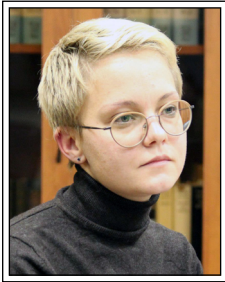


ЧЕЛОВЕК ПОЗНАЮЩИЙ



Надежда ВОЛКОВА

кандидат философских наук, научный сотрудник сектора античной и средневековой философии и науки. Институт философии Российской академии наук. 109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная 12, стр. 1; e-mail: go2nadya@gmail.com

ПЛОТИН О БЕСКОНЕЧНОЙ СИЛЕ ЕДИНОГО В КОНТЕКСТЕ ЭМАНАЦИИ¹

Основной целью этой статьи было реконструировать философскую логику Плотина в вопросе об эманации и показать, какую роль в этой проблеме играет понятие бесконечной силы Единого. Описание процесса эманации сущих из Единого является одним из способов Плотина говорить о проблеме трансцендентного начала бытия и мышления. Говоря об эманации, Плотин часто прибегает к использованию метафор. Вопрос о том, почему Плотин использует метафоры, является дискуссионным в исследовательской литературе (Армстронг, Гершен). В статье автор делает предположение, почему использование метафор отвечает самой сути проблемы эманации. Также в статье показано, какие понятия и как использует Плотин, чтобы предложить теоретическое решение проблемы трансцендентного начала, а именно речь идёт о понятиях энергии и совершенной способности. Используя метод историко-философской реконструкции, базирующийся на сравнительном анализе философских текстов Платона, Плотина, Аристотеля, автор приходит к выводу, что Плотин в вопросе об эманации сущих из Единого принимает понятие бесконечной силы Единого как решение проблемы трансцендентного начала.

Ключевые слова: бесконечное, эманация, сущность, мышление, возможность, действительность, энтелехия, Платон, Аристотель, Плотин

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке фонда РГНФ (грант № 15–03–00211 «Метафизика в интеркультурном пространстве: история и современность»).

С середины XIII в. в схоластике общим местом стало признание бесконечности Бога. Его совершенство казалось немыслимым, если имелись хоть какие-то ограничения, а значит, Богу приписывалась бесконечность как один из атрибутов. Такое представление о божестве прямо противоположно классической античной традиции, полагавшей Бога пределом и целью. Среди историков философии встал вопрос об истоках такого представления, среди возможных влияний были названы тексты Библии, Филон Александрийский и Плотин. Одна из самых первых работ, посвящённых проблеме бесконечного у Плотина, принадлежит Артуру Армстронгу. Основную тему исследования автор вынес в заглавие статьи «Plotinus' Doctrine of the Infinite and its Significance for Christian Thought» (1955) [10], он стремился на обширном материале показать, как Плотин использует понятие бесконечного и какие из его доктрин оказались значимы для христианской мысли. Как переводчик и издатель Плотина, Армстронг указывает на все фрагменты Плотина, относящиеся к проблеме бесконечного, выделяя три основных значения – бесконечное как материя (в чувственном и умопостигаемом мирах), бесконечное как число (бесконечность в мире форм) и бесконечность Единого. Эта работа даёт нам полный перечень упоминаний бесконечного в «Эннеадах». Следующее большое исследование принадлежит Лео Свини. В статье «Infinity in Plotinus» (1957) Свини рассматривает бесконечность у Плотина в двух аспектах, бесконечное как отсутствие сущего и бесконечное как сила, поэтому его статья распадается на две отдельные части [17; 18]. В первой части работы исследуется понятие бесконечности применительно к материи как в умопостигаемом, так и в физическом мире². Вторая часть работы имеет подзаголовок «Infinity and power», речь в ней идёт о силе или способности творить, присущей Единому, Уму и Душе. В настоящей статье я хотела бы рассмотреть именно этот аспект проблемы бесконечного, а именно проблему бесконечной силы Единого. Как отмечает Свини, Плотин вслед за Аристотелем признаёт, что сила может быть познана только в акте действия; таким образом, чтобы понять, что такое сила Единого, мы должны обратиться к акту творения, к эманационному процессу.

Армстронг в статье 1937 г. «Emanation in Plotinus» написал: «Perhaps the most difficult concept in the whole system of Plotinus is that of "emanation", or the manner in which the lower hypostases, *voûc* and *ψυχή*, proceed from the One» [9, p. 61]. С его точки зрения, трудность состоит не в том, чтобы узнать, что Плотин понимает под эманацией, потому что эта доктрина довольно ясно изложена в «Эннеадах»: нижестоящие ипостаси возникают путём спонтанного истечения жизни, или энергии, из Единого, которое остаётся в своём истоке неизменным. Этот процесс

² Этой же теме была посвящена моя статья «Бесконечное как материя (к проблеме бесконечного в метафизике Плотина)» [19].

истечения Плотин чаще всего описывает метафорически. Проблема заключается в том, чтобы увидеть, какая философская проблема за этим стоит, а точнее, почему Плотин скрывает эту проблему за «облаком» метафор. Армстронг полагает, что Плотин занимал неоднозначную позицию в вопросе об эманации, в некоторых текстах он говорит не об эманации, а о повсеместном присутствии Единого. Причём так, что Плотин как бы превращает эманацию в повсеместное присутствие божества, используя, например, метафору света и его источника. Армстронг ссылается на 7 главу трактата VI 4 «О том, что единое и тождественное бытие присутствует повсюду». Этот трактат представляет собой первую часть большого рассуждения Плотина о том, что умопостигаемое находится не где-то в потустороннем мире, а везде. В седьмой главе Плотин вновь ставит вопрос о том, каким образом одно присутствует во всём? Подразумевая под «одним» и Единое, и Ум, и Душу и идею. Тем самым он повторяет вопрос Платона, поставленный в «Пармениде»: каким образом одна идея присутствует во многих вещах? Плотин предлагает задать вопрос иначе, а именно: каким образом множество чувственных вещей, разнесённых в пространстве, могут быть причастны одной и той же идее? Потому что нужно говорить не об одном, разделённом во множестве, а о множестве, собранном в единство. Вот тут-то Плотин и использует метафору света, предлагая представить способ присутствия умопостигаемого в чувственном, как если бы небольшой источник света был помещён в центр прозрачной сферы, тогда сфера была бы пронизана светом, но его источник не претерпевал бы разделения. Эту же ситуацию Плотин описывает с помощью аналогии с рукой: рука держит большой деревянный брус, сила руки действует на всё дерево, но источник силы сосредоточен в руке. Опираясь на этот фрагмент, Армстронг прослеживает влияние средней Стои на философию Плотина. У Посидония мы встречаем похожее на платиновское описание способа присутствия божества в космосе как огня, пронизывающего всё мироздание. Для стоиков такое положение дел не вызывает затруднений, поскольку они материалисты. Но как быть идеалисту Плотину? Армстронг полагает, что Плотин не мог принять материалистическую доктрину Посидония как философский концепт, поскольку она противоречила его идеалистической установке, но, поскольку Плотин хотел представить мир как единое целое, как единый живой организм, он сохранил её в форме метафоры. Таким образом, Плотин использует метафору, когда описывает присутствие высших ипостасей в физическом мире, потому что это заимствование из другой, материалистической системы.

Вопрос о том, каким образом, происходят Ум и Душа из Единого, ставился многими историками философии после Армстронга. Одна из последних работ, посвящённая непосредственно процессу эманации, принадлежит Ллойд Гершену. В статье «Plotinus's *Metaphysics: Emanation or Creation?*» (1993) он сравнивает метафизические системы Пло-

тина и Фомы Аквинского, показывая, каким образом на их построение влияло различие в базовом постулате, т. е. в отрицании или принятии возможности возникновения сущего из несущего, из ничего [13, р. 560]. Мы не будем останавливаться на деталях сравнения этих систем, а обратим внимание на ту же особенность описания эманации у Плотина, на которую указывает Армстронг, а именно на использование метафор. Гершен начинает статью с тех фрагментов Эннеад (V 1 6. 2–8, V 2 1. 5–10), которые описывают возникновение сущего из Единого иносказательно как процесс истечения. Как и Армстронг, он полагает, что Плотин не мог прийти к полной теоретической ясности в вопросе об эманации, тем не менее использование метафор не заменяет и не затемняет его теоретических рассуждений. В этой статье мы со своей стороны постараемся ответить вопрос: почему Плотин описывает эманацию на языке метафор? Как относятся метафорическое и теоретическое описание эманации? Но прежде нам нужно показать, какую философскую проблему решает Плотин, предлагая теорию эманации, и какие понятия он использует при её решении, а именно речь пойдёт о ключевом понятии для описания эманации – о понятии силы, или способности (*δύναμις*), Единого, причём эта сила имеет неограниченный характер.

Единое является основополагающим принципом в метафизике Плотина; это источник бытия, разума, жизни, находящийся за пределами как телесного, так и умопостигаемого миров. Каким образом Плотин пришёл к такому видению? Постичь природу Единого трудно, потому что она не обладает формой или видом, она предшествует Уму, поэтому душа, стараясь понять Единое, теряет всякую опору (VI 9 3, 1–5).

Τί ἄν οὖν εἴη τὸ ἓν καὶ τίνα φύσιν ἔχον; "Ἡ οὐδὲν θαυμαστὸν μὴ ῥᾶδιον εἰπεῖν εἶναι, ὅπου μὴδὲ τὸ ὄν ῥᾶδιον μὴδὲ τὸ εἶδος· ἀλλ' ἔστιν ἡμῖν γνῶσις εἶδεσιν ἐπερειδομένη. "Ὅσῳ δ' ἄν εἰς ἀνείδεον ἢ ψυχὴ ἦ, ἔξασυματοῦσα περιλαβεῖν τῷ μὴ ὀρίζεσθαι καὶ οἷον τυποῦσθαι ὑπὸ ποικίλου τοῦ τυποῦντος ἐξολισθάνει καὶ φοβεῖται, μὴ οὐδὲν ἔχη.

– Чем же в таком случае должно быть единое и какой обладать природой?

– Я думаю, ничего удивительного, что сказать об этом непросто, когда столь же непросто сказать и о бытии, и о виде. Но на виды наше знание опирается, а поскольку душа уходит в лишённое вида, она – в своей полной неспособности постичь без того, что её определяет, и без разнообразия, которое бы оставляло в ней, так сказать, оттиски, – теряет почву под ногами и боится, что перед нею ничего нет [7, с. 277].

Как же душе постичь Единое? Есть только один путь – познать себя. Нужно обнаружить Единое как начало в себе самом, а это значит, во-первых, отказаться в мышлении от всех чувственных образов, т. е.

покинуть сферу представления, и вверить себя чистому уму. Это путь не только познания себя, но и спасения и удаления от зла. А во-вторых, возведя душу к уму, уже в нём отыскать начало ума и с его помощью стать созерцателем Единого (VI 9 3, 14–22).

Ἐπεὶ τοίνυν ἓν ἐστὶν ὃ ζητοῦμεν, καὶ τὴν ἀρχὴν τῶν πάντων ἐπισκοποῦμεν, τὰγαθὸν καὶ τὸ πρῶτον, οὔτε πόρρω δεῖ γενέσθαι τῶν περὶ τὰ πρῶτα εἰς τὰ ἔσχατα τῶν πάντων πεσόντα, ἀλλ' ἰέμενον εἰς τὰ πρῶτα ἐπαναγαγεῖν ἑαυτὸν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐσχάτων ὄντων, κακίας τε πάσης ἀπηλλαγμένον εἶναι ἅτε πρὸς τὸ ἀγαθὸν σπεύδοντα γενέσθαι, ἐπὶ τε τὴν ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἀναβεβηκέναι καὶ ἐν ἐκ πολλῶν γενέσθαι ἀρχῆς καὶ ἐνὸς θεατὴν ἐσόμενον.

Поскольку едино то, что мы ищем, и мы взираем на начало всего, на благо и на первое, – нам никак нельзя удалиться от того, что связано с первыми, и пасть до самых последних, но в стремлении к первым должно возводить себя от чувственного, т. е. последнего, и сделаться свободным от всякого зла в силу этой устремлённости к благу, и подняться к началу в себе самом, и стать единым из многого в намерении стать созерцателем начала и единого [7, с. 279].

Созерцать Единое не означает познать его, познать Единое нельзя. Созерцать Единое значит быть вместе с Единым. Вот в каком смысле Плотин говорит о теории Единого, не в смысле дискурсивного или интуитивного мышления, а в смысле начала мышления как бытия вместе с Единым.

Καθ' ἑαυτὴν δὲ ἡ ψυχὴ ὅταν ἰδεῖν ἐθέλῃ, μόνον ὁρῶσα τῷ συνεῖναι καὶ ἐν οὕσῃ τῷ ἐν εἶναι αὐτῷ οὐκ οἶεταί πω ἔχειν ὃ ζητεῖ, ὅτι τοῦ νοουμένου μὴ ἕτερόν ἐστιν.

Когда душа хочет видеть сама собой, тогда, узревая только в силу того, что она – с ним, и будучи единой в силу того, что едина с ним, она не думает вовсе, что обладает искомым, потому что она перестала быть иной мыслимому [7, с. 279].

Нельзя даже утверждать, что Единое существует, потому что подлинным бытием является мир идей, божественный ум. Тогда если Единое таково, то как оно может быть началом и причиной сущего (V 3 (49) 15, 28–30)? Почему сущее – это след Единого (ἵχνος) (V 5 5, 12)? Плотин приводит множество аргументов в пользу того, что именно Единое – Первое, а не ум и бытие, основу его аргументации составляет утверждение о том, что никакое бытие невозможно себе представить лишённым единства, всякое бытие нуждается в единстве, а значит, единое предшествует бытию.

В знаменитой статье «The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'» (1928) Эрик Доддс показал, каким образом связаны метафизика Плотина и диалог Платона «Парменид» [12, р. 129–142]. Если

раньше исследователи видели в метафизике Плотина восточные влияния, то Доддс показал точные текстуальные параллели между описанием Единого, Ума и Души в «Эннеадах» и «Парменидом». Согласно платоновскому «Пармениду», если Единое только едино, то о нём нельзя ни мыслить, ни говорить. Но если Единое существует, то единое-сущее разворачивается во всей бесконечной полноте умопостигаемого мира. Тогда что показывает процесс эманации, который метафорически описывается как истечение или свечение? Он показывает переход от первой гипотезы ко второй, от единого самого-по-себе к единому-сущему. Как это возможно, если первая гипотеза исключает вторую? Почему вообще возникает вопрос об отношении Единого и единого-сущего? Плотин полагает, что этот вопрос возникает тогда, когда сущие хотят вернуться к Единому, хотят увидеть в Нём своё начало, свой исток. Тогда с одной стороны, нужно утверждать, что Единое остаётся независимым от всех своих следствий, непознаваемым, несуществующим, внеположенным миру, а с другой, оно оказывается началом сущих, их первой причиной, то с чем связано каждое сущее.

Если проблему эманации можно поместить как бы между первой и второй гипотезой «Парменида», то возникает вопрос, каким образом могут быть рассмотрены обе гипотезы вместе? Одна гипотеза исключает другую, либо Единое только едино, либо оно существует. И всё-таки нужно принять обе посылки. Плотин говорит в самом начале трактата V 2 (11) 1 «О возникновении и порядке того, что вслед за Первым»:

Τὸ ἐν πάντα καὶ οὐδὲ ἐν· ἀρχὴ γὰρ πάντων, οὐ πάντα, ἀλλ' ἐκεῖνως πάντα· ἐκεῖ γὰρ οἷον ἐνέδραμε· μᾶλλον δὲ οὐπω ἐστίν, ἀλλ' ἔσται.

«Единое» – «всё» «и ничто»: начало всего – не «всё», поэтому «всё» оно неким тамошним образом: «всё» там, так сказать, проступило, и его даже ещё и нет, а будет [7, с. 341].

Почему Единое одновременно оказывается всем и ничем? Если Единое только едино, оно ничто из сущего, о нём нельзя ни говорить, ни мыслить. Если же Единое существует, то оно оборачивается всеми вещами, всеми возможными смыслами. Единое – это условие существования многого, Плотин таким образом понимает Единое как причину сущего. Если же Плотин говорит о Едином самом-по-себе как обо всём, то в ином, как он говорит, *тамошнем* смысле. Для сущих Единое – начало всего, но не всё, всем будет Ум, произошедший от Единого.

Если следствия могут что-то сказать о Едином, то только как о своём начале и причине. Поэтому Плотин утверждает, что всё истинно сущее происходит из Единого, причём так, что следствия не отделены от своей причины, а причина не умаляется и не растворяется в своих следствиях (V 2 2, 25–29).

Ἔστιν οὖν οἷον ζωὴ μακρὰ εἰς μῆκος ἐκταθείσα, ἕτερον ἕκαστον τῶν μορίων τῶν ἐφεξῆς, συνεχὲς δὲ πᾶν αὐτῷ, ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο τῇ διαφορᾷ, οὐκ ἀπολλύμενον ἐν τῷ δευτέρῳ τὸ πρότερον.

Поэтому это словно великая жизнь, растянувшаяся в длину: каждый из отрезков отличается от последующего, но благодаря ему всё – сплошно; и одно отличается от другого в смысле превосходства, но при этом первое не гибнет во втором [7, с. 345].

Принцип непрерывности причинно-следственной цепи сущего имеет место не только в умопостигаемом мире. В трактате IV 8 «О нисхождении душ в тела» в 5 главе Плотин говорит, что *всё* происходит из божественного начала, пусть и через множество промежуточных ступеней, так что «сущие даже самого низшего уровня всё же возводятся к Тому», т. е. даже самое низшее и незначительное в своём бытии связано с Единым.

Плотин определяет природу Единого как δύναμις τῶν πάντων (III 8 10, 1), сила всего или способность всего³. Таким образом, Плотин предлагает теоретическое решение проблемы начала⁴, которое позволяет Единому порождать сущее, быть первой причиной сущего, но при этом не меняться в своей природе, оставаться трансцендентным миру.

Τί δὲ ὅν; Δύναμις τῶν πάντων· ἥς μὴ οὐσης οὐδ' ἂν τὰ πάντα, οὐδ' ἂν νοῦς ζωὴ ἢ πρώτη καὶ πᾶσα. Τὸ δὲ ὑπὲρ τὴν ζωὴν αἴτιον ζωῆς· οὐ γὰρ ἡ τῆς ζωῆς ἐνέργεια τὰ πάντα οὔσα πρώτη, ἀλλ' ὥσπερ προχυθεῖσα αὐτὴ οἶον ἐκ πηγῆς.

Но что оно тогда? Возможность и мощь всего. Не будь её, не было б и всего, в частности ума как первой и всеобщей жизни. А то – превышающая жизнь причина жизни. Потому что действительность жизни, являющаяся всем, – не первое, но она словно излилась из первого как из источника [6, с. 200].

Это утверждение Плотина широко обсуждалась в исследовательской литературе. Армстронг [9, р. 62] считает, что оно переворачивает всю систему Плотина с ног на голову, потому что Единое оказывается несовершенным без своих следствий. Он понимает эту мысль Плотина как «эволюцию из Единого чувственного мира как эволюцию от потенции к акту, переход к большей полноте сущего». Вслед за Армстрогом Джон Рист [16, р. 121] полагает, что в это учение о Едином у Плотина носит отпечаток стоических представлений о семенных логосах, саморазвивающихся зародышах, которые нуждаются в раскрытии для своей полной реализации. С нашей точки зрения, определение природы Единого как δύναμις τῶν πάντων не означает, что Плотин вносит в природу

³ См. также: V 1 7, 9–10; V 3 15, 33; V 4 1, 36.

⁴ Почему только что речь шла об апории начала и вдруг она стала проблемой? Строго говоря, апория не имеет и не может иметь решения. Поэтому, когда речь идёт о некотором предлагаемом решении, лучше говорить не об апории, а о проблеме. Апория не преодолевается и не снимается. С ней вообще ничего не происходит. Если что-то и меняется, то это наше мышление в её горизонте.

Единого изменчивость или предполагает неполноту природы начала. Наоборот, таким образом Плотин решает проблему начала, т. е. показывает независимость начала от следствий. Сам Плотин в этом же трактате, говоря о природе начала (III 8 10, 5–10), будто бы опровергает своих современных критиков, называя Единое источником, не умаляющимся в своей полноте:

Νόησον γὰρ πηγὴν ἀρχὴν ἄλλην οὐκ ἔχουσαν, δοῦσαν δὲ ποταμοῖς πᾶσαν αὐτήν, οὐκ ἀναλωθεῖσαν τοῖς ποταμοῖς, ἀλλὰ μένουσαν αὐτήν ἡσύχως, τοὺς δὲ ἐξ αὐτῆς προεληλυθότας πρὶν ἄλλον ἄλλῃ ῥεῖν ὁμοῦ συνόντας ἔτι, ἤδη δὲ οἷον ἐκάστους εἰδότας οἱ ἀφήσουσιν αὐτῶν τὰ ρεύματα· ἢ ζῶν φυτοῦ μεγίστου διὰ παντὸς ἐλθοῦσαν ἀρχῆς μενούσης καὶ οὐ σκεδασθείσης περὶ πᾶν αὐτῆς οἷον ἐν ῥίζῃ ἰδρυμένης. Αὕτη τοίνυν παρέσχε μὲν τὴν πᾶσαν ζῶν τῷ φυτῷ τὴν πολλήν, ἔμεινε δὲ αὐτὴ οὐ πολλὴ οὔσα, ἀλλ' ἀρχὴ τῆς πολλῆς.

В самом деле, представь мысленно источник, не имеющий другого начала и целиком отдающий себя рекам, но реками не исчерпанный, а сам по себе пребывающий в полной безмятежности, тогда как реки, вышедшие из него, до того как потечь по своим руслам, пока ещё находятся все вместе, но при этом каждая словно уже знает, куда она направит свои токи. Или вообрази жизнь огромного растения, которая пронизала всё растение, но её начало – пребывает и не рассеялось в этом всём, поскольку оно словно обосновалось в корне. Так вот, это начало обеспечило растению всё множество проявлений его жизни, но само – пребывает, оставаясь вне множественности, но как её начало [6, с. 201].

Почему Плотин использует метафоры для описания эманации, говоря то об источнике рек, то о корне растения, то о светящей лампе? Что означает предложенное им теоретическое решение? Апория начала не имеет решения в смысле снятия противоречия. «Решение» не решает апорию, оно позволяет нам мыслить и быть, тогда как начало бытия и мышления остаётся за рамками бытия и мысли, но без этого запредельного начала ни мысль, ни бытие невозможны, потому что именно оно усматривается умом как источник. Поэтому язык метафор вполне уместен при описании эманации, это иносказание, позволяющее рассказать о том, о чём в строгом смысле слова рассказать невозможно.

Что имеет в виду Плотин, говоря о δύναμις τῶν πάντων? Чтобы ответить на этот вопрос, сначала обратимся к истории понятия δύναμις. Первым природу начала бытия и мышления как δύναμις определил Платон. В диалоге «Софист», пытаясь найти определение софиста, Тетет и Чужеземец из Элеи подошли к вопросу о том, что такое небытие и можно ли его определить. Они пришли к выводу, что небытие нельзя ни помыслить, ни высказать, потому что небытию нельзя ни-

чего приписать. Однако это также означает, что небытие нельзя опровергнуть, нельзя сказать, что небытия нет. И тут же они столкнулись с ещё большей проблемой, с невозможностью говорить и мыслить о самом бытии. Никакое имя, никакая мысль, оставаясь словом или мыслью, не может мыслить бытие или говорить о бытии, потому что тем самым они оказались бы вне бытия, ведь мысль и имя отличны от того, о чём эти мысль и имя. Оказывается, что для того, чтобы быть, мысль и слово не должны отличаться от бытия. Но если мысль и имя совпадают с бытием, ничем не отличаются от бытия, то они перестанут быть мыслью и словом, ведь они не будут говорить о бытии, потому что «кто допускает имя, отличное от вещи, тот говорит, конечно, о двойственном... ведь если он принимает имя вещи за то же, что есть она сама, он будет вынужден либо произнести имя ничего, либо, если он назовёт имя как имя чего-то, то получится только имя имени, а не чего-либо другого» (244 d) [5, с. 311]. Такова апория мысли и бытия в «Софисте» Платона. Оказывается, что мышление и язык невозможны, находятся ли они в бытии или вне бытия. Чтобы мысль и слово были как-то возможны, Платон предлагает определить бытие как δύναμις («Софист» 247 d8 – e4).

Λέγω δὴ τὸ καὶ ὁποῖανοῦν [τινα] κекτημένον δύναμιν εἶτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὅτιοῦν πεφυκὸς εἶτ' εἰς τὸ παθεῖν καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, καὶν εἰ μόνον εἰς ἅπαξ, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι· τίθεμαι γὰρ ὅρον [ὀρίζειν] τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις.

Я утверждаю теперь, что всё, обладающее по своей природе способностью либо воздействовать на что-то другое, либо испытывать хоть малейшее воздействие, пусть от чего-то весьма незначительного и только один раз, – всё это действительно существует. Я даю такое определение существующего: оно есть не что иное, как способность [5, с. 316].

Это определение позволяет Платону сделать бытие мыслью, а мысль бытием. Познавать означает действовать, а быть познаваемым – испытывать воздействие.

Τί δέ; τὸ γινώσκειν ἢ τὸ γινώσκεσθαι φάτε ποίημα ἢ πάθος ἢ ἀμφοτέρων; ἢ τὸ μὲν πάθημα, τὸ δὲ θάτερον; ἢ παντάπασιν οὐδέτερον οὐδέτερου τούτων μεταλαμβάνειν; ... τὸ γινώσκειν εἴπερ ἔσται ποιεῖν τι, τὸ γινώσκόμενον ἀναγκαῖον αὖ συμβαίνει πάσχειν. τὴν οὐσίαν δὲ κατὰ τὸν λόγον τοῦτον γινώσκομένην ὑπὸ τῆς γνώσεως...

Что же? Считаете ли вы, что познавать или быть познаваемым – это действие или страдание или то и другое вместе? Или одно из них – страдание, а другое – действие? Или вообще ни то ни другое не причастно ни одному из двух [состояний]? ...Если по-

знавать значит как-то действовать, то предмету познания, напротив, необходимо страдать. Таким образом, бытие, согласно этому рассуждению, познаваемое познанием... [5, с. 317].

Таким образом, у Платона ум оказывается активным началом, воздействующим на бытие. Но нужно помнить, что речь в данном случае идёт не о бытии как таковом, не бытии самом по себе, которое осталось вне мысли, отменяющем саму мысль, а о бытии как предмете мысли, о мыслимом бытии. Ум и бытие оказываются двумя сторонами одной силы, поскольку воздействие невозможно без претерпевания, а претерпевание – без воздействия.

Понятие способности (*δύναμις*) развивает Аристотель, выделив два основных смысла *δύναμις* – действия и претерпевания. Основные значения этого понятия рассматриваются в «Метафизике» книге Δ глава 12 и книге Θ глава 1, исследователи считают, что книга Θ написана позже Δ и ссылается на неё. Обратимся к книге Δ, 12 главе. Аристотель разбирает различные значения понятия способности, «потому что о способности и о том, что может, говорится в разных значениях» (*ὅτι μὲν οὖν λέγεται πολλαχῶς ἡ δύναμις καὶ τὸ δύνασθαι* (1046 a 4)) [1, с. 234]. Первым он разбирает значение способности как действия, потому что таково её основное значение, как он полагает (*διορίσωμεν ... πρῶτον περὶ δυνάμεως ἢ λέγεται μὲν μάλιστα κυρίως* (1045 b 35)) [1, с. 234]. Аристотель определяет её как способность изменять или приводить в движение вещь, находясь в другом, чем эта вещь, или поскольку эта вещь сама может быть рассмотрена как нечто иное.

Met. Δ, 1019 a 15 *Δύναμις λέγεται ἡ μὲν ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἢ ἐν ἐτέρῳ ἢ ἢ ἑτέρων...*

Способностью называется начало движения или изменения вещи, находящейся в ином или в ней самой, поскольку она иное... [1, с. 162].

Это определение Аристотель разъясняет следующим примером. В качестве такой вот способности можно рассматривать строительное искусство и врачебное искусство. Ясно, что строительное искусство воздействует на материал, находясь в строителе, а не в постройке, источник движения строящегося в строителе. А вот врачебное искусство и то, на что оно воздействует, может находиться в одном и том же человеке, если врач лечит сам себя. Но тогда человек болен не потому, что он врач, а потому, что он больной, а значит, это только случайное совпадение, что искусство врачевания и болезнь, на которую оно воздействует, заключено в одном человеке. Способность приводить в движение и быть источником изменения соответствует понятиям энергии и энтелехии, поэтому в трактате «О душе» такой тип способности рассматривается как первая энтелехия.

Второе значение – это принцип, позволяющий вещи быть объектом изменения со стороны другого или самой себя, поскольку она иное. Причём изменение может быть рассмотрено либо вообще, либо как изменение к лучшему. Это значение способности употребляется в смысле способности претерпевать (πάσχειν).

Met. Δ, 1019 a 19–23 ἡ μὲν οὖν ὅλως ἀρχὴ μεταβολῆς ἢ κινήσεως λέγεται δύναμις ἐν ἐτέρῳ ἢ ἢ ἑτερον, ἢ δ' ὑφ' ἐτέρου ἢ ἢ ἑτερον (καθ' ἣν γὰρ τὸ πάσχον πάσχει τι, ὅτε μὲν ἐὰν ὅτιοῦν, δυνατόν αὐτό φαμεν εἶναι παθεῖν, ὅτε δ' οὐ κατὰ πᾶν πάθος ἀλλ' ἂν ἐπὶ τὸ βέλτιον)...

Следовательно, способностью называется, с одной стороны, вообще начало изменения или движения вещи, находящееся в ином или в ней самой, поскольку она иное, а с другой – то, благодаря чему вещь приводится в движение иным или ею самой, поскольку она иное (потому что в соответствии с этой способностью, благодаря которой претерпевающее нечто претерпевает, мы называем его способным претерпевать, то когда оно претерпевает что бы то ни было, то когда оно испытывает не всякое состояние, а только ведущее к лучшему) [1, с. 163].

Третье значение – способность изменять нечто успешно; четвёртое – способность быть изменённым успешно; пятое – состояние, благодаря которому вещь не может быть изменена или с трудом может быть изменена. Далее Аристотель в 12 главе разбирает круг понятий, связанных с понятием способности.

Итак, Аристотель выделяет два главных значения способности – способность изменяться (назовем её δύναμις 1) и способность изменять (назовем её δύναμις 2). Связаны ли между собой эти понятия? Согласно Аристотелю, изменению подвержена всякая физическая сущность, будь она вечная (светила), будь – преходящая (животные, растения, простые тела). Всякое изменение – это переход из одной противоположности в другую. Сами противоположности изменяться не могут, потому что они уничтожают друг друга, значит, есть нечто третье, субстрат, или материя, который лежит в основании противоположностей. Видов изменения всего четыре, они распределяются по категориям следующим образом:

Met. Λ, 1069 b 5–15. εἰ δὲ αἱ μεταβολαὶ τέτταρες, ἢ κατὰ τὸ τί ἢ κατὰ τὸ ποῖον ἢ πόσον ἢ ποῦ, καὶ γένεσις μὲν ἢ ἀπλῇ καὶ φθορὰ ἢ κατὰ <τὸ> τόδε, αὐξήσις δὲ καὶ φθίσις ἢ κατὰ τὸ πόσον, ἀλλοιώσις δὲ ἢ κατὰ τὸ πάθος, φορὰ δὲ ἢ κατὰ τόπον, εἰς ἐναντιώσεις ἂν εἶεν τὰς καθ' ἕκαστον αἱ μεταβολαί.

Если же видов изменений четыре – или в отношении «что», или в отношении качества, или количества, или «где»: изменение «вот этого» есть возникновение и уничтожение в безотносительном смысле, изменение количества – рост и убыль, измене-

ние состояния – превращение, изменение места – перемещение, то каждое из этих изменений есть переход в соответствующую противоположность.

Субстрат изменяется потому, что способен принять обе противоположности. Поэтому есть ещё один способ говорить об изменении какой-либо вещи, можно говорить о переходе из сущего в возможности в сущее в действительности.

Met. Л, 1069 b 15–20 ἐπεὶ δὲ διττὸν τὸ ὄν, μεταβάλλει πᾶν ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος εἰς τὸ ἐνεργείᾳ ὄν (οἷον ἐκ λευκοῦ δυνάμει εἰς τὸ ἐνεργείᾳ λευκόν, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπ’ αὐξήσεως καὶ φθίσεως), ὥστε οὐ μόνον κατὰ συμβεβηκὸς ἐνδέχεται γίγνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, ἀλλὰ καὶ ἐξ ὄντος γίγνεται πάντα, δυνάμει μέντοι ὄντος, ἐκ μὴ ὄντος δὲ ἐνεργείᾳ.

А так как сущее имеет двоякое значение, то всё изменяется из сущего в возможности в сущее в действительности (например, из белого в возможности в белое в действительности, также обстоит дело с ростом и убылью), так что возникновение из не-сущего возможно не только привходящим образом, но всё возникает из сущего, однако, из сущего в возможности, а не из сущего в действительности [1, с. 301].

Возникновение и уничтожение как любое изменение можно описать как переход из сущего в возможности к сущему в действительности. Когда мы говорим о возникновении и уничтожении, то говорим уже о самой вещи, а не о том, что ей присуще, т. е. мы говорим не привходящим образом (οὐ κατὰ συμβεβηκὸς), а безотносительно (ἢ ἀπλῇ). В последнем определении важно отметить, что субстрат, или материя, уже не существует и не рассматривается отдельно от противоположностей, разные модусы его бытия и есть эти противоположности. Чтобы этот переход из сущего в возможности к сущему в действительности оказался возможен, необходимо, чтобы уже имелось существующее в действительности, которое бы переводило существующее в возможности в состояние существующего в действительности. Например, чтобы огонь загорелся, нужен уже горящий огонь.

Как же Аристотель описывает переход от бытия в возможности к бытию в действительности? Когда речь идёт о возникновении или изменении, субстрат претерпевает изменение под действием другого. В этом случае субстрат утрачивает одну форму и обретает другую. Например, это переход от возможности обладать знаниями к обладанию знаниями. Когда человек получит образование, он перестаёт быть обучающимся и становится знающим, т. е. форма обучающегося заменяется формой образованного. А значит, происходит переход от δύναμις 1 к δύναμις 2, к первой ступени актуализации, которую Аристотель также называет первой энтелехией. Этот процесс оказывается возможным потому, что

есть учитель, который актуально обладает формой знания. Когда же образованный человек применяет свои знания, т. е. переходит из состояния $\deltaύναμις$ 2 к полной актуализации, второй энтелехии, тогда уже происходит не уничтожение противоположностей, а «скорее сохранение сущего в возможности сущим в действительности и подобным» («О душе» II 5, 417 b 10–14) [2, с. 406–407]. Но для этого перехода всё равно необходимо существующее в действительности, в этом примере в качестве сущего в действительности будет выступать умопостигаемый предмет. Таким образом, Аристотель последовательно описывает переход из состояния $\deltaύναμις$ 1 к $\deltaύναμις$ 2, первой энтелехии, а затем переход из $\deltaύναμις$ 2 ко второй энтелехии, или энергии. В итоге для Аристотеля понятие энергии оказывается ведущим, потому что энергия оказывается предшествующей всякой возможности, поэтому Первый двигатель представляет собой нематериальную сущность и чистую энергию, в нём уже не присутствует никакая возможность.

Вернёмся к Плотину. Под способностью ($\deltaύναμις$) Единого он понимает не способность изменяться под действием другого, а способность воздействовать на другое, которую можно назвать совершенной способностью. Такое определение начала не противоречит словам Плотина о том, что «всё первое и есть сама действительность», потому что способность в данном случае имеет значение действия. Но может ли природа начала быть чистой энергией, как, например, определяет Первый двигатель Аристотель? Плотин полагает, что так определять начало неверно, потому что всякое действие нуждается в том, на что это действие будет оказано. Таким образом Единое было бы зависимо от своих следствий. Чтобы избежать этого противоречия, Плотин выделяет два типа действия ($\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$). Согласно Плотину, каждая совершенная природа, т. е. Единое, Ум и Душа, обладает двумя типами энергии: одна – внутреннее действие, реализующее саму сущность данной природы, другая – внешнее действие, происходящее уже из сущности, которое является *необходимым следствием* внутренней энергии сущности, будучи иным ей по природе (V 4 2, 27–28).

Ἐνέργεια ἡ μὲν ἐστὶ τῆς οὐσίας, ἡ δ' ἐκ τῆς οὐσίας ἐκάστου· καὶ ἡ μὲν τῆς οὐσίας αὐτό ἐστὶν ἐνέργεια ἑκάστου, ἡ δὲ ἀπ' ἐκείνης, ἣν δεῖ παντὶ ἑλεσθαι ἐξ ἀνάγκης ἐτέραν οὖσαν αὐτοῦ...

У каждой природы одно есть действие его сущности, другое – действие, исходящее из сущности, действие сущности и есть каждая природа сама по себе, а действие, проистекающее от сущности, должно следовать по необходимости, будучи иным этой природе... [7, с. 255].

Внешняя энергия – это и есть совершенная способность. Плотин приравнивает понятия способности и энергии. О той силе, что находится внутри Единого, мы ничего не можем сказать. Но мы видим Единое

как бесконечную силу, происходящую из его сущности. В процессе эманации высшая онтологическая ступень производит низшую последующую ступень, которая сначала представляет собой бесформенное подлежащее (ύποκειμένον), а затем получает оформление. Плотин понимает оформление как процесс возвращения субстрата к своему истоку, т. е. как акт познания и уподобления ему: «всё, возникшее прежде, появилось неоформленным и оформляется путём возвращения к тому, что его породило, как бы воспитываясь» (III 4 1, 8–10)⁵. Ум – первое порождение Единого. Ему, как и Единому, свойственны два вида активности: активность «в себе» и активность «вовне». Внутренняя активность – это оформление себя, уподобление себя Единому. Оформившись, ипостась Ума обращается ко внешней активности, которая также представляет собой уподобление Единому, но теперь уподобление состоит не в оформлении себя, а в распространении блага вовне, т. е. в создании следующего онтологического уровня, нового субстрата – Души.

Почему Единое творит? Плотин отвечает так (V 4 1, 23–26):

Εἰ τέλειόν ἐστι τὸ πρῶτον καὶ πάντων τελεώτατον καὶ δύναμις ἡ πρώτη, δεῖ πάντων τῶν ὄντων δυνατώτατον εἶναι, καὶ τὰς ἄλλας δυνάμεις καθόσον δύνανται μιμεῖσθαι ἐκεῖνο.

Если первое совершенно, если оно совершенней всего и есть первая сила, оно должно быть и самым сильным из всего сущего, так что все прочие силы, насколько могут, подражают ему [7, с. 253].

Плотин использует аристотелевский аргумент о том, что всякая совершенная вещь порождает, причём так поступают не только те существа, которые обладают сознательным выбором, но и те, что действует по природе, и даже те, что не наделены душою, например стихии. Действия стихий также являют собой уподобление Единому, распространяющему свою силу вплоть до самых последних вещей, как и он, они распространяют свою природу на иное себе (V 4 1, 23–26):

“Ο τι δ’ ἂν τῶν ἄλλων εἰς τελείωσιν ἦ, ὁρῶμεν γεννῶν καὶ οὐκ ἀνεχόμενον ἐφ’ ἑαυτοῦ μένειν, ἀλλ’ ἕτερον ποιοῦν, οὐ μόνον ὃ τι ἂν προαίρεσιν ἔχῃ, ἀλλὰ καὶ ὅσα φύει ἄνευ προαιρέσεως, καὶ τὰ ἄψυχα δὲ μεταδιδόντα ἑαυτῶν καθόσον δύναται· οἷον τὸ πῦρ θερμαίνει, καὶ ψύχει ἢ χιών, καὶ τὰ φάρμακα δὲ εἰς ἄλλο ἐργάζεται οἷον αὐτὰ πάντα τὴν ἀρχὴν κατὰ δύναμιν ἀπομιμούμενα εἰς αἰδιότητά τε καὶ ἀγαθότητα.

А мы видим: любое другое, ежели достигает совершенства, – рождает, и для него невыносимо оставаться в себе самом, так что оно производит нечто иное, причём я имею в виду не только

⁵ Пер. мой.

то, что сознательно выбирает, но и то, что растёт безо всякого выбора, и даже неодушевлённое, которое также, насколько может, делится своим: например, огонь греет, холодит снег, и земля также воздействуют на другое, чем оно, и всё всякий раз по возможности воспроизводит начало в его вечности и благодати [7, с. 253].

Итак, Единое порождает Ум, пребывая в себе, потому что обладает двумя силами, одна из которых не претерпевает никаких изменений, а вторая распространяется вовне, становясь новой ипостасью. Чтобы описать, как происходит эманация, Плотин в этом же трактате прибегает к ещё одной аналогии с огнём.

οἶον καὶ ἐπὶ τοῦ πυρὸς ἡ μὲν τίς ἐστι συμπληροῦσα τὴν οὐσίαν θερμότης, ἡ δὲ ἀπ' ἐκείνης ἤδη γινομένη ἐνεργοῦντος ἐκείνου τὴν σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ ἐν τῷ μένειν πῦρ. Οὕτω δὲ κακεῖ· καὶ πολὺ πρότερον ἐκεῖ μένοντος αὐτοῦ ἐν τῷ οἰκείῳ ἦθει ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τελειότητος καὶ συνούσης ἐνεργείας ἡ γεννηθεῖσα ἐνέργεια ὑπόστασιν λαβοῦσα, ἅτε ἐκ μεγάλης δυνάμεως, μεγίστης μὲν οὖν ἀπασῶν, εἰς τὸ εἶναι καὶ οὐσίαν ἦλθεν· ἐκεῖνο γὰρ ἐπέκεινα οὐσίας ἦν. Καὶ ἐκεῖνο μὲν δύναμις πάντων, τὸ δὲ ἤδη τὰ πάντα.

Например, огонь: и у него одно действие есть составляющая его сущность теплота, а другое, которое возникает уже от этого, когда он действует по природе свойственным ему действием, неизменно пребывая при этом огнём. То же самое и там, только там – в ещё большей степени: «покамест оно неизменно пребывает в свойственном ему обыкновении», из того совершенства, которое есть в нём, и от свойственного ему действия рождённое действие, получившее собственное бытие, – поскольку оно получило его от великой силы, собственно говоря, от величайшей из всех вообще, – становится чистым бытием и сущностью по той причине, что то – «за пределами сущности». Так что то – возможность всего, а это – уже всё [7, с. 253].

Вот эта сила, исходящая из Единого, представляется Плотину беспредельной. В трактате VI 9 (9) «О благе и о Едином» Плотин говорит о неисчерпаемой силе Единого⁶ (VI 9 6, 10–11).

Ληπτέον δὲ καὶ ἄπειρον αὐτὸν οὐ τῷ ἀδιεξίτητῳ ἢ τοῦ μεγέθους ἢ τοῦ ἀριθμοῦ, ἀλλὰ τῷ ἀπερίληπτῳ τῆς δυνάμεως.

⁶ Плотин говорит не только о бесконечности силы Единого. Например, в трактате V 5 (32), озаглавленном Порфирием «о том, что умопостигаемое не вне ума», Плотин в шестой главе говорит о бесконечности Единого в смысле отсутствия у него формы, если форма – это предел, то Единое выше формы, а значит, не имеет предела.

Также и его беспредельность нужно понимать не в смысле невозможности дойти до конца его величины или числа⁷, но в смысле неохватности его силы [7, с. 289].

Этот ранний трактат, девятый в хронологическом порядке, представляет собой первое развёрнутое рассуждение Плотина о Едином как первоначале и конечном принципе всего мироздания. Плотин рассуждает о Едином как единственной цели философского восхождения ума. Единое предшествует уму, потому что ум хочет быть единым, но он может быть только единовидным. Ум как-то дерзнул отступить от Единого, тогда как Единое осталось в своей удивительной непостижимости (θαῦμα τοῦ ἑν). В силу своей природы, Единое – неисчерпаемый источник бытия. А поскольку Единое творит мир идей, который представляет собой всю полноту сущего и не может быть исчислен, сила Единого оказывается бесконечной. Как показывает Лео Свини [18, р. 718], о бесконечности силы Единого свидетельствует именно бесконечность его порождений, прежде всего Ума. В этой трактовке Плотин придерживается аристотелевского представления о силе действия: чем лучше и совершеннее то, что производит действие, тем выше и лучше способность действующего, например, чем прекраснее дом, построенный строителем, тем выше мастерство строителя. Если Единое порождает весь многообразный мир, как чувственный, так и умопостигаемый, то именно это свидетельствует о бесконечности его силы. Причём она не только бесконечна, но и неделима, как неделимо само Единое. Как говорит Плотин, Единое неделимо не в силу своей малости, скорее наоборот, в силу своего величия и превосходства над всем. Неделимость его природы означает неделимость его силы, являющейся следствием этой природы. Эту неделимую силу невозможно ничем охватить, ей ничто не противостоит, поэтому она беспредельна. Она простирается вплоть до самых последних и наиболее слабых сущих – до порождений телесной природы и бесформенной материи.

Список литературы

1. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 65–367.
2. Аристотель. О душе // Аристотель. Собр. соч.: в 4–х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 371–448.
3. Волкова Н.П. Бесконечное как материя (к проблеме бесконечного в метафизике Плотина) // Философская мысль. 2015. № 8. С. 1–30. DOI: 10.7256/2409–8728.2015.8.16339. [Электронный ресурс] URL: http://e-notabene.ru/fr/article_16339.html

⁷ Аристотель в «Физике», разбирая проблему бесконечного, поместил его в категорию количества, к которой относится число и величина, поэтому Плотин делает это уточнение, в каком смысле не надо понимать бесконечное применительно к Единому.

4. Платон. Парменид // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 346–412.
5. Платон. Софист // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 275–345.
6. Плотин. О природе, созерцании и Едином 30 III 8 / Пер. Ю.А. Шичалина // Философия природы в античности и в средние века. Ч. 3 / Под ред. П.П. Гайдено, В.В. Петрова. М.: ИФ РАН, 2002. 185–205.
7. Плотин. Трактаты 1–11 / Пер. Ю.А. Шичалина. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2007. 440 с.
8. Aristotle. *Metaphysica* / Ed. by W.D. Ross // *Aristotele's metaphysica*. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1924.
9. Armstrong A.H. «Emanation» in Plotinus // *Mind*, New Series. 1937. Vol. 46. No. 181. P. 61–66.
10. Armstrong A.H. Plotinus' Doctrine of the Infinite and its Significance for Christian Thought // *Downside Review*. 1955. No. 73. P. 47–58.
11. Clarke W.N. Infinity in Plotinus: a Reply // *Gregorianum*. 1959. No. 40. P. 75–98.
12. Dodds E.R. The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One' // *The Classical Quarterly*. 1928. Vol. 22. No. 3/4. P. 129–142.
13. Gerson L.P. Plotinus's Metaphysics: Emanation or Creation? // *The Review of Metaphysics*. 1993. Vol. 46. No. 3. P. 559–574.
14. *Platonis opera* / Ed. by J. Burnet. 4 vols. Oxford: Clarendon Press, 1901–1902.
15. *Plotini Opera* / Ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer. Minor. Oxford University Press: 1 – 1964, 2 – 1977, 3 – 1982.
16. Rist J.M. Plotinus: the road to reality. Cambridge, University press, 1967.
17. Sweeney L. Infinity in Plotinus Part 1 // *Gregorianum*. 1957. No. 38. P. 515–535.
18. Sweeney L. Infinity in Plotinus Part 2 // *Gregorianum*. 1957. No. 38. P. 713–732.
19. Sweeney L. Plotinus Revisited: a Reply to Clarke // *Gregorianum*. 1959. No. 40. P. 327–331.

HOMO COGNOSCENS

Nadezhda VOLKOVA

Ph.D in Philosophy, Research Fellow at the Department of Ancient and Mediaeval Philosophy and Science. RAS Institute of Philosophy, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: go2nadya@gmail.com

PLOTINUS ABOUT AN INFINITE POWER OF THE ONE IN THE CONTEXT OF EMANATION

The main *purposes* of this article were to reconstruct the philosophical logic in the issue of emanation and to show the role of the concept of the infinite power of the One in this context. One way to talk about the problem of the First Principle of thought and being is to describe the process of emanation of beings from the One. When Plotinus described this process, he often used metaphors. The question why Plotinus used the metaphors is controversial among the scholars (Armstrong, Gerson). The author makes the assumption, why the use of metaphors fitted the discussion of the emanation. The article also shows what notions Plotinus used to solve the aporia of transcendental beginning theoretically, i.e. *energeia* and *dynamis*. Using the *method* of historical and philosophical reconstruction based on a comparative analysis of the texts of Plato, Plotinus, Aristotle, the author concludes that Plotinus developed the concept of the infinite power of the One as a solution of emanation's paradoxes. By its very nature, the One is an inexhaustible source of intelligible and physical life, because the One creates the world of ideas. Each idea is the completeness of physical things following it, because it is their aim and end. Ideas cannot be calculated, because there is no such soul, which can calculate them. So power of the One is infinite, unlimited. As Leo Sweeney said in his article "The Infinity in Plotinus. Part Two – infinity and power", the evidence of infinity of power is the infinity of its creations, especially the Mind. In this interpretation Plotinus adheres to the Aristotelian notion of the power as an action: the better and more perfect things the action creates the more perfect this action is. For example, the better house was created by the builder, the higher and the better is his craft as a builder. If the One gives rise to all diversity of the world, the sensual and intelligible, this indicates his power as perfect, unbounded and infinite. Moreover, it is

not only infinite, but indivisible, as the One itself is indivisible. As Plotinus says, the One is indivisible not because of its smallness, but, on the contrary, because of its greatness and superiority. The indivisibility of its nature causes the indivisibility of its power, which is a consequence of this nature. This indivisible power cannot be bounded by anything, nothing is opposed to it, that is why it is infinite. It extends down to the last and the weakest of beings – creatures of corporeal nature and formless matter.

Keywords: unbounded, emanation, dynamis, energeia, entelecheia, being, thought, Plato, Aristotle, Plotinus

References

1. Aristotle "Metafizika" [Metaphysics], in: Aristotle, *Sobranie sochinenii* [Complete Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1976, pp. 65–367. (In Russian)
2. Aristotle "On the soul", Aristotle, *Sobranie sochinenii* [Complete Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1976, pp. 371–448. (In Russian)
3. Aristotle. "Metaphysica", ed. by W.D. Ross, *Aristotele's metaphysica*. 2 Vols. Oxford: Clarendon Press Publ., 1924.
4. Armstrong, A. "Plotinus' Doctrine of the Infinite and its Significance for Christian Thought", *Downside Review*, 1955, No. 73, pp. 47–58.
5. Armstrong, A. «"Emanation" in Plotinus», *Mind, New Series*, 1937, Vol. 46, No. 181, pp. 61–66.
6. Clarke, W.N. "Infinity in Plotinus: a Reply", *Gregorianum*. 1959, No. 40, pp. 75–98.
7. Dodds, E.R. "The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'", *The Classical Quarterly*. 1928, Vol. 22, No. 3/4, pp. 129–142.
8. Gerson, L. "Plotinus's Metaphysics: Emanation or Creation", *The Review of Metaphysics*, 1993, Vol. 46, No. 3, pp. 559–574.
9. Plato. "Parmenid" [Parmenides], in: Plato, *Sobranie sochinenii* [Complete Works], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1993, pp. 346–412. (In Russian)
10. Plato. "Sofist" [Sophist], in: Plato, *Sobranie sochinenii* [Complete Works], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1993, pp. 275–345. (In Russian)
11. *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 4 Vols. Oxford: Clarendon Press Publ., 1901–1902.
12. *Plotini opera*, ed. P. Henry & H.-R. Schwyzer. Minor: Oxford University Press Publ., 1964.
13. Plotinus "O prirode, sozercanii i Edinom 30 III 8" [Nature, contemplation and the One 30 III 8], trans. Y. Shichalin, *Filosofiya prirody v antichnosti i v srednie veka*. Pt. 3, ed. by P. Gajdenko & V. Petrova. Moscow: IF RAN Publ., 2002, pp. 185–205. (In Russian)
14. Plotinus *Traktaty 1–11* [Treatises 1–11], trans. Y. Shichalin. Moscow: Greko-latinskiy kabinet Y. Shichalina Publ., 2007. 440 pp. (In Russian)
15. Rist, J.M. *Plotinus: the road to reality*. Cambridge: University press Publ., 1967.
16. Sweeney, L. "Infinity in Plotinus Part 2", *Gregorianum*, 1957, No. 38, pp. 713–732.

17. Sweeney, L. "Infinity in Plotinus Part 1", *Gregorianum*, 1957, No. 38, pp. 515–535.
18. Sweeney, L. "Plotinus Revisited: a Reply to Clarke", *Gregorianum*, 1959, No. 40, pp. 327–331.
19. Volkova, N. "Beskonechnoe kak materiya (k probleme beskonechnogo v metafizike Plotina)" [Infinite as matter (to the problem of the infinite in the metaphysics of Plotinus)], *Filosofskaya mysl'*, 2015, No. 8, pp. 1–30. DOI: 10.7256/2409–8728.2015.8.16339. [http://e-notabene.ru/fr/article_16339.html] (In Russian)