
Σ Χ Ο Λ Η

**ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΛΟΓΙΟ
Ι ΚΛΑΣΣΙΚΗ ΤΡΑΔΙΤΣΙΑ**

Τομ 9

Βυπυσκ 2

2015

**Σ ΑΝΑΛΙΤΙΚΗΣ ΤΟΧΗΣ ΤΡΕΝΙΑ:
ΠΡΑΒΟ Ι ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ**

РЕЦЕНЗИИ И БИБЛИОГРАФИЯ REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY

«ФИЛОСОФИЯ ПЛОТИНА» Э. БРЕЙЕ В КОНТЕКСТЕ ДИСКУССИЙ О МЫШЛЕНИИ УМА

Рецензия на книгу: Брейе, Эмиль. *Философия Плотина*. Пер. с фр. и вступительная статья А. С. Гагонина. Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2012. 392 с.

И. В. БЕРЕСТОВ

Томский государственный университет
Институт философии и права СО РАН, Новосибирск
berestoviv@yandex.ru

IGOR BERESTOV

Tomsk State University, Institute of Philosophy and Law, Novosibirsk, Russia
"THE PHILOSOPHY OF PLOTINUS" BY ÉMILE BRÉHIER

IN THE CONTEXT OF THE DISCUSSIONS ON *NOUS*' THINKING.

Some observations concerning a book by Émile Bréhier, *The Philosophy of Plotinus* (trans. Into Russian and intro. by A. S. Gagonin. St. Petersburg: Vladimir Dahl, 2012. 392 pp.).

ABSTRACT. The article offers a critical analysis of the famous studies by Émile Bréhier of the philosophy of Plotinus. His book, published in French in 1928 and a series of later articles, along with two Wayne Hankey's studies on Bréhier are now translated into Russian for the first time. I present an overview of A. S. Gagonin's preface to the book and outline the content of the book chapter after chapter. I find it important to indicate the target audience of the book and the aspects in which it can still be useful to modern readers. Then I try to provide a critical analysis of Bréhier's interpretation of Plotinus' doctrine of *Nous*. Based on some modern Anglo-American studies of Plotinus' philosophy I demonstrate that Bréhier's evaluation of Plotinus' doctrine of *Nous*, as "lifeless" and "heterogeneous" is too hasty. Similarly his still influential statement that the doctrine of *Nous* in Plotinus is confused with the doctrine of the One, and consequently not rooted in the genuine context of the Greek philosophy, can also be evaluated as a hasty judgment.

KEYWORDS: Plotinus, Mind, object of thinking, intellectualism, non-discursive thinking.

* Исследование выполнено при поддержке Программы «Научный фонд им. Д. И. Менделеева Томского государственного университета», 2015 г.

1. Введение

Книга Э. Брейе (1876–1952) является одним из самых известных исследований о философии Плотина, хотя была опубликована очень давно¹ и основывалась на курсе лекций, читанных в 1921–1922 гг. в Сорбонне. Имеется английский перевод Дж. Томаса (1958),² после появления которого книга на долгое время сделалась одним из основных исследований о Плотине также и в англоязычном мире. Для английского перевода автор написал дополнительную десятую главу *Чувственный мир и материя*, она присутствует и в настоящем издании. Также всемирно известны полный перевод платиновских *Эннеад*, выполненный Брейе (1924–1938),³ и его *История философии* (1926–1932).⁴ Столь большая известность трудов этого французского исследователя, несомненно, оправдывает ту радость, которую я испытал, узнав о появлении его книги на русском языке в переводе А. С. Гаголина.

Преимуществом русского перевода, по сравнению с английским, является то, что в него включено множество дополнительных материалов. Помимо упомянутой десятой главы, в него входят переводы статей Э. Брейе *Как я понимаю историю философии* (1947), *О главной проблеме в философии Плотина* (1924); *Мистицизм и учение Плотина* (1948); «*Парменид*» *Платона и негативная теология Плотина* (1938); *Образы Плотина – образы Бергсона* (1949). Кроме того, в русское издание включены работы известного канадского исследователя Вэйна Дж. Хенки – *Эмиль Брейе: Плотин в свете Гегеля и интеллектуализма*, которая является главой из его книги *Сто лет неоплатонизма во Франции: одна философская история* (2006), и *Неоплатонизм и французская философия* (2005). Также русское издание снабжено предисловием переводчика «Эмиль Брейе: философия как способ жить», библиографией работ самого Брейе и библиографией переводов и исследований Плотина, вышедших после его книги вплоть до наших дней. Это делает библиографический раздел крайне полезным, и следует поблагодарить А. С. Гаголина за то, что он взял на себя труд пополнить оригинальную *Библиографию* автора, отобрав наиболее важные платиноведческие исследования последних десятилетий.

2. Обзор предисловия А. С. Гаголина

Предисловие А.С. Гаголина – *Эмиль Брейе: Философия как способ жить* – является весьма детальным обзором биографии Брейе, его книги, контекста ее написания и последующих исследований, влияний Гегеля и Шеллинга на его представления о Плотине и других историков философии, и поэтому интересно само по себе. Следует отметить, что концепция книги Брейе представлена в предисловии весьма подробно и с большой симпатией к автору. Из него читатель узнает о жизни Брейе, о начале его интереса к Плотину, который оставался с ним всю его жизнь. Человеком, вдохновлявшим работы Брейе, был Анри Бергсон, который читал в Париже лекции о IV-й Эннеаде и о 9-й кн. VI-й Эннеады во время учебы Брейе в Сорбоне. Мы узнаем также, что Брейе не может быть назван лишь историком философии, он является также и философом, отстаивающим убеждения, восходящие к Бергсону. Трактовка разума как формы жизни, т. е.

¹ Bréhier 1928.

² Bréhier 1958.

³ Bréhier 1924–1938.

⁴ Bréhier 1926–1932.

отказ от рассудочности, интеллектуализма как в понимании Единого, так и в понимании мышления Ума, в пользу интуитивистских и мистических трактовок, является, пожалуй, главной отличительной чертой *Философии Плотина*.

Однако предисловие имеет и другую цель. А. С. Гагонин считает необходимым рассеять «заблуждения» (с. 19), присутствующие, по его мнению, в статье В. Дж. Хенки «Эмиль Брейе: Плотин в свете Гегеля и интеллектуализма». С точки зрения Хэнки, «главным проводником для него (Э. Брейе. – И. Б.) к Плотину являлся именно Гегель» (с. 331). С точки же зрения А. С. Гагонина *Философия Плотина* повествует о том, что источником его системы был мистический опыт, а не рациональное построение. И целью Брейе было объяснение того, как Плотин их примиряет.

3. Обзор книги по главам

Теперь я перейду к краткому обзору книги Брейе по главам, а затем прокомментирую некоторые заинтересовавшие меня темы. Замечу, что мой обзор будет преследовать несколько иную цель, нежели обзор А. С. Гагонина, и он будет гораздо более пристрастным. Для меня важно отметить в книге те моменты, касающиеся оценки Брейе платиновского учения об Уме, которые я нахожу спорными и которые я хочу затем разобрать более подробно. Однако без помещения интересующих меня высказываний Брейе в контекст всей его концепции вряд ли можно понять смысл его интерпретации Ума у Плотина.

Глава первая – *III век нашей эры* – носит в известной степени вводный характер, как впрочем и вторая глава – *Эннеады* –, которая посвящена стилистике Плотина, способам изложения им своих мыслей (таким, как диалектическое рассуждение и убеждение), использованию образов и т. д.

В главе третьей – *Главная проблема в философии Плотина* – Брейе так формулирует основную проблему своей книги: «С одной стороны, мир делится для Плотина на священное и профанное; а с другой стороны, между различными формами реальности существует какая-то рациональная связь, объясняющая их причинно-следственными отношениями с общим началом: мир значим для разума» (с. 121). Но «на каком основании у рационализма может быть религиозная значимость?» Кажется непонятным, как можно ответить на вопрос о предназначении души, оперируя формами мира, которые «с необходимостью выстраиваются по законам разума?» Брейе сопоставляет здесь позицию Плотина с позицией Спинозы, которому «также хотелось решить вопрос о возможности вечной жизни и блаженства в условиях полного и безусловного рационализма». По Брейе, Плотин пытался разрешить противоречие между религиозным пониманием мира, которое включает убеждение в наличии у индивида своего предназначения, и пониманием рационалистическим, при котором говорить об индивидуальном предназначении души бессмысленно (с. 121–122).

В главе четвертой – *Исхождение* – Брейе высказывается о том, как следует понимать один из ключевых платиновских образов или метафор – «исхождение» или «эманацию».⁵ Автор убежден, что «в конце Античности и в Средние века вещи мыслились в категории исхождения так же, как в XIX и XX веках их мыслят в категории эволюции» (с. 123). Брейе излагает в общих чертах систему трех ипостасей. И эта система оставляет подвешенным один вопрос: почему Единое порождает множество? (с. 127–128).

⁵ Также разбор образа или метафоры эманации представлен в статье Э. Брейе *Образы Плотина – образы Бергсона* (с. 323).

Одно из объяснений состоит в том, что первоначало у Плотина, подобно демиургу из *Тимея*, является благим, а «тот, кто благ, никогда... не испытывает зависти (φθόνος)» (*Tim.* 29e1–2), как переводит С. С. Аверенцев. А. С. Гагонин же дает перевод «...не испытывает жалости» (с. 128), причем со ссылкой на С. С. Аверенцева, не отмечая, что перевод изменен. Для меня остается загадкой, зачем понадобилось менять перевод. По меньшей мере, здесь следовало бы добавить подробный комментарий, поскольку аргументация Брейе при таком переводе становится просто непонятной. Ведь то, что высшему началу ничего «не жалко» для низших существ в силу его независтливости, действительно, можно понимать как некоторое объяснение происхождения иного по отношению к высшему, но «безжалостность» высшего кажется таким объяснением в гораздо меньшей степени. Складывается впечатление, что для А. С. Гаголина смысл выражения «А не испытывает жалости к В» совпадает со смыслом выражения «А ничего не жалко для В», что, очевидно, неверно.

В качестве другого объяснения происхождения многого Брейе приводит указания Плотина на распространение запахов, тепла, света. Из этих известных платиновских образов делается вывод, что «движителем исхождения оказывается духовная жизнь в своем постоянном распространении. <...> Ряд ипостасей – это не столько ряд различных, дискретных, отделенных друг от друга форм, сколько непрерывное движение простора духовной жизни» (с. 130). Такое понимание эманации оказывается весьма значимым для понимания метафизики Плотина в целом. Брейе делает также и следующее обобщение: «Система Плотина возникает из стремления интерпретировать всю предметную реальность в терминах духовной активности» (с. 132).

В главе пятой – *Душа* – Брейе освещает вопросы, связанные с ролью мировой души и единичных душ в учении Плотина, говорит о рассудочном мышлении и других способностях, которыми обладаем «мы». Исследователь находит, что частным случаем конфликта, который пытается преодолеть Плотин, между представлением мира в виде некоего рационального порядка и пониманием мира как места нашего предназначения, является конфликт между пониманием души как организующей силы и как некоей падшей в чувственный мир сущности (с. 136–137). Касаясь такой важнейшей способности души как рассудок (δίδνοια) и основываясь на V 3, 3. 8–13, Брейе пишет, что «рассудку у Плотина присущи три главные функции. Прежде всего, он составляет и разделяет, исходя из образов, полученных из чувственного восприятия. Так, рассудок будет развивать имеющийся у него образ Сократа, разбивая на детали то, что дает представление. Далее, рассудок соотносит данные чувственного восприятия с впечатлениями, полученными от умопостигаемых идей. Например, он различает, хорош ли Сократ, исходя из чисто чувственных данных. Наконец, рассудок соотносит наличные или полученные только что образы со старыми образами. Он распознает. Например, в человеке перед собой он распознает Сократа» (с. 161).

В главе шестой – *Ум* – автор излагает свое понимание платиновского учения об Уме. Брейе подчеркивает интуитивность Ума (с. 164), а также значение «сосредоточенности на себе» или мышления себя: «Мыслить себя самого, – часто повторяет философ, – значит мыслить сущие». «То, что получает душа (при сосредоточенности на себе) близко к подлинной реальности (V 9, 3. 35–36)» (с. 165). На стр. 169 Брейе представляет Ум у Плотина как *dator formarum*: «В качестве *dator formarum* Ум оказывается аристотелевской чистой активностью, т. е. существом целиком и полностью реализовавшим свое совершенство». Далее он приводит несколько цитат, которые можно понимать как утверждение первичности сущего по отношению к мыслящему его мышлению – VI

6, 6. 8–26; V 9, 7. 14–16; VI 6, 8. 17–19. Затем Брейе отмечает тексты, где подчеркивается «одновременность» (некое вневременное соприсутствие, которое, в силу его вневременности, я бы предложил передавать по-русски не как «одновременность», а как «симультанность») в Уме сущего – VI 7, 2. 17–23, III 8, 8. 16 (с. 69–171). На мой взгляд, решение вопроса о том, первично ли то, что мыслится Умом по отношению к Уму или они даны «сразу же» имеет важное значение для метафизики Плотина в целом. Оно выходит далеко за рамки интерпретации одного из многочисленных случаев, когда Плотин в различных трактатах высказывает трудно совместимые позиции. Жаль, что Брейе не уделяет внимания этому вопросу. И ниже у меня еще будет повод к нему вернуться.

Брейе рассматривает Ум у Плотина натуралистически, как силу, и притом вполне природную. Божественна же она лишь в том смысле, в котором божественны греческие боги, тесно связанные с миром. В России этот взгляд на Ум хорошо известен из работ А. Ф. Лосева. Связывая платиновское учение об Уме с традиционной греческой религией, Брейе пишет: «Апофеоз Ума принадлежит истории религиозных идей ничуть не меньше, чем истории идей философских; и апофеоз этот – просто момент в развитии мифологии. Будучи началом космоса, Ум сосредоточивает в себе и обобщает сугубый натурализм греческой религии. Даже в своей трансцендентности миру Ум остается всеобщей космической силой, бессмысленной без своего отношения к миру. Ум представляет собой натуралистический миф, дошедший до последней ступени абстракции. Так вот, у Плотина понятие Ума также целиком и полностью пропитано натурализмом. Ум – это какой-то бог, причем бог множественный, включающий в себя все прочие. Почему? Потому что он – образец чувственного мира» (с. 173).

С помощью цитаты из V 8, 4 Брейе пытается доказать свой тезис, что Ум представляет собой чувственно-воспринимаемый мир, но без материальности, без изменений (ибо время заменяется там вечностью), и без полагания частей внешними по отношению друг к другу. Умопостигаемый мир Плотина, по Брейе, близок чувственному миру в представлении стоиков, концепцию симпатии которых Плотин полностью принимает. «В физике Плотина подобное всегда воздействует на подобное, невзирая на расстояния между ними. Если такую симпатию мысленно усилить и довести до крайности, то мы придем к образуемому Ум единству» (с. 173).⁶ Брейе, таким образом, понимает Ум как некое «усовершенствование» фактически данного в ощущениях мира. При этом сам Брейе указывал ранее на возможность понимания Ума как гаранта возможности нашего «дианоэтического» мышления и познания (с. 161). Это могло бы привести к признанию принципиально различного статуса мира Ума и чувственно-воспринимаемого мира, но эту тему Брейе не развивает. Ум оказывается «единением гораздо более глубоким единения⁷ в материальном мире, единением, для которого симпатия частей видимого мира есть лишь ослабленный образ» (с. 174). Брейе отмечает, что Плотин «обнаружил, что между частями умопостигаемого мира могут быть

⁶ Вопрос о том, стоит ли понимать Ум как чувственный мир, но с «предельно усиленной симпатией» вряд ли можно решить столь однозначно, как это делает Брейе. Плотин (следуя в этом стоикам) «никогда не теряет смысл, что симпатия функционирует только в материальной вселенной, даже если он объясняет ее в терминах нематериальной Души» (Gurtler 1984, 396, n. 3).

⁷ Мне кажется, что перевод «единением гораздо более глубоким, чем единение...» звучал бы более естественно.

различия, хотя каждая часть содержит весь мир. Но содержит она весь мир по-своему, так как в каждой части “выступает наружу” какой-то свой, особый аспект мира. Из Ума проистекают отдельные умы, каждый из которых есть все вещи, но при этом умов получается много, потому что все они – мысли, только более или менее смутные (III 8, 8)» (с. 174).⁸

Характеризуя мир Ума, Брейе отмечает, что здесь связываются платоновские идеи, Бог Аристотеля, стоическая симпатия. «Перед нами – набор разноплановых элементов, отражающих, к тому же, совершенно противоположные тенденции» (с. 175). Поскольку в Уме связываются «противоположные тенденции», неудивительно, что Брейе обнаруживает в «мышлении Умом самого себя» «двойственность»: «Ум есть изначальный свет, освещающий изначальное, сам собой, это значит, это – свет, обращенный к себе, нечто освещающее и освещаемое одновременно; истинное умопостигаемое, которое мыслит и мыслимо, которое видит себя самого и не нуждается в том, чтобы видеть, ни в чем другом, но только в самом себе, ибо видит оно себя» (V 3, 8). «Чтобы понять эту двойственность трактовки Ума, прежде всего, я попытаюсь найти ее источник в греческой традиции. Так вот, идеал знания в греческой мысли также очевидно двойственен» (с. 176–177). С точки зрения Брейе, двойственность «идеала знания» в греческой мысли состоит в том, что в ней присутствуют две тенденции: одна есть стремление познать «формы» и «порядок» объектов, внешних по отношению к познающему, а другая заключается в стремлении познавать самого себя (с. 177). Склонность к «опасному» слиянию этих тенденций или к «компромиссу» между ними обнаруживали и Платон, и Аристотель, и стоики. Но для Плотина все закончилось особенно плохо: «Вместо того, чтобы претворяться в систему четко сформулированных понятий, Ум оказывается духовным состоянием, определяющим духовную жизнь, но совершенно бесполезным для познания. <...> У Плотина концепция Ума как рационального порядка вещей изменилась и стала совершенно другой под влиянием концепции Ума как духовной сосредоточенности и концентрации на себе самом» (с. 178).

⁸ Последнее предложение из приведенной цитаты в английском переводе звучит следующим образом: «From Intelligence emanate the intelligences which are each all things and which are nevertheless multiple because they are more or less obscure thought (iii. 8. 8)» (Bréhier 1958, 94). Трудность здесь в том, что в III 8, 8. 16–29 Плотин вовсе не утверждает, что единичные умы, составляющие Ум, являются «более или менее смутными мыслями». Плотин говорит лишь, что самая истинная жизнь есть самое истинное мышление, тогда как все иные жизни, происходящие от Ума, тоже являются в некотором смысле мышлением, но мышлением все более и более несовершенным: душевным мышлением, чувственным мышлением, растительным мышлением. Смысл рассуждения из III 8, 8. 16–29 близок к смыслу утверждения из VI 7, 7. 30–32, где мысли (в мире Ума) уподобляются ясным ощущениям, а ощущения – смутным мыслям. Таким образом, Плотин вовсе не объявляет единичные умы мыслящими менее совершенно, чем Ум. Все акты мышления в мире Ума обладают одинаковым совершенством – это положение важно для согласованного понимания совершенства в мире Ума, а также для согласованной интерпретации платоновского учения об Уме в целом (см. ниже, § 4.3.), хотя Брейе, похоже, считает это учение слишком «разнородным», чтобы быть согласованным (с. 175–177).

Из многократно утверждаемого Платином совпадения умопостигаемого с Умом⁹ Брейе делает вывод о том, что умопостигаемое у Плотина имеет «имманентный характер» (с. 180). Если при этом имеется в виду, что мыслимое существует благодаря тому акту мышления, которым оно мыслится, не имея независимого от мышления существования, или что акт мышления и то, что им мыслится находятся во взаимно-однозначном соответствии, то это выражение, конечно, верно. Но тогда непонятен следующий вывод автора: «Имманентный характер умопостигаемого в этом смысле представляет собой не просто отличие от традиционного платонизма, это – полная противоположность платонизму. Утверждать подобное (т. е. утверждать имманентный характер умопостигаемого. – И. Б.) – значит отрицать всякое различие в умопостигаемом мире» (с. 180). Я мог бы предположить, что Брейе допускает наличие в платиновском мире Ума только одного мыслящего субъекта – Ума. Далее допускается, что этот субъект является «абсолютно простым», и если то, что им мыслится тождественно с этим субъектом, то получается, что то, что мыслится Умом является абсолютно простым, а значит не имеет в себе никаких различий. Но оба приведенные допущения сомнительны. Во-первых, хорошо известно, что для Плотина каждый эйдос является умом,¹⁰ так что субъектов мышления вполне может быть столько же, сколько имеется эйдосов. Во-вторых, допущение об *абсолютной* простоте субъекта мышления (а не сверхмышления, относящегося к Единому) трудно назвать лучше подтверждаемым текстами, чем его отрицание, но важнее то, что непонятно, зачем Плотину принимать такое допущение и на каком основании он мог бы его принять.

Далее Брейе развивает свой вывод об «отсутствии различий в умопостигаемом мире» (с. 180). С его точки зрения, в учении об «имманентном характере умопостигаемого» Плотин исключает «вообще всякий экземпляризм» (т. е. учение, в котором «умопостигаемый мир является образцом мира чувственного»). Умопостигаемый мир «со всем своим богатством и разнообразием абсорбируется в одном всеобщем, лишенном различий сущем» (с. 181). Это выражение, на мой взгляд, не очень понятно. Если Ум многообразен, то как он может «абсорбироваться» (т. е. «поглощаться») в том, что лишено различий? О Едином здесь вряд ли может идти речь, ведь «сущее» для Плотина – мир Ума, но не Единое. Кроме того, не ясно, как «отсутствие различий в умопостигаемом мире» согласуется со сделанным Брейе несколько выше признанием, что «между частями умопостигаемого мира могут быть различия, хотя каждая часть содержит весь мир» (с. 174).

Для подтверждения своей интерпретации мира Ума как лишенного не только разделений между независимо существующими сущими и темпоральных и пространственных различий, но и каких-либо различий вообще, Брейе приводит следующие цитаты: «Все полно собой, равно себе, все – в сущем, и значит – в себе (VI 4, 2. 15–17)»; «Высшая природа присутствует вся и повсюду, а не проявляется она только потому, что субъект не способен принять ее (VI 5, 11. 30–31)»; «Всеобщее сущее присутствует как одна жизнь, и объединяются с ним, когда не останавливаются на чем-то отдельном, а отменяют все границы, чтобы сделаться всеобщим сущим... Всякие же добавки идут не от сущего, а от не-сущего, и отдельные вещи образуются именно из-за этих добавок (VI 5, 12)» (с. 181–182). Из этих цитат он делает вывод: «различия в вещах берут начало вовсе не в умопостигаемом сущем, а происходят от ограниченности и бессилия самих вещей» (с. 182), т. е.

⁹ См. особенно V 3 и V 5.

¹⁰ V 9, 8. 1–5.

он трактует эти места как утверждение отсутствия каких-либо различий среди того, что мыслится. Однако здесь говорится лишь то, что Ум мыслит сразу все, может быть – «все то, что может быть помыслено», а также что «отдельные вещи», т. е. вещи, способные к независимому друг от друга существованию, а таковы чувственно-воспринимаемые вещи, могут быть названы существующими в степени меньшей, чем могут быть названы существующими эйдосы мира Ума, которые не существуют один без другого и не отделяются друг от друга пространственными или темпоральными границами.

Вероятно, Брейе полагает, что отсутствие различий среди того, что мыслится в Уме можно обосновать ссылками на утверждения Плотина о «безостановочности» мышления, мыслящего не что-то одно, но все: «Мыслящий себя Ум является для Плотина принципом конструктивной диалектики, вот почему философ так часто повторяет свою формулу: “мыслить себя значит мыслить все”¹¹» (с. 183); «Так вот, если поискать конструктивный принцип платиновской диалектики, то найти его можно в невозможности для мысли остановиться на чем-то определенном, каким бы оно ни было. Зафиксировать определенный объект созерцания – значит прекратить мыслить. “Если не перейдешь в другое состояние – остановишься, а остановишься – не будешь мыслить” (V 3, 10. 21–23)» (с. 184). Однако из «безостановочности» мышления вовсе не следует отсутствия различий в «том, что мыслится». «Безостановочность» атемпорального мышления сама по себе требует нетривиального истолкования, и весьма вероятным истолкованием, на мой взгляд, является признание того, что мышление никогда не направлено на один фиксированный объект, оно мыслит все возможные объекты во всех их отношениях. Если же мыслятся все объекты из некоторого набора, то из этого не следует, что их черты смешиваются друг с другом, в результате «тем, что мыслится» оказывается нечто неразличимое, «смутное» и «бесформенное» (с. 182). Из того, что мыслится все, не следует, что не мыслятся различия между всеми мыслящимися объектами. Ниже я постараюсь привести пример такого описания мышления Ума, которое мыслит «сразу все» и совместимо с мышлением различий в «том, что мыслится» им.

Продолжая рассуждение о мышлении Ума, Брейе утверждает, что это мышление имеет последовательный характер (с. 184), хотя Плотин многократно говорит о том, что в Уме мыслится «все сразу».¹² Кроме того, на стр. 184–185 автор указывает на признание Платином бесконечности того, что мыслится Умом, а также на признание Платином в V 7 существования в Уме эйдосов единичных вещей. Но, если в Уме присут-

¹¹ Это цитата из V 9, 3. 35–36, которую Брейе приводит на стр. 165. Надо заметить, что он не уделяет внимания вопросу, волнующему многих современных интерпретаторов Плотина: каким образом *вообще* возможно мышление себя? Этот вопрос, а также вопрос о том, что именно Плотин понимает под «мышлением себя» весьма важен, т.к. без ответа на эти них невозможно понять, является ли платиновское описание «мышления себя» согласованным, или же смесью разнородных концепций из предшествующей греческой философии, которая «может не выдержать самого своего богатства» (с. 175). Ниже мы укажем на несколько попыток согласованно описать «мышление себя».

¹² См., напр., V 9, 6. 3–4; V 3, 17. 23–25; VI 2, 21. 24–29; VI 7, 13. 37–38. С моей точки зрения, для концепции Ума Плотина крайне важно признание «ноэтического» мышления мыслящим «сразу все», тогда как «последовательное» мышление является характерной чертой «дианоэтического» мышления, рассудка.

стует бесконечное число эйдосов, то непонятно, как можно говорить, что в Уме «не мыслится никаких различий».

На мой взгляд, трактовке Брейе ноэтического мышления как не мыслящего никаких различий (с. 181) противоречит признание Плотиним присутствия различий в Уме,¹³ наличие там множественности и даже бесконечной множественности и бесконечного разнообразия эйдосов Ума. Разумеется, такая трактовка оказывается чуждой также и всей греческой традиции до Плотина: «Из этой интерпретации платонизма видно, что для Плотина Ум больше не является тем же, чем была идея у Платона или форма у Аристотеля, – орудием познания, точкой отсчета в поступательном синтезе. Здесь наносится удар по самой значимости рационального познания. Познание, поскольку оно представляет множество взаимосвязанных идей, может существовать только в деградированной форме Ума – в дискурсивном мышлении. В этом отношении неоплатонизм предстает перед нами как форсированное возвращение очень старых идей, возвращение к «дологическому мышлению», затемняющему всякое отчетливое представление» (с. 182). «Для Плотина больше не существует рационального познания в прежнем смысле слова. Познание, сделавшись «непосредственным единением» с вещами, превращается в какую-то смутную эмоцию, в какое-то бесформенное жизненное чувство, в какой-то неуловимый *Stimmung*. Интеллектуализм рушится из-за своего непомерного развития» (с. 182).

В главе седьмой – *Ориентализм Плотина* – Брейе продолжает настаивать на «двойственности» в понимании Ума Плотиним: «С одной стороны, ум – это расчлененная система определенных понятий. С другой стороны, – это всеобщее сущее, внутри которого пропадает всякое различие и где полностью стирается всякая разница между субъектом и объектом. В первом своем аспекте понятие Ума передает рационалистический тезис: знание о мире возможно, и разум способен постичь реальность. Во втором аспекте понятие Ума предполагает мистический идеал полного единства сущих в божестве и интуитивное ощущение очевидности этого факта (VI 7, 15)» (с. 186). Мы видим, что здесь вновь провозглашается «отсутствие различий» в Уме. Брейе пытается показать, что у Плотина «верх одержала вторая концепция Ума, гибельная для греческого рационализма» (с. 187). Эту победу он объясняет влиянием Упанишад (с. 196, 202–209). Брейе считает, что объяснить второе понимание Ума невозможно, исходя только из греческой традиции. В качестве аргумента в пользу этой «невозможности» выступает то, что VI 4 и VI 5 «можно читать без всякой отнесенности к греческой философии» (с. 191).

В помещенной в качестве приложения статье «Парменид Платона и негативная теология Плотина» (1938) Брейе пишет по поводу знаменитой работы Доддса «Парменид Платона и происхождение неоплатонического Единого» (1928)¹⁴: «Это доказано: корни у плотиновского Единого безусловно греческие – Восток тут ни при чем. Г-ну Доддсу следует отдать должное: он сделал свое дело» (с. 304–305). Тем не менее, Брейе обращает внимание на другие, позитивные, аспекты того, как Плотин понимал первоначало: оно является Благом, предметом желания и любви (с. 305). Именно эти характеристики первоначала не имеют предшественников в греческой философии и поэтому нуждаются в объяснении посредством гипотезы о «внешних влияниях».

¹³ Напр., см. фрагмент VI 7, 15. 20–22, который сам Брейе цитирует на стр. 218.

¹⁴ Dodds 1928 (рус. пер. Доддс 2009).

В главе восьмой – *Единое* – Брейе вполне осознает множественность Ума: «От Единого Ум получает множественность. Неспособный вместить всю мощь Единого, Ум дробит и множит ее, чтобы хоть так принять ее – часть за частью (VI 7, 15. 20–22)» (с. 218). К сожалению, остается непонятным, как множественность Ума сочетается с приписыванием мыслимому Умом абсолютного единства и отсутствия в нем каких-либо различий (с. 181, 186).

Ссылаясь на VI 7, 37; VI 7, 13. 14, Э. Брейе пишет далее, что «движение его (Ума. – И. Б.) завершено изначально» (с. 220). Этот платиновский взгляд на Ум как на завершивший свое движение Брейе оценивает крайне низко: «Философия Плотина с ее ригидным и “остановленным” Умом, сохраняя от платоновской диалектики лишь схему и контур, выражает при этом всего лишь недостатки сознания, общие для всей той эпохи, которые только усиливались в процессе развития греческой философии» (с. 220–221). Последнее высказывание Э. Брейе, являющееся своего рода кульминацией его интерпретации платиновского учения об Уме, можно рассматривать как пояснение к его высказываниям, что познание на уровне Ума становится чем-то «бесформенным», так что «интеллектуализм рушится из-за своего непомерного развития» (с. 182).

Главы девятую – *Заключение* – и десятую – *Чувственный мир и материя* – я оставляю без комментариев.

4. Мир Ума в Философии Плотина

4.1. Полезность Философии Плотина и ее аудитория

На этом я завершаю обзор книги Эмиля Брейе. Поскольку рецензия должна отвечать на вопрос стоит ли читателю читать рецензируемую книгу, хочу высказать свое мнение на сей счет. Для меня ясно, что книгу нужно прочитать всем, кто интересуется историей «плотиноведения», особенно французского и немецкого. После ее прочтения становятся очевидными многие скрытые предпосылки, из которых исходили знаменитые интерпретаторы, и которые тесно связаны с философскими системами XIX и начала XX веков. Брейе не скрывает от нас своих предпосылок, для их понимания полезно прочитать его статьи, помещенные в *Приложение I*, а также статьи Вэйна Дж. Хэнки и предисловие А. С. Гагонина.

Что касается вопроса о том, нужно ли читать эту книгу, если целью является понимание Плотина, то здесь ответ зависит от того, какие именно аспекты учения Плотина читатель хочет для себя прояснить и какая традиция в «плотиноведении» ему ближе. Представленная в книге гипотеза о влиянии Упанишад на Плотина не получила подтверждений в последующих исследованиях и считается спорной. Несмотря на это, книга будет интересна всем, кто стремится ухватить «дух» его системы в целом. Вероятно, она будет менее интересна тому, кто «помешан» на скрупулезном анализе аргументов, выявлении их скрытых предпосылок, обсуждении того, что кажется у Плотина несогласованным, кто желает оценить возможность «улучшения», «прояснения» и «формализации» платиновских аргументов. Словом, книга представляет интерес для читателей, не пытающихся следовать англоязычной историко-философской традиции, в которой активно используются подходы «аналитической философии».

4.2. «Выхолощенность» и «разнородность» учения об Уме

Лично я полагаю, что подходы англоязычных историков философии имеют свои преимущества. В качестве примера можно указать на исследования, предлагающие интер-

претации учения Плотина об Уме. Во многих современных работах это учение выглядит гораздо более интересным и согласованным, чем у Брейе. Ниже я попытаюсь указать, какие недостатки имеет его интерпретация. Когда речь идет о столь сложных концепциях, бессмысленно обсуждать отдельные высказывания или предлагать «более удачные» способы выражения, ведь каждое положение тесно связано с другими положениями и понимание его в отрыве от всего остального может привести к серьезным недоразумениям. Поэтому критический анализ в данном случае включает в себя сопоставление концепции Брейе в целом с альтернативной концепцией. Разумеется, книга Брейе была написана около 90 лет назад, и никакие современные рассуждения не могут умалить ее вклад в развитие историко-философских исследований.

Начну с признания. Для меня непонятна приведенная выше крайне низкая оценка Брейе Ума у Плотина (с. 220–221), хотя я и согласен с тем, что «умственная жизнь не самодостаточна и что поэтому нужно стать выше такой жизни. Умственная жизнь делается у него (Плотина. – *И. Б.*) просто средством, ступенью, ведущими к вышестоящему рубежу, который и сообщает ей плодотворность» (с. 221). Конечно, непосредственным началом Ума является Единое, и в этом смысле Ум не самодостаточен. Но из этого не следует, что платиновское учение об Уме следует признать «ригидным», или что Ум следует рассматривать как «выхоленную» платоновскую диалектику (с. 220).

Возможно, столь низкая оценка учения об Уме и приводит Брейе к провозглашению «размытости» границ между ипостасями, что позволяет увидеть в Уме то же абсолютное единство, что и в Едином и признать, что постижение Ума осуществляется через тот же экстаз и мистическое соединение, что и постижение Единого. В этом случае особый характер и значимость учения об Уме существенно уменьшается. Признание же его незначимости приводит к изъятию учения о Едином из контекста тех проблем, в рамках которых Плотин разрабатывает оба учения. В результате учение о Едином, действительно, может произвести впечатление чужеродного для греческой мысли. Но доводы в пользу влияния на Плотина Упанишад все-таки не имеют большой силы, поскольку можно предложить весьма естественную, последовательную и обоснованную интерпретацию учения об Уме, из которой можно четко увидеть его связь с проблемами, которые заботили Плотина и предшествующих греческих философов, а также понять необходимость введения Единого.

Итак, все важнейшие элементы платиновского учения об Уме названы в книге Брейе:

- 1) Мыслимое Умом находится в самом Уме;
- 2) Ум мыслит сам себя;
- 3) Все то, что мыслится в Уме, мыслится все сразу;
- 4) Ум мыслит все возможное;
- 5) Ум является совершенным и завершенным, не ищущим, но обладающим всем тем, что нужно для его совершенства и полноты.

Низко оценивая платиновское учение об Уме, Брейе обращает внимание в первую очередь на положение (5): «То, что прежде всего для Платона, по-видимому, составляло метод (диалектический. – *И. Б.*), здесь (у Плотина. – *И. Б.*) преобразуется в метафизическую реальность. И реальность эта не есть больше живой, ищущий и ставящий вопросы разум; она – совершенный, извечно заверченный Ум, искать которому уже больше нечего. Конечно, в идеале, целью поиска еще остается разумное познание: уже сам Ум есть желание (VI 7, 37). Однако “блуждание”, в котором для Плотина Ум бродит среди сущностей, не может быть настоящим движением. Ибо коль скоро в долине

истины Ум “повсюду у себя дома, блуждание его на самом деле есть стояние в себе самом”. Движение его завершено изначально. “Он должен двигаться или, точнее, он уже завершил свое движение во всех направлениях” (VI 7, 13. 14)» (с. 220). Брейе противопоставляет платоновскую диалектику как «живое» мышление, являющееся «движением мысли», застывшему или «ригидному» мышлению Ума. Тем самым из платоновской диалектики выхолащивается вся ее «жизненность и эффективность» (с. 220). Действительно, образцы платоновской диалектики помогают выявить философские проблемы, прояснить используемые понятия и проч. Это так, потому, что диалектические рассуждения выполняются посредством свойственного человеку «дианоэтического мышления», т. е. мышления, последовательно мыслящего составляющие того, что им мыслится, способного к мышлению посредством суждений и умозаключений, способного к поиску еще не мыслящихся им идей, понятий и т. д.

Однако названные характеристики «дианоэтического» мышления не свойственны «ноэтическому» мышлению, которым обладает Ум у Плотина. Концепция такого мышления была разработана отнюдь не для решения тех задач, для решения которых предназначена платоновская диалектика. Человек, для Плотина, очень ограниченно может использовать «ноэтическое» мышление, получая представления об эйдосах из мира Ума посредством «иллюминации».¹⁵ Подбор определений для понятий, согласующихся с полученными представлениями, составление суждений и умозаключений, а также ведение всех диалектических рассуждений остается на долю «дианоэтического» мышления. Таким образом, странно упрекать Плотина за то, что деятельность Ума не столь «эффективна», как платоновская диалектика. Она не является ни «улучшенным», ни «ухудшенным» вариантом диалектики Платона, поскольку это деятельность иного рода. Она не решает задачи, решаемые «дианоэтическим» мышлением. Деятельность Ума является необходимым условием для того, чтобы диалектическое мышление могло состояться.

Почему же Брейе при своей оценке мышления Ума не обращает внимания на характеристики «ноэтического» мышления из положений (1) – (4)? Я полагаю, дело здесь в том, что эти характеристики он относит к тому когнитивному акту, с помощью которого мистик «сливается» с Единым. Одним из оснований для такого *переноса* характеристик Ума на Единое является утверждение Брейе о «размытости» границ между платоновскими ипостасями (с. 130).

Это утверждение чревато некоторыми неясностями. Что именно здесь имеется в виду? Мы не можем предоставить корректного описания двух реальностей, ипостасей, такого, чтобы они были четко различены? Думаю, что это не так, ибо Ум безусловно множественен, а Единое безусловно немножественно. Может быть, имеется в виду, что сам мистик, созерцающий высшие ипостаси, не делает четкого различения? Это вполне возможно, но сам Брейе разводит мистический опыт и его философскую интерпретацию (с. 234). Результатом этой интерпретации является концепция Ума как множественного, и это не противоречит тому, что сам мистик может сомневаться в том, переживает (переживал) ли он нечто множественное или нет, Ум или Единое.

Другим основанием для этого переноса может быть то, что Брейе, вероятно, подразумевает, что объект, задаваемый характеристиками (1) – (4), доступен только мистическому постижению и его вразумительное рациональное описание не может быть

¹⁵ См. V 3, 3. 8–13.

представлено. Я же полагаю, что такое описание в общем виде все-таки можно сформулировать.

4.3. Вариант согласованного описания Ума

Положение (1) Плотин обосновывает в V 5, 1. Мышление не заслуживало бы названия «мышление», но было бы подобным чувственному восприятию, если бы мыслящиеся объекты находились «вне» его. В этом случае мыслилось бы что-то другое по отношению к объекту мышления (например, его «образ» или «отпечаток»), а сам объект оставался не мыслящимся.¹⁶ У нас нет оснований провозглашать, что мыслится А, когда в действительности мыслится В. Важной характеристикой «внемысленного» объекта является то, что он может существовать или не существовать, вне зависимости от того, существует или нет тот акт мышления, которым, как предполагается, он мыслится. Напротив, для объектов, присутствующих «в» мышлении, характерно, что они существуют тогда и только тогда, когда существует акт мышления.¹⁷ Если признается трактовка (2), которая будет приведена несколькими строками ниже, то все приведенные условия выполнены в силу совпадения объекта мышления и акта мышления.

То, что ни сущее, как объект мышления в Уме, не первично по отношению к мыслящему или к акту мышления, ни наоборот, решает вопрос, который Брейе оставил открытым (с. 169–171), назвав фрагменты в пользу первичности сущего по отношению к мыслящему и в пользу отсутствия между ними такого отношения, но не попытавшись представить не противоречащие друг другу интерпретации этих фрагментов. Представленная трактовка (1) однозначно утверждает «отсутствие первичности» сущего по отношению к мыслящему. Она позволяет представить согласованную концепцию мышления Ума. Существуют исследования, в которых указывается на возможность такого прочтения сомнительных фрагментов, которое согласуется с «отсутствием первичности».¹⁸ Таким образом, еще одно возможное основание для низкой оценки Брейе учения об Уме (с. 182) оказывается не слишком надежным.

Признание (2) – мышления Умом самого себя¹⁹ – на основании V 3 можно понимать как утверждение тождества для каждого эйдоса Ума, являющегося мыслящим себя умом, точного тождества акта мышления, объекта мышления и субъекта мышления. Конечно, это только одна из возможных интерпретаций, в каком-то смысле наиболее простая. Здесь «тождество» можно понимать в том смысле, что в Уме нет никакого содержания, кроме актов мышления, скажем, нет *таких* субъектов и объек-

¹⁶ См., напр., V 5, 1. 12–15. Плотин намеренно выстраивает мышление в Уме как не затрагиваемое скептическими атаками, демонстрирующими сомнительность познания чувственно-воспринимаемых объектов. Ср. *Sext.*, *PH* I. 19–20; I. 94; II. 51; II. 72.

¹⁷ В случае платиновского учения об Уме, это недостаточная характеристика таких объектов. Нужно добавить, что они находятся с актами мышления во взаимно-однозначном соответствии, или, хотя бы, что они полностью определяются тем актом мышления, которым они мыслятся, т. е. не могут быть наделены другим актом мышления другими характеристиками. См. подробнее ниже.

¹⁸ Так, основываясь на V 1, 4. 30–5 и других релевантных текстах, Эмильсон пишет: «...позвольте нам рассмотреть, и, я надеюсь, похоронить, точку зрения, что сущее первично по отношению к мысли... Мышление и сущее имеют одинаковый объем [понятий] (coextensive)» (Emilsson 2007, 152).

¹⁹ См., напр., V 3, 5. 40–49; V 3, 6. 1–2; V 3, 13. 12–16.

тов мышления, которые бы отличались от соответствующих актов. Также эта интерпретация совместима с утверждением, что в мире Ума мыслящее не осознает свою деятельность, так что «осознание своей деятельности» становится возможным «низвести» до уровня рассудочного мышления.²⁰ Если это так, то акт мышления, или эйдос, не осознает, что он мыслит «самого себя», и вообще не осознает, что мыслит.

Каждый объект мышления в Уме полностью определен, совершенен, или *полон* в том смысле, в котором говорится о *полных объектах* в современной философии: относительно любой возможной характеристики полного объекта задано, обладает этот объект ею или нет. Такова одна из трактовок (5). Без такой «полноты» эйдос не мог бы служить «парадигмой», образцом, таким, что любое понятие, используемое в каком-либо акте «дианоэтического» мышления, является менее совершенным, менее точным, чем его прообраз в Уме. Таким образом, можно умозаключить от наличия какого-либо акта «дианоэтического» мышления к совершенному, «парадигмальному» для любого мышления мышлению Ума. Благодаря «просвещению» со стороны Ума душа имеет «канон» блага, который необходим для того, чтобы *мы* могли познавать, находясь в чувственном мире (V 3, 3. 8–13),²¹ о чем пишет и сам Брейе на стр. 161.

Из парадигмальности объектов в Уме можно получить, что в Уме актуально мыслится все возможные эйдосы, т. е. выполнено (4).²² Действительно, (4) можно рассматривать как следствие того, что мышление эйдоса является необходимым условием для акта «дианоэтического» мышления, в котором используется соответствующее этому эйдосу понятие, логос. Поэтому, если возможна некоторая пропозиция, такая, что эйдос, являющийся необходимым условием, «парадигмой» или «каноном» для мышления входящего в нее понятия отсутствует в Уме, то эта пропозиция окажется на самом деле невозможной. «Парадигмальный» эйдос не может мыслиться и не мыслиться в различные моменты времени. Мышление Ума атемпорально, ведь содержание мира Ума необходимо для того, чтобы «дианоэтическое» мышление, использующее какой угодно эйдос, было возможным в *любой* момент времени. Поэтому (4) производит впечатление весьма здравого положения. Каждый эйдос в мире Ума уникален, каждый эйдос идентифицируется через свои отношения (включая отношение различия) со всем, что может быть помыслено тем актом мышления, которым эйдос мыслится. Поэтому, на мой взгляд, нельзя говорить о слиянии *всего того, что мыслится определенным актом мышления в мире Ума* до полной неразличимости (ср. с. 180–181, 186). Плотин многократно подчеркивает различие в том, что *мыслится* в мире Ума,²³ а также отмечает, что полное или точное мышление любого объекта подразумевает мышление того, чем этот объект не является,²⁴ т. е. подра-

²⁰ Ниже я укажу на интерпретации, обходящиеся без этого «низведения», которое может расцениваться как трудно согласуемое с некоторыми утверждениями из V 3. Впрочем, Эмилссон, анализируя V 1, 4. 30–5; V 3, 5. 28–48; V 3, 10. 31–44, приходит к выводу, что у рассматриваемой интерпретации и ее альтернатив нет решающих преимуществ друг перед другом, и возможно, мы сталкиваемся здесь «с двумя пониманиями мышления себя у Плотина» (Emilsson 2007, 150).

²¹ Ср. V 5, 1. 66–68.

²² Мыслящееся Умом есть «возможность всего» (δύναμις πάσα) – V 8, 9. 25–27. Ср. VI 7, 13. 54–55.

²³ V 3, 10. 27–9; VI 7, 13. 25–26; VI 7, 13. 28–31; VI 7, 13. 42–44.

²⁴ V 3, 10. 32–44. См. также Emilsson 2007, 87.

зумеает мышление бесконечного числа всех объектов,²⁵ т. е. всех возможных объектов²⁶ – и это опять приводит нас к (4).

Описанная полнота или точность мышления Ума означает совершенство такого мышления, т. е. (5). Истолкование совершенства Ума – т. е. положения (5) – как полноты мыслящихся в Уме объектов хорошо представлено у Эмилссона: «Мы можем описать его (Ум. – И. Б.) как некоторого идеального знающего, того, кто знает и понимает то, что можно знать и понимать в настолько полном смысле, насколько можно было бы допустить».²⁷ В соответствии с (5), Ум, как совершенный, уже обладает всем, чем только можно обладать,²⁸ и поэтому ничего не ищет.²⁹ Но следует ли из «отсутствия поиска» в мире Ума тот вывод, который делает Брейе, – а именно, что платиновская концепция Ума представляет собой «выхолощенную» платоновскую диалектику (с. 220)? Я полагаю, во-первых, что «ноэтическое» мышление является таким мышлением, с которым диалектические рассуждения просто несовместимы, а во-вторых, что оно может рассматриваться как ответ на платоновский «парадокс Менона» (*Мено* 71b–81a).³⁰

Поскольку, как мы видели, Плотин отвергает наличие какого-либо «интеллектуального поиска» для Ума, так что его деятельность описывается как имеющая мыслящийся объект весь и сразу, полным и совершенным способом, то его описание Ума не подпадает под «парадокс Менона». Можно сказать, что платиновская концепция Ума сконструирована так, чтобы в ней «парадокс Менона» не мог возникнуть, и это является одним из свидетельств укорененности учения об Уме в проблематике именно *греческой* философии. Отсутствие в Уме поиска можно интерпретировать как ответ на этот парадокс, а не как свидетельство «выхолощенности» платиновской концепции (с. 220).

Каждый эйдос полностью задается соответствующим ему актом мышления (в рассматриваемой сейчас интерпретации мышления в мире Ума имеет место более сильное утверждение: акт мышления тождественен эйдосу). Каждый эйдос при его мышлении посредством определенного акта мышления Ума задается не последовательно, но «весь сразу» симультанно (3), без использования других актов мышления Ума. Можно предположить, что, как пишет Плотин, каждый эйдос сам есть ум³¹ (а не только лишь компонент Ума, неспособный к самостоятельному мышлению) именно в том смысле, что он не использует объекты других актов мышления, других эйдосов или умов. Акт мышления в мире Ума представляет собой такой акт мышления, объект которого и его компоненты не совпадают с объектами (и их компонентами) других актов мышления. Объекты мышления, являющиеся компонентами некоторого объекта акта мышления «невидимы» из какого-либо акта мышления в мире Ума, и в этом смысле Ум мыслит «сразу все»,³² как о том говорится в (3).

²⁵ VI 7, 13. 54–55.

²⁶ V 8, 9. 25–27.

²⁷ Emilsson 2007, 3.

²⁸ См. VI 7, 10. 1–5.

²⁹ V 1, 4. 14–17; V 3, 5. 22; V 9, 7. 10–11.

³⁰ Подробнее о «парадоксе Менона», который также может быть назван «парадоксом интеллектуального поиска», см. Вольф 2011.

³¹ V 9, 8. 1–5.

³² О «холистическом» способе мышления умом своего объекта, при котором конституенты *того, что мыслится* не могут быть помыслены отдельно от его самого и от других его конституент, см. V 9, 5. 9–10; V 9, 6. 3–4; I 8, 2. 19–20, а также Emilsson 2007,

Подобный холизм Харт обнаруживает уже у Платона, излагая его смысл так: «части суть то, что они суть <...> лишь в контексте того целого, которое они составляют».³³ Иначе говоря, части не имеют абсолютных, независимых от других частей заданного целого характеристик в том смысле, что каждая часть постигается только через все другие, а это значит, что постижение частей симультанно. Открытие Харта – это дополнительное доказательство того, что один из самых удивительных аспектов платоновского учения об Уме, все-таки имеет волне *греческие* корни.

То, что эйдос мыслится «весь сразу», означает, что невозможно «найти» такую характеристику мыслимого объекта, которая бы не мыслилась как принадлежащая ему изначально. Также из этого следует не последовательный, а симультанный характер мышления сложных объектов. Лишь при дискурсивном, или «дианоэтическом» мышлении, сначала мыслится одно, а потом мышление переходит к чему-то другому, так что можно говорить о мыслящемся первично и вторично. Дискурсивное мышление *последовательно* как «схватывающее», постигающее сначала одно, а потом – другое (ἄλλο καὶ ἄλλο λαβεῖν) посредством последовательного описания, т. е. перехода (διέξοδος) от одного к другому, чего не имеет места в «ноэтическом» мышлении – V 3, 17. 23–25. Эта последовательность дискурсивного мышления или «мышление посредством перехода (ἐνδιεξόφ) от одного к другому» является основанием для противопоставления ему симультанности мышления Ума – VI 2, 21. 24–29; VI 7, 13. 37–38.³⁴

Это разведение «ноэтического» и «дианоэтического» мышления принципиально для Платона, и поэтому я полагаю, что признание Брейе мышления Ума *последовательным* мышлением³⁵ следует признать неудачной формулировкой.³⁶ Кроме того, мне кажется ясным, что представленная интерпретация мышления в Уме не дает оснований для оценки Брейе, утверждавшего, что у Платона «интеллектуализм рушится» и даже оказывается «возвращением к дологическому мышлению» (с. 182), как не дает она оснований и для рассмотрения мира Ума «натуралистически», как всего лишь образца для чувственного мира, или как чувственного мира, но без материальности, темпоральности и пространственной разделенности (с. 173). Конечно, в Уме нет чувственной материи, нет времени и пространства, он является необходимым условием для существования и познаваемости чувственно-воспринимаемых объектов, но это явно не все, что обязательно следует сказать об Уме. Попытка рассматривать Ум «натуралистически» затемняет важнейший аспект Ума – способ существования мыслящихся в мире Ума *всех возможных*

90. Можно сказать, что компоненты такого объекта задаются не через «свойства», но только лишь через отношения с другими объектами. В этом способе задания объектов нет ничего «мистического» или «иррационального», напротив, такой способ задания характерен для математических объектов, что особо подчеркивается в «формализме» Гильберта.

³³ Harte 2002, 277.

³⁴ О различии симультанности «ноэтического» мышления от последовательности «дианоэтического» см. Emilsson 2007, 179–184.

³⁵ «Следовательно, всецелое мышление, мышление себя самого, – это еще и цель движения, последовательно дающего мышление всех вещей» (с. 184).

³⁶ Английский эквивалент предложения из предыдущего примечания на мой вкус более «естественен», чем русский, но проблема с «последовательностью» мышления Ума остается и в нем: «In consequence, the whole of thought, thought of itself, is the goal of movement which produces successively the thought of all thing» (Bréhier 1958, 104).

сущих принципиально отличен от способа (квази)-существования чувственно-воспринимаемых объектов.

Представленный подход к описанию мышления в Уме мне кажется непротиворечивым и соответствующим платиновским текстам. Одной из его характерных черт является устранение путаницы в понимании Ума и Единого, которая может возникнуть при принятии положения Брейе об отсутствии различий в умопостигаемом мире (с. 180–181, 186). Такая интерпретация мышления Ума предполагает множественность и сложность мыслящихся в Уме объектов: множество эйдосов и сложность каждого эйдоса, хотя все эйдосы мыслятся симультанно, а компоненты каждого эйдоса мыслятся только совместно, когда эйдос мыслится целиком и полностью, тем же актом мышления, которым мыслится этот эйдос.³⁷ Поэтому отнесение Брейе множественности *только лишь* к дискурсивному мышлению,³⁸ кажется сомнительным – не только на основании этой интерпретации, но и на основании соответствующих мест из Плотина.³⁹

4.4. Другие трактовки «мышления себя»

Предложенную в § 4.3. интерпретацию мышления Умом самого себя можно рассматривать как один из ответов на аргумент Секста Эмпирика (*Adv. Math.* VII. 310–311), который демонстрирует невозможность для кого-либо постигать самого себя. Аргумент Секста использует два неявно принимаемые допущения: i) невозможно для чего-либо мыслить и быть мыслимым в одном и том же отношении; ii) при мышлении самого себя мыслимое во всех отношениях совпадает с мыслящим.

Из (i) и (ii) следует, что мышление себя невозможно. Трактовка из § 4.3. отвергает (i), строго отождествляя мыслящее, мыслимое и акт мышления друг с другом, так что все три лишаются каких-либо собственных признаков и выделение отличных от акта мышления субъекта мышления и объекта мышления становится невозможным.

Отрицание (i) подразумевается также и в интерпретации Джерсона, согласно которой любой акт мышления в мире Ума содержит в качестве своего компонента «непосредственное»⁴⁰ и «непогрешимое» осознание своего бытия мыслящим – т. е. является «саморефлексивным».⁴¹ Получается, что именно мышление в мире Ума является в полной мере сознающим себя (см. V 3, 13. 12–16), т. е. является *образцово*, наиболее полно и совершенно осознающим себя как выполняющего некоторое действие, тогда как осознание себя посредством «дианоэтического» мышления является несовершенным или неподлинным осознанием себя, поскольку при таком осознании используются образы.⁴² Замечу, что Брейе обратил внимание на платиновское понимание мира

³⁷ V 9, 5. 9–10; V 9, 6. 3–4.

³⁸ «Познание, постольку, поскольку оно представляет множество взаимосвязанных идей, может существовать только в деградированной форме Ума – в дискурсивном мышлении» (с. 182).

³⁹ См., напр., VI 7, 15. 20–22.

⁴⁰ Брейе указывал на стр. 164 на «интуитивность» Ума, и «непосредственность» осознания своего бытия мыслящим может рассматриваться как одна из интерпретаций этой «интуитивности».

⁴¹ Gerson 1997, 160. На русском языке крайне сложная проблематика сознания у Плотина освещается в работе Месяц (2013).

⁴² См. IV 3, 29. 24–25; IV 4, 19; IV 8, 8. 16–20. В «ноэтическом» же мышлении образы не используются – V 5, 1; VI 7, 7. 24–31. См. также Warren 1964.

Ума как «образца» для чувственного мира, когда цитировал V 1, 4. 1–12. Однако из такой «образцовости» не следует то, что «у Плотина понятие Ума также целиком и полностью пропитано натурализмом» (с. 172).

Другой интерпретацией, в которой подразумевается отрицание (i), является интерпретация «мышления себя» Эмилссона, в которой в мире Ума для каждого возможного объекта мышления или сущего F симультанно мыслятся суждения вида « $\text{я} = F$ », в которых мыслящий отождествляет самого себя с объектом мышления, сущим F .⁴³ Таким образом, «я» является частью некоего целого, представляющего собой мыслящее содержание высказывания, пропозицию « $\text{я} = F$ ». Мыслящий мыслит свое «я», которое является частью этой пропозиции, но он мыслит не только себя, ибо вся пропозиция целиком отлична от «я».⁴⁴

Одним из способов обоснования «мышления себя» является отрицание не (i), а (ii). Например, по Крайстелу,⁴⁵ мыслящий субъект, акт мышления и «внутренний» мыслящийся объект могут рассматриваться как образующие некое целое, причем каждая из этих трех конститuent этого целого является этим же целым, но в различных «активных состояниях»; таким образом, эти конститuent отличаются друг от друга лишь «диспозиционно», «интенционально» или «коннотационно». Крайстел утверждает,⁴⁶ что Плотин соглашается с доводами Секста (*Adv. Math.* VII. 310–311), что невозможно познать себя так, чтобы одна часть познавала другую часть, но находит способ познать себя так, что целое познается целым.

Представленная интерпретация Крайстела оставляет открытым вопрос: на каком основании мы объявляем, что мыслящее мыслит само себя, если мыслящее не совпадает с мыслимым? Пытаясь ответить на этот вопрос мы приходим к бесконечному регрессу, сходному с регрессом при попытке познать себя так, чтобы одна часть познавала другую часть и с регрессом при познании «внешних» объектов – *Adv. Math.* VII. 441. Другие представленные выше интерпретации «мышления себя», как кажется, находят более удачные ответы на скептические аргументы.

4.5. Заключение

Все представленные интерпретации мышления Ума имеют явную связь с предшествующими философскими дискуссиями, и их можно рассматривать как одинаково успешные попытки решить некоторые существенные проблемы в предшествующих учениях о мышлении. Мышление Ума обладает сразу всем возможным мыслимым содержанием, так что «парадокс Менона» для такого мышления не может быть сформулирован.

⁴³ В V 9, 3. 35–36 Плотин пишет, что для субъекта мышления в мире Ума «мыслить себя значит мыслить все», и Брейе приводит эту цитату на стр. 165, 183, но не комментирует, что эта фраза в точности значит. Я полагаю, что рассматриваемая трактовка «мышления себя» является одной из возможных разъяснений этой плотинской фразы. Другая трактовка была рассмотрена выше, в § 4.3, и утверждала невозможность *точно* помыслить что-либо, не отличая его от всего возможного.

⁴⁴ Emilsson 2007, 122.

⁴⁵ Crystal 1998, p. 281. Крайстел основывает свою интерпретацию на V 3, 5, 1–3; V 3, 6. 6–8; VI 7, 40. 16–19; V 3, 5, 43–50.

⁴⁶ Ibid.

Также платиновское учение об Уме может рассматриваться как ответ на критику, которой можно было бы подвергнуть аристотелевское учение об Уме, мыслящем самого себя из *Met.* XII, 7; XII, 9. Некоторые положения из V 3, 5, действительно, можно рассматривать как критику аристотелевского приоритета объекта мышления (не являющегося мыслящим) над мыслящим. Если настаивать на этом приоритете, то мыслящий себя будет и мыслящим, и не мыслящим.⁴⁷ Всем представленным выше интерпретациям платиновского учения об Уме такое обвинение не может быть предъявлено.

Более того, этим интерпретациям невозможно предъявить очень часто встречающиеся скептические доводы, доказывающие невозможность познавать и мыслить объекты чувственного восприятия и вообще какие-либо объекты, являющиеся внемысленными объектами.⁴⁸ Плотин в V 5, 1 пытается доказать, что объекты мышления Ума находятся в самом Уме, так что из-за отсутствия внемысленных объектов скептические аргументы не задевают мышление Ума.

Наконец, против этих интерпретаций мышления Ума не могут быть выдвинуты скептические аргументы, целью которых является обоснование невозможности для кого-либо познавать или мыслить самого себя – Секст Эмпирик (*Adv. Math.* VII. 284–287; 310–313).⁴⁹ Плотин в V 3 так переопределяет «субъект мышления», «акт мышления» и «объект мышления», что мыслящее и мыслящееся перестают иметь несовместимые характеристики, а наличие таких характеристик является необходимым условием для аргументов Секста Эмпирика. Это «переопределение» производится по-своему в каждой из представленных выше интерпретаций мышления Ума, но во всех случаях оно предполагается достаточным, чтобы нейтрализовать скептическую аргументацию.

Какую бы трактовку мышления Умом себя мы ни предпочли, учение Плотина о второй ипостаси строится с учетом предшествующей греческой философии (концепция Ума Аристотеля, положение о «жизни» мыслящегося сущего в *Софисте* (248e–249a), учение о взаимоопределимости части и целого в *Пармениде* (142d–e.), «парадокс Менона», скептические аргументы о невозможности познания существующих вне мышления объектов и даже самого себя).

⁴⁷ Подробнее о платиновской критике в V 3, 5 аристотелевского учения об Уме, мыслящем себя, см. Szlezák 1979, 126–135. Ср. также: «Плотин, порывая с Аристотелевской традицией, в действительности предоставляет активную роль мыслящему субъекту в его отношении с его объектом, а именно с ним самим» (Crystall 1998, 283).

⁴⁸ См., напр., изложение рассуждения Горгия у Секста Эмпирика (*Adv. Math.* VII. 81–83), а также собственные рассуждения Секста далее (*Adv. Math.* VII. 299–306; 317–319; 336–342; 343–358). Скептическая проблематика и аргументация могла быть усвоена Платином также и из Платона, который в *Тезете* указывает на трудности в определении «знания», показывает, что оно отличается от чувственного восприятия (*Theaet.* 164b–d; 165b–d; 166b–d; 186d–e), а значит, последнего недостаточно для обретения знания и гарантии его истинности. Сам Брейе, в комментариях к своему переводу, указывал, что во вводных главах двух платиновских трактатов (V 3 и V 5) присутствуют скептические аргументы, также обнаруживаемые у Секста Эмпирика: Bréhier 1931, vol. 5, 37–38, 40, 83, 85. Также о влиянии на Плотина скептических аргументов см. O'Meara 2000; Wallis 1987; Crystal 1998.

⁴⁹ См. об этом Schwyzer 1960, 343–390, а также Crystal 1998.

На основании вышеизложенного, можно сделать вывод о допустимости такой интерпретации учения Плотина об Уме, в которой это учение: (а) вписано в греческую традицию; (b) является весьма богатым учением, ни в коей мере не «выхолощенной» платоновской диалектикой, поскольку о диалектике уместно говорить лишь в связи с мышлением совсем иного рода; (с) никоим образом не сливается с учением о Едином; (d) отвечает на важные философские проблемы, встающие в связи с предшествующими учениями о мышлении.

Многие из этих положений несовместимы с теми, которых придерживался Брейе, однако они многим обязаны ему. Было бы крайне неосмотрительным надеяться, что какая-либо одной из многочисленных интерпретаций Ума в современной литературе имеет решающее преимущество перед другими, но можно с уверенностью сказать, что книга Брейе значительно повлияла на множество исследователей, породив дискуссии, приведшие к современному разнообразию точек зрения на Ум. Под влиянием его книги находится книга А. Х. Армстронга (1940),⁵⁰ которая, в свою очередь, повлияла на книгу Дж. М. Риста (1967),⁵¹ после которой количество исследований, посвященных философии Плотина и его учению об Уме стало стремительно разрастаться. Поэтому я убежден, что все интересующиеся неоплатонизмом, независимо от пристрастий, должны быть признательны Эмилю Брейе за его труд. И я рад, что столь важная книга наконец-то доступна на русском языке, благодаря усилиям А. С. Гаголина.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Вольф, М. Н. (2011) «Эпистемический поиск в диалоге Платона *Менон*», *Вестник ТГУ* 4.16, 146–159.
- Доддс, Э. Р. (2009) «Парменид» Платона и происхождение неоплатонического Единого». Пер. А. С. Кузнецовой и Е. В. Афонасина, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 3.1, 336–353.
- Месяц, С. В. (2013) «Сознание и личность в философии Плотина», В. В. Петров, ред. *ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма*. Москва: 147–168.
- Рист, Дж. М. (2005) *Плотин: путь к реальности*. Пер. Е. В. Афонасина и И. В. Берестова. Санкт-Петербург.
- Armstrong, A. H. (1940) *The Architecture of Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*. Cambridge.
- Armstrong, A. H., ed. (1966–1988) *Plotinus. Enneads*, 7 vols. Cambridge, Mass.; London.
- Bréhier, É., éd. (1924–1938) *Plotin. Traités. Ennéades*, 7 vols. Paris.
- Bréhier, É. (1926–1932) *Histoire de la philosophie*, 7 vols. Paris.
- Bréhier, É. (1928) *La Philosophie de Plotin. Bibliothèque de la Revue des Courset Conférences*. Paris.
- Bréhier, É. (1958) *The Philosophy of Plotinus*. Trans. by J. Thomas. Chicago.
- Burnet, J., ed. (1900–1907) *Platonis opera*, 5 vols. Oxford.
- Crystal, I. (1998) “Plotinus on the Structure of Self-Intellection,” *Phronesis* 43, 264–286.
- Dodds, E. R. (1928) “The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic ‘One’,” *Classical Quarterly* 22, 129–142.
- Emilsson, E. K. (2007) *Plotinus on Intellect*. Oxford.

⁵⁰ Armstrong 1940.

⁵¹ Rist 1967 (рус. пер. Рист 2005).

- Gerson, L. Ph. (1997) "Introspection, Self-Reflexivity, and the Essence of Thinking According to Plotinus," J. Cleary, ed. *The Perennial Tradition of Neoplatonism*. Leuven: 153–173.
- Gurtler, G. M. S. J. (1984) "Sympathy in Plotinus," *International Philosophical Quarterly* 24, 395–406.
- Harte, V. (2002) *Plato on Parts and Wholes: The Metaphysics of Structure*. Oxford; New York.
- Mau, J., ed. (2011) "Sextus Empiricus. Adversus mathematicos", *Sexti Empirici opera*, vol. I. Leipzig.
- Mutschmann, H., ed. (1912) "Sextus Empiricus. Pyrrhoniae hypotyposes", *Sexti Empirici opera*, vol. I. Leipzig.
- O'Meara, D. J. (2000) "Scepticism and Ineffability in Plotinus," *Phronesis* 45.3, 240–251.
- Rist, J. M. (1967) *Plotinus: The Road to Reality*. Cambridge.
- Schwyzler, H.-R. (1960) "'Bewußt' und 'unbewußt' bei Plotin", *Les sources de Plotin*. Genève: 343–390.
- Szlezák, T. A. (1979) *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*. Basle.
- Wallis, R. (1987) "Scepticism and Neoplatonism," *ANRW* 32.2, 911–954.
- Warren, E. W. (1964) "Consciousness in Plotinus," *Phronesis* 9, 83–97.