

УДК 1(091)

**И. В. Берестов**Институт философии и права СО РАН  
E-mail: ber@ggd.nsu.ru**КАТЕГОРИИ МИРА УМА В ОНТОЛОГИИ ПЛОТИНА\***

Известно, что в мире Ума у Плотина имеются так называемые «первые роды», совпадающие с «великими родами» Софиста Платона. Плотин полагает, что виды этих родов (т. е. эйдосы Ума) «ниже» их; значит ли это, что, наряду с эйдосами и умной материей, следует полагать ещё один тип сущего в мире Ума?

На указанную проблему обратила внимание в своей недавней статье И. М. С. Круз [Cruz, 1997. Р. 108]<sup>1</sup>; но это не единственный трудный вопрос для сталкивающихся с платиновскими категориями. Как и для любой системы категорий, наряду с вопросом об их онтологическом статусе всегда может быть задан вопрос о выводе: кто их выводит, на каких основаниях, каково происхождение этих оснований? Имеют ли категории значимость сами по себе или они начинают иметь значение лишь при их применении к сущим? Как связаны платиновские категории с двумя высшими понятиями его системы – Единым и Благом? И с другими понятиями, необходимыми для конституирования сущего в системе Плотина – силой (возможностью, потенцией), беспредельностью (бесконечностью, безначальностью, неопределённостью, неограниченностью), определённой (ограниченностью), волей (дерзостью), а также с членами центральной для неоплатонизма триады «пребывание – исхождение – возвращение»? На эти вопросы мы попытаемся дать ответ в настоящей статье.

Умные «первые роды» – не только роды (для видов), но и ἀρχαί [VI, 2, 2, 10–11]. Эти роды отличаются от других родов, которые

просто суть умные формы, подобные чувственным вещам, которые им причастны. Поэтому они суть начала – как точки отрыва, источники. Они творят самих себя благодаря самим себе, и существуют благодаря самим себе (как начала) и содержат младшие роды с видами и индивидами (как роды). Неверно, что здесь род относится к классификации, логике, гносеологии, а начало – к онтологии. Здесь γένος – имеет одновременно имеет и онтологическое, и гносеологическое значение, их единство в действительности неразруσιμο [Ibid. Р. 108]. Такой же точки зрения придерживается и Брейе, который в *Примечании* к VI, 1–3 в своём издании *Энеад* пишет о категориях как о «мысленных различиях, которые проясняют различные аспекты одного целого» (р. 37).

Первый род – сущее. Понятие жизни позволяет нам вывести второй после сущего род: движение (κίνησις) – ведь сущее в Уме отнюдь не безжизненно<sup>2</sup>, а всякой жизни, полагает Плотин, присуще движение. Плотин не принимает ограничительных выводов Платона об относительности отношения существования и движения, так как Платон наделяет умное существование идей чем-то вроде пассивного движения (*Софист* 248e3–4: мыслимое движется через претерпевание – κινεῖσθαι διὰ πάσχειν). Тогда как для Плотина каждая идея есть действие (ἐνέργεια) мышления.

Существование и движение даны в единстве, но мышление воспринимает в этом единстве различие двух аспектов, которые нуждаются один в другом. В том, что каса-

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант № 04-03-00-537а (индивидуальный грант).

<sup>1</sup> Мы берём подход И. М. С. Круз за основу при решении вопроса о значении «великих родов» в системе Плотина.

<sup>2</sup> Ум живёт и действует – см. [V, 3, 8, 37]. Ср.: [Аристотель, *Мет.*, L, 7, 1072 b 27].

ется родов, Плотин настаивает на необходимости примирить их независимость и их взаимоотношение. Движение есть действие, действие существования. Они не могут передать себя одно другому, они неразделимы. При демонстрации независимости, как и несводимости существования и движения [VI, 2, 7, 16–24], Плотин указывает на фундаментальную черту, которая позднее будет применена к другим родам: движение не должно иметь места ни ниже существования, ни над ним; «оно [движение] есть лишь вместе с сущим (μετά τοῦ ὄντος, ср. VI, 2, 13), и мы его открыли в том же, без чего оно было бы как в подлежащем (ἐν ὑποκειμένῳ)» [VI, 2, 7, 16–18], дав понять, что «сущее в подлежащем» хочется назвать зависящим от подлежащего, необходимого для сущего, нуждающегося в подлежащем и, следовательно, не обладающего собственным и независимым существованием [Cruz, 1997. P. 110–111].

Вывод покоя как третьего рода сущего [VI, 2, 7, 18–24] приводит к меньшим трудностям, если дано, что понятие покоя, «очевидно, ближе к сущему, чем к движению» [VI, 2, 7, 28–29]. Следовательно, сущее есть то, что пребывает. «Ибо «на основании одного и того же и тем же самым способом» [существующим] (Софист, 248 а 12), и один и тот же логос имеющим [является] то [сущее] (κατὰ ταῦτα καὶ ὁσαύτως καὶ ἓνα λόγον ἔχον)» VI, 2, 7, 30–31]. Но различие легко видеть: «Но, подобно тому, как мы отделяем движение от него [сущего], поскольку оно тождественно и не тождественно ему [сущему], и как называем оба [движение и сущее] двумя и опять одним, таким же образом мы отделяем покой от него [сущего] и снова не отделяем: мы его отделяем в уме, постольку, поскольку [следует] полагать иной род в сущих» [VI, 2, 7, 36–40].

Пусть даны сущее, движение и покой. Раз положены эти три рода, то следует показать, что они различны и несводимы друг к другу. Именно это сделал Платон. Каким бы ни был порядок вывода, у Платона и Плотина имеется одно и то же, способы же аргументации различаются. В первую очередь, у Плотина, как и в *Софисте* 250a9–10, доказательство различия движения и покоя заключается в полагании их как очевидных противоположностей. Но, тогда как для Платона тот факт, что они суть противоположности, не позволяет их смешивать (ἀμείκτω, 254d7), для

Плотина они сосуществуют в сущем. С другой стороны, Плотин доказывает, что покой отличается от сущего и движение отличается от сущего [VI, 2, 7, 41–45]. Вот структура аргумента: покой тождествен сущему; движение тождественно сущему; следовательно, движение тождественно покою. Следствие является абсурдным, ведь, как сказано выше, движение отлично от покоя, ибо оно ему очевидно противоположно [Ibid. P. 111–112].

Для Плотина, следовательно, три рода должны быть положены как отдельные, так как ум их мыслит отдельно один от другого. С этой точки зрения, имеется ещё одно важное отличие между Платоном и Плотинем. В самом деле, VI, 2, 8 напоминает нам, что Ум в процессе мышления полагает реальность того, что он мыслит. Мышление полагает сущее. «Но для нематериальных вещей, если помыслились, *то же самое суть они сами и [их] существование*» [VI, 2, 8, 4–5]. Ум, поскольку он мыслит, есть движение и жизнь, в том смысле, что он есть «действие созерцания само по себе» или «движение», наделяющее эйдосы определённой сущностью. Существование этого Ума – акт отличения себя от Единого – надление себя силой (возможностью, способностью) для принятия «форм». Этот Ум – Ум, не наполненный идеями, Ум как неопределённая двойца или как умная материя, основание для всякого различия, не имеющее различий в себе. Но имеется и другой Ум, в котором различия актуализированы, Ум, «наполненный» идеями. Существование этого Ума – акт использования силы (возможности, способности), надление себя предикатами, «формой», пределом. В первом случае имеется в виду существование как таковое, во втором – существование в качестве чего-либо. Итак, мысля, Ум мыслит самого себя как сущее: «Более того, с одной стороны, *идея есть сущая* в покое Ума, с другой стороны, Ум есть *движение* идеи» [VI, 2, 8, 23–24]. Понимание комплекса Ума открывает нам также три рода, которые являются только аспектами одной и той же реальности. Ум, полагая сущее, полагает роды, когда он полагает разделение или различие [VI, 2, 7, 40–41]. Другими словами, разделение (διάρεσις) или различие (διάκρισις), как действие Ума, полагает роды сущего, разнообразие в единстве [Ibid. P. 113].

Осталось ещё вывести два рода: инаковость и тождественность. Дано, что имеется три рода и что каждый из них един, значит,

они должны быть различными. Положить три понятия и допустить, что каждое из них едино, есть признак уже положенной инаковости, которая их разделяет. Напротив, то, что они формируют некоторое единство, предполагает их тождество в некотором отношении [VI, 2, 8, 25–42]. То же и другое передают тому, что после них возможность быть чем-то тем же и чем-то другим. Но то же и другое, взятое в абсолютном смысле (ἀπλῶς), без «чего-то», пребывают в родах. У Плотина род тождества рассматривается как одинаковое свойство всех родов, а это одинаковое или общее свойство заключается в том, что все роды являются характеристиками сущего.

В трактате V,1 вывод пяти родов представлен в сокращённом виде и выглядит следующим образом:

«Но каждое из них [сущих в Уме] есть ум и сущее, и всё вместе есть целый Ум и целое сущее; с одной стороны, ум в соответствии с мышлением лежит в основе (ὀφιστάς) сущего, с другой стороны, сущее мышлением себя (τῷ νοεῖσθαι) придаёт уму мышление и существование τὸ νοεῖν καὶ τὸ εἶναι). Но причина мышления – иное, чем причина существования, следовательно, и то, и другое имеет причину иную [по отношению к себе]. Ведь и то, и другое – Там, и сосуществуют / вместе являются началом (συνυπάρχει), и не расстаются друг с другом, но это единое есть двоица, вместе ум и сущее, и мыслящий и мыслимое, с одной стороны, ум в соответствии с мышлением, с другой стороны, сущее в соответствии с мыслимым. Ведь не было бы порождено мышление, если бы не была сущей инаковость, и также тождественность (ταυτότης). Итак, рождаются первыми ум, сущее, инаковость, тождественность; также должно взять движение и покой (στάσις). Должно взять, с одной стороны, движение, если [нечто] мыслит, и, с другой стороны, покой, чтобы [нечто] мыслило то же самое. И инаковость, чтобы было мыслящее и мыслимое. Или, если уберёшь инаковость, [то всё] станет единым и молчаливым. Должно и мыслимым (νοηθεῖσιν) быть иными друг по отношению к другу» [V, 1, 4, 26–40].

Также вывода пяти родов Плотин касается в трактате III, 7:

«Всякий, кто видел всю сразу эту силу во множестве лиц, является современным предшествующему, именуемому *сущ-*

*ностью*, постольку, поскольку она – как бы подлежащее, *движение*, постольку, поскольку он видит в ней (сущности) жизнь, *покой*, постольку, поскольку она пребывает в абсолютно том же состоянии, *инаковость* и *тождественность*, постольку, поскольку эти все вещи формируют вместе одно единственное единство. Затем, напротив, он соединяет всё это в одно единство таким образом, чтобы совокупность была бы единой жизнью; он собирает инаковость, беспредельность действия, тождество без различия, *мышление* или *жизнь*, которые не переходят от одного объекта к другому, одним словом, он рассматривает то, что пребывает всегда непрерывно тождественным, и созерцая всё это, он созерцает вечность, ту жизнь, которая остаётся всегда тождественной, всегда присутствующей, обладающей всем» [III, 7, 3, 11–17].

Заметим, что для описания отличия эйдосов в мире Ума друг от друга и для описания отличия «Ума в целом» (или «Ума нерасчленённого на эйдосы», «Ума как умной материи») от Единого Плотин использует один и тот же термин «инаковость» (ἑτερότης):

«Ведь и инаковость (ἑτερότης) там – вечна, [та,] которая творит [умную] материю. Ведь та же самая [инаковость] – причина [умной] материи, и движение первое. ... Ведь [нечто] *беспредельное* [суть] и движение и *инаковость, которая от первого [начала]*; и Ум имеет (κακείνου) в определении (τὸ ὀρισθῆναι) нуждающиеся [сущие]» [II, 4, 5, 28–33].

То же самое, вероятно, можно сказать и в отношении других «первых родов» (хотя обоснование этого тезиса нам придётся оставить для более пространной статьи): итак, каждый «первый род» характеризует не только отношение эйдоса мира Ума к самому себе и другим «первым родам», но также и к первоначалу – Единому и Благоу. Иными словами, каждый «первый род» есть род для объектов из второй ипостаси, он появляется вместе со второй ипостасью и отсутствует в первоначале. И наоборот, то, что характеризует первоначало, отсутствует как «первый род» для объектов Ума, ведь «первый род» – то, что *впервые* возникает в Уме как род для его объектов, т. е. характеризует все его объекты (и все эйдосы, и умную материю). Легко понять, что ни Единое, ни Благо в этом случае не могут быть «первыми родами».

И действительно, в [VI, 2, 9] Плотин пытается обосновать, что единое не есть «первый род»<sup>3</sup>.

То, что благо, как и единое, не является «первым родом», обосновывается в [VI, 2, 16]. Обратим внимание: Плотин пытается доказать, что именно благо и единое, а не Благо и Единое не являются «первыми родами», ведь в последнем случае и доказывать нечего. Но и первый тезис достаточно очевиден: ни (некоторое) единство эйдосов мира Ума, ни их (некоторая) благодать не появляются в мире Ума впервые, но могут существовать лишь благодаря (абсолютному) Единому и (абсолютному) Благоу.

Итак, мы выяснили, что у Плотина имеются «первые роды», которые, по существу, являются теми предикатами, которыми нечто из мира Ума необходимо обладает, если мы уверены, что Ум имеет место. «Первые роды» свойственны именно Уму, а не первоначально. Мы видим, что Плотин связывает существование именно с миром Ума, таким образом, первоначало остаётся «выше» сущности, сущего и существования, о чём Плотин, действительно, неоднократно пишет. Первоначало не существует, а также оно не обладает другими предикатами, свойственными чему-либо из мира Ума: оно не тождественно (себе или иному), оно не отличается (от себя или иного), оно не движется (в том числе не движется подобно чему-либо из мира Ума, для которого движением является акт мышления), оно не покоится (например, так, как покоится мыслимое в мире Ума). Зато о первоначале можно сказать, что оно – абсолютно единое и абсолютно благое. Но на каких основаниях Плотин именно так распределил необходимые предикаты между первой и второй ипостасями?

На наш взгляд, главное здесь – связывание Плотинем существования и мышления *самого себя*. Плотин исходит из того, что *истинно существующим является нечто наиболее совершенное* (из того, что можно помыслить), причём «истинным» оно является в силу *тождества* (а не просто соответствия, так как непонятно, как это соответствие определять) мыслимого нечего и существующего нечего. Совершенство под-

разумевает (помимо прочего) независимость сущего от иного по отношению к нему, а это означает, что сущее полагается своим собственным актом – актом мышления самого себя. При рассмотрении этого акта мы обнаруживаем оставшиеся «первые роды»: тождественность (мыслящего мыслимому как самому себе), инаковость (по отношению к возможному иному сущему), движение (как акт мышления, тождественный и мыслимому, и мыслящему) и покой (как неизменность мыслимого при его мышлении).

Заметим, что при осуществлении указанного акта мышления самого себя сущее *стремится сделать себя наиболее совершенным*, ведь для мышления нужна цель, а не действующая причина, так как зависящее от чего-либо действие не было бы совершенным, что противоречило бы вышеприведённому определению истинно существующего. Но единственной целью мыслящего, коль скоро оно может мыслить только себя, может быть его собственное совершенство. Разумеется, следует учитывать, что во вневременном и внепространственном мире Ума (ведь среди «первых родов» нет времени и пространства) действие стремления эйдоса к совершенству совпадает с действием осуществления себя как совершенного и с действием существования как совершенного.

Очевидно, Плотин в [VI, 2, 7–8] пытался убедить нас в том, что приведённый список «великих родов» необходим. То, что этот список является достаточным, Плотин пытается обосновать, начиная с [VI, 2, 9] и вплоть до конца трактата, на чём у нас нет сейчас возможности останавливаться.

Однако полагание сущим себя своим собственным актом означает для Плотина не только формирование каждым эйдосом самого себя как эйдоса, обладающего именно этими характеристиками, но и принятие чем-то (впоследствии – эйдосом) самого себя как чего-то не абсолютно единого (т. е. как множественного) и как не абсолютно благого (что, однако, не означает «злого», так как не благом, кроме злого, может быть прекрасное, и именно последний предикат Плотин приписывает всему миру Ума). Короче говоря, речь идёт о так называемом «отпаде-

<sup>3</sup> См., напр.: «[Сущее есть] после Того [Единого] сущее, благодаря чему [т. е. Единому, сущее] и способно быть многим, [но] само Единое и не желает делиться [на части], и также не желает быть родом» [VI, 2, 9, 40–42].

нии» Ума от Единого. Термин «отпадение» или «нисхождение» (*κατάβασις*) указывает на наличие Единого как необходимого условия для существования Ума. Признание Единого в качестве такого условия оправдано тем, что в системе Плотина единое является более могущественным, чем множественное, следовательно, более совершенным, а всё более совершенное является условием возможности наличия менее совершенного. Конечно, Единое не мыслимо (Плотин, разумеется, не пренебрегает аргументацией из 1-й гипотезы *Парменида*), следовательно, не может мыслить само себя, следовательно, не может быть названо существующим.

Но первоначало является целью «восхождения» или «возвращения» (*ἐπιστροφή*) для всего сущего, и в этом аспекте оно выступает уже как Благо. Понимание его как цели оправдывается тем, что для Плотина *всё сущее стремится к собственному совершенству или благу*, а Благо абсолютно совершенно. Но, поскольку Благо абсолютно совершенно, оно не может не быть Единым; следовательно, всё стремится также и к абсолютному единству. Однако имеется ли в платиновском понимании Блага как абсолютно совершенного что-либо ещё, кроме признания его абсолютно единым?

Ответ может быть дан в том смысле, что Благо, как мы видели, не полагает себя своим собственным актом, ибо для этого необходимо помыслить себя, но абсолютное совершенство первоначала влечёт его абсолютное совершенство, которое немислимо. Но совершенство первоначала (а первоначало должно быть совершенным, так как, по Плотину, условием возможности наличия чего-либо несовершенного – например, чувственного мира – является наличие чего-то абсолютно совершенного) требует, чтобы первоначало действовало, ведь иначе оно будет зависеть от иного по отношению к себе субъекта действия, а зависимое не может быть совершенным. Поэтому первоначало действует, но его действие не направлено на него самого.

Однако оказывается, что действие первоначала не направлено и на иное по отношению к нему. Плотин, как кажется, обыгрывает здесь обосновывавшуюся выше неприложимость к первоначалу тождественности, инаковости, покоя и движения. Из этого следует, что действие первоначала не направлено

не только на него самого, но также и на иное по отношению к нему. Как такое возможно? Плотин видит выход в декларировании, что первоначало действует своим *присутствием* (*παρούσια*). При таком действии, по Плотину, нельзя сказать, находится ли действующее в покое или в движении, ведь, с одной стороны, некоторое движение должно, как кажется, быть сопряжено с любым действием, а с другой стороны, затруднительно указать, что же именно движется и относительно чего при таком действии.

Что же касается тождественности и инаковости, то они тоже неприложимы для описания отношения первоначала к самому себе и иному. Действительно, с одной стороны, что-либо, отпавшее от первоначала, не является первоначалом, т. е. является иным по отношению к нему. С другой стороны, отпавшее не содержит в себе ничего, кроме неограниченного могущества первоначала и «бесконечного количества не-сущего», которое делает отпавшую вещь «вот-этой» вещью, отличая её от других вещей. Но любое различие по несуществующему признаку будет ложным, поэтому любая отпавшая вещь оказывается тождественной первоначалу. Кроме того, если вспомнить, что первоначалу существование также не присуще, то мы не сможем корректно оценить, отличается ли не-сущее первоначало от чего-либо иного.

Итак, мы полагаем, что именно из неприменимости к первоначалу пяти «великих родов» Плотин пытается вывести понимание первоначала как абсолютно благого действия, которое выражается в сопричастии со всем иным. Первоначало как Единое, действуя своим присутствием, как бы собирает в единое целое отпавшее от него сущее. Первоначало выступает как бы субъектом, подлежащим для предикатов вещи, без него вещь распалась бы на множество ни о чём не сказывающихся предикатов, которые не могут существовать «отдельно» от своего субъекта, т. е. вещь без первоначала прекратила бы существование и уже не смогла бы обрести утраченное могущество, не смогла бы «возвратиться». В этом же проявляется «благость» первоначала: не действуя ни на себя, ни на иное, оно действует ради иного, сохраняя вещь в её существовании и предоставляя возможность для обретения ею большего могущества, возвращения к первоначалу

и к его «сверхсуществованию», или, в разъяснённом выше смысле, к своему собственному «сверхсуществованию».

\*\*\*

Итак, мы видим, что размышления над пятью родами вовсе не являются для Плотина проходным моментом; этот вывод весьма значим для него, он возвращается к нему снова и снова в различные периоды своего творчества. Предпринятый выше предварительный и весьма схематичный обзор значения концепции «первых родов» для учения о первоначале показал, что платоновская «категориальная схематика» внесла значительный вклад в построение и обоснование одной из наиболее тщательно разработанных

онтологических концепций – концепции неоплатонизма.

### Список литературы

*Аристотель*. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1976–1984.

*Cruz I. M. S.* L'exegese plotinienne des "megista gene" du "Sophiste" de Platon // The perennial tradition of Neoplatonism. Leuven: LUP, 1997. P. 105–118.

*Plotinus*. Plotini opera / Ed. P. Henry, H. R. Schwyzer. Leiden: Brill, 1951–1973. T. 1–3.

*Материал поступил в редколлегию 12.12.2005*