

УДК 141.131

**ИНТЕРПРЕТИРУЯ ПЛОТИНА: ОТ ФРАГМЕНТА К ЦЕЛОМУ\****А.А. Тютюнников*

Пермский государственный университет, 614990, Пермь, Букирева, 15  
e-mail: atutun@psu.ru

В статье обосновывается гипотеза об онтологическом приоритете отношений в философской системе Плотина, конституирующих ипостаси в иерархии сущего.

*Ключевые слова:* Плотин, неоплатонизм, ноология, отношение, возможность, действительность, эманация.

По-видимому, не будет несогласно с истиной утверждение, что античная метафизика есть объясняющая субструктура космологии древних. Однако, если не ограничиваться рамками эпохи, можно сказать, что всякая метафизика хочет быть знанием, объясняющим мир. Объясняющий разум ставит вопрос и в отношении самого факта знания: разум перестал бы быть разумом, если бы он мог воздержаться от этого вопроса. Но как далеко может идти объяснение? Знание — чтобы быть знанием — предпосылает себе в качестве абсолютного то, что делает его именно знанием, но переход от абсолютного к знанию не может рассматриваться самим знанием как необходимый. Как объяснить факт знания, если *объяснение*, с одной стороны, не выходит за пределы знания, а *факт знания*, с другой стороны, предпосылает себе то, что знанием уже не является?

Ввиду этого коренного затруднения факт знания должен быть просто принят объясняю-

щим разумом как результат свободного полагания. Никакая метафизика не может идти дальше этого пункта. Но так как вне отношения к абсолютному знанию не может быть тем, что оно есть, то, стало быть, знание как таковое должно быть положено вместе с этим отношением. Поэтому по существу своему — вспомним примеры Аристотеля! — оно есть соотношенное (t4 pr3~ ti).

Кому-то, быть может, в данном рассуждении могут послышаться отзвуки фихтевской философии, и недаром. Но здесь оно предваряет изложение ноологии Плотина и намечает важнейшие его темы. Поскольку начинать желательнее с первого, как бы трудно это ни было, то из многих мест, в которых основоположник неоплатонизма пытается трактовать отношение знания к абсолютному, или, по терминологии Плотина, ума к единому, мы выберем, на наш взгляд, одно из наиболее характерных, и притом наиболее плодотворных в смысле раскры-

---

© Тютюнников А.А., 2010

\* Сокращенный вариант этой статьи под названием «Латентный реляционизм Плотина» опубликован в Вестнике Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина, 2009, № 4 (1), с. 18-25.

тия целого. Конечно, заслуживает отдельного разговора, почему Платонов по\$~ (ум) — да и не *ego*, впрочем, а тот, о котором трактует вся античная ноология и которому она обязана своим именем, — может быть в существенном смысле интерпретирован как *знание*, так что упомянутое фиктевское наукоучение (*Wissenschaftslehre*) оказывается в новое время прямым продолжением античной ноологии. Это тем более не лишне, что ум у Платина, как мы увидим ниже, есть само бытие. (Так и Фихте в «Наукоучении 1801 года» в духе античной традиции развивает мысль о тождестве знания и бытия.) Но все интерпретации и сопоставления — отнюдь не первая материя. Обратимся же, наконец, к самому Платину. То место, к которому мы, можно сказать, подступились исподволь, — из трактата V 4. Вот оно:

}ЕреJ... бке\_no m1nei noht3n, t4 gin3menon gjnetai n3hsi~ n3hsi~ d2 o'fa kaJ no\$sa #f ou 6g1neto — Allo g+r o8k ?ei — no\$~ gjnetai, Allo ouon noht4n kaJ ouon бке\_no kaJ mjmhma kaJ eodwlon бкеjnou.

Редкий случай для текстов Платина, когда приемлем почти дословный перевод: «Так как... «то» пребывает мыслимым, то рождающееся становится мышлением; мышление же, существуя и мысля откуда оно (ибо другого у него нет), становится умом: как бы другим мыслимым и подобием «того», его копией и образом»<sup>1</sup>.

Итак, что можно извлечь из этой фразы? Прежде всего, из ее контекста, да и по самому смыслу ее, ясно, что местоимение бке\_no указывает на источник ума, т. е. на единое. Стало быть, действительно, речь здесь идет у Платина об уме и едином в их взаимоотношении. С од-

ной стороны, о едином говорится, что оно «пребывает мыслимым». Прилагательное noht3n буквально означает здесь следующее: единое *может* быть предметом мышления. С формальной точки зрения, когда говорится, что нечто *может* быть предметом какого бы то ни было отношения со стороны другого, тем самым еще ничего не предпрещается о *действительном* существовании этого другого. Таким образом, абсолютность единого, коль скоро мы говорим о нем, наиболее адекватно выражается посредством высказываний, подпадающих под данный род модальности. В том же трактате V 4 Платин прямо говорит о едином как *потенции всего* (dvnami~ p=ntwn; см. также III 8, 10, V 1, 7, V 3, 15). Конечно, в своей абсолютности, само по себе, оно актуально и даже, можно сказать, сверхактуально — как единая энергия в своей бездеятельной основе. То, что оно *может* быть предметом отношений, или, другими словами, потенциальность в нем всего, что обусловлено этими отношениями, нисколько не трагивает его в его самости и есть нечто вторичное по отношению к его актуальности<sup>2</sup>. Так, в IV 7, 8(с) Платин вслед за Аристотелем (см., например: «Метафизика» IX, 8) говорит об актуальном: to\$to kre\_tton ?stai to\$ dunam1nou ouon ?rekt4n ?n бкеjnou, т. е. что оно лучше то-

<sup>1</sup> Тексты Платина даются в авторском переводе по изданию: *Enneades* /ed. P. Henry and H. R. Schwyzer [1].

<sup>2</sup> Ср., например, VI 6, 14, 1-5: «Сообразуясь со всем сказанным касательно соотнесенного (t4 pr3~ ti), пожалуй, разумно будет заметить, что единое не таково, чтобы оно, совершенно не ведающее аффектов, утратило свою природу, когда другое аффицировано [при нем], и [не таково,] что, если бы оно вознамерилось выйти за свои пределы, ему пришлось бы изведать утрату единства, разделившись на две или большее число частей». Или — VI 7, 40, 41-43: «Будучи же чистым от мышления, [благо] беспримесно есть как оно есть, не связывая себя этим мышлением, что подле него, дабы не перестать быть беспримесным и единым».

го, что в потенции, будучи возможным предметом устремлений этого последнего. Однако, в отличие от Аристотеля, который, как известно, полагал ум первым принципом, Плотин постоянно говорит о примате *единого* и утверждает, что единство существует не только в причастном ему (прежде всего — в уме), но и в каком-то смысле само по себе (VI 2, 12: καὶ κατὰ αὐτὸ καὶ ἄνευ τῆς μετέωρου; ср. также VI 6, 14, 10-13). Генология занимает значительную часть текста «Эннеад». Трудности, с которыми сталкивается речь о едином, Плотин пытается преодолеть, указывая адекватное предмету речи *направление* мысли, побуждая мысль переходить от слова о едином в его, слова, смысловой определенности к основанию смысла этого слова. Вот лишь один пример в связи с термином *ἐνέργεια* («энергия»), который, делая кальку с соответствующего ему латинского термина *actus*, можно, в частности, переводить и как «акт», «актуальность». В V 5, 3, 23-24 Плотин говорит об энергии праотца (т. е. единого), направленной в основание сущности, — правда, вставляя перед словом «энергия» важную для него оговорку «как бы». В V 6, 6, 3-4 говорится о бездеятельности того, что само есть акт («И что за нужда энергии действовать?») — спрашивает Плотин). А в VI 7, 17, 9-10 говорится уже о том, что единое есть сверхактуальное начало: «Если что-то... прежде энергии, то — по ту сторону энергии (*ἐπέκεινα ἐνεργείας*)». Вообще же Плотин неоднократно указывает на недостаточность любых словесных выражений, когда речь идет о едином. И все-таки рассуждения и размышления о неизреченном для него совершенно необходимы: как приготовительная часть мистической практики, как последняя ступень перед созерцанием блага (VI 7, 36). Здесь, похоже, мы имеем тот случай, когда цель и в самом деле оправдывает средства. «Приходится

уступать словам, — читаем в VI 8, 13, — если, по необходимости говоря о «том», кто-нибудь ради доказательства пользуется ими, коим, в точном их смысле, мы запрещаем сказываться. Пускай же к каждому слову прибавляет он оговорку «как бы» (*ὡς οὖν*)».

Итак, в смысле категории отношения (и только в таком смысле!), т. е. как предмет возможных отношений со стороны всего, что конституируется через эти отношения, единое есть «потенция всего», пребывая в своей абсолютности, вне каких бы то ни было отношений, совершенно актуальным.

Вернемся, однако, к исходному фрагменту трактата V 4. Почему вообще о едином говорится, что оно «пребывает *мыслимым*»? Другими словами, если оставить в стороне обсужденный сейчас момент модальности, наличный в этом высказывании, почему первое возможное отношение к единому со стороны последующего, что еще только имеет возникнуть благодаря этому отношению, есть именно *мышление*? Почему, в конце концов, именно ум есть первое порождение единого? Ведь не мог же Плотин опуститься до банальной софистики, говоря, например: «Так как рождающее — по ту сторону ума, то [рожденное] с необходимостью должно быть умом» (V 4, 2, 2-3), — или: «Как рожденное тем, что лучше ума, [должно] быть умом, так и ум [должен быть] лучше всего остального, потому что все это — после него» (V 1, 6, 43-44).

В том, что вторую после единого ипостась Плотин именуется «умом», мы склонны видеть проявление антропоморфизма, однако при более пристальном рассмотрении этого самого Платинова «ума» оказывается, что дальше имени этот антропоморфизм не идет: в сущностном определении «ума» нет ничего антропоморфического. Свое имя вторая ипостась полу-

чила в силу аналогии с нашим умом, а *posteriori*, но *a priori* — не по аналогии, а по сущности — скорее наш ум получает свое имя от того ума, если этот последний *in definitione* назвать умом. Платинов «ум», как мы увидим дальше, есть необходимая диалектическая категория — отсюда вытекает и *объективный* характер всей ноологии Платина. Если прибавить к этому утверждение Платина, что бытие необходимо мыслить раньше ума (V 9, 8, 11), то иначе, как *реалистом*, Платина не назовешь: этот «ум» и есть у него единственная объективная реальность.

Чтобы предотвратить ложное понимание «ума», обусловленное привнесением антропоморфических черт в это понятие и, как следствие, подменой его настоящего смысла, Платин специально оговаривается: «Под умом я разумею не способность души, которая присуща тому, что [в ней] от ума, но сам ум» (I 1, 8, 1-3). Это звучит в точности так же, как если бы кто-то сказал: «Под вещью я разумею не образ ее в нашей душе, но саму вещь». И если мы не обманываемся образами вещей и не принимаем их за сами вещи, несмотря на то, что непосредственно обладаем лишь образами, а не вещами, если мы несколько не сомневаемся в существовании вещей вне нас, то разве могут быть какие-то сомнения в существовании ума — реальности, образом которой является наша интеллектуальная деятельность? В акцентировании этой реальности и состоит смысл последнего высказывания Платина. Факт интеллектуальной деятельности души и объективные аспекты этой деятельности необходимо должны иметь свой исток в реальности — Платин не был первым, кто назвал ее умом. Необходимо, говорим мы, имея в виду объяснительный статус этой реальности по отношению к после-

дующему<sup>1</sup>. Платинов «ум» есть необходимое условие объяснения последующего в том же смысле, в каком общие законы необходимы для дедукции фактов. И вообще, о триаде высших ипостасей у Платина можно сказать, что она представляет собой *ряд необходимых условий*, каждое из которых есть то, без чего нет последующего: «...Необходимо, — говорит Платин, — чтобы каждое наделяло и другого своим, [иначе] либо благо не будет благом, либо ум — умом, либо душа — вот этим» (II 9, 3, 8-9).

Итак, что же этот ум по своему сущностному определению? Свою сущность и свое сущностное свойство ум полагает в том, чтобы *быть при едином и смотреть на него* (pare\_nai... ti #gaqi kaJ ti pr9t0 kaJ bl1rein e>~ бке\_пон; VI 9, 2). Поэтому, сразу скажем, нет никакой софистики в высказываниях Платина, приведенных выше: что существо, рожденное сверхумным принципом, с необходимостью есть ум. Но что это значит: «быть при едином»? Это eunai здесь чрезвычайно важно. То, что единое еще не есть бытие, так как предшествует бытию, — эту платоновскую мысль, как мы знаем, Платин не устает повторять. Трансцен-

<sup>1</sup> Вот, к примеру, характерное рассуждение самого Платина: «Неразумно вменять устройство и действительность всего этого (т. е. космоса. — А. Т.) стихиям и случаю (ti a8tom=t0 kaJ tvсU), так как не имел бы тогда человек ни ощущения, ни разума...» (III 2, 1, 1-3). И далее: «А так как мы утверждаем, что этому космосу не чуждо вечное и постоянное, то мы были бы последовательны и прямы, сказав, что в отношении всего существует промысел — как бытие, сообразное самому уму, — и что раньше всего существует ум, будучи не по времени первым, но поскольку то первенство принадлежит ему по смыслу и по природе, как виновнику [всего] этого, или как если бы он был архетипом и парадигмой образа [всего] этого, что, существуя, существует [лишь] благодаря ему и вечно ему подвластно» (там же, 20-26). Или в другом месте: «Конечно, это связанное множество, этот умный космос, есть то, что при первом, и разум говорит, что оно необходимо есть, как только кто-либо [признает], что и душа есть; оно же — главное души» (VI 9, 5, 20-23).

дентная актуальность единого такова, что все, что при нем, еще только *может* быть, но в абсолютном смысле — в каком актуально единое — еще *не есть*, не существует («скорее, еще не есть, но будет», — говорит Плотин; V 2, 1, 2-3). Быть при едином, таким образом, значит быть в возможности. Но даже и в возможности — прежде чем быть чем-то, необходимо просто быть. Поэтому если говорится, что единое есть потенция всего, нужно понимать, что прежде всего оно есть потенция бытия, или, другими словами, бытие есть то, в чем прежде всего обнаруживает себя единое. Единство, обнаруживающееся в бытии, говорит Плотин (буквально: единое-в-сущем —  $t_4 \text{ } \pi n \text{ } \beta n \text{ } \tau i \text{ } \xi n \tau i$ ), с одной стороны ближайшим образом подступает к единому как таковому, а с другой — как бы совпадает с самим бытием, и уже это бытие (а посредством него, как мы понимаем, и единое) есть потенция многих сущих, поскольку, «хотя бытие и является единым при едином ( $t_4 \text{ } \rho r_4 \sim \beta k e j n 0 \text{ } \pi n$ ), оно тем не менее есть уже то, что после него ( $t_4 \text{ } m e t \text{ } \beta k e \_ n o$ )» (VI 2, 9, 39-42). Имея в виду сказанное, можно сделать предварительный вывод: ум полагает свою сущность в бытии. Этот вывод нуждается в дальнейшем осмыслении, развитии и, так сказать, проверке.

В этой части сущностного определения ума, очевидно, нет ничего антропоморфического. Но, может быть, антропоморфизм сказывается в том, что ум «смотрит» на единое? О чем, однако, свидетельствует многообразие терминов, с помощью которых Плотин пытается выразить отношение ума к единому? Кроме близких по смыслу к  $\beta \lambda \eta \rho e \iota n$  глаголов видения  $\tau \rho \alpha \nu$  и  $\kappa \omega \sigma \mu \epsilon \_ n$  Плотин употребляет для характеристики этого отношения формы от  $\mu \omega \nu \epsilon \_ n$  («мыслить») и  $\beta \rho \iota \beta = \beta \lambda e \iota n$  («постигать», или, буквально, «припадать»; существительное  $\beta \rho \iota \beta o \lambda /$  близко по смыслу к латинским *intuitio* и *comprehen-*

*sio*). Кроме того, ум, говорит Плотин, «обращен» к единому (VI 9, 2:  $e \sim \# r c \setminus n \beta \rho i s t r 1 f e i$ ), «стремится» к нему (V 3, 15:  $t_4 \text{ } m \setminus ? n \dots \beta f i 1 m e n o n \dots t o \xi \text{ } 5 n 3 \sim$ ) и в своих эйдосах «обладает» им (VI 7, 15:  $\beta n \text{ } t o \_ \sim \text{ } e o d e s i \text{ } t_4 \text{ } \# g a q 4 n \text{ } \text{?} c e i$ ). Хотя этот «терминологический экстракт» не претендует на полноту, в нем, тем не менее, представлены термины, наиболее характерные в интересующем нас смысле. Именно то обстоятельство, что данные характеристики отношения ума к единому сплошь и рядом у Плотина взаимозаменяемы, как раз и позволяет трактовать это отношение независимо от каких-либо антропоморфических ассоциаций. Менее всего, быть может, чреватые ими такие термины, как  $t_4 \text{ } \text{?} c e i n$  и  $\beta \rho i s t r o f /$ ; в первом угадывается аристотелевская категория «обладания», второй станет техническим термином в позднем неоплатонизме, служащим для обозначения одного из моментов диалектической триады. В любом случае в духе воззрений Плотина будет сказать, что все ассоциированные с терминами смыслы принадлежат разумной душе, и поэтому в применении к существу, превосходящему разумную душу, каков чистый ум, они не более чем *анalogии*, необходимые, впрочем, для того, чтобы привести душу к пониманию (ср. VI 7, 36, 6-7). Характеризуя отношение ума к единому то одним, то другим таким термином-анalogией, Плотин словно бы пользуется методом эйдетической вариации, посредством которого, можно сказать, и сам ум усматривает свою инвариантную сущность, ибо он  $\beta n \text{ } t o \_ \sim \text{ } e o d e s i \text{ } t_4 \text{ } \# g a q 4 n \text{ } \text{?} c e i$ : инвариантный и совершенно объективный смысл, абстрагированный от всего вариативного и чреватого какими угодно ассоциациями, и есть то, что относится к сущностному определению чистого ума.

Хорошо, пусть так. Пусть единое прежде всего обнаруживает себя в бытии. Но с какой



он сказывается в утверждении, что бытие необходимо мыслить раньше ума; для самого же ума, сущность которого состоит в бытии, «быть» означает «быть умом» — следовательно, единство ума как сущего есть то же самое единство, которым он «обладает» в своих эйдосах; отсюда вытекает и то, что эйдосы в уме суть не что иное, как сам ум, единый и единственный эйдос, взятый в различных возможных отношениях.

Поскольку единое — по ту сторону бытия, то противосмысленно полагать, что первым порождением единого может *быть* что-то кроме самого бытия. Ведь если бы это было так, то это что-то было бы *во-первых* сущим, а *во-вторых* — не просто сущим, но сущим в той или иной форме, не совпадающей с бытием сущего; следовательно, это что-то уже не было бы *первым* порождением единого. Кроме того, в сравнении со сверхактуальностью единого даже бытие, будучи актом (энергией) сущего, не более чем возможность «при едином» (πρὸς τὸ ἕν), не нарушающая его абсолютности. Эта возможность, как уже говорилось, всегда есть возможное *отношение*, предметом которого выступает единое. В самом деле, то, что не находится ни в каком отношении к чему-либо, не может быть и *после* чего-либо, ибо на каком основании можно было бы заключить о нем, что оно *после*? А после единого мы находим прежде всего само отношение к единому, имеющее, как сказано, статус бытия, — отношение, конституирующее два крайних своих члена, субъект и объект, «ум» и «сущее». «Когда [рождающееся] стало в отношении к нему (т. е. к единому, πρὸς τὸ ἕν. — А. Т.), чтобы узреть его, оно сделалось тем самым и умом, и сущим», — говорит Плотин (V 2, 1, 12-13). Как и должно, эти два тут суть одно. Отсюда непосредственно следует, что отношение к единому

обретается в самоотношении ума, или, что то же самое, в самоотношении сущего.

Таков ум *in sua definitione*. Рожденное единым не может быть ничем другим, кроме ума, — это теперь достаточно прояснено. Вопрос о том, почему за единым следует именно ум, равносильен вопросу, почему в ряду натуральных чисел за единицей следует двойка.

Итак, начальная фраза рассматриваемого нами фрагмента V 4, 2, 22-26 — «“то” пребывает мыслимым» — апеллирует к нашему уму лишь в значении аналогии, хотя допускает и более объективную трактовку в терминах отношения. Не противоречит ли, однако, эта фраза тому, что Плотин говорит в других местах, например, в III 8, 9, 1-19, где «мыслимое» неотделимо соплагается с умом, а то, что по ту сторону ума, объявляется немислимым (ἄνοητον)? Нет, конечно. Никакого противоречия здесь нет. Следует различать «мыслимое» как *предмет* мышления и «мыслимое» как конституированный мышлением *объект*. Первое предшествует мышлению и, вообще говоря, не предполагает его, второе же есть результат мышления. Первое лежит вне сферы субъект-объектных отношений, хотя и является их необходимым условием, второе же, как объект, конституируется вместе с субъектом — тот и другой взаимно предполагают друг друга. Если мы говорим о «мыслимом» во втором значении этого термина, то то, что лежит вне сферы мышления, конечно же, не мыслимо. В указанном месте трактата III 8 Плотин употребляет термин «νοητὸν» именно в этом значении. А вот в исходном для нас фрагменте V 4, 2 этот термин употребляется в обоих значениях. Применительно к единому — в первом. Когда же Плотин говорит об уме, что он есть «как бы другое мыслимое» (ἄλλο οὐκ ἄνοητον), — очевидно, во втором.

Сделаем шаг в нашей рефлексии к следующей фразе V 4, 2:  $t4\ g\in\zeta\text{menon}\ g\in\eta\text{etai}\ \eta\zeta\text{hsi}\sim$  («рождающееся становится мышлением»). В этой фразе можно усмотреть важнейшее понятие неоплатонизма, обозначаемое по традиции латинским термином «эманация».

То, что Плотин называет здесь «мышлением», как явствует из контекста фразы, да и по самому смыслу этого слова, есть двунаправленный процесс: с одной стороны «мышление» устремлено к «мыслимому» как к своему предмету, т. е. в данном случае к единому, а с другой стороны оно продуцирует «мыслимое» как объект — ум, или сущее. Причем, как уже говорилось, объект здесь оказывается и субъектом «мышления». Два этих момента — момент устремленности мышления и момент его продуктивности — различаются и противопоставляются друг другу рефлектирующим рассудком, но в действительности они суть одно: тем, что мышление устремляется к своему предмету, оно и продуцирует объект. Среди представленных выше терминов-аналогий, характеризующих отношение ума к единому, есть термин, прямо означающий «стремление»:  $\eta\text{esi}\sim$ , если выразить его в форме существительного. Однако не этот, а другой термин —  $\beta\text{p}\text{ist}\text{rof}/$  («обращение, поворот») — закрепился в конце концов, у Прокла и Дамаския, в терминологическом оснащении учения об эманации. Может быть потому, что он более органично сопрягается с двумя другими терминами «диалектической» триады.

Один из них —  $\rho\zeta\text{odo}\sim$  («выход за свои пределы, выступание наружу») — соответствует моменту продуктивности того «мышления», о котором у нас идет речь. О выходах за свои пределы Плотин говорит применительно ко всем трем высшим ипостасям. И везде, где у Плотина при этом угадывается система, — не

случайно ведь неоплатонизм называют иногда учением об эманации, — это движение «наружу» оказывается, так сказать, оборотной стороной движения «внутри»:  $\rho\zeta\text{odo}\sim$  оказывается лишь привходящим моментом  $\beta\text{p}\text{ist}\text{rof}/$ . Движение «внутри» фундирует (гипостазирует) объект в его сущности и существовании, а поскольку с другой стороны оно предстает как движение «наружу», как  $\rho\zeta\text{odo}\sim$ , оно продуцирует объект в его индивидуальности, со всеми его акцидентальными свойствами. Продуктивность этих выходов природы ипостасей за свои пределы, как правило, либо прямо утверждается Плотинем, либо, очевидно, подразумевается. В пользу сказанного свидетельствуют, например, тексты VI 5, 1, 14-18 (об эманации единого), VI 6, 11, 24-29 (о продуцировании монадических чисел на основе сущностных), V 2, 1, 19-21 (о порождении душою ощущения и растительной природы), V 1, 3, 6-9 (о душе как логосе ума и энергии, проступающей в основание другого жизнью).

Другой термин, с которым органично сопряжен в диалектической триаде термин  $\beta\text{p}\text{ist}\text{rof}/$  и который имеет здесь наивысший статус, заключая в себе истину всех этих «выходов» и «возвращений», — это термин  $\mu\text{on}/$  («пребывание», «остановка»). Как  $\beta\text{p}\text{ist}\text{rof}/$  есть *sub alia specie*, привходящим образом  $\rho\zeta\text{odo}\sim$ , так и  $\mu\text{on}/$  есть привходящим образом  $\beta\text{p}\text{ist}\text{rof}/$ . По истине же ( $\eta\text{ntw}\sim$ ) все эти «выходы» и «возвращения» суть пребывание на месте —  $\mu\text{on}/$ . Так, в упомянутых выше текстах, в VI 5, 1, рассуждая о едином и его выходе в иное, Плотин делает важную оговорку:  $\beta\Gamma\ \text{©son}\ \rho\text{roelqe}\ \eta\ \alpha\delta\text{ti}\ \text{ou}\zeta\eta\ \text{te}$  — «насколько вообще возможно ему выступить» (это место у Фичино: *quatenus possibile est procedere*<sup>1</sup>). Тем самым, во-первых,

<sup>1</sup> [2. P. 1210].

весь разговор о выходе единого переводится в гипотетическую плоскость возможного, тогда как само единое в действительности никуда не выходит, а во-вторых, фактически утверждается, что не-единое, иное, имеет случайный характер. Ведь если *в действительности* нет ничего, кроме единого, пребывающего в себе, и тем не менее иное при едином *возможно*, то оно — *поскольку не едино* — возможно лишь привходящим образом, случайно. (Плотин прямо говорит об этом в VI 1, 26, 36-37: «Я полагаю, привходящим образом существует то, что едино не само по себе, но от другого.») То же самое справедливо и в отношении ума и *его* иного, — может быть, с нашей точки зрения (увы, ограниченной!) даже более справедливо, чем в отношении единого, поскольку о едином можно сказываться лишь аналогически. Perigr=yasa kaJ stAca («очертив пределы и обрета в них устой»), говорится в упомянутом выше фрагменте VI 6, 11 о пребывающей, или, если угодно, остановившейся в сфере ума природе. И тут же говорится о двух взаимно противоположных движениях: о выходе природы за пределы ума и о продвижении ее к более превосходящему, т. е. в конце концов к единому. Стало быть, и здесь эта триада: mon/, bπistrof/, pr3odo~.

Что же мы скажем теперь о «мышлении» — о том «мышлении», с которым Плотин отождествляет всякую природу и жизнь (III 8, 8: pAca zw\ n3hsj~ ti~) и определенной потенцией которого является наше мышление? Каковы следствия для «мышления» из того, что было сказано о едином: ««то» *пребывает* мыслимым»? Ясно, что и мышление пребывает, поскольку «то» пребывает: не просто (ApI^~, simpliciter), но в качестве мыслимого. Ведь все, что может быть предсказано единому, может быть предсказано ему именно мышлением, вследствие че-

го единое и становится «мыслимым». Но, устремляясь к единому как к своему предмету и продуцируя тем самым ту или иную форму (eudo~) его, определяемую соответствующими предикатами, мышление не перестает быть мышлением: оно «пребывает», и это его пребывание тождественно с его стремлением и продуцированием. Ну, а *первое* мышление (O pr9th n3hsi~) — а мы хотим говорить о нем, — заключающее в себе возможность всякого последующего, оно-то что предсказывает единому? Не что другое, как саму эту *возможность* его мыслимости. И эта возможность какой бы то ни было мысли о едином есть бытие как таковое. Первое мышление, понятое как возможность мыслить единое в той или иной форме, ничем не отличается от предсказываемой единому возможности быть мыслимым. Следовательно, оно ничем не отличается от бытия.

Особенность абсолютного, в отличие от всего конечного, — в том, что полагание иного при нем тождественно с бытием этого иного. И хотя иное при абсолютном — ничто, полагание его, как именно *полагание*, отнюдь не ничто, но бытие всего, что мы именуем действительностью.

Не так для конечного. Например, при любом настоящем положении дел (как бы ни понималось это «настоящее» — субъективно-психически или объективно-физически) полагание будущего или прошлого, о которых мы говорим «еще нет» или «уже нет», тождественно лишь с бытием мысли о будущем или прошлом, но не с бытием того, о чем мысль. В условиях конечного бытие раньше мышления — и потому, что мышление всегда есть мышление о сущем (этот тезис Парменида мы уже усвоили), и потому, равным образом, что само мышление, чтобы быть мышлением, должно быть прежде всего сущим. Вот почему рассудок предписыва-

ет нам мыслить бытие раньше ума, о чем и говорит Плотин. Но понятое универсально, мышление и в своем основании остается мышлением — как сущее в отношении к сущему, как самоотношение сущего. Это и есть то, что Плотин называет первым мышлением, или первой энергией единого<sup>1</sup>.

Если теперь из самоотношения сущего устранить конститутивный момент, привносимый рассудком, если устранить субъект и объект этого отношения — сущее, — перестанет ли оно быть самоотношением? Нет, не перестанет. Оно останется самоотношением в качестве регулятивного принципа, предписывающего всему последующему быть в отношении к самому себе. Первое мышление является у Плотина образом некоего простого самоотношения (назвать ли его самоотношением единого?) «по ту сторону» субъект-объектного разделения. Плотин называет это самоотношение разными именами —  $\alpha\lambda\lambda\eta\sigma\iota\sim$ ,  $\beta\omicron\upsilon\lambda\eta\sigma\iota\sim$ ,  $\alpha\omicron\epsilon\sigma\iota\sim$ ,  $\nu\epsilon\psi\sigma\iota\sim$  («хотение», «воление», «расположение», «склонность»), которые, как и все словесные выражения, как и само имя «единое», конечно же, не адекватны своему предмету, общему для всех имен и не выразимому никаким именем. Разве что прибавляя к каждому слову «как бы» ( $\omicron\upsilon\omicron\omicron$ ), можно еще как-то говорить о нем. Вот этим-то самоотношением — «как бы» энергией единого, тождественной с его пребыванием в себе, — и творится бытие как *возможность* всякого другого отношения, в силу которой единое «пребывает мыслимым». По отношению к последующему эта возможность действительна (ср. VI 7, 17, 6-8): бытие есть первая

энергия единого — энергия в строгом смысле слова, не нуждающаяся уже в оговорке «как бы». Перефразируя Плотина, можно сказать и так: трансцендентное самоотношение единого, характеризуемое, скажем, как склонность ( $\nu\epsilon\psi\sigma\iota\sim$ ) единого к себе, *проступает бытием* в основание иного («проступает жизнью», говорит Плотин о душе, энергии ума, в V 1, 3, 9). «Что такая склонность его к себе, — аргументирует Плотин в VI 8, 16, именуя в этом трактате единое богом, а также называя его отцом слова, причины и причинной действительности, — будучи как бы его энергией ( $\omicron\upsilon\omicron\omicron \beta\eta\lambda\eta\gamma\epsilon\iota\alpha$ ) и пребыванием ( $\mu\omicron\upsilon\omicron$ ) в самом себе, творит бытие как оно есть ( $\tau\acute{\alpha} \epsilon\upsilon\pi\alpha\iota \text{ } \textcircled{\text{c}} \beta\sigma\tau\iota$ ), это очевидно из [нелепости] противоположного: потому что, если бы она склонила его к внешнему, она бы уничтожила бытие, какое уже есть; следовательно, это самое бытие — суть энергия, направленная к нему: ведь оно едино, как и он един. Таким образом, он утвердил ( $\gamma\eta\lambda\sigma\theta\eta\sigma\epsilon\omicron\upsilon$ ) себя [в себе же], а тем самым в союзе с ним возбудилась и энергия».

В свете сказанного становится ясным и замечание Плотина о том, что единому, в категориальном плане, следует скорее сопоставить мышление, нежели мыслящий ум (VI 9, 6, 52-53), ибо, как и единое, в отличие от ума, «мышление не мыслит, но для другого оно — причина его мышления» (там же, 53-54). Вспомним в связи с этим риторический вопрос Плотина, цитированный выше: «И что за нужда энергии действовать?» А ведь мышление и есть энергия, или, по-нашему, деятельность. Наконец, мы не случайно говорим: «в категориальном плане»; потому что, как уже не раз отмечалось, в *онтологическом* плане, согласно Плотину, первое мышление, первое мыслящее (ум) и первое мыслимое (сущее) суть одно и то же, а именно бытие как таковое.

<sup>1</sup> Ср., например, III 9, 9, 8: «Существует же первая энергия, и она есть само мышление». Или: VI 7, 40, 22-24: «Если это и в самом деле первая энергия и первое мышление, то, пожалуй, выше этого ни энергии, ни мышления уже не может быть».

Тождество бытия и мышления обозначено явно в следующем отрезке того исходного для нас высказывания из V 4, 2, толкованием которого мы только и занимаемся: «мышление же, *существуя и мысля* (οἷσα καὶ νοοῦσα) откуда оно (ибо другого у него нет), становится умом». Это «οἷσα καὶ νοοῦσα» следует рассматривать как одно целое. Первое мышление не мыслит, но — «существует-и-мыслит». Ведь одно дело — мыслительная деятельность в своей специфической форме и другое — бытийная основа этой формы, самый факт мыслительной деятельности. Тождество бытия и мышления говорит лишь о невозможности отделить форму мышления от ее бытийной основы, хотя, если не в первой потенции, то в последующих, они, по-видимому, могут быть различены — в противном случае понятие множества было бы бессмысленным, как бессмысленно было бы говорить и о самих этих последующих потенциях. У Плотина мы находим два варианта формулировки указанного тождества. Назовем их условно «энергийной» и «онтической» формулировками. Первая, насколько мы можем судить, представляет собой парафразу известного высказывания Парменида (ταῦτ' ἐστὶν οὐκ ἐστὶν οὐδὲν ἄλλο, ἐστὶν ἓν καὶ ἀκίνητον, ἐστὶν ἀσπαστόν, etc.), несущую в себе более радикальный смысл, нежели это было у элейца, хотя, так как его поэма в значительной части утрачена, мы не можем исключить и того, что Плотин воспроизводит мысль Парменида вполне аутентично. Во всяком случае дважды (V 1, 8, 17 и V 9, 5, 29-30) Плотин дает эту формулировку именно как цитату из Парменида: τὸ γὰρ ἓν οὐκ ἐστὶν οὐδὲν ἄλλο, ἐστὶν οὐκ ἐστὶν οὐδὲν ἄλλο («ибо одно и то же — мыслить и быть»). Мы называем эту формулировку «энергийной», потому что в ней энергия отождествляется с энергией: бытие (τὸ εὐναί) с мышлением (νόησις, τὸ νοοῦν). С незначительными вариациями она повторяется в I 4,

10, 6, III 8, 8, 8, V 6, 6, 21-23, VI 7, 41, 17-19. В «онтической» формулировке акцент переносится на субъект действия: тождество энергий означает и тождество субъектов, которым эти энергии принадлежат. Субъектом бытия выступает истинно сущее, поскольку оно подлинно *существует*, т. е. поскольку в нем ничто не отстоит от бытия (III 6, 6: ἓστι γὰρ τὸ ἓν... ἓν τὸ ἓν... οὐ μὴ δὲν ἔσται τὸ εὐναί). Субъектом же мышления является ум: уму необходимо пребывать в мышлении, говорит Плотин (VI 9, 2: τὸ νοῦν ἔσται ἓν γὰρ τὸ νοῦν ἐστὶν οὐκ ἐστὶν οὐδὲν ἄλλο). Таким образом, в «онтической» формулировке отождествляются ум и сущее. Было бы затруднительно перечислить все случаи такого отождествления у Плотина. Укажем прежде всего на два места, где обе формулировки соседствуют. Это, во-первых, V 1, 8, 14-16: здесь, перед тем как процитировать Парменида, Плотин говорит, что он, Парменид, раньше других «отождествлял (εἶς ἓν τὸ εὐναί/γεν) сущее и ум». Во-вторых, это V 6, 6, 21-23, где говорится, что сущее есть сразу и ум, а ум — сразу и сущее, и мышление тождественно (ἓν) с бытием. Из других мест отметим V 3, 5, 26-28, V 4, 2, 43-44, V 9, 8, 16-17 и, наконец, V 1, 4, 31-32 — в качестве оправдания того, почему формулировку, о которой идет речь, мы называем «онтической» (оба *сущих*, δύο ἓντα, здесь, как сказано, одно: ум и сущее вместе, мыслящее и мыслимое, νοῦν καὶ ἓν καὶ νοοῦν καὶ νοοῦμενον).

Итак, что же мы имеем? Во-первых: единое есть некое невыразимое, абсолютно простое самоотношение — как бы ни называть его. И кроме этого самоотношения в действительности нет ничего. Во-вторых: привходящим образом это самоотношение может предстать как отношение иного к иному, полагающее «единое» вместе с его иным — «многим» — в их тождестве и различии, движении (взаимном пе-

реходе) и покое. Со стороны единого это отношение выступает как бытие (единое дает бытие иному), со стороны иного — как мышление (единое пребывает мыслимым). Возможность взаимоотношения единого и иного, будучи акцидентальной и сама по себе, и тем более в своих реализациях, нисколько не нарушает самости единого, как не нарушается смысл слова от того, что оно может существовать в том или ином материальном облике. Заметим в скобках: иное как таковое (или, по терминологии Аристотеля, первая материя,  $\text{O } \rho\eta\theta\eta \text{ } \Upsilon\eta$ ) так же, со своей стороны, не затрагивается тем, что хоть в каком-то виде может быть действительным (ср. Ш 6, 9, 41-44). В-третьих: полагающее отношение конституирует на одном полюсе свой объект, на другом — соответствующий ему субъект. В этом смысле творческие потенции принадлежат у Плотина именно отношениям. Если первое отношение трактуется как мышление, то объектом его выступает единое сущее, а субъектом — чистый ум. И наоборот: будучи отношением единого к иному, оно понимается нами как бытие, субъект которого — сущее — подлежит «объекту» — уму. Отличие бытия от мышления, сущего от ума имеет лишь категориальный статус и привносится в ум последующим. Ведь именно по отношению к последующему ум актуален, и то, что не различено в нем потенциально, т. е. покуда он — лишь возможность при едином, актуально различается в нем при участии разумной души. («Содержащееся во втором было различено разумом ( $\text{ti } \text{I}3\text{g}0$ ), — читаем в V 3, 15. — Ибо второе — уже энергия, предыдущее же — потенция всего». А разум ( $\text{I}3\text{g}0\sim$ ) и энергия в уме принадлежат уже не столько ему самому, сколько душе. Душа, говорит Плотин в V 1, 3, «есть слово ( $\text{I}3\text{g}0\sim$ ) ума и вся [что ни есть] деятельность»). Поскольку, однако, единое и его иное полагаются в тожде-

стве, как абсолютно не дифференцированные в себе, то и взаимоотношение их оказывается отношением тождественного к тождественному: сущего к сущему, или, что то же самое, ума к уму. Сущее и ум, бытие и мышление, таким образом, отождествляются. Изначальное самоотношение становится самоотношением сущего, самоотношением ума. И это — в-четвертых.

Мы подметили, таким образом, тенденцию к гипостазированию отношений у Плотина: ипостаси в иерархии сущего конституируются у него в отношении к предшествующему и, более того, суть не что иное, как сами эти отношения. В свой черед и сами эти отношения — не что иное, как привходящие моменты inauguralного самоотношения, абсолютно простого и не выразимого никаким именем, кроме которого в действительности нет ничего. Однако у Плотина указанная тенденция не получила еще устойчивого терминологического выражения. В греческом языке нет самостоятельного имени существительного со значением «отношения». Аристотелевская категория отношения, которую иногда использует Плотин, — это, можно сказать, субстантивированный предлог  $\rho\eta3\sim$ :  $\text{t}4 \rho\eta3\sim \text{t}i$ . Эта аристотелевская категория еще не используется Плотинем, да и не может использоваться в том смысле, какой был усвоен ей в Средние века в связи с тринитарной проблемой. Она пока что не имеет у него столь фундаментального значения, какое имеет категория сущности,  $\text{o}\delta\text{s}\text{j}\alpha$ , и не может быть приравнена к ней. Тем не менее, как мы видели, второе у Плотина (ум) конституируется лишь в отношении к первому (единому или благу):  $\text{b}\rho\epsilon\text{I } \text{o}'\eta \text{ } \text{?}\text{s}\text{t}\eta \rho\eta4\sim \text{a}\delta\text{t}3$ ,  $\text{o}\eta \text{ o}\delta\text{U}$ ,  $\text{!}\text{m}\text{o}\$ \text{ n}\text{o}\$ \sim \text{g}\text{i}\text{g}\text{n}\text{e}\text{t}\alpha\text{i } \text{k}\alpha\text{J } \text{?}\eta$  («когда оно стало в отношении к нему, чтобы узреть его, оно сделалось тем самым и умом, и сущим» — V 2, 1). Хотя сказать определенно, имеет ли предлог  $\rho\eta3\sim$  — здесь и в других по-

добных случаях — категориальный статус, мы не можем: по смыслу речь здесь идет, конечно, об отношении, но это не аристотелевская категория «отношения», которой у Плотина нет места среди высших родов сущего. Реляционизм Плотина имеет *латентный* характер.

#### Список литературы

1. Plotini Opera /ed. P. Henry and H. R. Schwyzer, 3 vols. Leiden: Brill, 1951-1973.
2. Plotini Opera Omnia cum Marsilii Ficini Commentariis /ed. F. Creuzer and G. H. Moser. Oxford, 1835. Vol. 2.

---

### TO INTERPRET PLOTINUS: FROM A FRAGMENT TO THE WHOLE

*A.A. Tyutyunnikov*

Perm State University, 15, Bukirev str., Perm, 614990

This article presents a kind of exegesis concentrating on a passage from the Enneads. The reasoning undertaken here supports the hypothesis of ontological priority of relations in Plotinus' philosophical system. The hypostases in the hierarchy of beings are considered as constituted by those relations — above all by an absolutely simple self-relation of the One — and therefore are regarded, as such, as having only a secondary status.

*Key words:* Plotinus, neoplatonism, noology, relation, potentiality, actuality, emanation.