить из «благости» Первоначала, то наиболее осмысленным и подлинным действием является абсолютно лишенное какого-либо зла, в том числе и претерпевания, абсолютно свободное действие Первоначала — «сверхмышление». Поскольку «свобода» [рассматриваемая пока лишь как «свобода от претерпевания»] в Благе «абсолютна», то из этого следует, что «*первое [у Блага] есть действие*»⁶⁷, т. е., абсолютно

⁶²К такому же выводу пришел Чиленто: «В заключение: Единое есть Свобода. Ни вещь, ни сущность (*essenza*). Абсолютная и полная Свобода, по отношению к которой даже божественная свобода Ума является последующей...» (*Cilento V. Saggi su Plotino*. P. 118); цит. по: *Westra L. Plotinus and Freedom: A Meditation on Enneads 6.8 // Studies in the History of Philosophy*. Vol. 9. New York; Ontario, 1990. P. 96.

⁶³ VI,8,21,16–19. Тем не менее, как это ни странно, Дж. Рист (*Rist J. M. The Road of Plotinus*. Cambridge, 1967. P. 83) связывает волю и необходимость для Единого. Тем самым отрицается полный разрыв между Первоначалом и Необходимостью: «Оно есть, ибо оно поволело быть таковым. Необходимость, фактически, есть собственная воля Единого, которая, благодаря его собственному действию, есть его собственное достижение». Итак, необходимость есть воля Единого. Необходимость порождает и всё сущее; таким образом, связываются воля, необходимость и эманация: «Единое само по себе есть так, как оно поволело быть, так как мы теперь знаем, что эманация следует “по необходимости”, ибо следует из природы Единого».

В силу вышеизложенного, я считаю предложенное соотношение воли и необходимости в Едином довольно спорным, так как такая интерпретация явно противоречит VI,8,3,9–10 — см. прим. 56.

⁶⁴ VI,8,1,34–35.

⁶⁵ VI,8,4,13–15.

⁶⁶ VI,8,16,33.

⁶⁷ ἐνέργεια — VI,8,20,14–16.

свободное действие «сверхмышления», и это «действие» первично по отношению к чему бы то ни было в Благе, даже по отношению к его возможной «сущности»⁶⁸: действительно, действие, зависящее от чего-либо, даже от собственной сущности, уже не будет абсолютно свободным. Итак, рассматривая «действие» Блага, мы рассматриваем самое изначальное в Первоначале. Как указано выше, из «благости» Первоначала следует, что это действие есть абсолютно свободное действие. Следовательно, оно не может быть ограниченным чем-либо. Это действие не может ограничиваться «внешними» рамками: к Благу неприложимо понятие «места»⁶⁹, оно «везде и нигде»⁷⁰. Но также Благо не может зависеть от «внутреннего». Поскольку все известные нам вещи в некотором отношении «зависят» от своих сущностей, то можно сказать, что Первоначало вовсе не имеет сущности⁷¹. Но можно выразиться и иначе: можно сказать, что природа действия настолько проста, что едина (тождественна) с самим действием⁷². Если же мы будем отрицать указанное *единство*, то это означало бы возможность помыслить неокончателность нашего обладания Благом как смыслом: оно могло бы быть частичным, что противоречит изложенному в разделе 3.2. Только нечто *единое* есть всегда лишь «оно само»⁷³ во всех отношениях, часть же множественного в одном отношении — оно само, в другом — нечто другое⁷⁴. Кроме того, состоящее из частей либо подвергается взаимному ограничению со стороны частей, либо одна из частей зависит от других. И в том, и в другом случае Благо оказалось бы «рабствующим» перед собой, а значит, несвободным и неблагим. Таким образом, можно утверждать, что из «благости» Первоначала следует его «единство».

⁶⁸ Благо не имеет сущности, [или, иначе говоря] сущность есть нечто позднейшее по отношению к Благу — VI,8,12,21–22.

⁶⁹ VI,8,11,22–24.

⁷⁰ VI,8,16,1–3.

⁷¹ VI,8,12,21–22, см. прим. выше.

⁷² Простая природа и действие суть одно; сила и действие суть одно — VI,8,4,24–26. Бытие (*tò eîvai*) и действие суть одно — VI,8,4,26–29.

⁷³ В данном случае — Благо (совпадающее с Единым), которое всегда есть Благо и ни в каком отношении не содержит того, чему не достает Блага, т. е. зла.

⁷⁴ Ср: Благо не рабствует даже перед собой и есть только оно само, всё же другое — и оно само, и другое — VI,8,21,30–33.

3.4. Апофатизм по отношению к Благу

Немыслимость абсолютного единства Первоначала объясняет *некоторый* апофатизм⁷⁵ по отношению к нему. Но это не апофатизм в собственном смысле слова, не отбрасывание *всех* предикатов Первоначала. Остается важнейшая характеристика Первоначала как Блага и следствия, вытекающие из статуса Блага как *абсолютно свободного*. Очевидно, что не смотря на формальное запрещение высказывать что-либо о Первоначале, фактически Плотин делает такие высказывания. И тогда встает вопрос о критерии, по которому можно отделить предикаты допустимые от недопустимых. В этом разделе таким критерием было: «То, что не противоречит “благости” Первоначала». Но логически возможен и другой путь. Если в 3.3 я пытался показать, что «единство» Первоначала может рассматриваться как следствие его «благости», то вполне возможен и обратный ход мысли: «благость», «свобода» и другие предикаты Первоначала могут рассматриваться как следствия его «единства»⁷⁶. В любом случае апофатизм не является изначальной позицией по отношению к Первоначалу.

Итак, можно заключить, что в контексте философии Плотина Первоначало, рассмотренное как Благо, может быть также понято как Единое, Любовь (Эрос), Свобода и Начало Всего.

4. Действие Первоначала и принадлежит ему и не принадлежит ему

4.1. Действие *Первоначала* как стремление

Суммируем результаты нашего полагания Блага как Первоначала для самого Первоначала. Как Благо, Первоначало лишено какого-либо зла. Как лишенное зла, оно абсолютно свободно и

⁷⁵ Должно ничего не говорить о Благе — VI,8,8,13–16.

⁷⁶ «Не полностью ясно, почему определенные свойства или характеристики не могут принадлежать Единому, в то время как другие представлены в нем — несмотря на то, что их существование в мире исключает их присутствие в Едином. Единственное правдоподобное объяснение этого заключается в том, что Свобода, Прекрасное и Благо могут пониматься в том смысле, чтобы не вносить двойственность в Единое, в то время как другие понятия не могут так пониматься» (*Westra L. Plotinus and Freedom. P. 109*).

есть действие как таковое, т. е. это действие ни в каком смысле не есть претерпевание. Но, как действие, оно предполагает цель, ради которой совершается действие. Беспечное действие не может быть осмысленным, а бессмысленное не есть в полной мере «от себя»: действительно, оно всегда зависит «от иного» — либо «от случая», либо «от необходимости», либо от «собственной природы» или «сущности» (см. выше). Чтобы действие Первоначала не зависело от его же «простой природы» действие и природа рассматриваются как нечто тождественное, единое (μία)⁷⁷. Так что в самом Едином, разумеется, нет никакой двойственности. И все-таки Единое стремится к некоторой цели — которая может рассматриваться как находящаяся либо «вне» его, либо «в» нем самом. «Эта та сущая [природа], которая желает (θέλει), и, более того, которая отбрасывает (ἀπορρίψασαν) “то, что желает” (ὃ θέλει) в область сущего, полагая (θεμένην) его»⁷⁸.

Таким образом, Первоначало и само стремится к цели, и является началом свободного, осмысленного целеполагания, т. е. является целеполаганием самим по себе. Вопрос же о том, находится ли “цель” Первоначала в нем самом, или есть нечто иное по отношению к нему, я пока оставляю без ответа.

4.2. Действие *Первоначала* как желание без стремления

Из той же самой абсолютной свободы Единого следует, что Первоначало не должно к чему-либо стремиться. Действительно, стремление к чему-либо подразумевает зависимость от иного, а значит, несвободу: «Как же что-либо, рожденное согласно с желанием (ὄρεξις), будет самосвободным (αὐτεξούσιον), ведь желания (ὄρέξεως) к чему-то внешнему влекут (ἀγούσης) и нужду в чем-то имеют?»⁷⁹.

Как не подверженное влечению со стороны чего-либо, Первоначало «совершенно самосвободное, [пребывает] в себе»⁸⁰.

⁷⁷ VI,8,4,24–26.

⁷⁸ VI,8,9,46–48.

⁷⁹ VI,8,4,1–3.

⁸⁰ «Ὁλον οὖν αὐτεξουσίως ἐν αὐτῷ» — VI,8,20,34–35.

4.3. *Ненаправленное действие Первоначала*

Употребляя в VI,8,4,1–3 другой термин для обозначения «желания», чем в VI,8,9,46–48, Плотин показывает, что желание Первоначала принадлежит к другому роду, чем желания всего другого. Если такого терминологического разграничения не проводить, то немедленно возникнет противоречие между Первоначалом, как не имеющем ни в чем нужды⁸¹, и Первоначалом, как «желающим»⁸², из чего следует, что Первоначало «имеет в чем-то нужду»⁸³. В отличие от всего остального желание Первоначала не противоречит его «пребыванию в себе», которое следует из его свободы. Следовательно, желание Первоначала есть его «пребывание». Подобно этому и осмысленное действие Первоначала есть его «пребывание». Попробуем понять, что эти выражения могут означать. Чем вышеописанное действие Первоначала отличается от всех других действий? Здесь следует заметить, что для отрицания абсолютной свободы некоторого действия совершенно не важна направленность желания (ή ὄρεξις, а не ή θέλεισις) действующего (если причиной действия является именно такое желание): влечется ли желающее чем-то «внешним», или своей собственной «природой» — оно все равно уже не будет абсолютно свободным. Иначе говоря, это ненаправленное действие: ή θέλεισις, а не ή ὄρεξις.

4.4. *Действие Первоначала — «непринадлежащее» действие*

Итак, действие Первоначала не может быть направленным. Но можем ли мы сказать, что рассматриваемое действие есть действительно действие Первоначала, т. е. принадлежит Первоначалу? В силу абсолютного единства и абсолютной свободы Первоначала вряд ли было бы удачно говорить, что ему нечто «принадлежит». Это означало бы внесение в Первоначало множественности, несвободы, зла. Поэтому можно лишь сказать, что Первоначало есть действие, или что оно само едино со своим действием⁸⁴, либо со своим желанием (ή θέλεισις)⁸⁵.

⁸¹ VI,8,4,1–3.

⁸² VI,8,9,46–48.

⁸³ VI,8,4,1–3.

⁸⁴ VI,8,12,21–22.

⁸⁵ VI,8,13,31.

4.5. Первоначало есть Бытие само по себе

Первоначало лишь есть нечто, но ни в каком отношении не обладает чем-либо. Из этого следует, что оно не обладает «властью» над чем-либо⁸⁶, даже над самим собой⁸⁷, но просто есть Свобода (не свободное, но именно Свобода сама по себе, см. раздел 1) и др. Как абсолютно свободное, Первоначало «имеет (ἔχων) от себя даже бытие (τὸ εἶναι)»⁸⁸. Здесь имеется в виду не только бытие в качестве чего-либо (которое, можно сказать, принадлежит не только Первоначалу, но также и эйдосам Ума), но «полное» бытие. Возникает апория: из полагания Первоначала Благом следует его абсолютная свобода, которую можно выразить так: «оно полностью обладает своим бытием». Но мы не можем сказать, что Первоначало обладает чем-либо. Единственный выход — трактовать выражение «Первоначало обладает бытием» как «Первоначало есть бытие». Так же как и в случае с Благом, можно доказать⁸⁹, что из этого следует: «Первоначало есть Бытие само по себе».

Итак, Первоначало есть [его] действие, действие [Первоначала] есть [его] бытие⁹⁰ (существование). Разъяснить эту мысль Плотина исходя из языка можно следующим образом. По 2.2, действие Первоначала не может рассматриваться как претерпевание в каком-либо отношении. Существование отвечает этому требованию. Действительно, сущее невозможно подвергать (Pass. genus) существованию, хотя еще не сущее им можно наделять — но после этого существование сущего есть его собственное существование. Так же существованию невозможно подвергать себя (Med. genus). Далее, в разделе 4.3 утверждалось, что действие Первоначала должно быть ненаправленным действием. Поскольку для дейст-

⁸⁶ Я уже показывал выше как Плотин обосновывал это, исходя из возможности обращения принуждения иного по отношению к Единому на него самого.

⁸⁷ «Власть», для Плотина, подразумевает разделение на «властвующее» (сущность) и «власть» (действие). Из этого он заключает: «Но где два [сущность и действие] не [существуют] как единое, но [суть] единое — или же одно действие, или вовсе не действие — там [выражение] “от себя властное” (κ’ὀριον αὐτοῦ) не верно» — VI,8,12,36–38.

⁸⁸ VI,8,13,11–12.

⁸⁹ См. разделы 2.1 и 3.2.

⁹⁰ «...бытие (τὸ εἶναι) там [преобывает совместно] с “действованием” (τὸ ἐνεργεῖν)» — VI,8,4,28–29. См. также прим. 13.

вия существования ни в каком отношении нет страдающей стороны, то нет и направленности на что-либо. Плотин так описывает этот аспект существования Первоначала: «...[Благо должно] быть, с одной стороны, везде, а с другой стороны, [должно] быть нигде...»⁹¹. «Обладание» же, напротив, или направлено на что-либо, или не есть действие субъекта, а употребляется при описании отношения субъекта к чему-либо; таким образом, субъект как описываемое здесь — претерпевающее, а не действующее. Поскольку действие Первоначала есть Существование само по себе, то понятно, что оно существует иначе, чем все иное сущее. Это может быть одной из возможных «положительных» интерпретаций «апофатических» утверждений Плотина⁹².

5. Действие Первоначала — для иного

5.1. Действие Первоначала как побуждение

Рассмотрим следствия из представленного выше понимания действия Первоначала для иного по отношению к нему. Плотин подчеркивает «ненасильность» подобного действия и называет его «пробуждением» (ἡ ἐγρήγορις)⁹³, или «побуждением»⁹⁴. Термины, используемые Плотинем, на мой взгляд, призваны подчеркнуть «ненасильность» действия Первоначала. Как я уже отмечал выше, из принуждения чего-либо существующего может следовать принуждение Первоначалом самого себя, что неприемлемо. Кроме

⁹¹ VI,8,16,1–3.

⁹² Напр.: «...[предикат] “существующее” (“ἔστιν”) считают излишним [для Блага]» — VI,8,8,14–15.

⁹³ «Итак, если его [Бога] действие не рождено, но было всегда и подобно пробуждению (ἐγρήγορις), но не со стороны чего-либо иного, а есть действие его самого, и это как бы пробуждение (ἐγρήγορις) не иного — относительно пробуждающего (ἐγρηγορόντος) — сущего, всегда сущее пробуждение (ἐγρήγορις) и “сверхмышление” (ὄλκρονοῖς), то он есть, следовательно, так, чтобы он побуждал (ἐγρηγόρησεν). Пробуждение (ἡ ἐγρήγορις) же прежде и сущности, и Ума, и разумной (ἐν φρόνως) жизни, но он [Бог] и есть всё это» — VI,8,16,30–35.

⁹⁴ «Ведь он [Бог] есть внешнее (ἐξώ) всему, объемлющее (περίληψις) и мера (μέτρον) всего. Он же есть внутреннее (εἶσω) — в глубине [вещей], а внешнее ему есть как бы держащееся (ἐφαλομενον) вокруг (κύκλω) него и побуждающееся (ἐξηρημιένον) им, таково всё разумное (πᾶν ὁ λόγος) и Ум» — VI,8,18,2–5.

того, если мы полагаем, что Первоначало есть Благо, то это вносило бы зло в Благо само по себе. Действительно, любое принуждение лишало бы сущее «бытия собой», а значит, лишало бы его Блага⁹⁵. Лишенность же, или лишение Блага есть зло⁹⁶. Таким образом, Благо, действуя, производило бы зло. Но Благо едино со своим действием; следовательно, Благо тогда было бы злом, что невозможно.

5.2. Действие *Первоначала* как присутствие и промежуточное действие

«Побуждающее» действие Первоначала можно также охарактеризовать как действие, совершаемое «по присутствию»⁹⁷. Термин «присутствие» (ἡ παρουσία) и смежные термины используется Платином для того, чтобы показать «ненасильность» действия Первоначала, его «открытость»⁹⁸ для всего сущего и «побуждение» к «бытию собой»⁹⁹, т. е., к свободе и к подлинному бытию. Но «присутствие и бытие (παρέσται καὶ ἔσται) [Первоначала] во всем»¹⁰⁰ не есть некоторое безразличное «пребывание». Действие Первоначала, как было показано выше, нельзя считать «направленным», а потому его нельзя называть и «только самонаправленным» (разумеется, как и «только вне-себя-направленным»). Действие Первоначала, если можно было бы условно говорить об его «направленности», направлено и на себя, и на иное. Это — один из ответов, который может быть дан на вопрос о «цели». Также

⁹⁵ «Τοῦτο γάρ ἐστι τὸ ἀγαθὸν τῇ μὲν ταύτῃ φύσει τὸ εἶναι αὐτῆς καὶ εἶναι αὐτήν· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ εἶναι μίαν». «Поэтому Благо для единой природы [сущей вещи] есть [обладание] своим бытием и бытие собой; ведь именно так есть бытие [природы сущей вещи] единое» — VI,5,1,18–19.

⁹⁶ III,5,9,49–50, см. прим. 29.

⁹⁷ «Итак, Бог — это полное присутствие, оно подразумевает и присутствие нашего “Я” для нас самих и присутствие иных существ друг для друга» (Адо П. Плотин, или простота взгляда. М., 1991. С. 45).

⁹⁸ «Ибо оно [Единое] не лежит где-то, лишая другое себя, но всегда уже (παρόν) есть для способного прикоснуться (Συγγεῖν) к нему, и его нет для неспособного» — VI,9,7,4–5.

⁹⁹ См. прим. 96.

¹⁰⁰ II,9,16,24–25.

можно сказать, что это — некоторое «промежуточное действие»¹⁰¹, т. е. действие, как бы находящееся «между» «подверженным действию» и «действующим», но, в силу своей «ненаправленности» и «безначальности»¹⁰², не определяющее, что из них в действительности к чему относится.

Действительно, в обычном смысле здесь нет ни действия, ни претерпевания; речь может идти лишь о некотором «абсолютном действии», отличающемся от «обычного». Так, для него характерно «отсутствие претерпевающей стороны», что было рассмотрено нами выше.

¹⁰¹ На понимание этой «промежуточности» действия Первоначала может натолкнуть платиновская концепция Эроса: «И действие ее [Души] побуждает быть ипостась и сущность, и обе созерцают высшее — и мать, и рожденный ей прекрасный Эрос, ипостась, которая к иному прекрасному всегда расположена (*τεταγμένη*), и бытие имеющая как бы в промежутке желаемого (*μεταξὺ ὄσπερ ποθοῦμένην*)» (III,5,2,36–41).

Итак, Эрос — отнюдь не овладевающая сила, страсть, лишённая предела, но нечто «промежуточное». Душа порождает Эрос, который всегда способен созерцать высшее, — в данном случае — Ум. Но почему Эрос — «в промежутке желаемого»? «Глаз желающего (*παρῆχων*) дает, с одной стороны, посредством себя вид (*ὄρων*) желаемого (*τὸ ποθοῦμενον*); с другой стороны, опережающим его [вид] и прежде, чем там передавать (*παρασχεῖν*) вид через силу органа [глаза], [был Эрос] сам наполнен (*πλητάμενος*) видимым (*θεάματος*); [этот Эрос.] разумеется, первый [по отношению к желающему], но, конечно, пребывает (*τῷ ἐνστυρεῖσθαι*) не так, как вид, ведь, с одной стороны, там [в Уме] созерцаемое (*τὸ ὄρατα*) его, а с другой стороны, [Эрос] пользуется плодами вида красоты, его догоняющей» (III,5,2,41–46).

Эрос одновременно созерцает и пользуется плодами созерцания. Без промежуточного, передающего Эроса созерцание невозможно. Эрос нужен для возникновения желания созерцать. Но ведь именно Эрос побуждает к созерцанию, — он «первый» (не только как первый получающий «вид» красоты), «прежде», он, конечно, до созерцания, — т. е. до порождения Эроса, Эрос, в каком-то смысле, уже существует. Душа, порождая Эрос в своем стремлении к Уму, не имела бы никакого стремления без Эроса — ведь Эрос как раз и следует рассматривать как стремление к наполнению («Порос»), вечное избавление от извечно присущей Эросу нужды («Пения»). Эрос — и порождается Душой, и порождает желание Души созерцать; таким образом, это означает взаимное побуждение Эроса и Души. Эрос — в «промежутке», так как «источник» и «направление» действия не определены (что мы также имеем в случае Первоначала, которое есть «сам Эрос» — VI,8,15,1–5).

¹⁰² В отличие от «безначальности» эйдосов Ума в VI,7,3, это «полная» «безначальность». Что же касается «ненаправленности», то Ум «как целое» всегда направлен к Единому. Таким образом, можно говорить не только о «трансцендентности» Первоначала, но и о том, что существуют понятия, лишь к нему приложимые в собственном смысле.

В заключение отмечу, что рассмотрение действия Первоначала как «ненаправленного» приводит к осознанию некорректности реконструкции концепции Первоначала у Плотина, основывающейся лишь на положении «Благо пребывает в себе» и игнорирующей положение «Благо желает». Поэтому трудно согласиться с такой традиционно принимаемой характеристикой Первоначала, как «самодостаточность». Концепция Плотина оказывается более сложной. Из «ненаправленности» и «безначальности» действия Первоначала можно заключить, что (в разных отношениях) Первоначало существует и «ради себя», и «ради иного» (хотя и это выражение довольно грубо). Благо, как бытие, не полно без сущего, ради которого Благо производит действие существования. Действие Блага не сводится ни к нему самому, ни к иному — оно промежуточно постольку, поскольку оно несводимо к ним. Любая же реконструкция концепции Первоначала, которая рассматривает его как просто «самодостаточное», или «независящее» от иного, тем самым сводит «свободу» к «независимости», что существенно искажает концепцию свободы Плотина. Но, возможно еще более важно то, что само Первоначало при таком подходе неявно утрачивает свою «трансцендентность», и, следовательно, сближается со всем другим сущим¹⁰³.

Выражаю глубокую признательность А. М. Стрельцову за предоставление для работы греческого текста *Эннеад*.

¹⁰³ В статье были использованы источники следующих древних авторов: *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. М., 1976–1984; *Платон*. Собр. соч.: В 4 т. М., 1993; *Plotinus*. *Enneads*. Greek and English / Transl. by A. H. Armstrong. Cambridge; London, 1995; *Плотин*. 1) Избранные трактаты: В 2 т. М., 1994; 2) Сочинения. Плотин в русских переводах. СПб., 1995; 3) Трактат I,6 «О прекрасном» // *Античные мыслители об искусстве*. М., 1938; 4) Трактат V,9 «Об Уме, идеях и сущем» // *Философия природы в античности и в Средние века*: Сб. Ч. II. М., 1999; 5) *Эннеады*(II). Киев, 1996; 6) *Эннеады*. Киев, 1995.