
ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Учение Плотина о мышлении и сознании Единого и его ближайшие аналоги

© 2020 г. А.Р. Фокин

Институт философии РАН, Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: al-fokin@yandex.ru

Поступила 25.03.2020

В статье анализируются ключевые тексты Плотина, в которых говорится о наличии у Единого (абсолютного Первоначала) особого типа мышления и сознания, устанавливаются их источники и возможные смыслы, а также, для их лучшего понимания, рассматриваются два примера сходного учения из истории неоплатонизма III–IV вв. Автор показывает, что, несмотря на радикальную трансцендентность Единого, которое из-за своего абсолютного совершенства и простоты возвышается над сферой бытия и мышления и не имеет нужды мыслить или сознать самого себя, что предполагало бы двойство и различие между мыслящим и мыслимым, Плотин, тем не менее, приписывает ему некий особый вид мышления и сознания, превосходящий мышление мирового Ума. Такое мышление, а точнее – «сверхмышление» (ὕπερνόησις) – Единого является абсолютно простым и первичным, и вместе с тем бесконечным по своей силе; оно подобно чистому созерцанию, не направленному на какой-либо объект; оно недифференцировано, не содержит никаких субъект-объектных отношений и полностью тождественно самому Единому, будучи его чистой энергией, конституирующей его сущность. Это косвенно подтверждается рассуждениями Плотина о природе мистического соединения души с Единым, когда она отрешается от всего, погружается в саму себя и созерцает Единое как чистый свет, полностью сливаясь с ним в недифференцированном познании. В качестве подтверждения и развития мысли Плотина анализируются сходные доктрины неоплатоников конца III – середины IV в. – Порфирия и Мариа Викторина, в которых также предполагается наличие у Единого-Блага (в христианском контексте – Бога Отца) некоего абсолютно простого, первичного и недифференцированного познания и «предмышления», направленного на само Единое и совпадающего с его бытием.

Ключевые слова: античная философия, неоплатонизм, метафизика, онтология, генология, ноология, мышление, сознание, первоначало, Плотин, Порфирий, Марий Викторин.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–9-178-189

Цитирование: *Фокин А.Р.* Учение Плотина о мышлении и сознании Единого и его ближайшие аналоги // Вопросы философии. 2020. № 9. С. 178–189.

Plotinus' Doctrine on the Intellection and Consciousness of the One and Its Immediate Analogues

© 2020 Alexey R. Fokin

*Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences,
12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.*

E-mail: al-fokin@yandex.ru

Received 25.03.2020

In this article the author analyzes some key fragments of Plotinus, in which he argues that the One (or the absolute Principle) has a special kind of intellection and consciousness. The author also establishes the sources of this doctrine and its possible meaning, and, for the better understanding, gives two examples of a similar doctrine from the history of Neoplatonism of III–IV centuries. It has been shown that, despite the radical transcendence of the One, which due to its absolute perfection and simplicity, rises above the realm of being and thinking, and does not need to think or be aware of itself, since this would suggest a duality and a distinction between the thinker and the thinkable, Plotinus, nevertheless, ascribes to the One a certain kind of intellection and consciousness that is superior to the intellection of the Intellect. Such intellection, or rather, “superintellection” (ὑπερνόησις) of the One is absolutely simple and primary, and at the same time infinite in its potency; it is like pure contemplation which is not directed at any object; it is undifferentiated, does not contain any subject-object relations and is completely identical with the One itself, being its pure energy constituting its essence. These statements could be confirmed indirectly by Plotinus’s teaching about the nature of the mystical union of human soul with the One, when the soul surpasses everything exterior, turns inward and contemplates the One as a pure light, completely merging with it in an undifferentiated knowledge. To confirm this and to point to the development of Plotinus’s thought, the author considers similar doctrines of the two Neoplatonists of the late III – mid IV centuries – Porphyry and Marius Victorinus, according to whom the One (in the Christian context – God the Father) possesses an absolutely simple, primary and undifferentiated knowledge directed itself and coinciding with its own being.

Keywords: ancient philosophy, neoplatonism, metaphysics, ontology, henology, noology, thinking, knowledge, consciousness, Plotinus, Porphyry, Marius Victorinus.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–9-178-189

Citation: Fokin, Alexey R. (2020) “Plotinus’ doctrine on the intellection and consciousness of the One and its immediate analogues”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 9 (2020), pp. 178–189.

Как заметил А.Ф. Лосев, «учение о Едином является наиболее оригинальной частью системы Плотина» [Лосев 1995, 13]. Действительно, одна из характерных особенностей метафизики не только Плотина, но и всего последующего неоплатонизма, которая отличает его как от древнего и среднего платонизма, так и аристотелизма, заключается в радикальном отделении высшего Принципа мирового бытия от всего остального и вынесении его за сферу как сущего, так и мыслящего¹. Согласно Плотину, Первоначало бытия – Единое (τὸ ἓν), или Благо (τὸ ἀγαθόν) – должно быть абсолютно

единым и простым настолько, что ему даже нельзя приписать бытие или мышление, поскольку это лишало бы его единства, делая его двойственным и состоящим из единого и бытия, или из мыслимого и мыслящего². Единое как таковое не нуждается в мышлении и не мыслит само себя: «Совершенно простое и первое из всего (τὸ πάντῃ ἀπλοῦν καὶ πρῶτον ἀπάντων) должно быть по ту сторону ума (ἐπέκεινα νοῦ), ведь если оно будет мыслить, то уже не будет превосходить ума, но будет [самим] умом; а если оно будет умом, то будет множеством» (Enn. V 3. 11. 27–30)³. Единое не мыслит само себя также потому, что является абсолютно самодостаточным и не нуждается ни в чем ином, кроме самого себя, в том числе и в мышлении и сознании: «Если Благо является самодостаточным (αὐταρκές) и прежде мышления (πρὸ τῆς νοήσεως), будучи самодовлеющим для себя в качестве Блага, то оно не будет нуждаться в мышлении о себе (τῆς νοήσεως τῆς περὶ αὐτοῦ), так что, как Благо, оно не мыслит самого себя (οὐ νοεῖ ἑαυτό)» (Enn. VI 7. 38. 22–25)⁴. При этом отсутствие мышления и сознания у Единого для Плотина означает не то, что оно находится в неведении о самом себе или о чем-то другом, или что оно чего-то не знает по недостатку знания, но только то, что оно слишком совершенно, чтобы нуждаться в познании и мышлении⁵.

Вместе с тем, мы встречаем у Плотина целый ряд текстов, в которых он, хотя и с оговорками, приписывает Единому некий особый вид мышления или сознания⁶, превосходящего мышление мирового Ума и не предполагающего никакого различия между мыслимым и мыслящим, но подобного чистому созерцанию, не направленному на какой-либо объект⁷. Хотя этот аспект «генеологии» Плотина был предметом изучения со стороны отдельных зарубежных исследователей⁸, однако, насколько нам известно, в российской историко-философской науке он до сих пор остается неизученным и нуждается в дальнейшем раскрытии и уточнении. В этой статье мы хотели бы проанализировать ключевые плотинские тексты, в которых говорится о наличии у Единого такого типа мышления и сознания, установить их источники и возможные смыслы, а также, для их лучшего понимания, рассмотреть два примера сходной доктрины из истории неоплатонизма III–IV вв.

Так, в одном из ранних трактатов пятой Эннеады (Enn. V 4, 7-й в хронологическом порядке), Плотин, с одной стороны, утверждает, что первоначало, порождающее все остальные уровни реальности (τὸ γεννῶν), то есть Единое, должно быть за пределами Уму (ἐπέκεινα νοῦ), поскольку, если бы этим порождающим началом был Ум, то рожденное от него должно было бы быть ущербнее Ума и лишь подобным ему. Кроме того, деятельность (ἐνέργεια) Ума заключается в мышлении (νόησις), которое, будучи само по себе неопределенным, получает свою форму и определенность от своего объекта – умопостигаемого (ὀριζομένη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ), при этом превращая его из единого во многое, так же как и сам Ум представляет собой двойство мыслящего и умопостигаемого и содержит в себе множество идей⁹. Таковым первичным умопостигаемым (τὸ νοητόν) для Ума является само Единое¹⁰, которое, вместе с тем, не лишено некоего внутреннего «самоощущения» или «саморазличия»:

Умопостигаемое, хотя оно и пребывает в себе и не нуждается в чем-то ином (в отличие от созерцающего и мыслящего: я имею в виду, что мыслящее нуждается в [умопостигаемом]), не есть при этом нечто словно бы бесчувственное (οἷον ἀναίσθητον). Наоборот, все то, что в нем, принадлежит ему, пребывает в нем и вместе с ним; оно всецело способно различать самого себя (διακριτικὸν ἑαυτοῦ); в нем есть жизнь и в нем – все, так что осмысление им самого себя (ἢ κατανόησις αὐτοῦ), будучи своего рода самоощущением (οἶον εἰ συναίσθησις), есть оно же само в вечном покое (ἐν στάσει αἰδίῳ) и мышлении, отличном от мышления Ума (νοήσει ἑτέρως ἢ κατὰ τὴν νοῦ νόησιν) (Enn. V 4. 2. 12–19)¹¹.

В этом фрагменте, поставившем многих исследователей философии Плотина в тупик¹², философ, с одной стороны, отказывается отождествлять Единое с Умом¹³ и отрицает различие в нем между мыслимым и умопостигаемым, а с другой – приписывает Единому некое особого рода «самоощущение» или «сознание» (συναίσθησις), а также

способность «саморазличения» (διακρίτικὸν ἑαυτοῦ) и «самоосмысления» (κατανόησις αὐτοῦ) и даже «мышления» (νόησις) – но такого, которое превосходит мышление Ума, поскольку пребывает в самом себе и в абсолютном покое, не предполагая никакого различия между субъектом и объектом мышления¹⁴. Далее в том же трактате Плотин упоминает, что Единое обладает неким действием или активностью (ἐνέργεια), которая тождественна его сущности (ἐνέργεια ἡ τῆς οὐσίας), поскольку «действие сущности есть каждое само по себе» (αὐτὸ ἐστὶν ἐνέργεια ἕκαστον) (Enn. V 4. 2. 27–28). Из этого можно сделать предположение, что, по мысли Плотина, если Единое и обладает какой-то активностью (например, волей или мышлением), то эта активность полностью совпадает с самим Единым или тождественна его сущности¹⁵.

Это предположение отчасти подтверждается другим ранним трактатом VI 9 (9-й по хронологии), где Плотин, следуя своей обычной логике, хотя и отрицает необходимость для Единого мыслить само себя (οὐ δεῖται νοῦσεωσ ἑαυτοῦ), однако допускает возможность относить его не к разряду «мыслящего» (κατὰ τὸν νοοῦντα), то есть Ума, в котором есть двойственность мыслящего и мыслимого, а к разряду чистого мышления (κατὰ τὴν νόησιν), не направленного на какой-либо умопостигаемый объект, пребывающего в самом себе и не имеющего ничего вне себя; тем самым Единое как чистое мышление предстает здесь в качестве трансцендентной причины мышления мирового Ума и всего остального¹⁶.

Рассмотренные нами до сих пор примеры относятся к раннему творчеству Плотина. В связи с этим некоторые исследователи полагали, что эту раннюю «нумениевскую» точку зрения на Единое как своего рода мышление, пребывающее в покое, Плотин не развил до конца и впоследствии фактически отбросил как не согласовавшуюся с магистральной апофатической линией его «генеологии»¹⁷. Однако, если мы обратимся к зрелым и поздним трактатам Плотина, мы также обнаружим там следы учения о трансцендентном мышлении и сознании Единого. В самом деле, в трактате из шестой Эннеады (Enn. VI 7, 38-й по хронологии) Плотин, с одной стороны, утверждает, что Благо самодостаточно и не нуждается в мышлении¹⁸, а с другой стороны, говорит, что ему присуще «некое простое внимание к самому себе (ἀλλῆ τῆς ἐπιβολῆ αὐτῷ πρὸς αὐτόν); ведь поскольку в нем нет никакого дистанцирования от самого себя или различия по отношению к самому себе, то это его внимание к самому себе (τὸ ἐπιβάλλειν ἑαυτῷ) будет ничем иным, как им самим» [Enn. VI 7. 39. 1–4]. Другими словами, при всей простоте Единого необходимо допустить, что ему присуще внутреннее «внимание» к самому себе, или «схватывание» самого себя, причем это внимание и схватывание есть не что иное, как само Единое, то есть, как и в рассмотренном выше раннем трактате V 4. 2, действие Единого тождественно его сущности.

Как отмечают исследователи¹⁹, использованный здесь применительно к активности Единого по отношению к самому себе эпикурейский термин ἐπιβολή, означающий «внимание» к самому себе, «схватывание» или «восприятие» самого себя, в гораздо меньшей степени подразумевает субъект-объектный дуализм, чем ранее использовавшиеся Плотинем в трактатах V 4. 2 и VI 9. 6 термины συναίσθησις («самоощущение», «сознание»), διακρίτικὸν («способность различения» самого себя), κατανόησις («осмысление», «постижение» самого себя) и νόησις («мышление») ²⁰. Это подтверждается также частым употреблением данного термина при описании слияния души и Ума с Единым, достигаемого в результате мистического восхождения и экстаза, в котором преодолеваются субъект-объектные отношения²¹. Другими словами, описание Плотинем «сверхнуждического» состояния слияния души и Ума с Единым во многом совпадает с его описанием внутренней активности самого Единого, в том числе его внутреннего самомышления и самосознания.

Наконец, наибольшее число свидетельств об особой внутренней интеллектуально-волевой активности, присущей Единому и совпадающей с его сущностью, содержится в позднем трактате VI 8 (39-й по хронологии)²². В этом трактате Плотин обсуждает проблему, может ли Единое-Благо быть детерминировано своей сущностью, или оно обладает внутренней свободой по отношению к ней? Его ответ заключается в том, что

в Едином нет никакого различия между волей и сущностью: «Его воля заключается в его сущности, так что в нем нет ничего, что было бы отлично от сущности (οὐχ ἕτερον ἄρα τῆς οὐσίας οὐδέν). Ибо что же такое было в нем, чем бы оно не было, как, например, воля? Но оно целиком есть воля (πᾶν βούλησις), и в нем нет ничего, что бы не желало, а значит, в нем нет ничего, что предшествовало бы воле. Ибо оно само прежде всего есть воля (ἡ βούλησις αὐτός)» [Enn. VI 8. 21. 12–16].

Помимо воли Плотин приписывает здесь Единому и другие виды интеллектуально-волевой активности, направленной на него самого, такие как стремление, любовь, созерцание, бодрствование, мышление, самоопределение, самопричинение и др. Кроме того, Плотин указывает здесь на наличие в Едином некой внутренней самоорганизующей энергии, подобной чистому свету, которая конституирует его сущность путем ее обращения на саму себя, причем этот процесс полностью зависит от его воли или желания быть тем, что оно есть:

Единое как бы стремится внутрь самого себя, словно бы возлюбив само себя как чистый свет (αὐγὴν καθαρὰν)²³, будучи само тем, что оно возлюбило. Но это означает, что оно привело самого себя в бытие (ὑποστήσας αὐτόν), как если бы оно было пребывающей [в самой себе] деятельностью (ἐνέργεια μένουσα) и высшим предметом желания, подобно Уму (τὸ ἀγαπητότατον οἶον νοῦς)²⁴. Однако Ум есть результат деятельности (ἐνέργημα), значит, и Единое – результат деятельности, причем не чего-либо другого; стало быть, оно есть результат деятельности самого себя (ἑαυτοῦ ἐνέργημα). Следовательно, оно существует не как ему случилось быть, а как действует оно само. И еще, если оно существует в наивысшей степени (ἔστι μάλιστα), поскольку оно словно бы опирается само на себя и как бы взирает само на себя (οἶον πρὸς αὐτόν βλέπει), и это взирание его на самого себя (τὸ πρὸς αὐτόν βλέπειν) есть как бы его бытие (τὸ οἶον εἶναι), и оно словно бы производит само себя (οἶον ποιεῖ ἄν αὐτόν), – значит, оно существует не так, как случилось быть, но так, как оно само желает; и эта его воля не какая попало, и не просто так случилось; ибо эта воля, будучи направленной на наилучшее (τοῦ ἀρίστου ἢ θέλησις), не может быть необдуманной. И то, что такое устремление (νεῦσις) Единого к самому себе, будучи словно бы его действием (οἶον ἐνέργεια αὐτοῦ) и его пребыванием в самом себе (μονὴ ἐν αὐτῷ), делает его тем, что оно есть, становится очевидным, если предположить противоположное. В самом деле, если бы оно стремилось к чему-то, что находится вне его, то оно перестало бы быть тем, что оно есть; следовательно, его бытие тем, что оно есть, есть деятельность, направленная к нему самому (ἡ ἐνέργεια ἢ πρὸς αὐτόν), причем она одна с ним самим. Стало быть, Единое привело в бытие самого себя, поскольку его действие пришло в бытие вместе с ним самим. Если же не возникло, но вечно существовало его действие и словно бы бодрствование (οἶον ἐγρήγορις), в котором бодрствующий не есть кто-либо отличный [от самого бодрствования], вечно существуя как бодрствование и сверхмышление (ἐγρήγορις καὶ ὑπερνόησις), тогда оно существует именно так, как оно пробудило [само себя]. Но это бодрствование находится за пределами бытия, ума и разумной жизни (ἐπέκεινα οὐσίας καὶ νοῦ καὶ ζωῆς ἔμφρονος), а все это есть само Единое. Следовательно, оно есть действие, превосходящее ум, разумение и жизнь²⁵, так что они произошли от него, а не от кого-то иного. Значит, его бытие (τὸ εἶναι) произошло благодаря ему самому и от него самого. Следовательно, оно существует не так, как ему случилось быть, но так, как оно само пожелало (ὡς ἠθέλησεν) (Enn. VI 8. 16. 12–39).

Из этого важного фрагмента мы видим, что, согласно позднему Плотину, Единому, несмотря на его абсолютное единство, присущи различные виды внутренней активности, конституирующей его сущность²⁶, в том числе деятельность, сходная или подобная (οἶον) самосозерцанию или самонаблюдению (τὸ πρὸς αὐτόν βλέπειν), бодрствованию (ἐγρήγορις), то есть сознанию, и особого рода мышлению, которое Плотин называет здесь «сверхмышлением» (ὑπερνόησις)²⁷, поскольку оно превосходит не только дискурсивное мышление души, но и интуитивное мышление Ума, будучи одновременно и мышлением, и самим мыслящим, так же как бодрствование есть сам бодрствующий. Другими словами, хотя Плотин чаще всего отрицает необходимость для Единого

мыслить или сознать самого себя, поскольку это предполагало бы дуализм мыслящего и мыслимого, однако философ допускает наличие в Едином особого рода мыслительной деятельности – абсолютно простого и вместе с тем беспредельного по своей силе мышления, которое подобно созерцанию или чистому свету; оно не направлено на какой-либо объект, не содержит никаких субъект-объектных различий и полностью тождественно самому Единому²⁸.

Как мы упомянули выше, этот вывод косвенно подтверждается рассуждениями Плотина о природе мистического соединения души с Единым, в котором душа сливается с ним в созерцании и сверхмысленном единстве, фактически переставая существовать как особая реальность и тем самым приоткрывая нам тайны внутренней жизни Единого²⁹. Другими словами, направленность интеллектуально-волевой активности Единого на самого себя по сути совпадает с мистическим состоянием души, когда она отрешается от всего, погружается в себя и созерцает Единое как чистый свет, полностью сливаясь с ним, так что превосходжение душой самой себя и Ума означают ее погружение в вечное и недифференцированное самопознание Единого, отличное от интеллектуального познания Ума³⁰.

Кроме того, как представляется, еще один способ лучше понять учение Плотина о «сверхмышлении» Единого – это сопоставить его со сходными доктринами его современников и представителей позднейшего неоплатонизма. В данной статье мы ограничимся лишь двумя примерами из неоплатонизма конца III – середины IV вв. Первый по времени пример дает нам «Комментарий к “Пармениду” Платона», авторство которого большинством исследователей приписывается ученику Плотина Порфирию или кому-то из его школы³¹. Действительно, в этом «Комментарии» Порфирий также постулирует наличие у Единого особого рода познания. По его мнению, Бог (или Единое первой гипотезы платоновского «Парменида»), с одной стороны, вследствие своей простоты и единства превосходит всякое познание (ὡς τᾶσθς ὑπερέχων γνῶσεως) и ум (ἀνόμοιος ὁ θεὸς τῷ νῶ καὶ ἕτερος)³², а с другой стороны, обладает в самом себе неким «простым познанием» (ἢ ἐν ἀπλότῃ γνῶσις), или «абсолютным познанием» (γνῶσις ἀπλότος / ἄσχετος), в котором нет никакого различия между познающим и познаваемым:

Познание Бога (ἢ γνῶσις ἢ θεοῦ) таково, что не обнаруживает никакой инаковости и двойственности (ἕτερότητα καὶ διαάδα), то есть понятия о познании и познаваемом, но, будучи неотделимо само от себя... оно оказывается превышающим познание и незнание (γνῶσεως καὶ ἀγνοίας κρείττων) и знающим все (πάντα γιγνώσκων)... Это познание не таково, как у познающего то, что познаваемо, но познание и есть само это [познаваемое] (αὐτὸ τοῦτο γνῶσις οὐσα). Ибо так же как есть свет освещаемый [чем-то другим], как, например, свет воздуха, [получающий освещение] от солнца, и есть свет неосвещаемый (φῶς ἀφώτιστον), то есть свет, который не допускает никакой темноты, будучи сам одним лишь этим светом, как, например, свет солнца, находящийся в нем самом, точно так же есть познание, принадлежащее тому, кто познает и переходит от незнания к знанию познаваемого, но есть и иное, неограниченное [этими противоположностями] познание (γνῶσις ἀπλότος), которое не относится к познающему и познаваемому, но является одним лишь этим познанием (τὸ ἐν τοῦτο γνῶσις οὐσα), предшествующим всякому познаваемому, неизвестному и переходящему к познанию... Таково его [Единого] познание, пребывающее в простоте и безотносительное к познаваемому (τῆς ἐκείνου ἐν ἀπλότῃ γνῶσεως καὶ ἄσχετου πρὸς τε γνωστὰ) (Comm. in Parm. V 19 – VI 15)³³.

Таким образом, Порфирий усваивает Единому особый вид познания, характеризующийся абсолютной простотой и единством, отсутствием какого-либо различия субъекта и объекта, знания и незнания; это познание пребывает в самом себе и не зависит ни от чего иного, кроме себя самого³⁴. Такое абсолютное познание Порфирий, так же, как и Плотин, уподобляет созерцанию чистого света в нем самом, без всяких объектов, освещенных этим светом³⁵.

Другой пример сходного представления о наличии у Единого некоего абсолютно простого, недифференцированного познания дает нам Марий Викторин, находившийся

под влиянием как Плотина, так и Порфирия³⁶. В его религиозно-философской системе, представляющей собой синтез платонизма и христианства, платиновскому Единому соответствует Бог Отец – первая ипостась христианской Троицы:

Прежде всего, что истинно существует, было Единое (*unum*), или Мо나다 (*unalitas*), то есть Единое Само по себе, Единое прежде, чем Ему стало присуще бытие (*esse*). Ибо надлежит называть Единым и понимать как Единое то, что не имеет в себе никакого признака инаковости. Это единственное Единое, простое Единое, Единое, [называемое так] за неимением [другого имени]. Это Единое пребывает прежде всякого существования, прежде всякого принципа существования и совершенно прежде всего, что ниже его и даже прежде самого по себе Сущего. Поскольку это Единое прежде Сущего, следовательно, оно прежде всякого принципа сущности, прежде субстанции, субсистенции и также прежде всего, обладающего еще большей силой. Это Единое без существования, без сущности, без мышления (*unum sine existentia, sine substantia, sine intellegentia*), поскольку оно превосходит все это (*supra enim haec*); оно безмерное, невидимое, совершенно неразличимое для всего другого: и для того, что в нем, и для того, что после него, и также для того, что от него, и только для самого себя различимое и определяемое самим своим существованием (*solū autem sibi et discernibile et definitum ipsa sua existentia*), но не действием, так что Его бытие и познание о Себе (*consistentia et cognoscentia sui*) не есть что-то иное, чем оно само. <...> Это есть Бог, это Отец (*hic est deus, hic pater*): предсуществующее предмышление и предсуществование (*praeintellegentia praeexistens et praeexistentia*), сохраняющее свое блаженство и себя самого неподвижным движением и вследствие этого не нуждающееся в других (*Adv. Ar. I 49. 9–50. 4*)³⁷.

Как хорошо видно из этого фрагмента первой книги трактата Викторина «Против Ария», для него, так же как для Плотина и Порфирия, Единое (Бог Отец), с одной стороны, из-за своего совершенства и простоты превосходит бытие и мышление, а с другой стороны, обладает в самом себе неким внутренним саморазличием и самоопределением (*sibi et discernibile et definitum*) и особым типом мышления, которое Викторин, подобно Плотину, называет «предмышлением» или «сверхмышлением» (*praeintellegentia*)³⁸ и которое, очевидно, характеризуется абсолютной простотой, не предполагающей дуализма субъекта и объекта. Действительно, в трактате «Против Ария» Викторин неоднократно упоминает об абсолютном мышлении Бога Отца, называя его «предмышлением» и «предпознанием» (*praecognoscentia, praeintellegentia*)³⁹, а также «сверхмышлением» (*supra intellegere*)⁴⁰, а Его Самого называет «Предпознающим» или «Сверхпознающим» (*praecognoscens*)⁴¹, поскольку Его познание предшествует интеллектуальному познанию (*cognoscentia*), а точнее – превосходит как интеллектуальное познание, так и самосознание (*sui ipsius cognoscentia*)⁴².

Это «сверхмышление» и «сверхпознание» Викторин также характеризует как потенциальное, внутреннее, сокрытое и пребывающее в покое. В самом деле, согласно Викторину, Бог Отец, подобно платиновскому Единому, одновременно и является познаваемым (*cognoscibile*) со стороны Сына-Логоса, и обладает в самом себе неким особым непроявленным и внутренним познанием (*cognoscentia*) или мышлением (*intellegentia*), которое совпадает с его бытием: «Это есть как бы мышление, обращенное вовнутрь (*ut intus intellegentia*), которое мыслит само себя без всякого движения, ведь насколько оно мыслит, настолько существует, и насколько существует, настолько мыслит. И это есть Бог, и без сомнения, это [Его мышление существует] от вечности и в вечность» (*Ibid. IV 27. 5–17*)⁴³.

По мнению Викторина, Богу Отцу присуще такое «...познание, которое еще не проявилось, но содержится внутри самого себя и пребывает в покое, бездействуя и обращаясь на самое себя, и предоставляя самому себе самого себя в качестве познаваемого. В самом деле, поскольку это [внутреннее] познание остается сокрытым, пребывая у самого себя и не входя в самого себя извне, оно естественным образом пребывает погруженным в свое бытие (*esse*), и образ его [существования] заключается в том, чтобы оно было познаваемым лишь в потенции. Когда же [внутри него] пробуждается

[актуальное] познание (*cognoscentia*) и как бы исходит наружу (*velut egressa*), созерцая само себя [со стороны] (*se circuminspicens*) и так делая себя [актуальным] сознанием посредством познания самого себя (*cognoscentiam se fecerit cognoscendo se*), тогда появляется и [актуально] познаваемое, поскольку познание становится своим собственным познаваемым (*cognoscibile suum*)» (*Adv. Ar. IV 24. 11–20*).

При этом, Викторин, вслед за Нумением, Порфирием и, отчасти, Платином, различает два вида Божественного познания или мышления. Первый вид – это внутреннее и сокрытое познание или мышление, характерное для Бога Отца (Единого) и тождественное его бытию («предмышление», «предпознание»)⁴⁴. Другими словами, Бог Отец не выходит своей мыслью из самого себя и не отличает себя как познающего от того, что Он познает, поскольку в Нем познание и познаваемое слиты до полного тождества и неразличия. От этого первого вида Божественного мышления возникает второй вид Божественного мышления, когда это внутреннее мышление или познание пробуждается внутри Отца и как бы отделяется от Него, исходя наружу как Сын-Логос, который познает и Отца («познаваемое»), и самого себя («познание»), тем самым становясь актуальным Божественным самопознанием. Таким образом, в системе Викторина внутреннее Божественное мышление («предмышление»), свойственное Богу Отцу и характерное для платиновского Единого, полностью тождественно Его бытию и сущности; Отец «как бы» мыслит и осознает самого себя, но при этом пребывает внутри себя в абсолютном покое и тождестве, так что Его «самомышление» и «самопознание» на самом деле не приводит к актуальному сознанию Им самого себя и различению себя как познающего от себя как познаваемого. Этот момент Божественного саморазличения и самопознания актуально появляется только в Сыне-Логосе, который есть Образ (*imago*) или Форма (*forma*) Отца. В самом деле, согласно Викторину, Отец «мыслит самого себя посредством своего Образа» (*per formam se intellegit*)⁴⁵ – Сына-Логоса, который в единстве со Св. Духом⁴⁶ и составляет актуальное Божественное мышление и самосознание (аналог платиновского Ума):

Есть мышление, направленное вовне (*foris intellegentia*). И это есть Сын, это есть Λόγος – Сын, Который рожден, ибо Он – иной по сравнению с Богом, но Он [тогда был рожден] от Бога, – то есть от Того, Кто есть мышление, включенное в существование и жизнь (*exsistens et vivens intellegentia*), которое есть Бог и которое направлено вовнутрь (*intus*), – когда [это внутреннее] мышление посредством мышления самого себя извело себя вовне и получило свое особое существование как Образ Отца, в котором оно само вечно существовало и существует, рожденное посредством внутреннего мышления (*per intellegentiam internam*), которое есть Бытие и Существование, и по этой причине став Образом [Перво]образа (*imago imaginis*) (*Ibid. IV 28. 8–22*).

* * *

Как мы постарались показать в ходе нашего краткого исследования, сведения об абсолютно простом, первичном и недифференцированном познании, характерном для Первоначала бытия (Единого-Блага или Бога Отца), которые мы имеем благодаря трудам Порфирия и Марии Викторина – неоплатоников следующих двух поколений после Платина, – помогают нам лучше понять не только учение самого Платина о мышлении и сознании Единого, которое у него изложено фрагментарно и недостаточно четко, но и проследить пути развития этого учения в позднейшем неоплатонизме – как античном, так и христианском.

Примечания

¹ См., например: [Armstrong 1967, 237–238; Wallis 1972, 57–59; Шичалин 2000, 266–267; Шичалин 2008^a, 504–505; Шичалин 2008^b, 586–587].

² См., например: Enn. I 6. 9; I 7. 1; I 8. 6; III 8. 10; III 9. 9; V 1. 5, 8; V 2. 1; V 3. 10–13; V 4. 1–2; V 5. 6; V 6. 2, 6; VI 2. 17; VI 7. 37–38; VI 9. 2 и др.

³ Ср. Enn. I 7. 1. 20; III 8. 9. 8–13; III 9. 1–23; V 3. 10–13; V 4. 2; V 6. 2; VI 7. 37–41; VI 9. 6 и др. См. также: [Wallis 1972, 58–59]. Все цитаты из Эннеад, за исключением особо оговоренных, приводятся в нашем собственном переводе по изданию [Plotinus 1951–1973] с учетом английского перевода [Plotinus 1966–1988].

⁴ Ср. также: Enn. III 9. 9. 13–24; VI 7. 41. 25–28. См. также: [Rist 1967, 39–40; Рист 2005, 52–53].

⁵ См. Enn. III 9. 9. 5–10; V 3. 12–13; V 6. 6. 29–35; VI 7. 37. 24–31; VI 9. 6. 44–55.

⁶ Как отмечает Дж. Рист, вопрос о познании Единого у Плотина имеет два взаимосвязанных аспекта: первый касается того, обладает ли Единое каким-либо мышлением вообще, а второй – обладает ли оно сознанием, то есть сознает ли оно само себя; см.: [Rist 1967, 38; Рист 2005, 51]. В данной статье из соображений краткости мы будем рассматривать оба эти аспекта мышления Единого совместно.

⁷ См. Enn. III 9. 1; V 4. 2; VI 7. 38; VI 8. 16, 18; VI 9. 6 и др. См. также: [Armstrong 1967, 238–239; Armstrong 1984 V, 138, 146, n. 1; Hadot 1968 I, 123–124; Rist 1967, 41–52; Рист 2005, 55–66; Wallis 1972, 59; Bussanich 1987, 164, 167–172, 179–183; Bussanich 1996, 62–63; Dillon 1992, 361–362].

⁸ См.: [Benz 1932; Dodds 1960; Armstrong 1967; Rist 1967; Hadot 1968; Wallis 1972; Bussanich 1987; Bussanich 1996]. Из них наиболее полно вопрос о мышлении и сознании Единого был рассмотрен Дж. Ристом (1967) и Дж. Буссаничем (1987).

⁹ См. Enn. V 4. 2. 1–12.

¹⁰ Плотин нередко рассматривает Единое в качестве объекта созерцания или мышления со стороны Ума, см.: Enn. V 1. 6. 1–2; V 1. 7. 1–6; V 2. 1. 7–13; V 3. 11. 1–16; V 6. 2. 7–9; V 6. 5. 5–10; VI 7. 16. 10–22; VI 7. 17. 12–26 и др. См. также: [Rist 1962, 103; Rist 1967, 42; Рист 2005, 56; Bussanich 1987, 165]. Впрочем, есть мнение, что под умопостигаемым в данном месте (Enn. V 4. 2) имеется в виду не Единое, а один из аспектов самого Ума, см.: [Corrigan 1986, 199].

¹¹ Перевод Ю.А. Шичалина (*Плотин. Трактаты 1–11* / Пер. Ю.А. Шичалина. М., 2007), с небольшими изменениями.

¹² Подробнее об этом см.: [Bussanich 1987, 164; Bussanich 1988, 20–21].

¹³ Как известно, отождествление понятий единого, блага, бытия и ума в мировом Первоначале было характерно для среднего платонизма. См., например: *Philo. De opif. mund.* 8; *De migr. Abr.* 192; *Numenius. Fr.* 16–17; *Plutarchus. De E ap. Delph.* 393bc; *De defect. oracul.* 423d, 428f; *De Isid. et Osirid.* 373ab; *Apuleius. De Platone et eius dogm.* I 6. 20; *Alcinoos. Epit.* X 2–3 и др. Вместе с тем, следует отметить, что многие исследователи, начиная с Э. Доддса [Dodds 1960, 19–20], полагали, что в рассмотренном фрагменте (особенно в словах «оно же само в вечном покое», см. выше), так же, как и в Enn. III 9. 1. 15–21, Плотин находился под влиянием учения Нумения Апамейского о двух Богах: первый Бог – простой, покоящийся (*ἕστῶς*) и пребывающий в себе, а второй – двойственный, действующий и движущийся (*κινουόμενος*); первый есть само по себе Сущее (*αὐτόον*), само по себе Благо (*αὐτοάγαθον*) и первый Ум (*τὸν πρῶτον νοῦν*), причем более древний и божественный (*νοῦς προεβύτερος καὶ θεϊότερος*), чем второй Ум – Демиург чувственного космоса (*Numenius. Fr.* 11. 11–20; 15. 2–10; 16. 1–17; 17. 2–8 в изд.: [Numenius 1973]; см. также: [Rist 1967, 42–43; Рист 2005, 55–56; Armstrong 1984 V, 146, n. 1; Dillon 1977, 367–372; Dillon 1992, 361; Bussanich 1988, 18–19].

¹⁴ Подробный анализ значения указанных здесь терминов применительно к Единому см.: [Rist 1967, 40–45; Рист 2005, 54–59; Bussanich 1987, 167–169; Bussanich 1988, 22–27].

¹⁵ Ср. Enn. VI 8. 16; см. также: [Bussanich 1987, 169].

¹⁶ См. Enn. VI 9. 6. 49–55. Ср. также: Enn. VI 8. 18. 21–22: «ум, находящийся в Едином, не есть [настоящий] ум» (*τὸν οἶον ἐν ἐνὶ νοῦν οὐ νοῦν ὄντα*).

¹⁷ См., например: [Dodds 1960, 20; Rist 1967, 42–43, 49; Рист 2005, 56, 63; Hadot 1968 I, 428–429; Blumenthal 1974, 205] и др. Противоположную точку зрения см.: [Schwyzer 1960, 375–376; Armstrong 1967, 238–239; Wallis 1972, 59; Graeser 1972, 132–135; Bussanich 1987, 164–183] и др.

¹⁸ См. Enn. VI 7. 38. 15–25.

¹⁹ См.: [Rist 1967, 49; Рист 2005, 64].

²⁰ Подробный анализ значения этих терминов применительно к Единому см.: [Rist 1967, 40–49; Рист 2005, 54–64; Bussanich 1987, 167–169; Bussanich 1988, 22–27].

²¹ См. Enn. III 8. 9. 20–22; III 8. 10. 31–35; V 5. 6–7; VI 7. 35. 19–27 и др. См. также: [Rist 1967, 51–52; Рист 2005, 65–66; Bussanich 1987, 169–172, 176, 181–182; Bussanich 1996, 62–63].

²² Как отмечают исследователи, этот трактат «содержит наиболее положительное и личностное описание Единого» [Bussanich 1987, 172].

²³ Ср.: Plato. Phaedr. 250C4.

²⁴ Возможно, намек на учение Аристотеля, у которого Ум-Перводвигатель мыслит и желает самого себя как наилучшее и движет все как предмет любви. См.: *Aristotel. Metaphys.* XII 7, 1072b 18–30; XII 9, 1074b 15–1075a 10.

²⁵ Ср.: Plato. Resp. VI 509b9.

²⁶ Несколько далее в этом же трактате Плотин утверждает, что энергия Единого как абсолютно простая, первичная и неопределенная онтологически предшествует его сущности, точнее – заменяет ее собой, будучи «первой энергией без сущности» (ἐνέργειαν τὴν πρώτην ἄνευ οὐσίας, *Enn.* VI 8 20. 9–15).

²⁷ Этот редкий термин ὑπερνόησις («сверхмышление») у Плотина больше нигде не встречается; более того, он не встречается нигде в древнегреческой, патристической и византийской литературе, кроме рассуждения византийского философа Михаила Пселла о восхождении души к Богу и его постижении согласно Плотину: «Душа, вознесшись превыше умопостижимых идей и приблизившись к Единому, которое превосходит Ум (τῷ ὑπὲρ νοῦν ἐνὶ προσεγγίσει), в неведении обретает его сверхмышление (ὑπνώτως ἔχει τὴν ὑπερνόησιν), ибо там неприменимым оказывается и чувство, и представление, и мнение, и умственное постижение (νοεῖα κατανόησις), да и вообще всякое схватывание и различие» [Michael Psellos 1989 I, 10–13]. Вместе с тем, сходный с ним латинский термин *praetelligentia* встречается у латинского христианского автора IV в. Мария Викторина (ок. 281/291–382/386), о чем речь пойдет ниже.

²⁸ См.: [Armstrong 1967, 238–239; Armstrong 1984 V, 138, 146, n. 1; Wallis 1972, 59; Bussanich 1987, 169–171; Bussanich 1996, 62]. Как полагает Дж. Рист, познание Единого отличается от всех других видов познания также своим бесконечным характером, обусловленным бесконечностью самого Единого. См.: [Rist 1967, 48, 52; Рист 2005, 62, 66].

²⁹ См.: [Rist 1967, 51–52; Рист 2005, 65–66; Bussanich 1987, 181–182; Bussanich 1996, 62–63].

³⁰ См.: *Enn.* V 3. 17; V 5. 7–8; VI 7. 35–36 и др.; см. также: [Bussanich 1987, 176, 180; Bussanich 1996, 62–63].

³¹ Анонимный «Комментарий к “Пармениду” Платона» (In Platonis Parmenidem Commentaria) был открыт в 1873 г. в палимпсесте из Туринской библиотеки, впоследствии утраченном. Его первый издатель, Вильгельм Кроль, приписал его авторство неизвестному платонику периода между Ямвлихом и Сирианом, то есть отнес ко второй половине IV в. Эта атрибуция продержалась до 1961 г., когда Пьер Адо выдвинул и убедительно обосновал тезис о том, что авторство «Комментария» принадлежит Порфирию, а впоследствии в 1968 г. подготовил его критическое издание [Hadot 1968 I, 103–113; 260–272; Hadot 1968 II, 64–112]). В новом критическом издании текста «Комментария», подготовленном А. Лингвита [Linguisti 1995], авторство «Комментария» приписывается анонимному неоплатонику, жившему после Порфирия, но вдохновленному его идеями. Наконец, последний издатель критического текста, Г. Бехтле, без каких-либо серьезных оснований отнес время составления «Комментария» к доплотиновской эпохе: по его мнению, его автором был какой-то средний платоник II в., близкий к кругу Нумения Апамейского [Bechtle 1999, 77–98]. Однако не все современные ученые согласились со столь радикальным переосмыслением авторства; многие из них до сих пор поддерживают атрибуцию «Комментария» Порфирию; см., например: [Majercik 1992, 477; Majercik 2001, 266; Majercik 2005, 278, 280; Dillon 1992, 357; Dillon 2007, 54; Saffrey 1990, 11–30; Zambon 2002, 41; Месяц, Шичалин 2008, 604] и др. Мы также будем исходить из этой атрибуции.

³² Ср. *Porphyr. Sententiae*, 43: «Ум не есть начало всего, ведь Ум есть множество (πολλά), а прежде множества должно быть Единое (τὸ ἓν)».

³³ Перевод наш по изд.: [Porphyrus 1968].

³⁴ См.: [Hadot 1968 I, 122–124, 428; Dillon 1992, 361–362].

³⁵ Ср. *Plotin. Enn.* V 3. 8. 15–24; V 5. 7. 23–35; VI 8. 16. 13 и др.; см. также: [Hadot 1968, I, 124; Dillon 1992, 362].

³⁶ Подробнее об этом влиянии см.: [Hadot 1968 I, 11–143; Baltes 2002, 107–125; Фокин 2007, 14–43; Фокин 2014, 359–361].

³⁷ Здесь и далее перевод наш (по изд.: [Marius Victorinus 1960; Marius Victorinus 1971]). Ср. также: *Adv. Ar.* IV 23. 12–35. Об апофатическом понятии Бога как Единого у Мария Викторина см. нашу статью [Фокин 2011].

³⁸ Термин *praetelligentia* (так же, как и *praecognoscentia*, см. ниже) у Викторина одновременно означает как «предмышление», то есть мышление, предшествующее интеллектуальному мышлению по своей простоте и недифференцированности, так и «сверхмышление», то есть мышление, превосходящее все другие виды мышления, в том числе мышление Сына-Логоса.

³⁹ См. *Adv. Ar.* I 33. 12; I 50. 1; I 57. 30; IV 19. 15; IV 23. 28–33; IV 26. 10.

⁴⁰ См. Adv. Ar. IV 26. 8–10.

⁴¹ См. Adv. Ar. IV 23. 27–30.

⁴² См. Adv. Ar. I 57. 28–30. Здесь под интеллектуальным познанием (*cognoscentia*) и самосознанием (*sui ipsius cognoscentia*) имеется в виду третья ипостась христианской Троицы – Святой Дух. В других местах – это Сын-Логос. Об этом см. ниже.

⁴³ См.: [Baltes 2002, 35–36].

⁴⁴ Следует отметить, что Порфирий первым отождествил Единое с чистым бытием, или «актом бытия». См.: *Porphyr. Comm. in Parm.* XII 25–33; см. также: [Hadot 1968 I, 484].

⁴⁵ См. Adv. Ar. IV 28. 7–8.

⁴⁶ О Сыне и Св. Духе как единой реальности см. Adv. Ar. I 49. 2–8; I 51. 1–43; I 54. 3–6; I 58.1–3; III 18. 11–18. См. также: [Фокин 2014, 401, 414–417].

Источники и переводы – Primary Sources and Russian Translations

Лосев 1995 – Лосев А.Ф. Плотин // Плотин. Соч. / Сост. М.А. Солопова. СПб., 1995. С. 10–22 (Losev, Aleksei F. (1995) “Plotin”, *Plotin, Sochineniya*, Solopova, Maria A. (ed.), Aletheia, Saint-Petersburg, pp. 10–22, in Russian).

Armstrong, Arthur H. (1967) “Plotinus”, *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Armstrong, Arthur H. (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, pp. 195–263.

Dodds, Eric Robertson (1960) “Numenius and Ammonius”, *Les Sources de Plotin. Entretiens sur l’Antiquité classique* 5, Dodds, Eric Robertson (ed.), Fondation Hardt, Genève, pp. 1–32.

Hadot, Pierre (1968) *Porphyre et Victorinus*. Vol. 1–II. Institut d’Etudes Augustiniennes, Paris.

Marius Victorinus (1960) *Traité théologique sur la Trinité*, Sources chrétiennes, Vol. 68, Les Éditions du Cerf, Paris.

Marius Victorinus (1971) *Marii Victorini Opera*, Pars 1, Opera theologica, CSEL, Vol. 83.1, Henry, Paul (éd.), Hadot, Pierre (trad.), Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.

Michael Psellos (1989) *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*, O’Meara, Dominic J. (hgs.), Teubner Verlagsgesellschaft, Leipzig.

Numénus (1973) *Fragments*, éd. Édouard des Places, Paris.

Plotinus (1951–1973) *Plotini opera*, Vol. 1–3, Henry, Paul, Schwyzer, Hans-Rudolph (éds.), Desclée de Brouwer, Paris.

Plotinus (1966–1988) *Enneads*, Vol. 1–7, Armstrong, Arthur H. (transl.), Harvard University Press, London.

Porphyrius (1968) “In Platonis Parmenidem Commentaria”, Hadot, Pierre, *Porphyre et Victorinus*, Vol. 2, Études Augustiniennes, Paris, pp. 64–112.

Rist, John M. (1962) “The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus”, *Classical Quarterly* 12, pp. 99–107.

Rist, John M. (1963) “The One of Plotinus and the Good of Aristotle”, *Review of Metaphysics* 27, pp. 75–87.

Rist, John M. (1967) *Plotinus: The Road to Reality*. Cambridge University Press, Cambridge.

Ссылки – References in Russian

Фокин 2007 – Фокин А.Р. Христианский платонизм Мария Викторина. М., 2007.

Фокин 2011 – Фокин А.Р. Элементы апофатической теологии в трудах Мария Викторина // Историко-философский Ежегодник. 2010. М., 2011. С. 53–68.

Фокин 2014 – Фокин А.Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М., 2014.

Месяц, Шичалин 2008 – Месяц С.В., Шичалин Ю.А. Порфирий // Античная философия. Энциклопедический словарь / Отв. ред. М.А. Солопова. М., 2008. С. 600–607.

Шичалин 2000 – Шичалин Ю.А. История античного платонизма в институциональном аспекте. М., 2000.

Шичалин 2008^a – Шичалин Ю.А. Неоплатонизм // Античная философия. Энциклопедический словарь / Отв. ред. М.А. Солопова. М., 2008. С. 504–509.

Шичалин 2008^b – Шичалин Ю.А. Плотин // Античная философия. Энциклопедический словарь / Отв. ред. М.А. Солопова. М., 2008. С. 578–589.

References

Bales, E.F. (1982) “Plotinus’ Theory of the One”, *The Structure of Being: A Neoplatonic Approach*, Harris, R. Baine (ed.), State University of New York Press, Albany, pp. 40–50.

- Baltes, Matthias (2002) *Marius Victorinus: zur Philosophie in seinen theologischen Schriften*. K.G. Saur, München, Leipzig.
- Bechtle, Gerald (1999) *The Anonymous Commentary on Plato's "Parmenides"*. Verlag Paul Haupt, Bern; Stuttgart; Wien.
- Blumenthal, Henry Jacob (1974) "Nous and Soul in Plotinus: Some Problems of Demarcation", *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*. Atti del convegno Internazionale dell' Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 5–9 ottobre 1970. Accademia nazionale dei Lincei, Roma, pp. 203–219.
- Bussanich, John (1987) "Plotinus on the Inner Life of the One", *Ancient Philosophy* 7, pp. 163–190.
- Bussanich, John (1996) "Plotinus's Metaphysics of the One", *The Cambridge Companion to Plotinus*, Gerson, Lloyd P. (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, pp. 38–65.
- Bussanich, John (1988) *The One and its Relation to Intellect in Plotinus. A Commentary on selected Texts*. Brill, Leiden; New York; Copenhagen, Köln.
- Corrigan, Kevin (1986) "Plotinus, Enneads 5,4[7],2 and Related Passages", *Hermes* 114, pp. 195–203.
- Dillon, John (1977) *The Middle Platonists*. Duckworth, London.
- Dillon, John (1992) "Porphyry's Doctrine of the One", *Chercheurs de sagesse: Hommage à Jean Pepin*, Goulet-Cazé, Marie-Odile; Madec, Goulven; O'Brien, Denis (éds.), Institut d'Études Augustiniennes, Paris, pp. 356–366.
- Dillon, John (2007) "What Price the Father of the Noetic Triad? Some Thoughts on Porphyry's Doctrine of the First Principle", *Studies on Porphyry*, Karamanolis, George; Sheppard, Anne (eds.), Institute of Classical Studies, University of London, London, pp. 51–59.
- Fokin, Aleksei R. (2007) *Christian Platonism of Marius Victorinus*, Moscow (in Russian)
- Fokin, Aleksei R. (2011) "Elements of apophatic theology in the works of Marius Victorinus", *Istoriko-filosofskii Ezhegodnik 2010*, Moscow, pp. 53–68 (in Russian).
- Fokin, Aleksei R. (2014) *Formation of the Trinitarian Doctrine in Latin Patristics*, Moscow (in Russian)
- Graeser, Andreas (1972) *Plotinus and the Stoics: A Preliminary Study*. Brill, Leiden.
- Linguiti (1995) *Anonymus. Commentarius in Platonis Parmenidem*, Corpus dei papiri filosofici greci e latini. Parte III, Linguiti, A. (ed.). Firenze, pp. 63–202.
- Majercik, Ruth (1992) "The Existence - Life - Intellect Triad in Gnosticism and Neoplatonism", *Classical Quarterly* 42, pp. 475–488.
- Majercik, Ruth (2001) "Chaldean Triads in Neoplatonic Exegesis: Some Reconsiderations", *Classical Quarterly*, 51, pp. 266–286.
- Majercik, Ruth (2005) "Porphyry and Gnosticism", *Classical Quarterly*, 55, pp. 277–292.
- Mesyatz, Svetlana V., Shichalin, Yuriy A. (2008) "Porfirius", *Ancient Philosophy. An Encyclopedia*, Solopova, Maria A (ed.). Moscow, pp. 600–607 (in Russian)
- Saffrey, Henri Dominique (1990) *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*. Vrin, Paris.
- Schwyzler, Hans-Rudolph (1960) "Bewusst und Unbewusst bei Plotin", *Les Sources de Plotin. Entretiens sur l'Antiquité classique* 5, Dodds, Eric Robertson (ed.), Fondation Hardt, Genève, pp. 343–390.
- Shichalin, Yuriy A. (2000) *History of Ancient Platonism in its Institutional Aspect*, Moscow (in Russian)
- Shichalin, Yuriy A. (2008) "Neoplatonism", *Ancient Philosophy. An Encyclopedia*, Solopova, Maria A (ed.). Moscow, pp. 504–509 (in Russian)
- Shichalin, Yu. A. (2008) "Plotin", *Ancient Philosophy. An Encyclopedia*, Solopova, Maria A (ed.). Moscow, pp. 578–589 (in Russian)
- Wallis, R. T. (1972) *Neoplatonism*. Duckworth, London.
- Zambon, Marco (2002) *Porphyre et le moyen-platonisme*. Vrin, Paris.

Сведения об авторе

ФОКИН Алексей Русланович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора философии религии Института философии РАН.

Author's Information

FOKIN Alexey R. — DSc in Philosophy, Leading Researcher at Department of Philosophy of Religion of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.