

## II. ПЛОТИН

### 1. Проблема самопознания

Как нетрудно заметить, Плотин был далек от того, чтобы подобно Аристотелю расписывать блага,

приносимые человеку дружбой, или тешить национальное самолюбие эллинов восхвалениями монолитной государственности; напротив, его философия была призвана возвысить идеал самоудовлетворенного мудреца, остающегося безучастным к "игре" мировой истории и перед лицом социальных потрясений избирающего в качестве одного из самых надежных средств самоутверждения уход в себя, предваряемый и сопутствуемый глубокой внутренней сосредоточенностью и изощренной аскезой. Еще до Августина Плотин, придававший (в частности, в скрытой полемике со скептиками) особое значение интроспекции как в ее обыденных, так и в экстремальных формах, сумел заглянуть в "бездну" микрокосма. Однако он в отличие от Августина не был намерен ставить полноту самовыражения личности в прямую зависимость от степени постижения ею бремени "персональной" божественной опеки, налагаемого на каждую индивидуальную жизнь, а в итоге и на всю историю человечества. Во многих трактатах Плотина, эмоциональный колорит которых в немалой мере определялся стремлением компенсировать эмпирическую затерянность человека во Вселенной и маскарадную неузнаваемость его подлинной сути неограниченной властью философа над своим внутренним миром, звучала страстная апология независимости и самодовлеющей значимости чистого Я, равного универсуму. Целенаправленность платиновского философствования, и в частности ключевого учения о трех ипостасях (Едином, уме и душе), трудно выявить, не учитывая, насколько существенную роль играло в нем многоаспектное обоснование онтологизированного эгоцентризма. Психологическим мотивом этого эгоцентризма явилось пронзительное и – на фоне традиционной убежденности греческих мыслителей в совершенстве предела как атрибута устойчивой гармоничности – довольно неожиданное осознание актуальной бесконечности чистого Я, в которой, по мнению Плотина, снимается антиномичность взаимосвязи индивидуализма и универсализма. Прибегая к помощи филигранной диалектики и мифологической символики, привычной для его конфессиональной среды, Плотин не уставал убеждать в том, что "кипящий жизнью" макрокосм всегда остается открытым для

индивида, не могущего не ощущать в себе пульсацию космической жизни.

Описывая нисхождение по ступеням иерархической лестницы от высшего начала к низшему (т.е. к материи чувственно воспринимаемого мира) и постепенно затухающую воспроизводимость прообраза, Плотин был склонен представлять ипостаси ума и души как уровни объективации и, так сказать, "деперсонализации" Единого, которое, по определению Плотина, есть "первоначально самость и сверхбытийно самость" (VI 8, 14, 42). Признавая единство основной сущностной характеристикой абсолютного субъекта, первоначально содержащего в себе все в свернутом виде, но в силу утраты своей уединенности допускающего "дерзновенную" актуализацию множественности, Плотин рассматривал переход от чистого единства ко все более "непокорной" множественности, уже на уровне мировой души очевидно сопряженной с изменчивостью, фрагментарностью, смысловой, а затем и временной раздробленностью, как процесс, сводимый к более или менее устойчивым фазам инобытия сверхразумного Я. В попытке определить ум как "едино-многое", а душу как "единое и многое" и тем самым подчеркнуть разную меру их отличия от необъективированного Единого, или меру их соприкосновения с "иным", с "внешним", отразилось стремление Плотина выяснить предпосылки и пределы неравноценной квазиличностной самоидентичности ипостасей; недаром в платиновской диалектике единого и многого обнаруживается подспудная диалектика Я и не-Я. При этом вряд ли можно назвать случайными трения между экзотерической онтологией Плотина, допускавшей развернутое рациональное обоснование и разъяснение исходных положений, и его психологизирующим мистицизмом, являвшимся крайней, почти гротескной формой аскетической самососредоточенности и бравировавшим принципиальной необъяснимостью "экспериментальных" подтверждений наличия сверхбытийной основы бытия. Нетрудно предугадать, что и в платиновском учении о трех ипостасях нашел отражение разрыв между трактовкой ипостасей как онтологических уровней реальности и трактовкой их как внутренних состояний субъекта, между подчеркиванием статики

умопостигаемой мировой иерархии и признанием динамики психической жизни. Нестабильное сочетание этих аспектов в исследовательской стратегии Плотина а иногда и явное преобладание одного из них во многом обусловили "двуликость" платиновского философствования. Так, словно стремясь продемонстрировать, как жесткий понятийный каркас обеспечивает устойчивость иерархических конструкций, Плотин порой заострял дуализм внешнего и внутреннего и предостерегал от чрезмерного приближения "времени к вечности" (I 5, 7, 25-26); стараясь же изнутри раскрыть динамизм целостного мировосприятия, он начинал выдвигать на первый план "подобие и общность между внешним и внутренним" (I 1, 9, 22-23), между временем и вечностью и т.п.

Какими бы пороками эллинистического философского декаданса, отразившего глубокий кризис империи, ни было отмечено мировосприятие Плотина, зависимость платиновской системы от традиции античного интеллектуализма вряд ли стоит оспаривать. Подход Плотина к кардинальным философским проблемам, в том числе к проблеме самопознания, свидетельствовал о несомненном влиянии идей не только Платона, но и Аристотеля. Хотя Плотин критиковал Стагирита за то, что он признал самосозерцающий ум высшим началом, эта критика лишь подтверждала стремление отстоять принципиальные установки генологии и, конечно, не служила препятствием для применения Платином в рамках его собственного учения об уме понятийных схем ноологии Аристотеля. Ведь описывая "нус" в его обращенности к самому себе, автор "Эннеад" проявлял интерес к намеченной в III книге аристотелевского сочинения "О душе" трактовке умопостигаемого как результата спонтанной творческой активности деятельного ума, а при характеристике "нуса" в его эротической устремленности к Единому он не мог не ощутить импульса, который давали ему те пассажи XII книги "Метафизики", где речь шла о приобщении ума к постигаемому им как к чему-то изначально данному, но допускающему причастность себе. Если при построении спекулятивных моделей самопознания субстанциального ума Плотин целенаправленно ассимилировал некоторые положения ноологии Стагирита, то посредством

обращения к сократически-платоновской традиции он углубил понимание теоретических и аксиологических аспектов самопознания индивидуальной человеческой души. При этом следует особо указать на знакомство Плотина с "Алкивиадом I", чья роль в становлении платиновской концепции самопознания отнюдь не была второстепенной несмотря на то, что Плотин в отличие, например, от Прокла или Олимпиодора специально не занимался экзегезой этого диалога, а в "Эннеадах" обнаруживается сравнительно немного свидетельств его прямого использования. Предложенная в "Алкивиаде I" трактовка самопознания как труднодостижимой цели философствования и добродетельной жизни весьма импонировала Плотину; точно так же ему была близка и идея о родстве божественного и человеческого, которой он мог воспользоваться, например, обосновывая допустимость перехода от рассмотрения познающих себя ипостасей к анализу человеческого самопознания и обратно.

Вместе с тем Плотин, обычно склонный переосмысливать, а не просто воспроизводить идеи предшественников и ценивший собственный опыт самопознания не меньше самых надежных теоретических предписаний, ставил и старался разрешить проблему самопознания прежде всего в рамках исходного учения о трех ипостасях. Рассуждая о возможности и условиях подлинного самопознания, Плотин не скрывал намерения сделать более рельефной субординацию ипостасей и четче выделить уместимые границы, разделяющие их и обеспечивающие их самоидентичность, что помимо прочего свидетельствовало о внутренней неудовлетворенности Плотина, не раз убеждавшегося в относительности или даже размытости этих границ. В ряде трактатов, и особенно в V 3, суммировавшем результаты размышлений позднего Плотина о проблеме самопознания, подчеркивалось, что коль скоро самопознание предполагает различие и некую множественность, Единому не присуще мышление о себе и познание себя. Самопознание возможно для ипостасей ума как "едино-многого" и души как "единого и многого", причем уму оно свойственно в высшей степени. Предположение же (сформулированное, например, Секстой Эмпириком) о том, что ум не способен одновременно быть и по-

знающим и познаваемым, представлялось автору "Эннеад" абсурдным (ибо, как мог бы ум обладать знанием о всем прочем, если бы не познавал самого себя). Противопоставляя вневременную интеллектуальную интуицию, разом раскрывающую внутреннее содержание ума, чувственному или дискурсивному познанию, направленному вовне и связанному с переходом от возможности к действительности, Плотин видел в обращенности ума к самому себе наглядное выражение его функциональной самодостаточности, гарантируемой тождеством бытия и мышления. По мнению Плотина, логическое различие мыслящего и мыслимого в уме отнюдь не исключает их реального динамического тождества: ведь мышление конституирует и охватывает умопостигаемое как истинно сущее и всегда актуально мыслимое, а ум неотделим от собственного мышления, поскольку он не был бы умом, если бы не мыслил. Взаимопроникновение истинно сущего, т.е. умопостигаемого, которое не только мыслится, но и мыслит самого себя, и субстанциального ума, т.е. живого единства неразделенных эйдосов, мыслящих себя как целое, необходимо для того, чтобы, "созерцая сущее, ум созерцал самого себя, созерцая же деятельно, был и сам деятельностью (ведь ум и мышление едины), притом созерцал весь всего себя, а не частью другую часть" (V 3, 6, 5-8). Таким образом, тезис о тождестве ума и умопостигаемых сущностей, который угадывался у Платона и был превращен Аристотелем в постулат ноологии, стал одним из основополагающих в платиновской концепции самопознания ума, утверждавшей примат онтологически трактуемого самопознания над познанием иного. Не случайно пространственные метафоры типа "внешнее – внутреннее" использовались Плотинем и для того, чтобы отделить подлинное, изнутри познающее себя бытие от пародирующих его внешних имитаций. Коль скоро, согласно Плотину, на уровне души происходит разделение мыслящего и мыслимого, сущности и существования, совпадающих в "нусе", самопознание души менее совершенно, чем самопознание ума. Ведь посредством дискурсивного мышления с его преобладающей направленностью на внешнее душа постигает прежде всего конкретику своего временного существования, а не свою субстан-

циальную самоидентичность. Познавая, что истинно сущее выше ее, эйдосы же, представляющиеся ей "словно развернутыми и словно разделенными" (I 1, 8, 7-8), только в уме пребывают в нераздельном и незыблемом единстве, душа обретает наиболее адекватное самопознание лишь благодаря обращению к собственной интеллигибельной сущности, т.е. в конечном счете к уму. В итоге "познающий себя является двойственным: с одной стороны, познающим природу душевного рассуждения, с другой – превыше этого познающим себя становящимся как бы самим умом" (V 3, 4, 7-10); иными словами, по Плотину, индивид познает себя или как эмпирическое Я, наиболее полно реализующееся в дискурсивной деятельности души, или как чистое Я, идентичное умопостигаемому целому. Охотно сменяя иронию, с какой он относился к своему телу, пафосом проповедника свободы от эмпирического Я, Плотин призывал каждого человека посредством предваряющего слияние с Единым отождествления с умом, или умопостигаемым миром, обрести себя в качестве неизменной вневременной сущности, встав на путь преодоления ущербности земного существования.

Стремясь совместить мистическую экзальтацию с точной фиксацией уровней самопознания и поверить "логику" иерархических построений алогичностью экстаза, Плотин основывал "опытное" различие ипостасей на различиях в восприятии индивидом экстраординарных внутренних состояний, однако концептуализация этих различий заключала в себе немалые трудности. В то время как отличие ума от Единого по мере ужесточения Плотин нормативных требований генологической апофатики выглядело все более рельефным, формальное и функциональное различие ипостасей ума и души, так или иначе имевшее выход на проблему соотношения чистого и эмпирического Я, но нередко осложнявшееся нерасчлененностью ноологической и психологической катафатики, оставалось для Плотина весьма трудоемким и подчас неблагодарным делом. Что говорить о некоторых трактатах, относящихся к среднему периоду творчества Плотина и почти не акцентирующих различия между умом и душой, если даже в тех поздних трактатах, где Плотин сознательно старался не столько

сблизить, сколько размежевать ум и душу, он отнюдь не всегда достигал убедительного успеха. Ведь, например, соразмерявшись с задачей разграничения ума и души попыткам довести до ощутимой резкости контраст между понятиями вечности, т.е. самодовлеющей и целокупной жизни ума, и времени, т.е. атрибута жизнедеятельности души в ее обращенности к чувственно воспринимаемому миру, препятствовала, возможно, вопреки "стратегическим" замыслам самого Плотина его собственная диалектика покоя и движения, неизменности и становления, вскрывавшая тесную взаимосвязь понятий вечности, или покоящегося первообраза времени, и времени, или "подвижного образа вечности" (III 7, 13, 24-25). Выдвижение на первый план сущностных характеристик души, закреплявших ее "интеллектуализацию" как следствие активного обращения к уму и предполагавших ее отдаление от телесной природы, а также от чувственного и рассудочного познания, сопровождалось у Плотина очевидным сближением понятий души и ума, а сколько-нибудь наглядное обособление души как самостоятельной ипостаси было зачастую сопряжено с перемещением акцента на ее экзистенциальные характеристики, отражавшие гораздо большую, чем у "нуса", степень функциональной "экстериоризации"; наряду с этим Плотин пытался отвести от себя подозрения в возможном размежевании сущности и существования на уровне субстанциального ума. Хлопоты, занимавшие Плотина в связи с устранением или по меньшей мере приглушением наиболее заметных диссонансов его собственной философской импровизации, усугублялись экзегетическими затруднениями, с которыми Плотину как толкователю платоновских диалогов, читавшему их не только между строк и готовому при случае засвидетельствовать верность их букве, пришлось столкнуться при интерпретации некоторых положений "Тимея". При этом автора "Эннеад" особо занимала и беспокоила проблема различения ума и души по их основным познавательным функциям, иными словами, проблема соотношения недискурсивного и дискурсивного мышления.



## 2. Вопрос о соотношении недискурсивного и дискурсивного мышления

Различение недискурсивного, или интуитивного, и дискурсивного, или рассудочного, мышления проводилось и до Платона, в частности Платоном и Аристотелем. Относя рассуждение к сфере научных выводов, опосредованных предположениями и доказательствами, Платон ставил его выше мнения (Resp. 511d), но гораздо ниже недискурсивного мышления, без помощи гипотез и умозаключений обеспечивающего усмотрение первоначал любой науки. Аристотель, в ряде случаев употребляя глаголы *dianoesthai* и *poiein* как взаимозаменяемые (De an. III, 3, 427b8-14; III, 4, 429a22-24), все же иногда называл рассуждение действием эмпирического Я (ibid. I, 4, 408b25-27), а недискурсивное мышление – актом ничему не подверженного деятельного ума. Однако ни у Платона, ни у Аристотеля иерархическое упорядочение видов рационального познания не сопровождалось их всесторонним анализом, у Платона же этот анализ стал неотделимым от его попыток разграничения познавательных деятельностей ума и души. Для обозначения дискурсивного мышления, или рассуждения, Плотин обычно использовал термины *dianoia* и *logismos*, для обозначения недискурсивного мышления – термин *poesis*; вместе с тем автор "Эннеад" вряд ли был готов выявлять в эксплицитной форме все семантические оттенки употреблявшейся им терминологии. Ведь в отличие, например, от Прокла, насчитывавшего шесть смыслов термина *poesis* [196, 1, 243, 26-244, 22], Плотин, олицетворяя собой эпоху становления неоплатонизма, который тогда еще не захлестнула волна схоластического формализма, далеко не всегда мог похвалиться изощренной смысловой детализацией, избранной Проклом и другими поздними неоплатониками в качестве "безотказного" средства самоутверждения. Тем не менее в "Эннеадах" недвусмысленно, пусть иной раз и недостаточно последовательно, различаются рассуждение (дискурсивное мышление), которое является познавательной деятельностью, развертывающейся во времени, направленной вовне, тесно связанной с языком и опосредованной умозаключениями, и недискурсив-

ное мышление, являющееся вневременным актом, посредством которого без обращения вовне и без помощи слов и силлогизмов фиксируется и усматривается умопостигаемое.

Допустимо предположить, что Плотин был склонен считать недискурсивное мышление прерогативой ума, а рассуждение – деятельностью души, и тогда будет уместным вопрос: если душе свойственно рассуждать, а уму – интуитивно мыслить, способна ли мыслить душа? Однако отрицательный ответ на поставленный вопрос подразумевал бы неспособность души стать подобной уму и противоречил бы многочисленным высказываниям Плотина о том, что душа, как мировая, так и индивидуальная, находясь в генетической зависимости от ума, может обращаться к нему и обнаруживать собственную поэтическую природу. По словам Плотина, "мышление – в нас так, что и душа является мыслительной, и мышление – лучшей жизнью и тогда, когда душа мыслит, и когда ум действует в нас, ведь он есть и часть нас, и то, к чему мы восходим" (I 1, 13, 5-8). Касаясь здесь проблемы соотношения пассивного и деятельного ума, возникавшей на стыке психологии и ноологии и издавна волновавшей знатоков Аристотеля, Плотин старался ослабить остроту противоречий между имманентными и трансцендентными характеристиками ума, причем он не раз подчеркивал, что душа как "материя ума" (V 1, 3, 23) постоянно открыта для его воздействия, и, значит, когда мы пользуемся умом, он наш, когда же не пользуемся, не наш (V 3, 3, 26-29). Иными словами, по Плотину, душа всегда рассуждает, но интуитивно мыслит не всегда. Однако, если душа в принципе способна к недискурсивному мышлению и иногда использует эту присущую уму форму самопознания и самовыражения, не подрываются ли тем самым усилия Плотина четко различить ум и душу по их основным познавательным деятельности? Признавая интуитивное мышление актом не только ума, но и души, Плотин, по-видимому, отдавал себе отчет в возникших при этом затруднениях, отнюдь не способствовавших последовательному различению ума и души. По его мнению, "делом души, которой более пристало рассуждать, является и мышление, но не только мышление, иначе

чем бы она отличалась от ума" (IV 8 3 21-23). Вместе с тем для обоснования имплицитно содержащегося в приведенном замечании тезиса о том, что уму всегда свойственно только чистое мышление, требуется предварительное исследование вопроса: а может ли ум рассуждать? Комплекс проблем, затрагивавшихся Плотинем при рассмотрении данного вопроса, обрел четкие очертания прежде всего в связи с экзегезой "Тимея" 39e ("Ум, созерцая идеи, содержащиеся в том, что есть живое существо, и (созерцая), сколько и каких (их там) содержится, рассудил, что столькими и такими же должен обладать и этот (мир)" (Tim. 39e)).

Наряду с традиционно ассоциировавшейся с этим отрывком проблемой соотношения мыслящего ума и мыслимых объектов, или идей, созерцаемых в умопостигаемом архетипе космоса – совершенном живом существе, особое внимание привлекала к себе и проблема истолкования платоновского выражения "ум (или демиург) рассудил (dianoethe)". Одним из первых с ней столкнулся Нумений, во многом предопределивший направления позднейшей экзегезы "Тимея" 39e. По сообщению Прокла, "Нумений соотносит первого (бога) с тем, что есть живое существо, и говорит, что он мыслит при содействии второго, второго же (соотносит) с умом и (говорит), что он в свою очередь творит при содействии третьего, третьего же (соотносит) с рассуждающим (умом)" [168, 61]. Выражение "рассуждающий ум" предполагает такую трактовку "dianoethe", в которой ум признается субъектом и созерцания, и рассуждения. Не без влияния Нумения формально, хотя и не слишком убежденно, различая ум "в неподвижности, единстве и покое" (III 9 (13), 1, 16-17), соотносимый с истинно сущим живым существом, и ум деятельный, соответствующий созерцающему "нусу", ранний Плотин в трактовке "dianoethe" все же избегал в отличие от Нумения словосочетания "рассуждающий ум" (noys dianooumenos) и предпочитал пользоваться более осторожным выражением "рассуждающее" (to dianooumenon) (III 9, 1, 25; V 1, 7, 42-43), при дешифровке могущим быть отнесенным к душе как субъекту рассудочной деятельности. Впрочем, в трактате II 9 (33), где он отвергал интерпретацию "Ти-

мея" 39е, допуская существование нескольких умов и отстаивавшуюся Нумением и гностиками, и, значит, косвенно отказывался от своего прежнего мнения, отчасти оправдывавшего сомнительные постулаты его оппонентов (II 9, I, 26-27), Плотин употреблял словосочетание "рассуждающий ум", но лишь тогда, когда он излагал критиковавшиеся им идеи гностиков (II 9, 6, 19-24).

Не только в II 9, но и уже в III 9 Плотин старался разрешить остро поставленный в "Тимее" 39е вопрос о соотношении умопостигаемого живого существа, ума и рассуждающего начала, исходя из учения о трех ипостасях, каждая из которых должна отличаться от других свойственными лишь ей атрибутами. "Все же, – писал он, – как кажется, рассуждающее (Платон) скрыто делает отличным от тех двух (т.е. живого существа и ума. – М.Г.)" (III 9, 1, 23-24). Утверждая, что Платон "скрыто" отделял "рассуждающее" от ума и созерцаемой им модели космоса, Плотин, вероятно, намекал на то, что контекст "Тимея" 39е не препятствует различению ума как субъекта созерцания и демиурга, который при желании может быть назван субъектом рассуждения. Недаром автор "Эннеад" не только стремился при помощи ссылок на неадекватность или мифологическую образность платоновской версии "пролога на небесах" сделать менее коварными экзегетические апории, но и цитировал "загадочное" платоновское изречение в собственной не вполне точной, но "выверенной" редакции. Используя двусмысленность этого изречения в своих целях, т.е. как шанс доказать, что в "Тимее" 39е рассуждение не выступает функцией субстанциального ума, Плотин безусловно отдавал себе отчет в том, что в ряде мест "Тимея" Платон или однозначно отождествлял демиурга с умом, или был очень близок к такому отождествлению, однако и это обстоятельство, по-видимому, устроило бы Плотина, только бы уму в роли демиурга не приписывалась деятельность рассуждения. Насколько упорно Плотин, руководствуясь доктринальными соображениями, подыскивал в "Тимее" текстуальные подтверждения тезиса о присутствии дискурсивного мышления душе, а не уму, можно судить, например, по несколько авантюрной по-

пытке подкрепить собственную трактовку "dianoethe" свободным толкованием "Тимея" 35а. "Вот почему, – заявлял Плотин, – (Платон) и говорит, что деление (принадлежит) третьему и (находится) в третьем, поскольку оно рассудило, это же – рассуждение – есть дело не ума, а души, обладающей делимой энергией в делимой природе" (III 9, 1, 34-37). Не собираясь отделять ум от телесного космоса непроходимой пропастью и совсем не будучи настроенным "отстранять" мировую душу от участия в творении мира, Плотин неявно высказывался за разделение созидательных функций ума и души: хотя в "Эннеадах" истинным демиургом нередко признавался ум как совокупность вечных и неизменных первообразов вещей, воплощение этих архетипов в чувственно воспринимаемом космосе считалось "прямой обязанностью" мировой души.

Итак, истолкование платоновского выражения "ум (или демиург) рассудил" ставило перед Платином, строго следившим за тем, чтобы не приписать уму деятельности рассуждения, трудную и довольно щекотливую задачу согласования, хотя бы внешнего, нескольких стереотипных предписаний его ноологии и психологии с "взрывоопасной" сентенцией из "Тимея", слывшего чуть ли не "библией неоплатонизма". При этом ревностно отстаивавшийся Платином вывод о несвойственности дискурсивного мышления уму, очевидно, касался ума как ипостаси. Но приложим ли данный вывод к индивидуальному человеческому уму? Ведь если, как уверял Плотин, ипостаси обнаруживаются и в природе, и в нас (V 1, 10, 5-6), позволительно было бы предположить, что те свойства, которые автор "Эннеад" приписывал при обсуждении ноологических и космогонических проблем гипостазированному "нусу", могут быть присущи и человеческому уму, и поскольку ум как ипостась не способен рассуждать, то же самое допустимо сказать и об индивидуальном уме. Однако это предположение опровергается рядом недвусмысленных заявлений Платина. Стало быть, платиновская аргументация, нацеленная на раскрытие недискурсивной природы ума, оказывалась результативной только в отношении чистого "нуса". Переходя от метафизической спекуляции к конкретике "прикладной" психологии,

Плотин был вынужден допустить, что не все характеристики, приложимые к субстанциальному уму, можно отнести к уму, присущему человеческой душе. По преимуществу дискурсивный "ум души" (*ho nous tes psyches*) является, по Плотину, ее состоянием, благодаря которому она пребывает в самой себе, не будучи связанной "торжественным" обязательством восходить в мыслительных актах к первоначальному уму и "удовлетворяясь" срединным положением между умопостигаемым и чувственно воспринимаемым мирами.

Поскольку, рассматривая рассуждение в "тамошнем" мире как недискурсивную "застывшую деятельность" (IV 3, 18, 12), Плотин затруднялся указать ее принципиальное отличие от интуитивного мышления, его попытки провести различие недискурсивного и дискурсивного мышления в сфере умопостигаемого мира выглядели малоэффективными, несмотря на то что рассуждение провозглашалось "упадком ума" (IV 3, 18, 4). Возможно, учитывая это, Плотин счел за лучшее объяснять специфику актуального дискурсивного мышления в отличие от интуитивного его преобладающей обращенностью вовне, в особенности к чувственно воспринимаемому, пространственно-временному универсуму. Не случайно атрибуты умопостигаемого мира, а именно вневременная самотождественность и всеобъемлющая целостность, распространялись Плотинем и на акт интуитивного "совокупного схватывания" (*epibole athroa*), а характерные черты чувственно воспринимаемого мира (развертывание, главным образом во времени, и последовательная смена состояний) – на дискурсию (*diexodos*). "Совокупное схватывание" понималось Плотинем подчас как сверхразумное непосредственное восприятие Единого, достигаемое "любящим умом" (VI 7, 35, 24), но чаще как интеллектуальная интуиция, предполагающая познание умопостигаемого и присущая не только уму, но иногда и душе. Термин же *diexodos* иной раз использовался для обозначения вневременной и никогда не направленной вовне деятельности ума, представляющего собой первый этап надмирового развертывания Единого; при этом Плотин пытался совместить динамические характеристики ума, подчеркивающие многообразие и насыщен-

ность его внутренней жизни, со статическими, акцентирующими вечную самотождественность и неизменность ума. Неудивительно, что уму, который посредством мыслительного перехода от единства к множественности "развернул себя, желая обладать всем" (III 8, 8, 34), порой приписывалось, невзирая на внешнюю парадоксальность формулировки, "неподвижное блуждание" по "полю истины" (VI 7, 13, 33- 34). Тем не менее термин *diexodos* чаще всего обозначал у Плотина развертывание (*anelixis*) во временной последовательности рассуждающей (в частности, с использованием слов) души. Таким образом, коль скоро "совокупное схватывание" не есть, по Плотину, прерогатива ума, но может быть присуще и душе, а понятие дискурсивной деятельности употреблялось в "Эннеадах" не только при определении специфики рассудочных актов души, но и для описания квазидинамического развертывания познающего себя ума в умопостижимом "пространстве", Плотин не мог поставить проводившееся им разграничение недискурсивной и дискурсивной познавательной деятельности в однозначное соответствие различению ума и души. Непоследовательность автора "Эннеад" в трактовке проблемы функционального различения ума и души была лишь частным выражением противоречивости платиновского онтологизированного эгоцентризма. Ведь в философском синтезе Плотина, возникшем как бы на пересечении платоновской и аристотелевской традиций и нередко предполагавшем соединение разноречивого и соседство, не обязательно бесконфликтное, различных тенденций, отразились как внутренняя, т.е. не всегда устранимая примирительной экзегезой конфронтация явно или неявно привлекавшихся авторитетов, в особенности Платона и Аристотеля, так и отмечавшаяся выше двойственность мировоззренческих установок самого Плотина. Все это наглядно проявилось и в платиновском подходе к проблеме самосознания.

### **3. Концепция сознания и самосознания**

Психосоматический дуализм Платона был несравненно ближе Плотину, чем учение позднего Аристотеля о единстве души и тела, и все же автор "Эн-

неад" не мог не учитывать, что аристотелевская теория сознания была разработана гораздо лучше, чем платоновская. В итоге, не скрывая недовольства гилеморфистской трактовкой души как энтелехии тела, Плотин отнюдь не отказывался от широкого привлечения созданных Стагиритом моделей функционирования различных психических способностей, хотя при случае и намекал на ущербность психологии, ориентированной на познание природы только человеческой, а не, к примеру, мировой души. Двойственным являлось и отношение Плотина к аристотелевской концепции общего чувства, или эмпирического сознания. С одной стороны, трудно допустить, чтобы Плотину могла импонировать теория, так или иначе способствовавшая утверждению принципа психосоматического единства и размыванию границ между чувственным и интеллектуальным знанием, и в этом смысле довольно показательным, что выражение "общее чувство" было употреблено в "Эннеадах" лишь однажды (I 1, 9, 12). С другой стороны, сами идеи о функциональной целостности чувственного познания и о синтетическом единстве самосознания эмпирического Я казались Плотину плодотворными, и он, вознамерившись согласовать их с платоновским тезисом о субстанциальной самоидентичности души, старался найти применение приемам аргументации и, в частности, наглядным сравнениям, использованным Аристотелем, а в более развернутой форме – перипатетиками (например, Александром Афродисийским) при разработке теории общего чувства (см.: De an. III, 2, 427a9-14; [19, 63, 8-13; 123]).

Для обозначения сознания (сознательного восприятия) Плотин обычно употреблял термины *antilepsis*, *parakoloythesis* и *synaisthesis*. Термин *antilepsis* использовался преимущественно в тех случаях, когда возникала необходимость подчеркнуть активный характер сознательного восприятия, становящегося "ощутимым" результатом взаимодействия нескольких психических деятельностей и направленного как на умопостигаемое, так и на чувственно воспринимаемое. Если же Плотин в описании процесса сознательного восприятия стремился выдвинуть на первый план не всегда явную антитезу сознаваемого акта и "сопровождающего", равно как и аналитически



препарирующего его сознания, он нередко отдавал предпочтение термину *parakoloythesis*, впрочем, как правило, не применявшемуся для обозначения человеческого самосознания. Самым же емким и универсальным термином, выразительно оттенявшим синтезирующую функцию сознания и особенно самосознания, стал в "Эннеадах" термин *synaisthesis*, смысловые грани которого были ко времени Плотина вполне удовлетворительно, пусть и не до блеска, отшлифованы в аристотелевской и стоической традициях.

В своей доктрине сознания Плотин рассматривал субстанциальное и динамическое единство того или иного субъекта, обретаемое в процессе активного "укрощения" множественности, как обязательное условие сознания и самосознания субъекта. Сознание или – в ряде случаев – квазисознание приписывалось в "Эннеадах" не только людям, животным и природе в целом, но и начальным ипостасям: мировой душе, уму и, возможно (с учетом нестрогости генологической апофатики раннего Плотина), даже Единому, в чем рельефно проявилась уже упоминавшаяся двойственность исследовательской программы Плотина: ведь трактовка ипостасей как внутренних состояний субъекта, онтологизируемых с беспрецедентной в истории античной философии последовательностью, приводила Плотина к тому, что ему приходилось мириться с присутствием в его онтологии неявного антропоморфизма. Так, развивая излюбленную мысль о вечной и совершенной жизни ума, генетически связанную с экзегезой "Софиста" 248e-249a и оформившуюся под влиянием стоического витализма и аристотелевской ноологии, Плотин подчеркивал, что, поскольку мышление есть главная форма жизнедеятельности ума, уму на протяжении вечности присуща абсолютная полнота живневосприятия, и, следовательно, самопознание ума тождественно его самосознанию. Однако, если познающим субъектом оказывается не субстанциальный ум, а индивидуальная душа, соединенная с телом, самопознание этого субъекта становится отличным от его самосознания. По Плотину, самопознание человеческой души является интеллектуальным актом, наличное же самосознание представляет собой сложный синтез самых разнообразных восприятий, начиная от восприятия

психосоматических процессов и кончая осознанием мышления. Заявляя, что "мы сознаем самих себя" (IV 4, 24, 21-22), и делая особый акцент на синтезирующей функции сознания, Плотин подобно Аристотелю имел в виду, что человек сознает себя именно как эмпирическое Я в совокупности свойственных ему деятельностей. Однако человек сознает далеко не все присущее ему, причем неосознанное может влиять на его поведение гораздо сильнее, чем актуально сознаваемое, коль скоро сознание (parakoloythesis), "сопровождающее" какую-либо деятельность и дублирующее ее на образном и языковом уровнях, делает ее менее интенсивной.

В "Энеадах" неоднократно указывалось, что самосознание субъекта становится как бы зеркалом, в котором отражается "он сам". В то время как многие люди, следуя примеру Нарцисса, предпочитают отражение оригиналу, философ, по мнению Плотина, должен стремиться к эксплицитному познанию чистой, беспримесной субъективности помимо прочего и для того, чтобы существенным образом изменить ценностную ориентацию эмпирического, т.е. сознаваемого таковым Я. Ведь умопостигаемое Я, будучи сокровенной сущностью "внутреннего человека", не замечается индивидом, привыкшим обращать внимание на более или менее сильные раздражители, хотя и исподволь познается им; так, например, и здоровье, присутствуя "безмолвно" (V 8, 11, 27), не замечается человеком, однако познается адекватнее, чем болезнь, которая, хотя и производит смятение чувств, воспринимается крайне односторонне – прежде всего в качестве непрошеного возмутителя спокойствия.

Апеллируя к мистическому опыту, Плотин говорил о квазисознании и тогда, когда описывал, как человек, расставаясь с повседневным самоощущением, еще способен в преддверии инобытия обладать "как бы сознанием" того, что спасительная для его эмпирической самоидентичности тяга к привычному, теряя силу, уступает место эротическому порыву к умопостигаемому всеединству. По словам Плотина, "это есть как бы понимание и сознание того, кто опасается, как бы ему не отпасть от самого себя из-за желания узнать все больше" (V 8, 11, 23-24). Здесь выражению "как бы сознание" (hoion sy-

naisthesis) отводилась роль своеобразного пограничного знака, словно указывавшего субъекту, который преодолевает собственную обособленность в стремлении стать всем, на то, что он вступает в область, запредельную сознанию в строгом смысле слова; ведь сознающий себя субъект подобен у Плотина отчаянному эквилибристу, балансирующему на неустойчивой грани между подсознательным и сверхсознательным. Сознание самого себя одновременно есть сознание своей обособленности, выступающее в качестве одной из форм самоутверждения индивида. Иными словами, по мнению Плотина, "дерзость" (tolma) как движущая сила космической эволюции накладывает неизгладимую печать и на самосознание эмпирического Я, провоцируемого на поиски вождельного единства самим "первородным грехом" отпадения от Единого. Однако, так как некое начало в человеческой душе постоянно пребывает в умопостигаемом, в силу чего "мы мыслим всегда" (IV 3, 30; 14), хотя и не всегда сознаем это из-за обращенности к чувственным предметам, субъект имеет реальную возможность, убедившись в ущербности здешнего, слишком приземленного самосознания, обрести совершенное самосознание и самопознание посредством восхождения к умопостигаемому миру. Согласно Плотину, субъект, исключая себя из времени, отождествляется с умом и познает себя "уже не как человека, а как ставшего совершенно иным" (V 3, 4, 11-12), т.е. совпадающим с вневременным умопостигаемым целым; будучи же изъятым и из вечности, он отождествляется с "корнем души" (VI 9, 9, 2) – Единым.

Форсируя кристаллизацию дуализма чистого и эмпирического Я, Плотин различал понятие чистого Я, укорененного в конечном счете в Едином и не без труда "прорастающего" в качестве организующего начала на различных ступенях иерархически упорядоченного бытия, и понятие человека, фиксирующее лишь одну из возможных объективации чистого Я применительно к уровню эмпирического существования разумной души, соединенной с телом. Неудивительно, что, по Плотину, уверенность человека в своем существовании никак не может претендовать на роль несомненной, и самодостаточной истины, обладающей приоритетом перед другими истинами, ибо

только по мере приобщения к истинному бытию умопостигаемого мира и в интуитивном познании его всеединства, предваряющем сверхразумное схватывание абсолютного единства высшей ипостаси, кто-либо становится способным выявить подлинный статус и глубинное основание собственного существования. Спекулятивная антитетика понятий чистого и эмпирического Я, нередко удовлетворявшая Плотина и выставившая чистое Я диалектическим отрицанием уникальности эмпирического Я, не позволяла, однако, однозначно указать адекватный ноэтический коррелят человеческой индивидуальности, чем и объяснялась непоследовательность в трактовке проблемы индивидуации, проявленная Плотинем, который при обсуждении вопроса о том, соответствует ли множеству эмпирических Я множество отдельных умопостигаемых архетипов, иногда признавал "идеи индивидов" (V 7, 1), а иногда – нет (V 9, 12; VI 5, 8). Вместе с тем, поскольку Плотин считал эмпирическое Я не телом и не умом, а прежде всего разумной душой, основная познавательная деятельность которой – дискурсивное мышление, зависимое от ума и в то же время закрепляющее срединное, сравнительно устойчивое положение души между умопостигаемым и чувственно воспринимаемым мирами, функциональное различие чистого и эмпирического Я отнюдь не всегда облегчалось постулированием их изначального дуализма.

Определяя своеобразие учения того или иного мыслителя о самосознании, стоит по мере возможности учитывать и то, как он подходил к вопросу о психических способностях животных. В отличие от Аристотеля, психология которого не только генетически, но и по существу была связана с его зоологией и который отнюдь не всегда был склонен проводить качественное различие между сознанием человека, например ребенка, и сознанием животного, Плотин, ревниво оберегавший суверенитет своего эгоцентризма и рекомендовавший уподобляться уму посредством отрешения от тела, намеренно противопоставлял сознание человека как существа, постоянно причастного умопостигаемому миру, сознанию животного, погруженного в телесность, и с плохо скрытым высокомерием отодвигал на периферию психологических

изысканий едва ли не случайные зоопсихологические выкладки. При этом Плотина как не слишком ревностного, но убежденного приверженца теории метемпсихоза, не отказывавшего себе в удовольствии поразмышлять над сюжетом многоактной космической драмы, занимал прежде всего вопрос об устранении неизбежного диссонанса между доктриной переселения душ и учением о неаффицируемости их разумной отделимой части, согласно безапелляционному утверждению Плотина, способной, присутствуя в животных, в то же время не присутствовать в них (I 1, 11, 11).

Выдвинув, "вопреки мнению других", тезис о том, что человеческая душа "не вся погружена (в тело), но нечто в ней всегда находится в умопостигаемом" (IV 8, 8, 1-3), Плотин вызвал неодобрение поздних неоплатоников, подчас стремившихся создать себе репутацию защитников аутентичного платонизма. Гермий, Прокл и Дамаский прямо говорили о концепции отделимой и всегда пребывающей в умопостигаемом мире части души как о нововведении Плотина (см.: [124, 160, 3-4; 196, 3, 323, 5-6; 76, 254, 6-7]), причем Гермий и Прокл отнюдь не скрывали сомнений насчет приемлемости этой концепции ("Если, – писал Прокл, – душа и ум – не одно и то же, в нас не находятся идеи, местом которых является ум. И ясно, хотя и вопреки этим (авторам), но согласно Платону, что умопостигаемый мир следует обособлять от душ" [193, 930, 24-28]). Примечательно, что среди поздних неоплатоников с их критическим настроем по отношению к философии Плотина была весьма модной психологическая доктрина Ямвлиха, по большинству свидетельств (за исключением свидетельства Симпликия (CAG, 8, 191, 9-10)) отвергавшего платоновский тезис о деификации человеческой души. (Этот тезис отстаивал, пожалуй, только Феодор Азинский (см.: [225, 50]); предположение же о том, что аналогичной точки зрения придерживался и Плутарх Афинский [39, 965-966], основано на некорректной трактовке одного из сообщений Псевдо-Филопона (Стефана Александрийского) (CAG, 15, 553, 10-12) и вряд ли может быть принято (см. также: [219, 45]).)