

МИНИСТЕРСТВО ВЫСШЕГО И СРЕДНЕГО СПЕЦИАЛЬНОГО
ОБРАЗОВАНИЯ РЕСПУБЛИКИ УЗБЕКИСТАН
НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ УЗБЕКИСТАНА
ИМЕНИ МИРЗО УЛУГБЕКА
ФАКУЛЬТЕТ СОЦИАЛЬНЫХ НАУК
КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ И ЛОГИКИ
НАПРАВЛЕНИЕ «ФИЛОСОФИЯ»

РАХИМДЖАНОВА ДИЛНАВОЗ СУННАТ КИЗИ

**ВЫПУСКНАЯ КВАЛИФИКАЦИОННАЯ
РАБОТА**

НА ТЕМУ:

ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ В ФИЛОСОФИИ ПЛОТИНА

НАУЧНЫЙ РУКОВОДИТЕЛЬ: К.Ф.Н., ДОЦЕНТ Р.Р. КАРИМОВ

Ташкент-2018

ПЛАН:

ВВЕДЕНИЕ.....	3
ГЛАВА 1. ФОРМИРОВАНИЕ ФИЛОСОФСКИХ ВЗГЛЯДОВ ПЛОТИНА.....	9
1.1. Современные исследования философии Плотина.....	9
1.2. Основная проблема платиновской философии	14
Выводы по первой главе.....	21
ГЛАВА 2. ЗНАЧЕНИЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ «СВОБОДНОГО» ДЛЯ СИСТЕМЫ ПЛОТИНА В ЦЕЛОМ	22
2.1. Свобода в мире Ума.....	22
2.2. Свобода в чувственном мире	38
Выводы по второй главе.....	62
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	64
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.....	68

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Социально-политические, экономические и нравственно-культурные преобразования, характерные для современной, независимой Республики Узбекистан, существенным образом изменили философско-духовные ориентиры нашего общества, что коренным образом повлияло на переосмысление всей системы гуманитарного образования. Поэтому по поводу Президент Узбекистана Шавкат Мирзиёев логично указывал на необходимость возрождения духовно-нравственных ценностей, накопленных за многие тысячелетия, поставлена перед собой высокая цель возродить культуру прошлого, восстановить национальное самосознание¹.

Среди историков античной философии в настоящее время весьма распространено стремление объяснить каждый онтологический уровень в системе Плотина, исходя из соотношения «единое-многое» на данном уровне. Такой подход весьма продуктивен, так как позволяет поставить множество проблем, связанных с «увеличением множественности» на низшем онтологическом уровне по отношению к высшему, а также с самим происхождением «низшего», что традиционно обозначается как «процесс эманации». Однако этот подход не исчерпывает всего богатства учения Плотина.

Важнейшее, что остаётся «за бортом» такого подхода – это понимание первоначала как Блага; но такое понимание очень важно для понимания системы Плотина в целом. Благо же Плотин понимает как «абсолютно свободное действие». Поэтому без понимания того, что Плотин понимал под «свободой» корректная реконструкция концепции первоначала у Плотина не может быть осуществлена. Однако понимание того, что Плотин подразумевает под свободой, является довольно сложной задачей, вследствие

¹ См. Мирзиёев Ш.М. Эркин ва фаровон, демократик Ўзбекистон давлатини биргаликда барпо этамиз. – Т.: Ўзбекистон, 2016. - 56 б. (Мы все вместе построим свободное, демократическое и процветающее государство Узбекистан). – С. 9.

чего по этому поводу имеется множество взаимоисключающих мнений среди современных историков философии. С учётом концепции свободы строится концепция каждой ипостаси системы Плотина, но нелегко вычленить то общее, что свойственно «свободе» на всех «уровнях» системы Плотина, без чего мы не можем окончательно понять, что такое «свобода» на каждом «уровне», в том числе – что такое «абсолютная свобода» первоначала. Поэтому прояснение концепции свободы Плотина позволит более полно излагать и понимать его систему.

Разумеется, учёт «абсолютной свободы» первоначала как Блага окажет влияние на наше понимание свободы деятельности Ума и человека. Благодаря исследованию «общей» концепции свободы станет возможным дать более квалифицированный ответ на вопрос о том, можно ли говорить о признании Плотиним «свободы воли» человека, что характерно для многих христианских авторов, и если нечто подобное имеет место в учении Плотина, то можно ли говорить о согласованности человеческой свободы с Промыслом и Судьбой? Ни стоикам, ни средним платоникам не удалось их согласовать, и также для Плотина указанная проблема была весьма значимой. Поэтому исследование человеческой свободы в системе Плотина является весьма важной задачей истории философии; от корректности такого исследования непосредственно зависит корректность решения множества историко-философских проблем. Также благодаря указанному рассмотрению первоначала как Блага могут появиться новые основания для сопоставления Плотина с предшествующими философами. Благодаря этому может быть более чётко выявлена оригинальность учения Плотина. Кроме того, могут появиться новые основания для оценки возможного применения платиновских концепций последующими мыслителями. Учитывая интерес современной философии к свободе, случайности и детерминизму, можно предположить, что реконструкция целостной концепции свободы у Плотина может быть полезной даже современным философам. Тем не менее, до сих пор отсутствуют работы, в которых осуществляется реконструкция учения

Плотина о свободе как целостное и придающее один и тот же смысл понятию свободы на всех «уровнях» его онтологии. Таким образом, тема является актуальной.

Степень изученности темы. Число историков философии, занимавшихся и занимающихся философией Плотина, огромно. Наибольшее число современных работ посвящено разнообразным аспектам первоначала – его познаваемости. И сегодня у нас имеется огромное количество различных исследований, в числе которых можно выделить фундаментальные историко-философские работы многих известных авторов таких как (П.Адо, И.В.Берестов, Э.Брейе, Т.В.Васильева, Д.В.Джохадзе, А.Л.Доброхотов, А.Ф.Лосев, Дж.М.Рист, М.Хайдеггер, Ю.А.Шичалин и ряд других). Также в различных философских сборниках и журналах содержатся переводы отдельных трактатов Плотина, сделанные следующими авторами (Е.В.Афонасина, М.А.Гарнцев, Т.Ю.Бородай, Л.Ю.Лукомской, Т.Г.Сидаш, Р.В.Светлов, М.А.Солопова, С.В.Месяц, Е.Штофф и другие). Мы видим, что современные интерпретаторы дают противоречивые ответы на вопросы, связанные со свободой на всех уровнях системы Плотина. Ответ на вопрос о свободе в действии любой ипостаси и соответствующего ей «мира» оказывается неоднозначным. Но в специальных работах, посвящённых тому или иному аспекту «свободы» у Плотина. Хотя и утверждается наличие «свободы» на всех онтологических уровнях, тем не менее, не предложено такое единое понимание «свободы», которое было бы применимо ко всему, что полагается Платином в той или иной степени «свободным». Итак, можно сделать вывод, что работа по реконструкции концепции свободы у Плотина ещё не закончена, если, конечно, полагать учение Плотина серьёзной философской системой, в целом логически согласованной и использующей устойчивую терминологию. Таким образом, тема, составляющая предмет выпускного квалификационного работы, оказывается ещё недостаточно разработанной историками философии.

Источниками выпускной работы являются:

- Конституция Республики Узбекистан;
- труды Президента Республики Узбекистан Шавката Мирзияева, посвященные проблемам духовно-нравственной, философской и культурной жизни братских народов Узбекистана;
- при написании работы особую значимость оказали труды следующих авторов (П.Адо, Д.Антисери, В.Ф.Асмус, М.А.Ахмедова, И.В.Берестов, Э.Брейе, Г.Гегель, А.Л.Доброхотов, А.Ф.Лосев, Л.А.Микешиина, Дж.Реале, Дж.М.Рист, В.В.Соколов, М.Хайдеггер, Ю.А.Шичалин и ряд других);
- непосредственные сочинения Плотина в переводах.

Целью исследования реконструировать целостную концепцию свободы в системе Плотина.

Поставленная цель достигается посредством решения следующих **исследовательских задач:**

1. Выявить роль понятий «Благо» и «свобода» в построении концепции первоначала Плотина.
2. Раскрыть платиновское понимание «свободы» применительно к «миру Ума».
3. Реконструировать взгляд Плотина на роль свободы в «чувственном мире» в целом.
4. Исследовать соотношение Промысла, Судьбы и человеческой свободы у Плотина.

Объектом исследования является учение Плотина, сформулированное в тексте «Эннеад».

Предметом исследования является проблема свободы в философской системе Плотина.

Методологическую основу исследования: В выпускном квалификационном работе использовался стандартный метод историко-философской реконструкции. Наша реконструкция учения Плотина

основывалась на переводах значимых для выпускного квалификационного работы текстов из «Эннеад». Необходимой частью процедуры реконструкции учения Плотина о свободе являлась интерпретация его суждений по значимым для выпускного квалификационного работы вопросам, основывающаяся на переводах соответствующих текстов из «Эннеад».

Общий подход к реконструкции позиции Плотина по какому-либо вопросу заключался в том, что из возможных интерпретаций предпочитались те, которые не противоречат пониманию первоначала как Блага, определению «свободного» и другим исходным положениям системы, а также те, которые не ведут к какой-либо другой несогласованности. Большое внимание уделялось анализу используемой Платином терминологии. При рассмотрении терминов, используемых Платином в различных контекстах, мы пытались дать им такую интерпретацию, чтобы их значение было одинаковым во всех контекстах.

Таким образом, усилия были направлены на то, чтобы достичь ясного, последовательного и терминологически выверенного изложения роли в системе Плотина интересующих нас понятий, необходимых для реконструкции концепции свободы у Плотина. В основе реконструкции лежала интерпретация названной концепции как целостной, что, в свою очередь, основывалось на интерпретации соответствующих текстов из «Эннеад».

Научная новизна исследования:

1. В системе Плотина интерпретируется понятие «свободное» в различных ипостасях. Концепция свободы у Плотина не является противоречивой, то есть «то, что свободно» в некотором отношении не может в этом же отношении быть «несвободным», что, помимо прочего, означает, что оно не может в этом же отношении быть «подвластным» какому-либо виду «необходимости».

2. Реализована возможность построения согласованной интерпретации «блага» и «свободы» как понятий, лежащих в основе концепции каждой ипостаси и являющихся связующим принципом всей системы Плотина.

Теоретическая и практическая значимость исследования.

Результаты, полученные в ходе исследования, могут быть использованы для дальнейшего изучения философии Плотина, а также исследований, выявляющих место философии Плотина в истории философии. Также они могут быть использованы для изучения концепций свободы в греческой философии и сопоставления этих концепций с концепциями Средних Веков и Нового Времени.

Структура работы. Работа состоит из введения, двух глав, четырех параграфов, заключения, списка использованной литературы.

ГЛАВА 1. ФОРМИРОВАНИЕ ФИЛОСОФСКИХ ВЗГЛЯДОВ

ПЛОТИНА

1.1. Современные исследования философии Плотина

Философское наследие Плотина не раз привлекало внимание как отечественных, так и зарубежных специалистов в области истории философии. После довольно прохладного отношения, которое проявлялось к этому мыслителю в XIX в., когда даже такой философ, как Гегель, писал, что «утомительно прочесть их (произведения Плотина. — В.Л.) с начала до конца»², а Шопенгауэр недоумевал по поводу «Эннеад»: «Удивляешься, каким еще образом эта нестройная груда могла сохраниться для потомства»³, XX век характеризуется бурным оживлением интереса к философии Плотина. Однако обзор написанного за несколько последних десятилетий позволяет сказать, что существует не так много фундаментальных работ по Плотину, что многие проблемы философии Плотина оказались незатронутыми. Возможно, причиной такого невнимания к Плотину является рассмотрение его лишь как приверженца платоновской школы. Так, по мнению А.Ф.Лосева, «Плотин, безусловно, воспроизводит всю философско-эстетическую систему Платона и в основном и в деталях. Расхождения незначительны и едва ли стоят упоминания и тем более анализа»⁴. В таком случае Плотин уходит в тень по сравнению со своим гениальным предшественником, и необходимость его детального анализа отпадает.

Но все же не все исследователи согласились бы со столь категоричным мнением А.Ф. Лосева. Многие видят в Плотине весьма оригинального мыслителя. Правда, иногда эта оригинальность принимает в их глазах причудливые формы, как, например, в работе П.П.Блонского «Философия Плотина»⁵. Плотин, рассуждает П.Блонский, это человек не только с

² Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. — СПб., 1994. — Т. 3. — С. 110.

³ Шопенгауэр А. Мелкие философские сочинения. — Т. 3. — М., 1904. — С. 55.

⁴ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. — М., 1980. — С. 280.

⁵ Блонский П.П. Философия Плотина. — М., 1918.

дедуктивным мышлением, но и с эмоциональным. Его философия есть деятельность не только ума, но и чувства, которое и составляет основу его логического анализа. Поэтому для реконструкции системы платоновской философии Блонский исследует сначала трансцендентальное чувство Плотина и решает, под влиянием З.Фрейда, что этим чувством является не что иное, как любовь, философская эротика. Трансцендентальное чувство Плотина — это своеобразная модификация сексуального чувства, а его философия — один из видов эротики. Философское творчество Плотина есть результат сублимирования сексуальности, а мирозерцание его есть уже результат мышления. Такой вульгарно-фрейдистский подход к Плотину, конечно же, является бездоказательным. В сублимировании сексуальности можно голословно обвинить кого угодно, в том числе и Блонского. Более того, этот подход неверен не только по причине своей бездоказательности, но и потому, что Плотин не так уж часто говорил об Эросе, а если и говорил, то только в качестве комментария на платоновский «Пир». Да и сам Плотин указывал в трактате «О диалектике (I, 3), что влюбленный следует за философом; разум у Плотина господствует над чувствами.

Иной подход предлагает Дж. М. Рист⁶. Рассмотрение философии Плотина он начинает с анализа Единого. Именно здесь, говорит он, кроется причина неправильного понимания его философии. Цель ее — Единое, в этом новаторство Плотина, здесь центр его философии. Это действительно так, и сам Плотин писал, что Единое есть мера всего (V, 5, 4), и тем не менее такую реконструкцию нельзя назвать адекватной, ибо в этом случае совершенно непонятно, почему же все-таки в центре философии стоит Единое, и мысль философа теряет свою животворящую силу.

Философию любого мыслителя, и тем более Плотина, можно сравнить с мощным речным потоком, имеющим свои истоки, свое устье и свое, несравнимое ни с чьим течение. Невозможно описывать поток, забывая обо всем этом. Так же невозможно описывать и творческую мысль философа,

⁶ Rist J.M. Plotinus: the Road to Reality. — Cambridge, 1967.

забывая о его исходных принципах, главной его интуиции, о задаче, которую он решает, и о методе решения этой задачи. Не понимая той жизненно-важной проблемы, которую решал философ, без ответа на которую он не мог найти себе покоя, невозможно понять мысль философа. Такой подход, к сожалению, отсутствует у многих историков философии вообще и у интерпретаторов философии Плотина - в частности. Чаще всего в историко-философских исследованиях дается мертвая схема философии того или иного мыслителя (онтология, гносеология, этика, отношение к религии и т.п.), в которой буквально омертвляется жизненная, творческая мысль философа.

Не найдем такого подхода мы и в книге Ж.Моро⁷. Автор констатирует, что философия Плотина опирается на видении чувственного мира. Для своего объяснения этот мир нуждается в иерархии умопостигаемых ипостасей, поэтому теоретическое изучение философии великого александрийца должно вестись от космологии к психологии (учении о Душе), от него к ноологии (учению об Уме) и затем к генологии (учению о Едином)⁸. Конечно, Плотин проводил такое построение иерархий объективного мира. Но он никогда не забывал о том, что эта иерархия существует и в нас, и поэтому параллельно разработке объективного мира Плотин разрабатывал структуру нашего сознания, основываясь на самопознании. Именно в самопознании кроется ключ к пониманию философии Плотина, ведь одной из задач, стоявшей перед Платином, было преодоление скептицизма, что, согласно этому мыслителю, невозможно сделать, опираясь на данные органов чувств.

Единственным серьезным отечественным исследованием философии Плотина, появившимся в последнее время, является книга А.Ф.Лосева⁹. Не останавливаясь на всех особенностях подхода Лосева к творчеству Плотина, укажем лишь на то, что, по нашему мнению, более всего отличает этот

⁷ Moreau J. Plotin ou la gloire de la philosophie antique. – Paris, 1970.

⁸ Ibid. – P. 17.

⁹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. – Т.6. – М., 1980.

подход от других изложений. Этим является совершенно новая интерпретация метода философствования Плотина. Этот метод Лосев назвал «понятийно-диффузным», а заключается он в том, что одно и то же понятие в разных контекстах у Плотина может иметь совершенно различные значения¹⁰. Конечно, у Плотина есть понимание относительности употребления понятий, но он всегда отдавал себе отчет, что эта относительность справедлива лишь в случае описания Единого и в меньшей степени Ума. Лосев же применяет эту диалектику ко всей сфере человеческого мышления. В таком случае она принимает у Лосева столь причудливую форму, что остается лишь удивляться, как при такой диффузии понятий Плотин мог еще философствовать. Далее, А.Ф.Лосев, как и многие другие исследователи, подходит к Плотину с точки зрения его метафизики, выдвигая на первый план ее системность. Такой шаг может быть оправдан, например, в целях учебных, энциклопедических, но сам Плотин развивал свою систему не ради системы, а ради чего — у Лосева остается непонятным. Непонятна не только цель создания этой системы, но и причина (кроме социально-экономической, которая показана в книге Лосева достаточно полно); и поэтому Плотин, несмотря на то, что он представлен у Лосева диалектиком, тем не менее застывает в жестких рамках системы.

Более правильным подходом к философии Плотина является подход одного из лучших ее знатоков — английского философа А.Х.Армстронга. В своей попытке реконструировать философию Плотина он, как и Блонский, начинает со знаменитой фразы философа попытаюсь «слить то, что было божественного в нем, с тем, что есть божественного во Вселенной»¹¹. «Если мы сможем понять, что имел в виду Плотин, мы сможем понять его философию как целое»¹², — замечает совершенно справедливо А.Армстронг. Мы считаем, что ему удалось найти правильный подход к платиновской

¹⁰ См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. — Т.6, — С. 202-208.

¹¹ Порфирий. Жизнь Плотина // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М., 1986, — С. 427.

¹² Armstrong A.H. Plotinus // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. — Cambridge, 1967. — P. 222.

философии. Он не уходит сразу в этику, как Блонский, ведь этика — это цель философии. Начав с главной задачи — проблемы человека, Армстронг открывает существование истинного и неистинного Я. И уже затем он показывает, как при помощи знания онтологии и гносеологии человек может достичь свое истинное Я. Следует отметить также его стремление рассматривать Плотина сквозь призму христианства, на что он сам указывал в предисловии к своей книге «Введение в античную философию»¹³. Однако и подход А.Армстронга нельзя назвать совершенным. Так, он недостаточно внимания уделяет проблеме самопознания у Плотина, а ведь это сердце его философии: в самопознании находится основная интуиция Плотина, самопознание — это и метод решения его главной задачи.

Указанного недостатка лишена работа П.Адо¹⁴. Автор правильно находит и главную проблему Плотина, и метод ее решения, поместив в начало своей книги анализ человеческого Я. Остается лишь сожалеть, что книга носит характер беглого знакомства с мыслью философа, посвящена освещению отдельных вопросов и не ставит своей целью анализ платиновской философии как целого.

Как мы уже увидели из беглого анализа некоторых основных работ по философии Плотина, проблема человека у этого греческого философа носит буквально всеобъемлющий характер: она и начинается, и завершает всю его философию. Поэтому совершенно справедливой можно считать попытку французского философа Ж.Труйяра изложить философию Плотина как учение о человеке. Автор верно замечает, что философия для Плотина «не просто поиск первых причин, она ставит вопрос о происхождении и уровне поисков себя... Философия есть метод решения противоречий, находящихся в сердцевине человека. Ее цель — дать Я лучшее Я»¹⁵.

¹³ Armstrong A.H. An Introduction to Ancient Philosophy. – L., 1981. – P. XI.

¹⁴ Hadot P. Plotin ou la simplicité du regard. – P., 1963.

¹⁵ Trouillard J. La purification plotinienne. – P., 1955. – P. 12.

1.2. Основная проблема платиновской философии

Основная проблема, которая волновала Плотина на протяжении всей его жизни, — это чувство несчастного положения человека в этом мире. Кто мы? Куда мы идем? — вопрошает он неоднократно во многих своих трактатах. В этой жизни человек не является тем, чем он может и должен быть. «Что касается души человека, [находящейся] в теле, то ее справедливо считают страдающей, мучающейся в горестях и желаниях, в страхе и во всех превратностях, и поэтому тело — это тюрьма и гробница, а мир — это пещера и логово» (IV, 8, 3, 1-5)¹⁶.

Для таких замечаний у Плотина были все основания. Дело в том, что эпоха, в которую он жил, с полным основанием может быть названа одной из самых трагических эпох в истории человечества. В это время погибала не какая-нибудь отдельная страна или малозначительная социальная группировка, но уходила с исторической арены огромная античная культура, имевшая тысячелетнюю историю. Процесс этой гибели длился мучительно долго, он занял собою несколько столетий, и поэтому создавалось впечатление вечности, неизменности этой катастрофы. III век — век Плотина и Порфирия — представлял собой, пожалуй, наиболее удручающую картину из всех этих страшных веков развала. Происходило невероятное обнищание большинства слоев населения; толпы рабов организовывались в банды, армия, которая вела бесконечные войны с варварами и бандами рабов, похожа была в то время не на армию, а тоже на банду. Человеческая жизнь полностью потеряла свою ценность. Голод, болезни, отсутствие необходимых жизненных средств, постоянный страх за свое существование — и все это на жизни нескольких поколений. Никакие религиозные установления и нравственные нормы тоже не могли этому помешать, поскольку языческая религия к тому времени практически выродилась,

¹⁶ Для цитирования Плотина мы пользуемся общепринятой системой ссылок на его «Эннеады», в которой первая, римская, цифра обозначает номер эннеады, а вторая, арабская, — номер трактата в этой эннеаде.

сведясь лишь к почитанию императора в качестве бога, а христианство еще не распространилось по Римской империи.

Причину подобного состояния Плотин видит собственно в человеке. Дело в том, что человек забыл свое божественное происхождение и свое призвание; как ребенок, оторванный от дома и живущий много лет на расстоянии, забывает и отца и себя, так и душа человека не видит больше божественности в своей природе. Но причина зла находится не столько в человеке, сколько в его самостоятельности, в его свободной воле. «Начало же зла — это дерзость, становление, первое разделение и решение быть самим собой» (V,1,1,3-5). Первые три понятия в этой фразе суть онтологические категории, они объясняют необходимость зла в этом мире. Изменить бытие невозможно, поэтому существовать без зла мир не может, он весь «во зле лежит». Но человек все-таки может спастись, и определить способ его спасения можно, если изучить не-онтологическую причину зла, «решение быть самим собой», т.е. личностное начало в человеке.

Это начало Плотин подвергает самому тщательному изучению. Действительно, личность — это положительное начало самостоятельности, присущее человеку как существу духовному; личность — это сущностная характеристика человека, она отличает его от животных, растений и косной материи. Но, с другой стороны, личность является основой и другой характеристики человека, отрицательной — его эгоизма. Поэтому анализ того, что такое личность, поможет показать и причину бедственного положения человека, и способ избавления его от этого положения. Далее, если личность — это сознающий себя эмпирический индивидуум, а как Плотин относился к своей эмпирической индивидуальности, нам известно от Порфирия¹⁷, то главным для него при анализе человека становится проблема самосознания и самопознания.

¹⁷ «Плотин... казалось, всегда испытывал стыд от того, что жил в телесном облике» (Порфирий. Жизнь Плотина, 1)

По убеждению Плотина, человек не сводится к его телу. Более того, Плотин часто повторяет слова Платона, что тело — это могила и темница души. Только душа имеет божественное происхождение. Поэтому прежде всего Плотин исследует проблему души. Для него важно неопровержимо доказать, что душа — это действительно духовная, божественная и, следовательно, бессмертная субстанция.

Далее необходимо рассмотреть мыслящее и мыслимое в ракурсе тождества ума с самим бытием: «В чистом Уме не может одно познаваться другим, но мыслимое и мыслящее, безусловно, тождественны. Кроме того, мыслящее и мыслимое, как и сам Ум, суть энергии, то есть они тем самым выявляют и самих себя в отдельности, как и весь Ум».¹⁸ Таким образом «*мыслящее*, рассматриваемое предварительно и условно как нечто субъективное, будет мыслить для нас не просто то, что нужно называть предметом мысли, но и то, что будет предвосхищать собою и всякое бытие вообще, которое мы тоже будем мыслить условно и предварительно как существующее вне ума. Другими словами, ум, предвосхищающий собою картины всякого возможного инобытия вне ума, будет уже не просто умом, но мудростью...».¹⁹ Переходя к самому мышлению, то можно сказать, что «в качестве ума Ум необходимо есть мышление».²⁰ Это подтверждает и Э.Брейе, который указывает на то, что у Плотина «ум оказывается непосредственным переходом от мышления к бытию, то есть к самому бытию мышления».²¹

Мировая Душа следует за Умом, и в учении Плотина, Душа «деятельна по отношению к иному бытию, получающему от нее форму, так и собственная форма души предполагает деятеля, от которого душа получает свою форму. То, что дает душе форму, — Ум. Как в статуе, сделанной из

¹⁸ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм / Том 6. - М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. - С. 806-807.

¹⁹ Плотин. Сочинения // Плотин в русских переводах. - СПб.: «Алетейя», 1995. - С. 548-549.

²⁰ Асмус В.Ф. Античная философия // Учеб. пособие. Изд. 2-е, доп. - М.: «Высшая школа», 1976. - С. 517.

²¹ Брейе Эмиль. Философия Плотина. — СПб.: «Владимир Даль», 2012. - С. 180.

вещества, форма первее вещества и существует независимо от вещества, так и Ум первее души, существует сам по себе».²²

Единство души, как поясняет Плотин, не исключает существование множества душ, но также «нет никакого основания думать, ни что душа оживляет многие тела посредством множества душ, ... прежде чем появились тела, были уже и многие души и единая душа (мировая душа и души индивидуальные). Единство мировой души не мешает множеству частных душ, которые она объемлет в себе, как и ее единство не нарушается их множеством. Они, конечно, друг от друга отличны, но не разделены никаким промежутком, расстоянием, они соприисущи друг другу, а не отчуждены друг от друга; ничто их друг от друга не разделяет точно так же, как в душе ничто не отделяет одного знания от другого, одной науки от другой. Итак, душа (мировая) обнимает своим единством все души — и в этом отношении она бесконечна».²³ *Мировая Душа* подразделяется на **2 части** – **«Одна часть вовлечена в вечное созерцание того, что предшествует ей; другая «сошла вниз» и сотворила мир материальных объектов и индивидуумов.** Часть, которая всегда остается «наверху» в мире Ума, не будет познана нами, пока мы не приведем всю нашу Душу к жизни в соответствии с ней».²⁴

Мировая Душа «дала себя всей величине Вселенной, насколько она велика, всей протяженности, так что и великое, и малое стали одушевлены: — всех одушевила Душа особым образом»²⁵, таким образом, что Душа «произвела все живые существа, вдохнув в них жизнь, - и тех животных, которых питает земля, и тех, которые живут в море и в воздухе, она же произвела божественные звезды и солнце, да и всю красоту форм необъятного неба, она же установила и поддерживает во всем закономерный

²² Асмус В.Ф. Античная философия // Учеб. пособие. Изд. 2-е, доп. - М.: «Высшая школа», 1976. – С. 512.

²³ Плотин. Сочинения // Плотин в русских переводах. – СПб.: «Алетейя», 1995. – С. 156-157.

²⁴ Рист Дж. Плотин: путь к реальности / Пер. с англ. Е.В. Афонасина, И.В. Берестова. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005. – С. 100-101.

²⁵ Плотин. Пятая эннеада / Пер. с древнегреч. Т.Г. Сидаша. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005. – С. 11.

порядок».²⁶ Следовательно, *Мировая Душа является источником зарождения жизни и дальнейшего движения всего живого.*

Также, по мнению Плотина и в отличие от воззрений поздних неоплатоников, «низшая или неразумная часть души сохраняется даже после физической смерти. Никакая часть души не может просто погибнуть, так как душа как целое является низшей формой бессмертных существ. Как в обычной жизни мы не знаем о той созерцательной жизни, которую ведет высшая часть нашей души, так и достигнув жизни на высшем уровне, мы не перестаем осознавать наше низшее «Я». Однако это низшее «Я» не утрачивает своей реальности и не превращается в иллюзию. В этом, кстати говоря, состоит еще одно отличие души от Единого: душа содержит в себе вечную низшую часть, в то время как Единое является чистым и тождественным себе».²⁷

У Плотина, космология – неотъемлемая часть его онтологии, «где хотя и чувствуется повсюду платоновский «Тимей», но мысль философа очень далека от платоновского музыкально-числового исчисления космоса».²⁸ Плотин по очень многим вопросам, касающимся структуры мироздания, структуры интеллигибельного и материального космоса, четко выделяет его смысловой принцип. Например, у Плотина происходит «...выдвижение на первый план чисто смысловой структуры космоса. Именно идейная сторона космоса характеризуется здесь в первую очередь математически, или, точнее сказать, арифметически...».²⁹ Однако нужно подчеркнуть, сам космос при этом по-прежнему так и остался внеличным, телесным абсолютом, несводимым ни на что, кроме самого себя.

Здесь следует добавить, что *Мировая Душа* «дробится на отдельные души, из которых каждая тоже заведует *своим собственным участком*

²⁶ Плотин. Космогония / Пер. с англ. – М.: REFL-book Ваклер, 1995. – С. 14.

²⁷ Рист Дж. Плотин: путь к реальности / Пер. с англ. Е.В. Афонасина, И.В. Берестова. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005. – С. 255.

²⁸ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм / Том 6. - М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. – С. 250.

²⁹ Там же. – С. 21.

Космоса. Каждой такой душе имманентен свой ум, то есть свой момент из того общего интеллигибельного Ума, и свои становящиеся, творческие функции, то есть свой момент из той общей космической Души. Интеллигибельная основа частной души есть *гений*, а ее творчески-становящиеся функции есть *герой*».³⁰ Таким образом, «интеллигибельная» (мыслимая) основа Души является наиболее полной и богатой в отношении бытия.

Одной из важнейших концепций Плотина в учении *о природе и космосе* является учение о *созерцании* и *самосозерцании*, которое тождественно активной самодеятельности, ведь «восходя от низших материальных сфер к более высоким и к космосу в целом, от космоса к Душе, и, далее, к Уму и к Единому, мы и во всей природе и во всем космосе находим в ослабленном виде ту же самую активность, что и в Душе, и то же самое созерцание себя, что и в Уме, и то же первичное и нераздельное бытие, что и в Едином. Вся природа и космос есть, таким образом, иерархия самосозерцания или, что то же, творящей активности».³¹ Свое учение о созерцании и самосозерцании в природе Плотин развивает, как обычно, в триадичном направлении:

- Созерцание есть процесс не вещественный, не психологический, но динамически-смысловой, и совершается оно без всякого «инструмента»;
- Смысловая сущность созерцания тождественна с творящей и бытийственной сущностью природы;
- Безмолвное созерцание природы само собой указывает на существование высших форм созерцания.³² Более подробно мы обсудим теорию самопознания, но уже в гносеологическом аспекте.

Категория *свободы* также занимает важное место в учении Плотина. И.В. Берестов, оценивая онтологию Плотина и её своеобразие в рамках всего

³⁰ Там же. – С. 714.

³¹ Плотин. Сочинения // Плотин в русских переводах. – СПб.: «Алетейя», 1995. – С. 17-18.

³² См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм / Том 6. - М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. - 960 с.

платонизма, в том числе в плане отличия её и от платоновского понимания бытия, отмечает, что «имеется возможность интерпретации онтологии Плотина как иерархии «сущих» от первоначала до материи, обладающих всё более ограниченной свободой. Именно свобода оказывается связующим принципом системы Плотина на всех её уровнях. Всё в той или иной степени сущее в системе Плотина оказывается либо свободно действующим в некоторых отношениях, либо результатом свободного действия (свободного избрания). Вообще, в системе Плотина нечто является существующим в той степени, в которой оно свободно».³³

Итак, Плотин был первым античным мыслителем, который кроме традиционного онтологического деления человеческого существа на душу и тело сделал предметом своего рассмотрения еще и внутреннюю жизнь индивида, открыв свойственные ей феномены самонаблюдения и самосознания, «ибо каждый человек двойственен: с одной стороны — он есть нечто составленное из двух, с другой стороны — он есть то в нем, что есть он сам».³⁴ И как мы видим, все уровни мироздания Плотина, следующих от Единого до Материи, имеют определенный смысл существования, разрешая также вечный двоякий конфликт между проблемой бытия чувственного мира, раскинувшегося перед нами, и сокровищами духовной и культурной жизни с возможностью познать ее. Об этом и пойдет речь в следующем параграфе.

³³ Берестов И.В. Свобода в философии Плотина. - СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. – С. 366.

³⁴ Плотин. Вторая эннеада / Пер. с древнегреч. Т.Г.Сидаша. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2004. — С. 144.

Выводы по первой главе:

1. Структура мироздания Плотина, как и у остальных неоплатоников, начинается с Единого, которое есть вечное и неотъемлемое начало всего существующего. И путем эманации, от Единого, происходят все существа.

2. От Единого происходит Ум, в котором различаются 3 момента: понятие «вещества»; мыслимое бытие; мышление. За Умом следует Душа, которая подразделяется на 2 части: первая находится в вечном созерцании того, что ей предшествует; вторая - сотворила мир материальных объектов и индивидуумов. Однако Душа может возвыситься до Единого, но это возможно только при помощи особой сосредоточенности на познаваемом предмете, а именно созерцания.

3. Плотин определяет, что внутренний мир человека очень огромен, но состоит всего из двух основных элементов - души и тела, а чтобы познать человеческую сущность, необходимо познание человеком, в первую очередь - самого себя. Но объектом своего познания человек может сделать только малую часть – а именно то, что непременно существует в его душе.

4. Плотин выделяет следующие высшие добродетели – здравомыслие, благоразумие, мужество и справедливость. К низшим добродетелям он относит - страсти, желания, опасения, удовольствия и горести.

5. Благо у Плотина выше Красоты, т.е. Благо является деликатным и дружелюбным, тогда как Красота приносит страдание и растерянность. Целью земной жизни человека является полное отрешение от телесности и непереносимое возвращение Души к первоначальной жизни, а обязательным условием, ведущим к этому - совершенство нравственной жизни.

ГЛАВА 2. ЗНАЧЕНИЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ «СВОБОДНОГО» ДЛЯ СИСТЕМЫ ПЛОТИНА В ЦЕЛОМ

2.1. Свобода в мире Ума

Говоря о «мире Ума», Плотин подразумевает следующее. Во-первых, сам Ум, как нечто целое, отличное от Единого. Основная проблема, связанная с этим Умом, конечно, является проблемой его происхождения, исходящего из Единого. Во-вторых, «идеи» или «эйдосы» Ума, каким-то образом соотносящиеся с самим Умом. И тут надо выяснить, относятся ли эйдосы к Уму как части к целому или как-то иначе. В-третьих, так называемая «интеллигибельная материя», некоторое «подлежащее» для эйдосов Ума. Здесь следует понять отношение «интеллигибельной материи» к эйдосам Ума. И, наконец, в-четвёртых, к миру Ума относятся все действия Ума и эйдосов, направленные как на само действующее, так и на иное по отношению к нему: на «высшее», или Благо, и «низшее», или «чувственный мир» (конечно, если вообще можно говорить о действии Ума на «чувственный мир», что нам также предстоит выяснить).

Теперь, учитывая недостатки существующих концепций происхождения Ума у Плотина, изложим нашу точку зрения на «происхождение» Ума в системе Плотина. «Причиной» или «мотивом» для «отпадения» Ума может быть то в первоначале, что не может быть нами познано. Однако собственно «причины» «отделения», т. е. того, что с необходимостью приводит к нему, быть не может. Ведь поскольку действия Ума свободны, не существует необходимых и достаточных условий для того, чтобы эти действия были такими, а не другими; хотя, конечно, для любого свободного действия существуют доводы («основания») в пользу совершения этого действия, или «мотивы». Итак, отделение Ума от Единого является таким свободным действием Ума, мотивы которого в принципе вряд ли могут быть точно установлены.

Оставив рассмотрение «мотивов», или «оснований» «отделения» Ума, рассмотрим описание «пребывающего» Ума в его отношении к Единому:

«Ведь наполняющимся тогда рождался [Ум], наполнившимся же был, и равно [Ум был] совершенный и созерцающий. Начало же его [Ума] там —то, что было до наполнения; другое же начало —как бы то, что вне [Ума] есть наполняющее [Ум], от какового [начала] как бы был сформирован наполняющийся [Ум]» [VI,7,16,31–35³⁵].

Итак, мы склонны разделить точку зрения Дж.Риста, которую изложили в предыдущем параграфе. Можно сказать, что у *Ума два начала*: 1) нечто неопределённое, «до» наполнения его эйдосами (умная материя); 2) то, что наполняет, то, благодаря чему эйдосы оказываются как бы «впечатанными» в Ум (первоначало). Заметим, что здесь не упоминается «третье начало» Ума, представляющее собой сам Ум, т. е. его способность свободно действовать [VI,8,4,33–34]. «Изначально» Ум не определён, представляя собой «умную материю» (что можно понимать как то, что Ум свободен, но ещё не «решил», что именно ему следует осуществить), он может наполниться любыми эйдосами; но для того, чтобы это произошло, необходимо наличие первоначала как «того, от чего осуществляется отпадение» (или «того, что Ум созерцает» как некоторый «образец», с помощью которого Ум «наполняет себя» эйдосами). Можем ли мы сказать тогда, что первоначало как «наполняющее» есть нечто *разнообразное и множественное*, что оно содержит «прототипы» эйдосов Ума как их «отпечатков»? Или, вообще, можно ли говорить о «потенциальном» присутствии Ума в Едином? И это возвращает нас к вопросу об «отделении» Ума. Если Ум каким-то образом «отделил себя» от первоначала, то он должен присутствовать в первоначале как ‘то, что принимает решение об отделении’; и то, что Ум существует «вне времени», не меняет этого

³⁵ Мы следуем следующему порядку ссылок на «Эннеады» Плотина. Через запятую перечисляются: номер эннеады (римская цифра), номер трактата в данной эннеаде. Если есть необходимость, даётся более точная ссылка— после номера трактата через запятую указываются номер главы в данном трактате и номера строк цитируемого или переводимого фрагмента исходного греческого текста через тире. Все ссылки указывают на издание Анри—Швицера (она указано в списке литературы)

обстоятельства. Но если «потенциальный» Ум присутствует в первоначале, то не вносится ли тем самым в Единое неприемлемая множественность?

Однако в мире Единого и Ума нет времени и нет «становления», так что мы не можем сказать, что Ум сначала был «потенциальным», а потом стал «актуальным». Поэтому здесь существует Единое и существует Ум; последний тождествен «потенциальному» Уму, принимающему решение стать «актуальным» Умом, и самому «актуальному» Уму — в силу тождества мышления и существования для Ума; как показал Рист, «актуальный» Ум, т. е. Ум как отличный от Единого, может рассматриваться как умная материя или Неопределённая двоица³⁶, которая может «наполниться» эйдосами через своё созерцание Единого. Учитывая вневременной характер отношения «Единое – Ум», мы можем сказать, что Ум «до» «отпадения», «потенциальный Ум» есть Единое; Ум «после» «отпадения», «актуальный» Ум, есть умная материя или Неопределённая двоица; Ум, «созерцающий Единое», есть совокупность различающихся эйдосов, каждый из которых созерцает и отличает себя и от Единого, и от эйдосов мира Ума, других по отношению к самому себе; Ум «возвратившийся» снова есть Единое. Все упомянутые элементы системы существуют «в вечности», точнее — вне времени. Единое тогда есть необходимое условие для существования Ума как «отпадающего», но, как мы видели выше, «отпадающее» от Единого само полагает себя как «отличное» от Единого.

Таким образом, Благо как «начало свободы» не «распространяет» какой-либо «необходимости», не «принуждает» Ум к чему-либо, т. е. не содержит никакого зла. О том, что Благо может быть Благом только при наличии Ума, мы уже писали выше. Заметим, что в этом рассуждении «до» и «после» следует понимать как указание не на временную, а на логическую последовательность, т. е. мы говорим здесь лишь о логическом

³⁶ [Rist J.M. The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus // The Classical Quarterly, 1962. Vol. 12. P. 102–103]. О Неопределённой двоице и её роли в онтологии Плотина см. также [Nikulín D. The one and the many in Plotinus // Hermes, 1998. Bd 126. S. 326–340.].

конструировании первых двух ипостасей. Трудность, с которой сталкивается здесь Плотин — попытка внесения «рождения» Ума, а следовательно, и изменения, во вневременной мир, в котором не может быть «изменения». Ответ Плотина на это затруднение может быть представлен в следующем виде. Обе высшие ипостаси не «становятся» и существуют во «вневременном мире». «Переход» от одной ипостаси к другой, вероятно, должен пониматься весьма необычно: «рождение Ума» можно представить себе как мышление чем-то себя в качестве Ума; при этом Умом обнаруживается существование того, что является необходимым условием для того, чтобы Ум мог мыслить себя в качестве Ума (т. е. обнаруживается существование Единого). Иначе говоря, если мышление Умом самого себя в качестве Ума имеет место, то Ум обнаруживает себя и Единое существующими вне времени. Вероятно, главная трудность в этом объяснении вневременного существования заключена в «раздваивании» первоначала на «Ум до падения» и «Благо, действующее на отпавший Ум».

Ум как то, что существует в качестве иного по отношению к Благу, зависит от Блага в том смысле, что он сам выберет себя как «иное Благу»; поскольку Благо «абсолютно свободно», то свобода Ума «не абсолютна», ограничена, но ограничена она волевым действием самого Ума³⁷. Но как стремящийся к Благу (стремящийся быть «более благим», что означает «быть Благом» ввиду отсутствия каких-либо «промежуточных ступеней»), или созерцающий Благо, Ум нуждается в Благе, так как, стремясь к Благу, Ум стремится вернуть утраченную свободу, которую может предоставить только Благо и, следовательно, в качестве «возвращающегося» зависит от «предоставляющего свободу» действия Блага (но Ум не зависит от Блага в качестве того, что он есть).

³⁷ Первоначало, подобно Уму, есть Благо *по своей воле*, но, с точки зрения Плотина, такое положение не ограничивает свободу первоначала. Различие в свободе первоначала и Ума заключается в следующем: первоначало может (=могло бы) благодаря лишь самому себе быть чем угодно, в том числе и Умом, а Ум не может (=не мог бы) благодаря лишь самому себе быть первоначалом — он нуждается для этого в действии первоначала как Блага.

Итак, Благо предоставляет нечто «актуальному» Уму, в то время как Ум не в состоянии предоставить чего-либо Благо. Ум полностью свободен в своём «отделении» от Блага, но это «отделение» является необратимым действием (в том смысле, что один Ум, без «помощи» Блага, не может совершить обратного действия). Оно означает уменьшение свободы, которое выражается в том, что «отделяющееся» «приобретает» некоторую «сущность», или «природу», т. е. то, что не может быть изменено только мыслью или волей Ума. Благо предоставляет возможность Уму вернуться к «существованию безприроды», и поэтому в своём «возвращении» Ум не полностью свободен, так как нуждается в предоставляющем утраченную свободу действию Блага. В итоге оказывается, что как «отделение», так и «возвращение» основываются на полностью свободных волевых актах, но их «осуществление» является полностью свободным только для «отделения», так как для «возвращения» Ум нуждается в действии Блага, предоставляющем ему ту «часть» его свободы, от которой он отказался.

Ум, «нисходя», сам ограничивает свою свободу, так что он не может не знать о том, что его свобода «не полна». Следствием этого ограничения свободы является свободное решение Ума «восходить к более полной свободе». Но «нисходящий» Ум, как сам ограничивающий свою свободу, ничем не стеснён в способах её ограничения. Поэтому Ум, в действительности, может существовать бесконечно разнообразными способами. Все эти «способы существования Ума в качестве чего-либо» во вневременном мире не переходят друг в друга, но «пребывают», и их также можно назвать эйдосами Ума.

Для продвижения дальше нам следует особо отметить оригинальность платиновского понимания Ума. Знаменитое утверждение Плотина, что «идеи находятся не вне Ума»³⁸, помимо прочего, означает, что, в отличие от многих «средних платоников», Плотин не противопоставлял идеи, или эйдосы, Уму как «мыслимое» «мыслящему». Всё «мыслящее» в Уме является у него

³⁸ На чём Порфирий даже счёл необходимым специально остановиться в своей [*Жизни Плотина*, § 18].

тождественным «мыслимому»³⁹, так что каждый эйдос рассматривается не только как «объект мышления Ума», но и как некоторый мыслящий ум⁴⁰. Ум «блуждает по полю истины»⁴¹, т. е. мыслимые им эйдосы получают существование в результате мышления Ума; более того, мысля каждый эйдос, Ум есть этот эйдос [VI,7,13,27–35]⁴².

Но мышление Ума происходит вне времени; таким образом, Ум есть сразу же все эйдосы. Но каждый эйдос, как мыслящий, также как и Ум, мыслит все эйдосы и есть каждый из эйдосов. Следовательно, можно сказать, что «целое», т. е. весь бесконечный мир Ума [V,7,1,25], представлено в каждом эйдосе⁴³. В этом отношении Ум может быть построен как «бесконечное осуществление» одного-единственного эйдоса. Но в действительности этот «первый» эйдос невыделим. Если Ум существует, то он должен рассматриваться как «бесконечное осуществление» любого эйдоса. Итак, имеются основания для того, чтобы придерживаться следующей точки зрения на Ум, ставшей сейчас общепризнанной: любая «часть» мира Ума (или любой эйдос, принадлежащий миру Ума) есть действующий и актуальный ум, так что он мыслит всё и как бы есть всё. Однако это утверждение нуждается в пояснении, так как его можно понять как провозглашение тождества всех эйдосов друг другу, что противоречило бы «множественности» мира Ума.

По Плотину, эйдосы не «сливаются» друг с другом, так как они отличаются друг от друга благодаря «инаковости» [VI,4,4,24–26]. Можно предположить, что благодаря «инаковости» все эйдосы сохраняют свою «индивидуальность», т. е. каждый эйдос находится в особом, свойственном только ему, отношении к Единому. Иными словами, каждый эйдос «проходит свой собственный путь», от общей для всех эйдосов умной

³⁹ [V,4,2,45; V,6,6,22–23]. Ср. также: [V,9,8; VI,2,8].

⁴⁰ «—Что же это [идея]? — Ум и мыслящая сущность, не другая для Ума каждая идея, но каждая [идея есть] ум. И весь Ум, с одной стороны, [есть] все эйдосы, каждый же эйдос [есть] каждый ум . . .» [V,9,8,2–4].

⁴¹ Плотин здесь комментирует [*Phaedrus* 248b 6].

⁴² См. [27; 33; 94].

⁴³ [V,8,4,10–11]. См. также: [IV,3,4,10; IV,4,4,24]. О бесконечности в мире Ума см. [*Скот Иоанн Дунс. Трактат о первоначале* / Пер. и комм. А. В. Апполонова. М.: Изд-во францисканцев, 2001.].

материи или неопределённой двойцы до уникального 'вот-этого' эйдоса. Этот «путь» является собственным действием каждого эйдоса и уникальность эйдоса означает свободу самоограничения каждого эйдоса.

Препятствие для «слияния» всех эйдосов в мире Ума можно также увидеть в том, что каждый эйдос тождествен 'тому, чем он сам себя мыслит' (ибо он волит быть в качестве 'вот-этого' и сразу же исполняет свою волю), но не тождествен 'тому, что он использует' (т. е. всем другим эйдосам) для «мышления (=воления) себя». Иными словами, эйдос не отождествляется с тем, чему он полагает себя «причастным» либо «непричастным», эйдос «отличает» себя от иного, тем самым «дозволяя» последнему быть «самостоятельным» или свободным, в чём и проявляется «благое действие» этого эйдоса как «предоставление свободы иному». Таким образом, оказывается, все эйдосы находятся в одинаковом отношении друг к другу, т. е. имеет место «равенство по свободе» истинно сущего⁴⁴. Таким образом, каждый эйдос мыслит лишь самого себя (и тождествен самому себе), используя другие эйдосы, но не мысля их сами по себе: ведь в силу «тождества мыслимого и сущего» в мире Ума [V,4,2,45] это привело бы к отождествлению мыслящего эйдоса с мыслимым.

При таком мышлении каждым эйдосом самого себя происходит познание (=осуществление) каждым эйдосом своей уникальности, что означает познание им всех других эйдосов как отличных от него самого. Поэтому каждый эйдос знает все другие эйдосы. Это его знание не может быть ложным, так как в итоге это означало бы ошибочность его знания о самом себе, чего не может быть в силу лежащей в основе концепции Ума «аксиомы» о тождестве 'того, чем каждый эйдос (=ум) себя мыслит' (= 'того, чем он волит быть') и 'того, что он есть'⁴⁵. В указанном смысле каждый эйдос «полагает» все эйдосы и «есть всё», не «сливаясь» с ними, но не просто

⁴⁴ Именно как утверждение «равенства по свободе» истинно сущего следует понимать платоновское положение «все сущие сотворены совершенно равными [друг другу]» [III,2,3,19–20].

⁴⁵ См. [Nebel G. Terminologische Untersuchungen zu OYSIA und ON bei Plotin // Hermes, 1930. Bd 65. S. 422–445.].

«полагает», а «полагает» другие эйдосы свободными от самого себя как от 'того, что могло бы «ограничить» их».

Отдельное замечание следует сделать относительно того, как следует понимать «мышление эйдосом самого себя». Важным моментом в понимании Платином «действия» является невозможность для действия субъекта быть направленным на этот субъект. «Действующее» для Платина не может быть «претерпевающим» в том отношении, в котором оно действует—по закону запрещения противоречия⁴⁶. Поэтому некто, пытаясь мыслить себя и своё мышление, лишь воображает себя и своё мышление. Воображение же не может рассматриваться как «действие, направленное на действующего», так как при воображении чего-либо, по Платину, мыслится нечто иное по отношению к воображаемому, то, что творится воображением, но само не действует, а значит, и не существует—ведь истинно сущим для Платина является то, что самостоятельно действует. Из этого свойства «подлинного существования» следует, что существование чего-либо будет тем «подлиннее», чем в большем числе отношений оно действует и чем в меньшем числе отношений оно претерпевает. Следовательно, «истинно сущий» субъект действует во всех отношениях и ни в одном отношении не претерпевает. Таким субъектом является абсолютно свободное первоначало Платина. Эйдос в мире Ума менее свободен, чем первоначало, так как он творит свою «форму», которая вынуждает нечто «целое» из него самого (субъекта) и его «формы» ограничить своё действие и претерпевать. Поэтому «подлинное существование эйдосов» следует понимать как утверждение, что

⁴⁶ Об этом у Платина имеется несколько фрагментов:

«Вообще же, не простым становится мыслящий себя, но мышление самого себя должно быть [мышлением] о другом, если вообще нечто могло бы мыслить самого себя» [VI,7,39,11–13];

И ещё:

«Далее, как самого себя познаёт созерцающий в созерцаемом, [если он] выстраивает самого себя в соответствии с 'тем, что созерцает'? Или, зная себя таким способом, [некто] будет мыслить [себя как] созерцаемое, а не созерцающее; так как не всё и не целиком [в этом случае некто] знает себя. Ведь сущее, [которое он] видит, [он видит как] созерцаемое, а не как созерцающее. И, следовательно, будет созерцаемым иное, а не он сам» [V,3,5,9–15].

Аргументация восходит к Сексту Эмпирику [Adv. Math., VII, 284–287; 310–312]. Далее Платин всё-таки признаёт, что Ум может в некотором смысле быть назван мыслящим и знающим себя [V,3,5,43–48], но, строго говоря, это мышление направлено не на себя: Ум мыслит Единое, но в результате этого оказывается познающим себя [V,3,7,4–9].

из всех возможных «вот-этих» существование эйдосов наиболее полно. Итак, «мысля себя», эйдос в действительности мыслит не себя, а свои ограничения⁴⁷, причём такое мышление тождественно «творению» этих ограничений. Таким же является «мышление себя» душой в чувственном мире, но без» творения». Благо же непосредственно не мыслит себя и не творит себя, но знает себя опосредованно: через постижение иного, на которое оно действует; первоначально существует как Благо тоже благодаря иному, которое отличает себя от Блага и тем самым даёт Благу возможность быть Благом, действуя на иное.

Присутствие эйдосов в «низшем». Теперь, рассмотрев действия эйдосов «в пределах» мира Ума, мы можем рассмотреть действие Ума на «низшее». Такое действие Плотин называет «Промыслом». В дальнейших рассуждениях будем исходить из того, что этот Промысел не должен ограничивать свободу чего-либо, так как это было бы «злым» действием, которое не может быть действием Ума (или того, что принадлежит миру Ума)⁴⁸.

Само название «Промысел» указывает на то, что *Промысел является действием Ума*⁴⁹. Сразу же следует указать на то, как следует понимать выражение «действие Ума». Плотин очень часто говорит о «действии Ума» [VI,8,3,22–23] и даже «действии Единого» [VI,8,20,14–16], противопоставляя их «делу» и «деятельности», свойственным человеку. Точнее говоря, для Плотина «практическое действие» есть «сложное», или «смешанное»

⁴⁷ Такое мышление в некотором отношении может быть названо мышлением Единого, так как Единое — то, что может быть любым.

⁴⁸ Действительно, благое действие (благо) для Плотина — действие, предоставляющее свободу иному. Соответственно, злое действие (зло) есть действие, ограничивающее свободу иного. В мире Ума, при тождестве мыслящего и мыслимого, где единственно возможным действием эйдосов является мышление (о том, в каком смысле можно говорить о «мышлении эйдоса» — см. ниже), невозможно ограничить иное. Ведь эйдос, ограничивая свободу другого эйдоса, в силу тождества субъекта действия (=мыслящего) и объекта (=мыслимого) тождествен с ограничиваемым эйдосом. Но самоограничение не есть «ограничение иного», следовательно, *само по себе* оно не является для Плотина «злым» действием. Однако, если самоограничение «слишком велико», т. е. ограничивает мышление эйдоса так, что это мышление уже больше не может быть «интуитивным», то происходит «падение» эйдоса (рассматриваемого здесь уже в качестве души) в чувственный мир. Следует заметить, что отсутствие в мире Ума зла не означает отсутствия там материи и претерпевания.

⁴⁹ Это же следует из фрагмента: «Итак, [чувственный мир] имеет распорядок столь же согласным с Умом, сколь и существующим без рассуждения [т. е. без «дискурсивного планирования и расчёта, свойственного человеку»]. . . « [III,2,14,1–2].

[VI,8,2,36–37] действие, в котором «замысел», «воля» и «исполнение» не тождественны друг другу, в отличие от действия Ума (а тем более — Единого), в котором такое тождество имеет место. Таким образом, у Плотина, в отличие от обыденного понимания русского слова «действие», отсутствует предположение об обязательном пространственно-временном её характере (ведь действие Ума и Единого — вне пространства и времени). Но, кроме того, у Плотина, присутствует предположение об обязательном присутствии в ней «воли» и «мышления», хотя бы в ничтожной степени или очень специфически понимаемых — как, например, в случае Единого. Ведь даже те предметы, которые сейчас признаются «неодушевлёнными», были для Плотина «живыми», что для него означало «хотя бы очень смутно, но мыслящими». Короче говоря, у Плотина всегда есть «сознательное действие»; поэтому нам представляется нецелесообразным в описании системы Плотина передавать простой калькой «энергия». Это может породить совершенно ненужные ассоциации с современной физикой, а «сознательный» аспект в системе Плотина окажется полностью утраченным.

Правда, здесь следует оговориться: в дальнейшем выяснится, что Промысел является как бы совместным действием или «порождением» Ума и Души⁵⁰, т. е. можно предположить, что кроме наличия Промысла Ума, имеет место Промысел Души как третьей ипостаси и Промысел мировой души (обсуждение различия между этими душами см. ниже), отличные от Промысла Ума, но не противостоящие ему.

Очевидно, что первоначало как «принцип единства» присутствует как в мире Ума, так и в чувственном мире. Но можем ли мы сказать, что эйдосы Ума присутствуют в чувственном мире? И если так, то что означает для этого мира их присутствие, каковы их действия здесь? Плотин пишет:

«Ибо чувственный мир одним способом/в одном месте [существует], а умный – разными способами/повсюду»[V,9,13,13–14].

⁵⁰ Именно так характеризуется в [III,2,16] Логос, который у Плотина часто совпадает по своим функциям с Промыслом.

Если «умный мир» присутствует «повсюду», то, стало быть, и в «чувственном мире» тоже? Но не следует полагать, что присутствие эйдоса в чувственном мире аналогично присутствию Блага, так как Благо, скорее, «само есть ‘везде’» [VI,8,16,6], а не «присутствует везде». Далее, даже если и Благо, и «умный мир» являются «вездесущими», то это не значит, что существует лишь один способ «присутствовать везде». И действительно, о первоначале нельзя сказать, что оно «пребывает здесь», являясь частью «чувственного мира», а об эйдосе Плотин это говорит, полагая, что душа является «полноправным» членом «мира Ума»:

«. . . причём они [души] не суть подобия и отражения тех [эйдосов, что в Уме], . . . но суть те же самые [эйдосы], что и там, [однако] иным образом пребывающие здесь, так как ‘то, что там’ не ограничено пребыванием в некотором определённом месте» [V,9,13,10–12].

Таким образом, присутствие эйдосов в «чувственном мире» не тождественно присутствию Блага. Если Благо присутствует, предоставляя всему утраченную им свободу, то эйдос присутствует совсем другим способом. В самом деле, если бы их присутствие было сходным, то действие эйдоса лишь дублировало бы частично действие Блага и ничего больше. Ведь предоставлять абсолютную свободу способно только Благо, следовательно, область действия эйдоса «более узкая». Но, даже положив эйдос «предоставляющим то, что он может предоставлять», мы тем самым признали бы, что его действие всего лишь «дублирует» действие Блага, что совершенно бессмысленно в силу абсолютного совершенства последнего. Поэтому эйдос присутствует в «чувственном мире» «непосредственно», как нечто «внутреннее» для души. В отличие от мира Ума, в «чувственном мире» эйдос не может мыслиться со стороны кого-либо таким, каков он есть, т. е. здесь невозможно «подлинное» мышление, или мышление «чистого» эйдоса. Эйдос здесь мыслится как «душа», которая представляет собой некоторое *неразделимое целое*, состоящее из эйдоса и его ограничений, искажений и пр., присутствующее в мышлении того, кто принадлежит «чувственному

миру». Тот же, кто мыслит «беспримесный» эйдос, «по определению» принадлежит миру Ума, где, в отличие от «чувственного мира», мыслящее немедленно есть мыслимое, а мыслимое немедленно есть существующее.

Итак, эйдос, конечно, присутствует в «чувственном мире» «иным образом», только нужно чётко понимать, что Плотин здесь не собирается утверждать, будто один и тот же эйдос существует и в мире Ума, являясь там полностью «бесстрастным» почти полностью свободным, и в «чувственном мире», являясь здесь «подверженным страстям» с весьма ограниченной свободой. Такая интерпретация является противоречивой и не соответствует точке зрения Плотина. Эйдосы всегда пребывают в мире Ума, и там же действуют, и «чувственный мир» никак не может ограничить действия эйдоса. Условно можно сказать, что в «чувственном мире» эйдос «существует» лишь настолько, насколько сходно с эйдосом нечто, состоящее из эйдоса и 'того, что прибавляет (или отнимает) искажённое мышление того, кто мыслит этот эйдос в чувственном мире'. Этим «мыслящим» из чувственного мира может быть как то целое, из которого рассматриваемый эйдос, так сказать, «эпистемически невыделим», т. е. душа, пытающаяся познать себя, так и другая душа, пытающаяся познать первую душу. Поэтому Плотин и утверждает, что души в действительности являются эйдосами, но для того, чтобы в этом убедиться, необходимо избавиться от искажений, налагаемых на «мыслимое» мышлением того, что имеет место в «чувственном мире». А для этого следует покинуть «чувственный мир» и существовать в «мире Ума»; таким образом, в «чувственном мире» подлинное мышление невозможно, а значит, невозможно и мышление «чистых» эйдосов. Как «не полностью сущие» души в чувственном мире мыслят лишь несущее — то, что воображается ими самими или другими душами, но не способны, пока они находятся в чувственном мире, мыслить что-либо истинно сущее.

Мир Души отличается от мира Ума только тем, что души являются эйдосами с некоторыми «добавками», неизбежно возникающими в процессе

мышления. Каждую такую «добавку» Плотин рассматривает как «добавление несущего» [VI,5,12]. Для такого выражения в системе Плотина имеются следующие основания. Во-первых, «добавка» не имеет подлинного существования, ведь в действительности она ничего не приносит самому эйдосу и ничего не отнимает у него, но представляет собой лишь некоторое ограничение свободы мыслящего, так что мышление «здесь» становится менее совершенным, чем в Уме. Во-вторых, «добавка» не есть «действие» и она не действует сама по себе, но есть всего лишь «ограничение»; учитывая, что для Плотина истинно сущее обязательно действует⁵¹, получим, что «ограничение», как «бездействующее», не может быть истинно сущим.

Теперь мы можем поставить вопрос: какому миру принадлежит действие Ума, именуемое Промыслом? При попытке ответить на этот вопрос возникает следующая серьёзная проблема. Если эйдос Ума мыслит что-либо из чувственного мира, то, в силу тождества для эйдоса мыслящего и мыслимого, он сам тотчас же есть нечто из чувственного мира. Таким образом, мышление «низшего» означает «падение» эйдоса. Более того, любое действие в чувственном мире является «сложным» в том смысле, что «содержит в себе» и благо, и зло, а эйдос не совершает сколько-нибудь «злых» действий, так как в мире Ума нет зла. Значит, мир Ума не может непосредственно воздействовать на чувственный мир. Но в то же время если эйдос совершает благие действия, то его действия должны быть «благими» для иного, т. е. они должны каким-либо образом «избавлять» от страдания иное⁵². Если Ум в некотором смысле «един» (т. е. может быть построен как последовательное осуществление «бесконечного мышления» одного эйдоса, см. выше), то иным по отношению к эйдосу (за исключением Блага, на которое «благое» действие эйдоса не может быть направлено в силу

⁵¹ «Ведь и сущее [в Уме—] действие. Так что одно действие у обоих, а лучше сказать— оба едины. Поэтому одна природа — и сущее, и Ум. Благодаря этому и сущие, и сущих действие, и Ум такой же [т. е. все они едины]. И, таким образом, мысли — эйдос и форма сущего и действие [сущего]» [V,9,8,15–19].

⁵² Страдание, или претерпевание рассматривается Плотинином как то, что ограничивает свободу страдающего. Поэтому изложенное выше понимание благого действия как «предоставления свободы» тождественно для Плотина пониманию благого действия как «избавления от страдания».

совершенства Блага) является только душа (или души) из чувственного мира — которая, хотя и есть «самоограниченный» эйдос, тем не менее кажется себе иным по отношению к какому-либо эйдосу. Итак, Промысел Ума направлен на чувственный мир и ни на что другое: действительно, то, что «выше» чувственного мира, нуждается в Благе, но не в Промысле:

«Ведь вообще, те, кто полагает достойным удалить ‘худшее’ во всём, удаляют сам Промысел. Ибо [для] кого будет [тогда он Промыслом]? Конечно, не для себя и не для ‘высшего’. Следовательно, и то, что выше мы именовали ‘Промыслом’, мы называли [так] по отношению к ‘низшему’» [Ш,3,7,5–8].

Получается апория: эйдос и должен действовать на душу, и не может этого делать.

Попытаемся проследить, как Плотин пытается эту апорию разрешить. Заметим, что Плотин пытается сконструировать такое действие эйдоса, которое не означало бы «падения» последнего. И один из путей в этом направлении — попытаться уподобить действие Ума (или эйдоса) действию Блага, ведь Благо «присутствует» во всём, но не становится им. Но в отличие от Блага, эйдосы не предоставляют душам, как и всему существу, «полную свободу возвращения»; однако они являются «тем, к чему» осуществляется «восхождение» душ, т. е. их ближайшей целью при «восхождении».

В отличие от Блага, эйдосы не предоставляют чего-либо душам; но они являются тем, что предоставляет душам Благо, т. е. «тем, к чему» осуществляется «восхождение». Каждая душа может принять решение отказаться от воображения себя «чем-то ограниченным», что будет означать её «возвращение», пребывание в мире Ума и существование в качестве эйдоса⁵³. Без «предоставляющего утраченную свободу» действия Блага этого не может произойти, так как после «падения» душа может «поволить» (т. е.

⁵³ Плотин пишет, что *любая* душа присутствует в Уме [I,1,7,12–14]. Здесь приходится затрагивать одну из весьма сложных проблем в философии Плотина — «существуют ли эйдосы ‘единичных’?». В [IV,3,5,9–11] и в [V,7,1,19–27] Плотин, кажется, утверждает наличие таких эйдосов, а в [V,9,12,2–3] он говорит о присутствии в Уме эйдоса «не Сократа, а человека», т. е. допускает наличие в Уме «общих понятий», но не упоминает о «единичных».

принять свободное и разумное решение) отказаться от избранных ею самой ограничений, но не способна самостоятельно отказаться от этих ограничений, ставших её «природой». Действие Блага тогда, есть для «чувственного мира» действие, предоставляющее душе «силу» для её «возвращения» в «мир Ума» в соответствии с волей этой души.

Напротив, «благое действие» эйдоса, с точки зрения души, заключается в том, что он пребывает в Уме как «то, к чему» осуществляется восхождение, так что благодаря самому его «присутствию»⁵⁴ душа «пробуждается» из её, используя платоновское выражение, «сна в теле». Поэтому, можно сказать, что душа как бы приобретает «силу» благодаря Уму — силу восходить к миру Ума:

«И присутствующий Ум есть по отношению к себе бестревожный / не заботящийся. Но как только к ней [к душе] пришла бы оттуда [из Ума] как бы теплота, она становится и сильной, и пробуждается и поистине ‘обретает крылья’ [Платон, Федр 251b], и к ‘тому, что находится рядом’ и поблизости, хотя и приведённая в ужас, всё равно к иному, как бы благодаря воспоминанию, [к чему-то] большему «взлетает [как на крыльях]» [VI,7,22, 13–17].

Если бы эйдос не пребывал в Уме вне времени, то «взойти» к нему и «стать» им (это неточное выражение, скорее: «осознать себя — или отождествить себя с пребывающим вне времени эйдосом») для души было бы логически невозможно. Именно это «существование в качестве цели восхождения», которое Плотин метафорически уподобляет как бы «теплоте ‘оттуда’, пробуждающей душу к восхождению» и может быть названо тем действием эйдоса (или всех эйдосов, Ума как целого), которое не означает «падения» эйдоса, хотя и в некотором смысле «направлено» на чувственный мир, являясь «благим» действием, как бы «дополняемым» действием Блага. Итак, указанное действие может быть названо *Промыслом эйдосов, или действием эйдосов на чувственный мир*. Указанная выше апория

⁵⁴ Ср.: «. . . того [т. е. эйдоса] присутствием [‘страдающее’] движет» [III,6,4,37–38].

разрешается, так как эйдос всё-таки воздействует на душу определённым образом; но он делает это не «непосредственно», что привело бы к его «падению» в чувственный мир, а «косвенно», как «то, к чему» осуществляется восхождение души, при этом сам эйдос, несомненно, пребывает в мире Ума.

2.2. Свобода в чувственном мире

В этой главе мы рассмотрим различие между разными «душами», которое может быть выведено из различия в степенях их свободы. Будут обсуждены следующие проблемы: Можем ли мы в принципе говорить о свободе душ — как воплощённых, так и невоплощённых? Насколько «свободным» может быть названо «падение» душ? Как связано менее совершенное знание душ по сравнению с эйдосами с их свободой? Как влияет осознание какой-либо душой её действия на свободу этой души?

Говоря о «чувственном мире», или «мире Души», приходится затрагивать гораздо большее число проблем философии Плотина, чем при обсуждении первой и второй ипостасей. В самом деле, и Единое, и Ум по сравнению с Душой отличаются исключительной простотой. К «миру Ума» относятся Ум и его эйдосы. «Видов» же сущего в «мире Души» гораздо больше. И трудности возникают сразу же, при попытке определения числа этих «видов». В самом начале необходимо ответить на вопрос: совпадает ли «душа всего», а также «душа целого» и «мировая душа» с «Душой», т.е. с «душой как третьей ипостасью»? Конечно, отождествить их все было бы весьма соблазнительно, так как это помогло бы избежать весьма трудных вопросов об их взаимоотношении и происхождении. Практически, большинство исследователей так и поступают, провозглашая тождество названных душ. Казалось бы, эту точку зрения подтверждает сам Плотин, когда на протяжении трёх глав разбирает и отклоняет возражения против часто встречающегося в Эннеадах утверждения «все души суть одна душа»⁵⁵. Но весьма похоже, что Плотин, делая последнее утверждение, вовсе не настаивал на тождестве душ. Во всяком случае, разбирая, каким образом все души могут быть одной душой, он рассматривает две возможности, причём ни одна из них не предусматривает обязательного тождества душ: 1) все

⁵⁵ См. [IV,9,1–3]. Но, по [IV,3,3,27–29], каждая душа мыслит сама себя, следовательно, её мышление является её собственным мышлением, следовательно, все души существуют «сами по себе», т.е. отличны друг от друга, что несовместимо с их тождеством с мировой душой.

души произошли от «души всего» [IV,9,1,10–11]; 2) «душа всего», как и индивидуальные души, произошли от одной души, и в этом смысле — едины. Сама формулировка второго объяснения предполагает отличие «души всего» от некоей «порождающей» её души, вероятно — от «Души как третьей ипостаси».

Приведём ещё один довод в пользу названного отличия. Плотин говорит о «душе всего» как о «сестре» индивидуальных душ [II,9,18,16; IV,3,6,13–15], а о «душе» (неопределённой) — как о «том, из чего» произошли индивидуальные души [IV,9,4,15–18]. Как же так? В случае отождествления Душа оказывается одновременно и «как бы родителем», и сестрой?!

Имеются и другие доводы, обосновывающие странность отождествления «души всего» и Души. О «душе всего» Плотин пишет, что она — «причастна» и есть «часть», в отличие от некоей иной души, её содержащей; эта последняя, как содержащая части, сама частью не является⁵⁶. Так как этой «объемлющей» душой является душа иная, чем «душа всего», то можно предположить, что это—либо «душа целого», которая, как мы помним, также является «родителем» индивидуальных душ, либо «Душа» как третья ипостась. Итак, можно предположить, что Душа является чем-то «высшим» по отношению к «душе целого» и «душе всего» (вероятно, последние две души всё-таки можно отождествить, не впадая в противоречие с Эннеадами), и является тем, чему они причастны⁵⁷.

Действительно, можно обнаружить серьёзные доводы в пользу того, чтобы принять разведение Души и мировой души, как было показано Блюменталем. Но тогда сразу же возникает вопрос: насколько необходимо для системы в целом внесение подобного усложнения в мир третьей ипостаси? Какое фундаментальное значение имеет разделение «того, из чего

⁵⁶ [IV,4,32,8–11].

⁵⁷ Впервые на возможность разведения Души и мировой души обратил внимание Блюменталь в статье: [Blumenthal H. J. Soul, World-Soul and individual soul in Plotinus // Le Néoplatonisme. Colloques internationaux du Centre National de la recherche scientifique. Sciences humaines. Royaumont, 3–13 juin 1969. Paris: Éditions du Centre National de la recherche scientifique, 1971. P. 56–57].

произошли души» и мировой души, которая гораздо «ближе» индивидуальным душам? Блюменталь не отвечает на эти вопросы. Однако можно предложить следующее объяснение: по Плотину, души после смерти человека освобождаются от «оков» тела и пребывают в некоторой специфической области — до следующего воплощения. Эта область — не мир Ума, так как «возвращение» во вторую ипостась требует значительных усилий по «очищению», очевидно, предпринимаемых меньшинством. В таком случае, может быть, именно Душу можно рассматривать как «место» для пребывания душ (которые, конечно, не имеют протяжённости) между воплощениями?

Как бы там ни было, здесь нужно сделать некоторое уточнение. Дело в том, что предполагаемые индивидуальные души «на уровне Души» связаны с Душой только тем фактом, что все они никак не вовлечены в «телесное», т. е. они не управляют никаким «телом» и не нуждаются в нём, например, как в «органе» для «ощущений» и пр. Индивидуальные души здесь полностью сохраняют свою индивидуальность, т. е. не «сливаются» с Душой и не «заключены» в Душе. При этом можно сказать, что каждая «истинная душа», пребывающая в мире Ума [I,1,7,12–14], являет себя в виде двух душ: Души⁵⁸ и индивидуальной души⁵⁹. Обе души — лишь «образы» «истинно-сущего», нечто «воображаемое», но Душа является «первым образом», а индивидуальная душа — «образом Души», т. е. «образом образа»⁶⁰. Душа — та «стадия» в «падении» индивидуальной души, которую логически невозможно избежать, например, потому, что в мире Ума невозможно мышление не-сущего (см. ниже). Благодаря «вторичной индивидуации»

⁵⁸ «Итак, как же единая сущность — во многих? Ведь способна [Душа] предоставлять себя и пребывать одной» [IV,9,5,1–6]. Также Плотин пишет о «лучшей» душе, что она «и бежит из многого, и приводит многое к единому, и оставляет беспредельное» [IV,3,32,19–20]. Здесь Плотин, вероятно, утверждает существование индивидуальной души в качестве Души, а в [IV,3,3,28–29] утверждается различие между «каждыми» (т. е. индивидуальными) душами.

⁵⁹ Вероятно, именно это «раздвоение душ» имеет в виду Плотин, когда утверждает наличие «двух памятей» у каждой души: памяти «нашей» души и памяти души «от целого» [IV,3,27,1–7].

⁶⁰ В [V,1,3] Плотин говорит, что Душа является «образом» Ума; её меньшее совершенство по сравнению с Умом заключается в «дискурсивном» мышлении. Но до того, в [V,1,2], человеческая душа после удаления всех «наросов» (т. е. «ограничений») объявляется «одновидной» с Душой.

(«первичная» — в мире Ума) души имеют определённую свободу и, следовательно, шанс «возвращения». Благодаря существованию в качестве Души индивидуальные души имеют возможность «ощущать» происходящее в чувственном мире, что как бы компенсирует несовершенство мышления души в чувственном мире, а значит, предоставляет душе некоторое знание (пусть несовершенное и даже «воображаемое»), без наличия которого свобода невозможна. Действительно, если Душа воспринимает каждую душу как «саму себя», то благодаря «одушевлённости всего» признание наличия «ощущений» и утверждение, что любое ощущение есть «ощущение себя», не противоречат друг другу. «Ощущения» в каждой душе являются «самоощущениями» её при её существовании в качестве Души, одной для всех душ. «Ощущения», как «неясные мысли» [VI,7,7,30–32], для Плотина являются «творениями» самой души. Точнее говоря, ощущения объясняются через сочувствие живого существа к самому себе и частей [живого существа] друг к другу, благодаря бытию [живого существа чем-то] единым...» [IV,5,3,17–19]. Значит, «ощущения» не могут традиционно уподобляться «отпечаткам на воске» (эту метафору можно признать, лишь если оговориться, что душа сама как бы «отпечатывает» на себе образы «чувственного»), «ощущения» не возникают также благодаря «посредникам» или «промежуточному»⁶¹. Напротив, «ощущения» души суть нечто «воображаемое» ею⁶². Благодаря Душе все индивидуальные души составляют «нечто единое»; так индивидуальные души получают возможность ощущать, т. е. «смутно мыслить» нечто.

Утверждаемое здесь «существование» души в качестве Души и индивидуальной души, в действительности не столь парадоксально, как это кажется на первый взгляд. «Истинная душа» пребывает в Уме, являясь

⁶¹ Как Плотин пытается показать для зрения в [IV,5,3,15–16] и для слуха в [IV,5,5,29–31], эти чувства — как бы «ощущения самого себя» одним живым существом.

⁶² Ср. с [III,6,3,3–5], где Плотин утверждает, что именно «воображение» творит в душе претерпевания и возмущения. Также Плотин весьма лаконично и однозначно заявляет в [IV,3,29,24], что «ощущаемое есть воображаемое»

«полноправным» эйдосом. Поэтому в действительности никакого «раздвоения души» не происходит.

Различие в восприятиях различных душ и возможность для каждой души быть и Душой, и индивидуальной душой, объясняется Плотинном с помощью «воображения», «времени» и «памяти». Любая душа в чувственном мире «воображает себе» своё собственное время, присутствующее только в этой душе [Ш,7,13] и являющееся, по существу, конституирующим «жизнь души». Временной порядок, в отличие от порядка мышления, «разрушает» тождество мыслимого и сущего и «размазывает» «существование» нечто по бесконечному числу «проявлений» этого нечто; так как «проявления» могут быть отличны друг от друга, то если их рассматривать как исходное нечто, для этого нечто будет нарушено его тождество самому себе. Поэтому «строгое» мышление «временного» невозможно, но его можно «вообразить» — ввиду того, что «воображение» представляет собой «ограниченное» или «искажённое» мышление. Итак, у «пребывающего во времени» имеется «преимущество» перед пребывающим в мире Ума: оно может «быть» и «тем», и «этим». Поэтому каждая душа воображает себя в разные моменты времени то — ‘вот-этой’ индивидуальной душой, то — Душой.

Но даже если душа способна «переключаться» между Душой и индивидуальной душой, то индивидуальная душа не сможет действовать (или «воображать себя») в чувственном мире как индивидуальная душа без«со хранения в себе» тех ощущений, которые были получены ею «в состоянии» Души. Таким образом, индивидуальной душе необходима «память»⁶³. Благодаря ей, индивидуальная душа могла бы помнить все ощущения Души, т. е. воспринимать все души чувственного мира, но, в силу несовершенства своего мышления и памяти, в действительности помнит очень немногое. Но «восприятие себя» душой в качестве Души, как принадлежащей чувственному миру, так же должно совершаться во времени.

⁶³ О «памяти» у Плотина см. [Литература на иностранном языке: 3].

Воспринимая себя как то одну индивидуальную душу, то другую⁶⁴, Душа сохраняет в себе «образы» воспринимаемого, которые затем используются всеми индивидуальными душами. Здесь мы видим, как «самовосприятие» Души оказывается как бы «попечением» об индивидуальных душах. Воспринимая всё, Душа располагает свои восприятия в определённом временн´ом порядке, что впоследствии предоставляет индивидуальным душам упорядоченные восприятия, находящиеся в едином времени Души. Душа воспринимает «внутреннее время» (которое для Плотина есть «жизнь души») каждой индивидуальной души как своё собственное время, но «переходя» от одной индивидуальной души к другой, она делает это упорядоченно (т. е. следуя некоторому единому времени), полагая некоторое соответствие «времён» всех душ друг другу; вероятно, именно благодаря этому о различных «временах» душ Плотин говорит как об «одновидных» [Ш,7,13]. Так, благодаря Душе, внутренние времена и «жизни» индивидуальных душ оказываются связанными, что открывает для душ возможность взаимного восприятия, согласованного в той мере, насколько способности к восприятию индивидуальных душ остаются несогласованными. Подчеркнём, что восприятие для Плотина фактически сводится к воображению.

Итак, Душа упорядочивает взаимное восприятие «времён» (или «жизней») всех душ, без чего было бы невозможным «общение» душ. Какой бы ни была реконструкция соотношения «времён» различных душ у Плотина, она в любом случае будет весьма спорной, так как Плотин не уделил этой проблеме достаточно внимания. Но ясно, что основа всех рассуждений на эту тему — признание наличия некоторого общего всем душам «подлежащего», делающего возможным «общение» между душами, ввиду того, что ни одна душа не способна к полной «самоизоляции».

⁶⁴ В [V,1,4] Плотин утверждает, что Душа «воображает себя» в разные моменты времени в качестве «то Сократа, то коня».

Фактически, к «воображаемому» в чувственном мире относится всё, кроме самих душ (которые, впрочем, в действительности пребывают не в чувственном мире, а в мире Ума). «Воображаемое» — все «ограничения» для действий душ, такие, как страсти, «природа» живого существа (включая его «тело») ⁶⁵, время, пространство и пр. Но эти ограничения «положены» свободным действием самой души (хотя и не все из них душа смогла предусмотреть). «Воображаемое» тогда есть действие самой души, направленное на неё саму и ограничивающее её свободу; воображаемое существует именно как такое действие, а «само по себе» воображаемое есть не-сущее. «Воображаемое» подобно видимому во сне, но из этого сна можно пробудиться, если объяснить душе, что всё, видимое ею, порождено самой этой душой [III,6,3,10–13]. Но «воображаемое» ‘вот-этой’ душой не является «творением» только самой ‘вот-этой’ души. Лишь изначально душа, при «падении», избрала некоторые черты своего «воображаемого мира». Над другими чертами она не властна: они либо случайны, либо зависят от других душ, в том числе — от мировой души ⁶⁶. Индивидуальная душа не может стать полностью независимой от других душ, так как она обязательно «проходит через стадию» Души; из-за этого она получает некоторое представление о том, чем «воображают себя» другие души и также становится в некоторой степени «известной» пожелавшим этого душам чувственного мира. Следовательно, «полная изоляция» души невозможна. Невозможна она ещё и по той причине, что если индивидуальная душа никак не воспринимает ничего, что не было бы исключительно продуктом её

⁶⁵ В [V,2,1,19] и далее мы читаем, что когда индивидуальные души обращают свой взор назад, к Душе, от которой они пришли, они достигают своего осуществления, но когда они продолжают двигаться «иным образом» (т. е., можно предположить, когда они «стремятся наслаждаться [мнимой] свободой» — ср. [V,1,1,1–6]), они творят *образы* самих себя, которые суть силы ощущения в животном мире и силы роста в мире растений. В другом месте Плотин, вероятно, подразумевает, что не обладающий подлинным существованием «образ себя», который душа творит при «падении», является её телом [III,9,3].

⁶⁶ Плотин пишет, что «душа» (наиболее вероятно, что здесь подразумевается «душа всего») «приготавливает» тела для «проживания» индивидуальных душ ([IV,3,6,13–15]; ср. [II,9,8,15–16]). Если здесь имеется в виду мировая душа, то в рамках представленной концепции «воображения» роль мировой души следует понимать как «согласование» характеристик тела, «воображаемого» душой как индивидуальной душой с «мировым порядком» — в тех рамках, в которых «падшая» душа сама допустила подобное «согласование». Подробнее о роли мировой души см. ниже.

воображения, т. е. ничего существующего в какой-либо степени (т. е. не воспринимает других душ в чувственном мире), то в её деятельности имеется лишь знание о несущем, которое есть полностью ложное знание. Следовательно, для этой души не выполняется одно из» условий свободного действия», душа не действует, что для Плотина означает её неспособность к существованию. Итак, полностью изолированная душа просто не смогла бы существовать. Мир, как он воспринимается каждой способной к восприятию душой, есть сумма того, что эта душа воображает себе как Душа (т. е. сумма воображаемого всеми другими индивидуальными душами), конечно, искажённое способностями к восприятию данной души, а также её собственного воображаемого.

Следует заметить, что, хотя «воображаемое» душой и зависит от иного, тем не менее оно не становится от этого более «реальным». Дело в том, что души «существуют» лишь постольку, поскольку они свободно действуют, а чем более свободно они действуют, тем «дальше» они от чувственного мира. Итак, индивидуальная душа способна «пробудиться», выйти из области «воображаемого». Для «пробуждения» душе нужно «очиститься от ‘претерпевающего’» [Ш,6,3,24], т. е. избавиться от того «налипшего», которое ограничивает её действия. В этом случае (т. е. в случае «восхождения») иллюзорность чувственного мира останется, но не будет влиять на душу, которая «сольётся» с той душой, которая вне времени существует в мире Ума, являясь как бы её индивидуальным «первообразом» (а строго говоря — ею самой).

Душа как третья ипостась есть для Плотина ‘то, чем оказывается каждая душа’ при своём «падении» в чувственный мир. Падение души из мира Ума, так же как и «отличение» Ума от Единого, характеризуется «дерзостью», присущей соответствующему волевому акту и совершается лишь благодаря «инаковости»⁶⁷. Понять это можно так, что ни Ум, ни Душа

⁶⁷ Плотин использует оба эти термина как при описании «порыва» Ума [VI,9,5], так при описании «падения» души [V,1,1].

«изначально» не несут никаких «определяющих» или «индивидуализирующих» черт и являются просто «иным» по отношению, соответственно, к Единому и к Единому-и-Уму. Например, можно показать, что эйдос в мире Ума не может «замыслить» падение в индивидуальную душу (хотя индивидуальные души и присутствуют в Уме, они присутствуют там как индивидуальные эйдосы), т. е. не может столь «резко» изменить свой «статус». Ведь в индивидуальных душах имеется «то, что мнится/воображается», а не только то, что в действительности существует. Но «мышление несущего» невозможно для «истинного» мышления⁶⁸, имеющего место в мире Ума. Поэтому в мире Ума невозможно мысленно «сконструировать» какую-либо индивидуальную душу, но можно помыслить нечто иное истинно сущему, что означает «обращение» в это иное, т. е. «выход за пределы» мира Ума. Этим «иным», можно догадаться, и является Душа как третья ипостась.

Душа вечно сохраняется, как «переход» или «проводник» из мира Ума в чувственный мир. При дальнейшем «падении» душа «индивидуализируется», и перестаёт быть Душой.

Итак, Душа является одновременно «тем, из чего» произошли индивидуальные души, и «тем, что обеспечивает общение между ними». При этом мировая душа лишь «упорядочивает» то, что происходит среди воплотившихся душ (конечно, это не может не затрагивать процессы воплощения и утраты тела).

Мы так и не разрешили проблему отличия какой-либо индивидуальной души от мировой души: в чём оно заключается и почему оно возникает? Мы можем без особых затруднений указать на различие их «функций»: мировая душа «попечительствует» «телу мира» как целому, а индивидуальная душа — лишь телу конкретного индивидуума. Но различие функций — следствие, а не причина каких-то различий в самих душах, так что наш первый вопрос

⁶⁸ Ср. у Платона: «Ложная же [речь высказывает] нечто другое, чем существующее. [...] Она говорит поэтому о несуществующем, как о существующем» [*Theaet.* 263d].

так и остался без ответа. Возможно, подойти к ответу на этот вопрос нам поможет уяснение причины различий между индивидуальными душами (так сказать, «принципа индивидуации»), и распространение этой причины на различие между мировой душой и любой из индивидуальных душ; тем самым была бы последовательно проведена линия «одновидности» мировой души и индивидуальных душ. Одним из возможных объяснений различия между душами может быть возведение его к «индивидуальным идеям»⁶⁹, которые имеют место в Уме.

Впрочем, сам трактат V,7, посвящённый проблеме существования «индивидуальных идей», или «эйдосов единичных сущих» представляет значительные трудности для интерпретации; кажется, что Плотин здесь разбирает возможность существования «эйдосов единичных», но не заявляет, что однозначно становится на эту позицию.

Кажется, что противоположная точка зрения (т. е. объявление эйдосов Ума только общими понятиями) содержится в V,9. Здесь, в V,9,12, утверждается, что в Уме нет отдельной идеи Сократа, но все люди присутствуют в идее человека. Это короткое высказывание побудило Риста высказаться в том смысле, что Плотин вообще не признавал существования «эйдосов единичных:

«... с другой стороны, следует сказать, что и эйдосы католического существуют [в Уме] не Сократа, но человека» [V,9,12,2–3].

Однако, здесь утверждается, что в Уме присутствуют также и «общие понятия», и поясняется, что это такое, но не запрещается присутствие «эйдосов единичных».

⁶⁹ См. постановку вопроса в [V,7,1,1–7]. Далее Плотин рассматривает стоическую доктрину «собственных качеств», которые характеризуют каждое сущее и которые уникальны в рамках одного мирового периода. Не собираясь, конечно, принимать эту чуждую ему доктрину в целом, Плотин замечает, что существование в Уме бесконечного числа эйдосов не противоречит его собственному учению, но, напротив, предоставляет возможность избежать нелепого приписывания «принципа индивидуации» материи: «Или нет различных [соответствующих ему сущих] для самого логоса, и не есть начало человек, как парадигма некоторым людям, различным между собой не материей только, но также и тысячами собственных различий. Ведь не как образы Сократа кар хетипу [относится вот-этот человек к своему эйдосу], но *должно различие творить из различных логосов*. [...] Того же, что тогда в Уме [будет] беспредельность, не должно бояться; ведь [в Уме] всё в нераздельности, и как бы *'выступает вовне'*, когда бы [Ум не производил бы этого своим] действием» [V,7,1,19–27].

Более того, утверждение в V,9,12 можно понять в том смысле, что все идеи Ума отличны, но не отделены друг от друга, идея «живого существа» включает в себя в том числе «идею человека», которая включает в себя идеи индивидуальностей. Таким образом, при мышлении «человека вообще» мыслится бесконечное разнообразие индивидуальностей, в том числе и Сократ. Здесь идея Сократа «вложена» в идею человека, или «причастна» идее человека. Но при мышлении Сократа мыслится бесконечное число его «характеристик», в числе прочего— и его «человечность». Здесь идея человека «вложена» в идею Сократа, или «причастна» идее Сократа. Противоречия здесь не возникает, если понимать «причастность» именно так, как выше понималась причастность «иного по отношению к Благу». «Причастное» вовсе не зависит от «того, чему оно причастно», но, напротив, получает благодаря своей причастности возможность свободно действовать. Поэтому можно предположить, что отношение между «идеей Сократа» и «идеей человека» есть «взаимное освобождение»: первое предоставляет второму возможность действовать независимо от себя, тем самым предоставляя ему свободу, и наоборот. И то, и другое таким способом «распространяют благо», предоставляют иному возможность «быть благим».

Если же мы допускаем существование идей индивидуальностей, то тем самым мы получаем ответ на вопрос о происхождении отличия одной индивидуальной души от другой. Души, находящиеся в своём «истинном доме», в Уме, отличаются благодаря «инаковости» [VI,4,4,24–26]. Это может означать, что разнообразие душ проистекает из бесконечного разнообразия эйдосов Ума, причём ввиду бесконечного «богатства» Ума ни один «акт мысли» (=эйдос) не повторяет другой. Таким образом, в Уме мыслится (и, следовательно, существует) всё, что только может мыслиться, иначе Ум был бы «неполон», имел бы нужду в чём-либо и не был бы свободен от стремления от этой нужды избавиться, а это означало бы, что Ум зависит от Блага не только в своём существовании, но и в «том, что именно он есть». Но тогда Благо не «предоставляло бы существование тому, что способно его

избрать», а «ограничивало бы возможность сущего быть чем-либо», т. е. ограничивало бы свободу сущего, тем самым «распространяя» зло, а не благо, что невозможно.

Поэтому допущение существования идей индивидуальностей хорошо согласуется с системой Плотина в целом и позволяет разрешить проблему «принципа индивидуации» душ, которая, по-видимому, трудноразрешима без этого допущения. Заметим, что, например, Блюменталь придерживается именно такой точки зрения и посвятил одну из своих статей её обоснованию. Рист в конце концов также склоняется к этой точке зрения⁷⁰.

Если же в Уме не существует «эйдосов единичных», то души не могут возвратиться в мир Ума; они могут лишь отождествлять себя с некоторым «общим понятием», тем самым утрачивая свою индивидуальность, переставая «быть собой», что, как мы видели, является несовместимым с «бытием собой» как «благом для всего сущего» [VI,5,1,18–19]. И тогда «восхождение» к Благу доставляло бы душе зло; таким образом, Благо, «побуждая» к освобождению и восхождению, тем самым «побуждало» бы к уничтожению, т. е. ко злу, и Благо «распространяло» бы зло, что невозможно. Из этих общих соображений следует, что если мы хотим видеть систему Плотина действительно системой, то всё-таки более предпочтительным вариантом является принятие существования в Уме «эйдосов единичных»⁷¹.

Таким образом, фактически, выше была изложена общая схема учения Плотина о происхождении душ и соотношении между ними. В двух существенных пунктах она согласна с точкой зрения Блюменталья: в признании существования «эйдосов единичных» в Уме и в признании

⁷⁰ «Кажется, что существуют идеи не всех единичных сущих, но лишь идеи индивидуальных личностей» — [Rist J.M. Human Value: A Study in Ancient Philosophical Ethics. Leiden: E. J. Brill, 1982. p. 150–151].

⁷¹ Признание наличия в Уме «эйдосов единичных», помимо прочего, позволяет Плотину обосновать бессмертие индивидуальной души, не приводя доказательств, подобных платоновским, а всего лишь указывая на «факт» пребывания души во вневременном мире Ума. То, что Плотин действительно полагал индивидуальную душу бессмертной, следует из того, что он в целом поддерживал платоновский вариант учения о переселении душ — см. [Rich A. N.M. Reincarnation in Plotinus // Mnemosine, 1957. Ser. 4. P. 232–238.]. Конечно, имеется и противоположное мнение, принадлежащее Ю.А.Шичалину: «Представление о бессмертии индивидуальной души для Плотина, по-видимому, в принципе чуждо» [Шичалин Ю.А. Трактат Плотина «Об уме, идеях и сущем» (5, V.9) в связи с проблемой Природы // Философия природы в античности и в Средние века.: Сб. науч. тр. М.: ЦОП ИФ РАН, 1999. Ч. 2., прим. 7, с. 102].

отличия мировой души от Души как ипостаси и от индивидуальных душ, также существенно отличающихся друг от друга. Наличие «эйдосов единичных» есть необходимое условие для различия душ и для возможности их «восхождения». Душа как ипостась не принадлежит миру Ума только по той причине, что она утратила полную свободу быть тем, чем она себя мыслит. При этом в ней нет никакой «природы» в том смысле, что для неё не существует «тела», которым ей «по природе» надлежит «управлять» или о котором ей «по природе» надлежит «заботиться». Итак, большая свобода Души как ипостаси по сравнению с иными душами заключается в её «бестелесности», в то время как все иные души, «начиная» с мировой души, кажется, связаны с телами⁷², которые, как мы видели выше, суть ограничения для свободы души.

Тем не менее окончательное решение вопроса о «принципе индивидуации» душ весьма не просто, и было бы неправильно проанализировать только один возможный вариант решения проблемы, игнорируя все остальные. Блюменталь рассматривает несколько возможных объяснений возникновения различия в душах. Все эти варианты, на наш взгляд, сводятся к трём базовым: различия в душах основываются на различиях в эйдосах Ума, зависят от тел, в которые воплощены души, зависят от самих душ.

I. Различия в душах основывается на различиях в эйдосах Ума ввиду того, что каждая душа является эйдосом. Действительно, Плотин пишет, что без тел души суть части Ума⁷³. Это весьма привлекательное объяснение, оно довольно чётко обрисовывает сходство и различие между миром Ума и миром Души. Чётко просматривается корреляция: «отдаление от Ума» = «увеличение материальности» = «уменьшение свободы».

⁷² Вероятно, «телом» мировой души следует считать Космос как целое. Здесь возможны некоторые неясности, так как в этом случае не очень ясно, как одно и то же тело может быть телом разных душ. Но как бы Плотин ни разрешал эту проблему, «обладание телом» для мировой души, также как и для индивидуальных душ, кажется несомненным, так как Плотин пишет, что индивидуальные души обладают способностью жить в своих телах так же, как и мировая душа — в своём [II,9,18,20].

⁷³ [IV,3,5,15–16]; ср. [V,9,6,8–9].

Основываясь на аргументах, приведённых выше во всей этой главе, я склонен полагать, что различия в душах Плотин действительно основывает на различиях в эйдосах, несмотря на некоторые его высказывания, которые кажутся трудно согласуемыми с ней. Например, однажды Плотин утверждает, что «инаковость», которой различаются эйдосы Ума⁷⁴, не может быть применима для объяснения различий между душами [IV,3,4,9–14]. Ещё одна роль «инаковости» — не то, что отличает души друг от друга, а «причина» падения душ [V,1,1,5]. Однако ничто не мешает нам понимать это так, что в дополнение к «инаковости», имеющей место в Уме, души различаются ещё чем-то — например, степенью «ограниченности свободы» (все эйдосы одинаково свободны) или степенью «зла» в действиях душ (как мы видели, в Уме нет никакого зла).

II. Различия в душах зависят от их тел. Например, Плотин пишет, что различие между двумя душами объясняется различной степенью связи этих душ с их телами⁷⁵. Но кое-что зависит не от «связи» с телом, а от самого тела. Например, подверженность души страстям зависит от строения её тела [I,8,8,30–31]. Более того, Плотин однозначно указывает, что тело определяет, насколько далеко простираются различия в душах [IV,3,12,37–39]. Но различие, вызываемое телами, можно признать, если только считать, что оно является следствием действий душ, «творящих себе» такие тела⁷⁶. Ведь тело есть результат действия души и мировой души, так что тело ограничивает свободу души. Поэтому в качестве «первопричины» искомого различия следует рассматривать не тело, но то, что «создаёт» тело, т. е. души.

III. Различия в душах зависят от самих душ. Здесь возможно несколько вариантов.

⁷⁴ См., например, [VI,4,4,24–26].

⁷⁵ [VI,4,15,17 и далее].

⁷⁶ Говоря о «творении» душой тела, во избежание недоразумения слово «творение» желательно брать в кавычки, ведь в конечном итоге «тело» для Плотина есть продукт воображения «падшей» души.

III.1. Во-первых, души различаются степенью «зла» в своих действиях, степенью «погруженности в тела» или «связи с телом»⁷⁷; но всё является следствием «свободного выбора» самой души.

III.2. Во-вторых, Плотин утверждает, что «природа» душ зависит от их предыдущих жизней⁷⁸ и их воспоминаний [IV,4,3,3–6]. Однако каждая душа сама выбирает свою судьбу [II,9,8]— и в смысле «выбора до воплощения», как в платоновском мифе об Эре, и совершая нравственный выбор, уже находясь в теле. Поэтому в итоге получается, что «природа» души опять зависит от «свободного выбора» самой души.

III.3. В-третьих, различие зависит от мировой души, которая, как «управляющая всем космосом» [IV,8,2,6], подготавливает почву и дом для индивидуальных душ⁷⁹. Это можно понимать так, что мировая душа готовит «тело» для каждой индивидуальной души. Однако ничто не мешает предположить, что тело для каждой души «готовится» мировой душой в полном соответствии с тем свободным выбором, который сделала индивидуальная душа— включая всё то, что она избрала в «предыдущих жизнях». В некотором смысле можно сказать, что тело является как бы «совместным творением» индивидуальной души и мировой души, так как Плотин упоминает, что именно индивидуальная душа избирает своё место в космосе как создаваемый ею свой собственный образ [III,9,3]. Тогда мировая душа независимо действует по большей части в отношении того, что касается «сочетания» или «гармонизации» отношений между душами⁸⁰, или того, что не было ими избрано. Мы будем подробно анализировать действие мировой души на индивидуальные души ниже, разбирая Промысел мировой души.

Итак, можно считать, что индивидуальность души образуется из двух составляющих: основа для неё создаётся наличием в Уме эйдосов

⁷⁷ [VI,4,15,17 и далее].

⁷⁸ [III,4,2,11 и далее]. Хотя тема реинкарнации не является особо значимой для Плотина, тем не менее он, следуя авторитету Платона, перенимает это учение, причём оно весьма органично вписывается в его систему. Об этом см. [Rich A. N.M. Reincarnation in Plotinus // Mnemosine, 1957. Ser. 4. P. 232–238.].

⁷⁹ [IV,3,6,13–15]; см. также [VI,7,8 и далее]; ср. [II,9,8,15–16].

⁸⁰ Такого рода действие мировой души, видимо, есть то, что Плотин понимал под «Промыслом всего» — см. ниже.

индивидуальностей, но, благодаря своему «падению», души добавляют к этому свои собственные «ограничения», которых нет в эйдосах Ума. Признание того, что каждая душа «поистине» пребывает в мире Ума и разделяет свободу, свойственную этому миру, является важным исходным пунктом в платиновской психологии и в учении о свободе «воплощённой» души.

Вообще, Ум, как «сам отличивший себя» от Блага, «утратил» лишь одну свободу: свободу предоставлять существование всему (в том числе и себе); точнее, Ум может обрести «вновь» такую свободу, но тогда он уже не будет Умом (это — «возвращение» для Ума). Эйдосы Ума, как всего лишь «образы» полной свободы и Блага, не могут предоставлять чему-либо какого-либо «добавления» к свободе и благу, предоставляемым первоначалом; но в то же время постольку, поскольку эйдосы суть «образы», они «наследуют» нечто от первоначала, следовательно, они всё-таки должны в каком-то отношении действовать, распространяя благо и свободу. Действие Ума, отличившее его от Блага, неспособно причинить чему-либо «иному» благо или зло—ввиду отсутствия «иного». Таким образом, это действие следует считать нейтральным по отношению к благу и злу, находящимся вне этической сферы. Возможно, именно поэтому Плотин часто использует для характеристики эйдосов Ума и их деятельности термин «прекрасное». Но, совершаясь, это действие тем самым утрачивает и свободу «предоставлять существование», а значит, Ум, действуя, в одном отношении, претерпевает. Пока действия эйдосов заключаются в «отличении» одного эйдоса от другого, или в «привнесении инаковости», и ни в чём другом, эйдосы остаются эйдосами, т. е. рассматриваемые нами сущие не выходят за пределы мира Ума. Эйдос, мысля себя, мыслит либо нечто, находящееся в некотором отношении к нему, либо некоторую характеристику себя. Тем самым в его мышление «привносится инаковость». Поскольку эйдосы различаются «инаковостью», то мыслимое ими «тотчас же» «получает независимость», т. е. его следует рассматривать как самостоятельный эйдос. Таким способом

эйдосы «распространяют свободу» друг на друга, т. е. в этом отношении оказываются «подобными» Благу как его «образы». Поэтому можно сказать, что «*в Уме нет никакого зла*» [VI,7,19,16] или что эйдосы не совершают злых действий. Эйдосы способны к благим и злым действиям (т. е. к распространению блага и зла), но пока они не совершают злых действий, они — эйдосы и пребывают в Уме.

Душа же, «сама отделившая себя» от мира Ума, тем самым утрачивает и *свободу «осуществлять мыслимое»*, но не полностью, а в той мере, в какой она «погрузилась в материю», т. е. избрала «отказ от действия». Душа, «отбросившая» пассивность материи, осознаёт себя как существующую в Уме (это — «возвращение» для души). Итак, «*нисхождение*» — *последовательность отказов от свободы*, выражающаяся в ограничении полноты своего действия. Само по себе «нисхождение» не ограничивает свободу «иного», т. е. не приносит зла, а является «*безразличным*» действием, подобным «первому» действию Ума. Но, вторично ограничив свою свободу, душа утратила имевшуюся у эйдосов способность полностью предоставлять сущим возможность быть тем, что они суть. Действия эйдосов не способны причинить зло чему-либо; действия же душ, отказавшихся от «полноты» действий эйдосов, не способны совершить действия, являющиеся полностью благими, или действия, полностью предоставляющие сущим возможность быть тем, что они суть. Таким образом, никакая душа не может совершить таких действий, которые были бы полностью благими; «по необходимости» этим действиям сопутствует зло. Так в мире Души появляется «необходимость», отсутствующая в мире Ума [III,3,5].

Отметим, что таким («двойственным») является любое действие любой души: полностью злого действия быть не может⁸¹, а продолжение

⁸¹ Так как «полное зло», или гипотетическое «зло само по себе» является «несущим» (но не в том смысле, что оно существует способом как бы «менее значимым», чем «истинное сущее», например, не как «сущность», а как «рассыпавшаяся сущность», или не как «имеющееся благо», а как «уменьшение имевшегося блага»; скорее, «зло само по себе» есть «несущее» как «логически невозможное»). Рассмотрим возможное обоснование этого тезиса.

Следует заметить, что существование «абсолютного зла» (= «абсолютно злого действия») также несовместимо с существованием любого благого действия. Но обратное неверно: существование Блага

существования и его прекращение вызывают как благо, так и зло ввиду взаимосвязанности всего в мире Души, в которой нет почти полной свободы эйдосов, так что все действия любой души затрагивают весь мир Души. Итак, в Уме зла нет вообще, а в мире Души зло присутствует по необходимости в любом действии. Следует заметить, что «падение» душ из мира Ума хотя и приводит в итоге к уменьшению свободы, изначально есть «дерзость», которая осуществляется ради того, чтобы «быть самим собой» и «наслаждаться самостоятельностью» [V,1,1,1–6]. Может показаться, что здесь имеется несоответствие: Плотин утверждает, что «благо для всего сущего—быть самим собой» [VI,5,1,18–19], и в то же время объявляет это «дерзостью», приводящей к «падению» (а следовательно, и к утрате свободы) [V,1,1,1–6]. Но это можно объяснить следующим образом: стремление к «освобождению» из мира Ума только кажется стремлением к свободе (а значит, только кажется благим действием), а в действительности оно является стремлением ограничить своё знание для того, чтобы избавиться от необходимости совершать только благие действия, при полном осознании невозможности избавиться от страдания, связанного с отсутствием у эйдоса возможности полностью уничтожить зло.

«Падение» позволяет не знать что-либо, не сочувствовать чему-либо, и тем самым даёт некоторый шанс «замкнуться в себе», стать

совместимо с существованием любых злых действий, кроме «абсолютно злого». Действительно, Благо действует, распространяя абсолютную свободу для иных, т. е. свободу для чего-либо, иного по отношению к Благому, не зависящую от своего собственного выбора и выбора иных. Иные по отношению к Благому сущие суть благие постольку, поскольку они распространяют *подобную* свободу для иных, и злые — постольку, поскольку они отнимают *подобную* свободу у иных.

Таким образом, действие Блага предоставляет возможность существовать как благим, так и злым действиям. Действие Блага (как и частично благое действие) не препятствует злостному действию, но предоставляет возможность уничтожить его следствия тому, на кого это злое действие направлено. Напротив, злое действие отнимает свободу действовать у иных, тем самым отнимая у них возможность совершать как благое, так и злое действие. Частично злое действие не доводит до конца отнятие свободы у сущих (например, так как из-за своей «неполноты» не может довести его до завершения) и/или действует подобным образом не на все сущие. Абсолютно же злое действие всегда и немедленно доходит до завершения, оно есть действие и оно направлено на всё иное. Следовательно, оно есть такое действие, существование которого означает, кроме прочего, полное отнятие свободы у Блага (как и у других сущих). Но, так как выше было принято, что «Благо есть свободное благое действие», то из существования абсолютно злого действия следует, что Благо не существует (также не существуют никаких иных действий, кроме самого абсолютно злого действия), что противоречит исходной предпосылке. Поэтому абсолютно злое действие следует признать несущим, точнее — логически невозможным в рамках предпосылок системы Плотина.

«самодостаточным», существовать ради себя, что позволяет в некоторой степени избежать страдания. Однако «безразличность» действия в силу недостатка знания после «падения» является мнимой, и поэтому все действия души в некоторых отношениях являются злыми. Итак, «падение» души вовсе не преследует в качестве цели «подлинное» освобождение и не является благим действием. Однако «падение» из мира Ума, несомненно, является в некоторых отношениях свободным действием, так как в Уме нет ничего, что могло бы принудить душу к падению, в силу отсутствия «Там» необходимости и случайности. Несмотря на наличие «мотивов» для падения души, оно является собственным выбором души.

Таким образом, в «падении» души сочетаются свобода «избрания падения» и необходимость в результате падения быть не в точности тем, чем душа себя мыслит. Названная «необходимость» включает в себя: «необходимость страдания»; «необходимость совершения злых действий»; «неизбежную зависимость любого действия души от ‘внешних’ обстоятельств и от ‘природы’ самой души»; «необходимость дальнейшего ‘ухудшения’ своей ‘природы’» под влиянием злых действий; в свою очередь, чем менее совершенна «природа» души, тем более душа подвержена страданию⁸², что может быть воспринято душой как «справедливое наказание» или «возмездие». Мы видим здесь, что свобода «падения» отнюдь не противоречит ограниченности свободы «падшей» души, или наличию в чувственном мире некоторой «необходимости» и «случайности». Как верно отметил Кирхнер, при «падении» из мира Ума к душе «ещё» неприложимы ограничения свободы, свойственные «чувственному миру»:

«Её [души] выбор полностью свободен. Она имеет власть господствовать или подчиняться, пребывать наверху или спускаться вниз».

Поэтому мы не согласны с выводом Анри, что «свобода» и «необходимость» в «падении» душ «являются плохо согласованными».

⁸² Индивидуальная душа, как «в действительности» находящаяся в Уме, бесстрашна. Строго говоря, страдания души являются «воображаемыми» ею и такими же «воображаемыми» являются «справедливые наказания», которые, как душе «кажется», она «претерпевает».

При «падении» души происходит существенное уменьшение её свободы, в том числе — её способности «ясно» мыслить и обладать достоверным знанием. Поэтому избранные душой степень её свободы, её «природа», её тело оказываются не полностью соответствующими тому положению дел, которое имеет место в результате избрания⁸³. И именно этот факт «предоставляет место» в чувственном мире необходимости и случайности, но, как будет показано ниже, некоторая свобода у души остаётся всегда. Искажённое представление о том мире, откуда душа «пала», несомненно, затрудняет «возвращение»⁸⁴, но тем не менее душа способна вернуться в «свой истинный дом» — в мир Ума⁸⁵, если осознает иллюзорность своего пребывания в чувственном мире.

Для «возвращения» души в мир Ума не требуется ничего, отличного от обычного «попечения» или Промысла Ума о чувственном мире — см. выше. Душа самостоятельно как бы «меняет точку зрения» и «обращается» в эйдос. Не таково «возвращение» к Единому для истинно сущих эйдосов. Эйдос избрал свою сущность, он ограничен этой своей сущностью и не содержит в себе ничего «потенциального» или «нереализованного». Душа, возвращаясь в мир Ума, в некотором смысле продолжает быть собой, так как при её «переходе», можно сказать, изменяется не она сама, изменяется её «взгляд». Напротив, «взгляд» и мышление эйдоса совершенно точны, они не могут стать более точными. Поэтому для «восхождения» к Единому эйдос должен полностью перестать быть самим собой, утратить свою сущность. Его «восхождение» к Благу означает «обращение» в Благо⁸⁶. Это «обращение» означает приобретение эйдосом той свободы, от которой он отказывается при «отличении себя от Блага».

⁸³ В этом смысле, вероятно, следует понимать утверждение из [IV,3,13], где Плотин опять говорит, что души пришли в чувственный мир не свободно, и не «по капризу» кого-то, «ибо не такова их свобода, какой они [её] избирают».

⁸⁴ «Свобода, утраченная здесь, позднее должна быть возвращена, и с большим трудом» [248, р. 21].

⁸⁵ Ср. [VI,7,6,12]. См. также [29, с. 33].

⁸⁶ В присутствии Блага едины желание Блага и обладание Благом — [VI,8,13,20–24]; желающий Блага и обладающий Благом не ниже Единого [VI,8,13,31–33].

Но эйдос не может «вернуть» свободу, «всемогущество» и «бытие в качестве самого благого» благодаря лишь своей воле, ведь в эйдосе ничто не содержится «потенциально», а значит, нет в нём и «потенциально абсолютной» свободы. Поэтому «возвращение» возможно лишь благодаря действию самого Блага, которое «возвращает» эйдос к себе самому, т. е. отождествляет его с самим собой по воле самого эйдоса. Заметим, что указанные «переходы» происходят «в вечности»⁸⁷, следовательно, можно сказать, что «возвращение» эйдоса также вечно, т. е. при «возвращении» с эйдосом ничего не происходит, он вечно пребывает таким, каким он вечно себя мыслит. Действие Блага, описанное здесь, является действием «попечения о низшем»; Ум также совершает действие «попечения о низшем», осуществляя Промысел о чувственном мире. Мы видим здесь, что из понимания первоначала как Блага Плотин выводит важное следствие: «‘Высшее’ заботится о ‘низшем’»⁸⁸.

Правда, можно привести ещё одно возражение против свободы «падения» душ. Плотин пишет, что «падение» несвободно в том смысле, что несвободно любое движение к «худшему» [IV,8,5]. Но это следует понимать не так, что «падение» вынуждается некими «внешними» по отношению к нисходящей душе причинами или «природой» самой души. В действительности Плотин утверждает, что никто не совершает злых действий (из-за которых он становится «хуже») ради приносимого им зла как конечной цели. В любом действии в чувственном мире есть и благо, и зло, и действие избирается ради присущего ему блага, пусть даже оно мизерно и незаметно на фоне приносимого им зла. Поэтому «движение к худшему» есть лишь побочный продукт «движения к лучшему»; этот побочный продукт не всегда предсказуем в силу несовершенства мышления нисходящей души. Можно

⁸⁷ Более корректно будет сказать «вне времени», так как время имеет место лишь на уровне «ставшей» Души.

⁸⁸ Положение излагается в [IV,8,8]. Рист подробно комментирует это положение в [*Rist J.M. Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus and Origen // Phoenix, 1964. Supplementary Vol.VI. Toronto: University of Toronto Press., p. 159*] и приходит к выводу о том, что этика Плотина является альтруистической, что в некоторых отношениях сближает её с христианской. Мы полностью согласны с этим выводом Риста.

сказать, что «движение к худшему» возникает в результате стремления к некоторой другой цели (такой «целью», как мы увидим ниже, может быть «забота» о «низшем», а также стремление избежать страдания через ограничение знания); и в этом смысле оно не является «свободно» или «произвольно» избранным.

Другим фрагментом, часто привлекаемым для обоснования «несвободы» «падения» душ, является IV,3,13,13–21. Здесь Плотин утверждает, что души «падают» не свободно и не как если бы они были «посланными» кем-либо в чувственный мир, и не по выбору, но как при естественном прыжке или естественном стремлении к браку (вероятно, Плотин имеет в виду как эротические стремления, так другие мотивы, вызывающие желание жить в браке) или при стремлении к прекрасному (хотя и нелогичному) поступку. Здесь следует обратить внимание на вторую часть фразы: души «падают» так, как происходит падение подпрыгнувшего вверх человека. Само падение действительно неизбежно в силу физических законов, но решение о прыжке принимает сам человек, а не «природа». Как уже было указано выше, необходимость присутствует в том мире, куда происходит «падение»; также необходимость присутствует и в самом «процессе» «падения»: из отказа души от имеющего места в Уме тождества мыслящего, мыслимого и существующего необходимо следует «падение» в чувственный мир. Сравнивая «падение» с браком, Плотин, возможно, хотел подчеркнуть наличие серьёзных мотивов для «падения»: из мира Ума невозможно непосредственно влиять на чувственный мир, невозможно оказывать непосредственную помощь и пр. Брак, может показаться, открывает некоторые возможности для этого, и «падение» в этом отношении может быть ему уподоблено. И здесь становится понятной последняя аналогия: «падение» из-за указанного мотива «прекрасно», но «неразумно». «Неразумность» падения заключается в том, что «благородные» усилия «падшей» души неминуемо окажутся тщетными: пытаясь совершать благое действие, душа неизбежно будет приносить зло и т. д.

Таким образом, приведённые рассуждения Плотина не являются достаточными для того, чтобы заставить нас усомниться в выводе: души, как получающие свои характеристики от эйдосов, а не от материи⁸⁹, тем самым «наследуют» (в «урезанном» виде) свободу, присущую эйдосам Ума. Конечно, как всего лишь «образ» свободы Ума, эта свобода менее полна.

Итак, общая схема «нисхождения» может быть представлена в следующем виде:

1. Благо «распространяет благо» тем, что предоставляет эйдосам Ума полную свободу быть тем, чем они себя мыслят, или предоставляет эйдосам возможность возвращать себе ту свободу, от которой они отказываются.

2. Эйдосы «распространяют благо» тем, что предоставляют другим эйдосам полную независимость от самих себя и возможность быть тем, чем они себя мыслят (иначе говоря — тем, чем они себя избирают). Действие эйдоса на эйдос отличается от действия первоначала на эйдос. Первоначало предоставляет «свободу быть вообще» (в том числе «свободу быть существованием вообще» = «возможность вернуть себе полную свободу, возможность быть Благом»), а эйдос — «свободу быть в качестве чего-то». Аналогично Ум действует на души, которые нуждаются в его «попечении», через Проведение. Но все действия эйдосов не могут принести больше блага, чем приносит первоначало, поэтому постольку, поскольку Ум не совершает злых действий, действие Ума «сопутствует» действию Блага, «сливаясь» с ним, без«слияния» самого Ума с его собственным действием и Благом.

3. Души являются эйдосами, к которым «присоединилось несущее», или тем, что отказывается не только от «свободы быть существованием вообще», но и частично — от «свободы быть в качестве чего-либо». Души не способны действовать на то, что располагает полной «свободой быть в качестве чего-либо»; таким образом, они действуют друг на друга и на свои «части». Все действия душ — частично благие и частично злые. Таким

⁸⁹ Вспомним, что Плотин считал невозможным связать «принцип индивидуации» душ с материей: «Тогда, материя [ли творит] различия [в тех случаях, когда] не подобные властвуют [в детях одних родителей качества]? Тогда все [дети], кроме одного, [были бы] против природы» [V,7,2,13–15].

образом, души «распространяют благо», предоставляя иному «неполную свободу быть в качестве чего-либо». В тех отношениях, в которых эти действия «благие», они «сливаются» с действиями Блага и Ума, но безслияния душ с Благом и эйдосами.

4. Материя, тождественная гипотетическому «абсолютному злу», не существует, не действует и не претерпевает. Материя есть как бы «предел», последний шаг в ряду постепенного отказа от свободы. Материя, будучи совершенно не свободной, не может стать свободной, ибо предоставить свободу можно лишь тому, что имеет возможность совершить свободный акт её принятия.

Выводы по второй главе:

1. Структура мироздания Плотина, как и у остальных неоплатоников, начинается с Единого, которое есть вечное и неотъемлемое начало всего существующего. И путем эманации, от Единого, происходят все существа. От Единого происходит Ум, в котором различаются 3 момента: понятие «вещества»; мыслимое бытие; мышление. За Умом следует Душа, которая подразделяется на 2 части: первая находится в вечном созерцании того, что ей предшествует; вторая - сотворила мир материальных объектов и индивидуумов. Однако Душа может возвыситься до Единого, но это возможно только при помощи особой сосредоточенности на познаваемом предмете, а именно созерцания.

2. Плотин определяет, что внутренний мир человека очень огромен, но состоит всего из двух основных элементов - души и тела, а чтобы познать человеческую сущность, необходимо познание человеком, в первую очередь - самого себя. Но объектом своего познания человек может сделать только малую часть – а именно то, что непременно существует в его душе.

3. Плотин выделяет следующие высшие добродетели – здравомыслие, благоразумие, мужество и справедливость. К низшим добродетелям он относит - страсти, желания, опасения, удовольствия и горести.

4. Благо у Плотина выше Красоты, т.е. Благо является деликатным и дружелюбным, тогда как Красота приносит страдание и растерянность. Целью земной жизни человека является полное отрешение от телесности и непереносимое возвращение Души к первоначальной жизни, а обязательным условием, ведущим к этому - совершенство нравственной жизни. При «падении» или «нисхождении» индивидуальной души в системе Плотина происходит существенное уменьшение её свободы, в том числе — её способности «ясно» мыслить и обладать достоверным знанием. Поэтому избранные душой степень её свободы, её «природа», её тело оказываются не полностью соответствующими тому положению дел, которое имеет место в

результате избрания. И именно этот факт «предоставляет место» в чувственном мире необходимости и случайности, но некоторая свобода у души остаётся всегда. При «нисхождении» индивидуальной души сочетаются свобода «избрания падения» и необходимость в результате падения быть не в точности тем, чем душа себя мыслит. Названная «необходимость» включает в себя: «необходимость страдания»; «необходимость совершения злых действий»; «неизбежную зависимость любого действия души от внешних обстоятельств и от природы самой души».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Настоящая выпускная квалификационная работа представляет собой ещё один подход к более масштабному овладению научно-творческого богатства философской школы неоплатонизма, в особенности философского учения Плотина о свободе. В ходе настоящего исследования мы пришли к следующим определенным выводам:

1. Плотин начинает заниматься философией довольно в зрелом возрасте, но по силе своего дарования он не уступает многим крупнейшим мыслителям греческой философии. Особенно это подтверждается оставленным Плотиним богатым творческим наследием, а именно 54 трактата, которые были сведены Порфирием - его учеником и биографом, в шесть частей, каждая из которых включала девять трактатов. Общее название всех этих сочинений – «Эннеады», т.е. «Девятки».

2. Плотин устанавливает иерархическую лестницу постепенного понижения первоначала – Единое, Мировой Ум, Мировая Душа, Космос (Природа) и Материя. Как видно, начало этой лестницы венчает Единое, или Божественное первоначало, обладающее самым ярким светом, а всё существующее в мире является результатом эманации (истечения) абсолютного первоединства. Таким образом, заключенный порядок мироздания Плотина основан на том, что каждая следующая высшая сущность непременно производит последующую, являющуюся более низкой.

3. Единое, будучи самым совершенством, эманурует и образует другое, которое обращено к Единому, связано с ним и зависит от него. Таким образом появляется вторая субстанция иерархии – Ум. В отличие от Единого, Ум, подразделяется на познающее и познаваемое, при этом Ум познает и самого себя. А мысля свое содержание т.е. идеи, Ум одновременно может творить их. Ум Плотина парадоксален в отношении того, что он содержит в себе не только многие идеи общего, но также и индивидуального.

4. Ум в свою очередь эмануирует в Душу, которая объемлет Ум, будучи обращенной на него. В отличие от Единого и Ума, Душа существует во времени. Душа обладает двумя сторонами - высшей она обращена к самому Уму, а другой, т.е. низшей отвращена от Ума, таким образом, являясь связующим звеном между сверхчувственным и чувственным мирами.

5. Существовая во времени, Душа является источником движения. А появляющуюся слабость Души Плотин объясняет как следствие ее неразвитости и необученности, а жизнь определяет именно как «школу» для души, в процессе которой душа должна самосовершенствоваться. А самосовершенствование должно являться неременной основой пути человека, который проходится им только индивидуально.

6. Космос или Природа у Плотина – это мир определенных явлений, которые могут быть реальны настолько, насколько все они отражают в себе сами идеи Ума. И все является иерархией самосозерцания или творящей активности. Но со своей лучшей стороны Природа является теневой частью Души, а с худшей стороны – порождением материи.

7. Цель человеческой жизни заключается в отвержении материальных, а затем и чувственных потребностей, чтобы суметь подняться к необходимым разумным и умопостигаемым удовольствиям. Смысл их должен заключаться в проявлении принципов Единого в окружающем человека мире и, созерцая абсолютную разумность созданного мироздания, испытывать чувство полного единения с последним. Таким образом, Единое может быть доступно человеку, но только не как реально чувствующему и мыслящему земному существу, а лишь как существу истинно переживающему, путем экстаза осуществляющего слияние своей души с Богом. Это и есть высшее состояние, которое может достичь любой человек в своей обыденной жизни.

8. В рамках учения Плотина возможна интерпретация «падения» души в чувственный мир как «свободного» в некоторых отношениях действия самой этой души (хотя «падение» и «необходимо» в том отношении, что оно

необходимо наступает при мышлении душой себя в качестве иного по отношению к «миру Ума»). По Плотину, жизнь души, в действительности, принадлежащей к миру Ума, в «чувственном мире» представляет из себя акт «двойного воображения»: во-первых, душа воображает себя как Душу (т. е. как третью ипостась), а во-вторых, — как «индивидуальную душу», гораздо менее свободную, чем Душа. Платиновское понимание «существования» таково, что всё находящееся в чувственном мире сохраняет некоторое подобие мышления и обязательно является свободным в некоторых отношениях.

9. В учении Плотина о чувственном мире не существует противоречия между, с одной стороны, признанием человеческой свободы и, с другой стороны, наличием различных видов «принуждения» души, таких, как Промысел, Судьба, Необходимость, Случай и др. Согласно осуществлённой реконструкции позиции Плотина, нечто может ограничить свободу «индивидуальной души» лишь в тех отношениях, в которых это допустила она сама. Ничто сущее не может полностью отказаться от своей свободы, лишь не-сущая материя полностью несвободна и полностью лишена возможности действовать, так что ничто не может полностью «контролировать» действия «индивидуальной души».

Некоторое совместное действие Ума и Души как ипостаси («наивысшей» и наисвободнейшей из всех душ), именуемое Промыслом, направлено на то, чтобы, с одной стороны, обеспечить душам максимальную свободу, даже «восполняя» то, к чему душа «сама по себе» не способна, и, с другой стороны, уменьшить последствия злых действий душ. Надо отметить, что в силу несовершенства Души (в сравнении с Умом) выполнение этих действий не является совершенным. Свобода действий человека в чувственном мире ограничена «необходимостью» и «случайностью», присущими этому миру. Однако любой человек, несмотря ни на что, всегда является в каких-то отношениях свободным, и всегда способен как на «благие», так и на «злые» действия.

Любое «благое действие» (в том числе — действие человека в чувственном мире), как «образ» действия Блага (т. е. как то, что менее свободно, чем действие Блага, но всё-таки сохраняет некоторую свободу) есть предоставление свободы иному. Напротив, злое действие есть ограничение свободы иного. Человек, совершающий благие действия, если он стремится совершать их более «эффективно» и приносить с ними как можно меньше неизбежного зла, заинтересован в собственном «восхождении», которое и является «восхождением» или «возвращением» в мир Ума. Напротив, человек, стремящийся избавиться от своей свободы из-за того, что рассматривает её как причину своего страдания, «нисходит», всё более и более утрачивая свободу, так что его душа переселяется в тела животных, свобода которых меньше свободы человека. Но ни одно существо не способно полностью утратить свободу и тем самым надежду на «возвращение».

Таким образом, имеется возможность интерпретации онтологии Плотина как иерархии «сущих» от первоначала до материи, обладающих всё более ограниченной свободой. Именно свобода оказывается связующим принципом системы Плотина на всех её уровнях. Всё в той или иной степени сущее в системе Плотина оказывается либо свободно действующим в некоторых отношениях, либо результатом свободного действия (свободного избрания). Вообще, в системе Плотина нечто является существующим в той степени, в которой оно свободно.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

I. Официальная литература:

1. Конституция Республики Узбекистан. – Т.: Узбекистан, 2014.
2. Мирзияев Ш.М. Мы все вместе построим свободное, демократическое и процветающее государство Узбекистан. – Ташкент: Узбекистон, 2016. 56-с.
3. Мирзиёев Ш.М. Танқидий таҳлил, қатъий тартиб-интизом ва шахсий жавобгарлик – ҳар бир раҳбар фаолиятининг кундалик қондаси бўлиши керак. Мамлакатимизни 2016 йилда ижтимоий-иқтисодий ривожлантиришнинг асосий яқунлари ва 2017 йилга мўлжалланган иқтисодий дастурнинг энг муҳим устувор йўналишларига бағишланган Вазирлар Маҳкамасининг кенгайтирилган мажлисидаги маъруза. 2017 йил 14 январь – Тошкент: Ўзбекистон, 2017. 104-б.
4. Мирзиёев Ш.М. Қонун устуворлиги ва инсон манфаатларини таъминлаш - юрт тараққиёти ва халқ фаровонлигининг гарови. Ўзбекистон Республикаси Конституцияси қабул қилинганининг 24 йиллигига бағишланган тантанали маросимдаги маъруза. 2016 йил 7 декабрь. – Тошкент: Ўзбекистон, 2017. 48-б.
5. Мирзиёев Ш.М. Буюк келажагимизни мард ва олижаноб халқимиз билан бирга қурамиз. Мазкур китобдан Ўзбекистон Республикаси Президенти Шавкат Мирзиёевнинг 2016 йил 1 ноябрдан 24 ноябрга қадар Қорақалпоғистон Республикаси, вилоятлар ва Тошкент шаҳри сайловчилари вакиллари билан ўтказилган сайловолди учрашувларида сўзлаган нутқлари ўрин олган. –Тошкент: Ўзбекистон, 2017. 488-б.
6. Каримов И.А. Либерализация общества, углубление реформ, повышение духовности и уровня жизни народа – критерий и цель всей нашей деятельности. Том 15. – Т.: Узбекистан, 2007. – 208 с.
7. Каримов И.А. Обеспечить поступательное и устойчивое развитие страны – важнейшая наша задача. Том 17. – Т.: Узбекистан, 2009. – 184 с.

8. Каримов И.А. По пути преодоления последствий мирового кризиса, модернизация страны и достижения уровня развитых стран. – Т.: Узбекистан, 2010. Том 18. – 248 с.

9. Каримов И.А. Дальнейшее углубление демократических реформ и формирование гражданского общества – основной критерий развития нашей страны. – Т.: Узбекистан, 2011. Том 19. – 292 с.

10. Каримов И.А. Узбекистан на пороге достижения независимости. - Т.: Узбекистан, 2011. – С. 164.

11. Доклад Президента Ислама Каримова на торжественном собрании, посвященном 22-й годовщине принятия Конституции Республики Узбекистан от 05.12.2014.

II. Основная литература:

1. Адо П. Плотин, или простота взгляда // Перевод с французского Е. Штофф. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А.Шичалина, 1991. – 142 с.

2. Антология мировой философии. В 4-х томах. Т.1. – М.: Мысль, 1969. – 576 с.

3. Асмус В.Ф. Античная философия // Учеб. пособие. Изд. 2-е, доп. - М.: «Высшая школа», 1976. – 543 с.

4. Ахмедова М.А., Назаров Р.Р., Хан В.С. Основы философии. Издание 2-е. - Ташкент: «Мехнат», 2004. – 496 с.

5. Бакина В.И. Космос в произведениях древних философов. - М.: Изд-во МГУ, 2003. – 136 с.

6. Берестов И.В. Свобода в философии Плотина. - СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. – 382 с.

7. Брейе Эмиль. Философия Плотина. — СПб.: «Владимир Даль», 2012. – 392 с.

8. Васильева Т.В. Путь к Платону. Любовь к мудрости или мудрость любви. - М.: «Логос», 1999. – 208 с.

9. Виллер Э.А. Учение о Едином в античности и средневековье. - СПб.: Алетейя, 2002. – 668 с.
10. Гайденко П.П. История греческой философии в ее связи с наукой. - М.: URSS, 2008. – 262 с.
11. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Том.2. - СПб.: Наука, 1994. – 423 с.
12. Гусейнов А.А. Античная этика. - М.: Гардарики, 2003. – 270 с.
13. Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западно-европейской философии. - М.: Издательство Московского университета, 1986. - 248 с.
14. Драч Г.В. Рождение античной философии и начало антропологической проблематики. - М.: Гардарики, 2003. – 318 с.
15. Илалов И.Н. Философия и методология истории: монография. - Ташкент: Алокачи, 2008. – 280 с.
16. История восточной философии. // Отв. редактор М.Т.Степанянц. - М.: ИФРАН, 1998. – 123 с.
17. История этических учений: Учебник / Под ред. А.А. Гусейнова. — М.: Гардарики, 2003. – 911 с.
18. Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу: Становление греческой философии. 2-е издание. - СПб.: Алетейя, 2003. – 360 с.
19. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм / Том 6. - М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. – 960 с.
20. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Последние века / Том 7. Книга 1. - М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. – 512 с.
21. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Последние века / Том 7. Книга 2. - М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. – 544 с.
22. Майоров Г.Г. Цицерон как философ // Цицерон. Философские трактаты. - М.: Наука, 1985. – 381 с.
23. Мамардашвили М. Лекции по античной философии. - М.: Аграф, 1998. – 312 с.

24. Микешина Л.А. Философия познания. Полемические главы. - М.: Прогресс-Традиция, 2002. – 624 с.
25. Плотин. Первая эннеада / Пер., вступ. ст., коммент. Т.Г.Сидаша, Р.В.Светлова. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2004. – 320 с.
26. Плотин. Вторая эннеада / Пер. с древнегреч. Т.Г.Сидаша. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2004. – 384 с.
27. Плотин. Третья эннеада / Пер. с древнегреч. Т.Г. Сидаша. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2004. — 480 с.
28. Плотин. Четвертая эннеада / Пер. с древнегреч. Т.Г.Сидаша. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2004. – 480 с.
29. Плотин. Пятая эннеада / Пер. с древнегреч. Т.Г.Сидаша. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005. – 320 с.
30. Плотин. Шестая эннеада. Трактаты I-V / Пер. с др. греч. и послесл. Т.Г.Сидаша. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005. — 480 с.
31. Плотин. Шестая эннеада. Трактаты VI-IX / Пер. с др. греч. Т.Г.Сидаша. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005. — 416 с.
32. Плотин. Космогония / Пер. с англ. – М.: REFL-book Ваклер, 1995. – 304 с.
33. Плотин. Сочинения // Плотин в русских переводах. – СПб.: «Алетейя», 1995. – 673 с.
34. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. I. Античность. — Санкт-П., ТОО ТК «Петрополис», 1997. – 336 с.
35. Рист Дж. Плотин: путь к реальности / Пер. с англ. Е.В.Афонасина, И.В.Берестова. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005. – 320 с.
36. Ситников А.В. Философия Плотина и традиция христианской патристики. - Спб.: Алетейя, 2001. - 242 с.
37. Соколов В.В. Средневековая философия: Учеб. пособие. — М.: Высшая школа, 1979. – 448 с.
38. Целлер Эд. Очерк истории греческой философии. - М.: Канон, 1996. — 336 с.

39. Цицерон. Философские трактаты. – М.: Наука, 1985. – 384 с.
40. Шичалин Ю.А. История античного платонизма в институциональном аспекте. М.: Греко-латинский кабинет, 2000; — 439 с.

III. Литература на иностранном языке:

1. P.Henry et H. R. Schwyzer, T. I–III, 1951–1973.
2. *Plotinus. Enneads* / With an English translation by A.H.Armstrong: In 7 vol. // The Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, St. Edmmudsbury Press Ltd., 1966–1988.
3. Blumenthal H.J. *Plotinus' Psychology*. The Hague, 1971. - 237 p.
4. Gurtler G.M. *Plotinus and the alienation of the soul. The perennial tradition of Neoplatonism*. Leuven, University Press. 1997.
5. Narbonn J.-M. *Plotinus in dialog with Gnostics*. Leiden, Brill. 2011.
6. O'Brien D. *Plotinus on matter and evil*. Cambridge Companion to Plotinus. Cambridge, University Press. 2006.

IV. Интернет-материалы:

1. <http://www.theosophy.ru/lib/enne-ogl.htm> - избранные трактаты Плотина.
2. http://www.bibikhin.ru/Mesto_neoplatonizma_v_istorii_myisli
3. http://www.odinblago.ru/neoplatonizm_i_hristianstvo
4. <http://www.koob.pro/plotin/> - Плотин. Книги онлайн.
5. http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/aver/ev_fil.php - значение эволюции философской мысли.