

УДК [159955.4+163.2]:1(091)

І. В. Донець – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства інституту соціальних наук Волинського національного університету імені Лесі Українки

Споглядання як зміст «Я» у Платона, Арістотеля та Плотіна

Роботу виконано на кафедрі філософії та релігієзнавства ВНУ ім. Лесі Українки

Гносеологічні та онтологічні аспекти феномену «Я», його споглядальний зміст в античну добу, виявились особливістю неявного осмислення концепту та перцепту «Я», які є грою форми та змісту сфери розуму, діалектичної єдністю протилежностей, а відтак виходять на дві споглядальні позиції, кожна з яких буде мати продовження у подальшому визначенні аспектів феномену «Я» різними філософськими течіями.

Ключові слова: «Я», мислення, розум

Донець І. В. Созерцание как содержание «Я» у Платона, Аристотеля и Плотина. Гносеологические и онтологические аспекты феномена «Я», его содержание в античной эпохе, оказались особенностью неявного осмысления концепта и перцепта «Я», которые есть игра формы и содержания сферы разума, диалектическим единством противоположностей, а потому и выводят на две позиции созерцания, каждая из которых будет иметь свое развитие в дальнейшем определении аспектов феномена «Я» различными философскими школами.

Ключевые слова: «Я», мышление, разум.

Donets I.V. Contemplation as the Maintenance of «I» at Platon, Aristotle and Plotin. Gnosseologicheskyy and ontologic aspects of a phenomenon «I», its maintenance in an antique epoch, have appeared feature of implicit judgement concept and percept of «I» which game of form and content of sphere of reason is, dialectic unity of contrasts that is why deduce on two positions of contemplation, each of which will have the development in the further definition of aspects of a phenomenon «I» various philosophical schools.

Key words: «I», thinking, reason

Постановка наукової проблеми та її значення. Розробка проблеми «Я» у більшості сучасних підходів приймає засади відштовхування від класичної орієнтації на розум, відмову від категоріального аналізу та звернень до царин логіки. Так відбувається розчинення предмету в «дискурсі», що означає деконструктивістську тенденцію відсилань, в центрі якої смерть «Я» стає елементом структури.

Унікальність людської особистості та індивідуального «Я» традиційно фіксується в екзистенційній філософії, яка нібито протистоїть стиранню особистості безособовим абсолютом та логічному абстрагуванню.

Так, Флоренський зазначав, що людська особистість у власній самосвідомості є максимальною межею зосередження внутрішніх ритмів, до яких прагнуть усі рухи за їх внутрішнім змістом. Протилежність таких позицій спонукають вдатися до пошуку вихідних засад європейської філософії. Тому класичний ідеал раціональності постає як фундаментальний для подальшого корегування визначень концепту та перцепту «Я» тобто способів споглядання.

Виклад основного матеріалу й обґрунтування отриманих результатів дослідження. Марне наше намагання знайти у філософських словниках визначення поняття «Я». Щодо «Я» як психологічного терміну, то складається тривіальна ситуація, коли така проблема просто не існує: це сфера особистості, результат виділення людиною себе із середовища, здатність відчувати себе суб'єктом свої фізичних і психічних станів тощо. Важливою ознакою у традиційній Західно-орієнтованій філософії є те, що «Я» – важлива умова виховання свідомого члена суспільства, що фіксується і відповідним терміном – самосвідомість [1, 797].

Близько до поняття споглядального, як змісту «Я», наближався Платон. У кн. VII діалогу «Держава» він писав про «символ печери»: «Люди обернені спиною до світла... коли з кого-небудь з них знімуть кайдани, примусять раптом устати... поглянути в гору – у бік світла..., він не в змозі буде дивитися при яскравому сьйві на ті речі, тінь від яких він бачив раніше..., він подумас, що нібито більше правди у тому, що він бачив раніше, ніж у тому, що йому показують тепер...». Продовжимо

далі: сонце якимось чином є «причиною всього того, що ця людина та інші ув'язнені бачили раніше в печері» [2, 311–313]. Тривіально, але поняття «бачить», як споглядання, вживається стосовно саме душі, а не простого зору, як відчуття. Таке споглядання Платон назвав божественним. Однак, звернемося до міркування самого Платона: «Всякий, хто розмірковує, згадав би, що є два види порушення зору...: або коли переходять із світла в темноту, або з темноти – на світло» [2, 315]. Те саме, на думку Платона, відбувається і з душею, тільки її здатність не у власне баченні, а розумінні. Душа тут, на нашу думку, і є еквівалентом «Я», як здатність до пізнання, розуміння, що має і свою спрямованість. Така здатність до розуміння ніколи не втрачає своєї сили, але залежить від спрямованості, тобто буває то корисною, то шкідливою. Душа, на думку Платона, користується розсудком (гадкою) та міркуванням, іншими словами, розмірковує, мислить, ідентифікує тощо. Якщо, наприклад, йдеться про велике і мале, то одне з них називають умосяжним, інше – зримим [2, 323]. Два протилежні поняття тут виступають як єдність. Умосяжне і стає сферою чистого буття. Як бачимо, йдеться про такі суто формально-логічні проблеми мислення, як зримість та умосяжність. Водночас, формально-логічному протиставляється споглядальне. Отже, у нашому “Я” утримується вже трояка здатність до міркування: зримість, умосяжність та споглядальність. Тоді чуттєве пізнання передбачає умосяжне, як його тінь, і навпаки. Споглядальне ж, якщо воно передбачає здатність бачення суті речей, становить проблему так званого божественного (надчуттєвого) бачення, яке не повинно ототожнюватися з формально-логічним мисленням у двох його формах – зримому й мислимому (умосяжному).

В. Ф. Асмус, викладаючи власне філософські погляди Платона, споглядання визначає через поняття «ідея» (ейдос), як істинно суще, тобто надчуттєве буття, що досягається лише одним розумом. Якщо зі змісту «Я» виключити власне чуттєвий його компонент, то, за Платоном, залишиться те, що не має ні форми, ні образу і є зримим лише для душі – розуму (Федр, 247D) [3, 186–187].

За Платоном, чуттєве пізнання є недосконалим, оскільки суб'єкт сприйняття продовжує мислити в категоріях якогось простору, речовинності (матерії) та місця. Для цього суб'єкта те, «що не знаходиться ні на землі, ні на небі, то і не існує» (Тімей, 52 В) [3, 188]. На це звертає увагу В. Ф. Асмус. Сам же Платон у цьому діалозі розвиває вчення про «космос» і, на нашу думку, про власне мікрокосмос. Традиційно панівна філософія радянського періоду визначала філософію Платона як об'єктивний ідеалізм. Що ж до мікрокосмічного, то слід визначити діалог «Тімей» як власне теорію мікрокосмічного, отже, суб'єктивно-діалектичного. Платон поміщав розум у душі, а її – у тілі (30 В), назвавши це космосом. У цьому космосі (читай: мікрокосмосі), створеному зі стихій, встановлюється порядок, тобто формується і його тіло: сферичне та вогненне, живе у живому, тобто живе у самому собі. Так, Платон писав про автономність такого мікрокосмічного. Із відомих «семи» рухів космосу відводився єдиний: «єдинообразно вращається в одном и том же месте, в самом себе, совершая круг за кругом» (34 А). Далі: у центрі космосу – душа, космос має здатність «перебувати у спілкуванні зі самим собою», тобто пізнає сам себе [4, 34 В]. Саме космосу деміург дав життя бога. Тіло неба, при цьому, видиме, а душа – невидима (36 С). Як бачимо, тіло мікрокосмічне, і є тіло макрокосмічне. До останнього й буде належати тіло людини. Однак, у мікрокосмічному тілесність постає як стихіальна, тобто речовинність визначається як субстанція. Саме на цьому рівні теоретизування космос, на нашу думку, має ознаки просторовості й часовості, тобто розгорнутості та процесуальності для мислячого суб'єкта. Якщо ж врахувати космогонічні моменти епохи Платона, виключивши з його та нашого міркування суто християнське тлумачення божества, то душа, у розумінні Платона, має свою внутрішню активність, основою якої ставало слово: щодо чуттєвого, то – це гадка, щодо мислимого – це розум і знання. Космос – це умосяжна жива істота, яка містить істоти 4 родів: із вогню, повітря, води, землі. Бог упорядкував їх із допомогою образів та чисел (53 В). Як видно, душа здатна утримувати як єдине весь космос, просякнута доцільністю існування. Мозок, на думку Платона, і пов'яже душу з тілом (73 В) аж до смерті тіла. Так, Платон мовив про енергетичні процеси, визнаючи, що всяка жива істота є джерелом тілесного «вогню» (79 А). Що ж, душа має ознаки просторовості, процесуальності (тобто часовості), тоді як «Я» слід співвіднести з діяльним розумом, Нусом, який уже здатний діяти, хоча самого поняття «Я» у такому розумінні ми в Платона не знаходимо. Сам термін, на нашу думку, мав тривіальний зміст вказівного займенника.

В. Ш. Лебанідзе, досліджуючи філософему «космос» у філософії Геракліта, ототожнював її з «вогнем». Космос, за Гераклітом, – це автономна динаміка, яка має функції логоса (У, 45) [5, 143], або, іншими словами, йшлося про мислиме. Звідси, «космос» філософа, «земля» інших, пересічних людей. Гераклітові належить ідея пайдейї – виховання людини через пробудження й актуалізацію її мікрокосмічної суті [5, 143].

Акцентуємо увагу на словах В. Ш. Лебанідзе: «Логос – не поняття в сучасному значенні, а породжене уявою символічне слово... і осягнемо ми його тільки в тому випадку, якщо повернемо його у сферу уяви» [5, 146]. Як і в Платона, у Геракліта йдеться про «органічний центр», «живу душу», «вогонь», їх феноменологічну повноту, звідси й інтенсивна семантика, за Лебанідзе, як іманентна сутність буття словесної думки. Так, «вогонь» ставав висхідним символом. Водночас такий космос ставав перцептуальним простором, континуумом, зримим і здатним бути осягнутим [5, 148].

В. Ш. Лебанідзе звертає увагу і на те, що Геракліт відмовляється від антропоморфного міфологічного мислення, оскільки власне «вогонь», по суті, продовжує традиції деїфікаційного мислення. Водночас Геракліт зображує космос геометричним, організованим, у якому мислиться час. Отож, космос Геракліта є інтенсивним началом, втіленням «п'ятої стихії», тобто розуму. І нарешті: стиль Геракліта (тобто й самі поняття «вогонь», «космос»), на думку автора, не можуть бути описані в термінах західноєвропейської парадигми. Отже, ми знову отримуємо доказ того, що за логічною наповненістю такі категорії є водночас і найзагальнішими, і конкретними, зберігаючи предметну (ноематичну) наповненість уявлення.

А. Т. Геворкян стверджує, що вчення Платона приховано від непосвячених, потрібен ключ, оскільки до наших відчуттів повинно бути приєднане особливе мислення – мислення міфологемами, що також визнається особливою діяльністю, душевним спогляданням [6, 104].

Учення Платона про космос (символ печери), по суті, ставало теорією пізнання, теорією інтрапсихічного, у його сучасному розумінні. Просторовість, континуальність, темпоральність тощо можуть бути визначені і як константи мікрокосмічного в термінах філософії Античної доби. Діалог «Тімей», наприклад, і був застосуванням діалектичного методу до мікрокосмічного, де душа стає оселею розуму, а тіло – душі, а разом вони й склали космос, всесвіт. Космос, таким чином, розглядався як жива автономна істота. Щодо великого космосу, то він, відповідно, вже ділився на чуттєво сприйманий та розумовий (мікрокосмос). Натурфілософські стихії і задавали тіло космосу, який жив у самому собі [7, 33]. У центрі космосу знаходилася душа, яка пізнає саму себе, і такий космос осягався розумом [7, 38–39]. Як видно, Платон писав про особливу онтологію – наявне «Я», тобто душу.

Так, ми розмежуємо буття й існування: суть стає суттю речі, а суттю суті стає Слово. Отже, заявляються й різновиди буття: чуттєве, мислиме, споглядуване. Цю проблему М. С. Роговін, Л. П. Урванцев та Л. М. Іванов, наприклад, намагаються розглядати проблему через призму когнітивної філософії (психології), вбачаючи в перцепті (міфологеми?) результат внутрішнього конструювання, пояснюючи, при цьому, що в античну епоху філософія не розділяла фізику й психологію тому й вивчала оптичні аспекти зору як поєднані [8, 50]. Автори суперечливість таких позицій вбачають лише в методології, визначаючи цю проблему як психофізичну, але не визнаючи дуалізму пізнавального акту. Так, автори, згідно з діалектико-матеріалістичною парадигмою, заперечують споглядальні моменти, маючи на увазі спостереження нервових механізмів, тоді як мова повинна йти про предметність образів свідомості (феноменальний світ). Останнє вони вирішують із позиції гештальтпсихології, коли образ розглядається через призму «фігури» і «фону»: «фон» служить матеріалом, «фігура» – попереду, вона речовинна, одинична тощо. Перша може бути внутрішньо диференційована, тоді як «фон» аморфний, невизначений. «Фігура» власне і домінує у свідомості [8, 55]. Повернувшись до початку цього абзацу, ми бачимо, що йдеться не тільки про гештальтпсихологію, але й когнітивну психологію, тобто вирішення проблеми приладовими технологіями, що аж ніяк не передбачає безпосереднього бачення (споглядання), або, іншими словами, проблема авторами вирішується звичайними формально-логічними засобами, тобто на рівні понятійного, осучасненого формально-логічного мислення.

Як видно, зміст типів мислення визначатиме і зміст «Я», свідомості, у широкому розумінні слова, хоча власне свідомості, духу, на рівні античної парадигми, ці відмінності не стосуються, оскільки, наприклад, когнітивне спорядження [9, 965–972] мислення не пояснює онтологічної (натурфілософської) суті свідомості.

Велике значення для вирішення нашого питання має філософська позиція Арістотеля, який задавав особливу епістемологію, розуміючи під вищим теоретичним знанням споглядальне, що протистоїть практичним наукам, мистецтвам. Предметом споглядальної науки ставало вивчення перших начал і причин усього суцього [10, 65–93]. Досвідне, за Арістотелем, ставало знанням одиничного, а мистецьке – знанням загального. Філософія Арістотелем визначалась як споглядальне мистецтво, в якому він виділяв три вчення: математику, вчення про природу та вчення про божественне. А оскільки філософія визначалась як особливе споглядальне мистецтво, вчення про божественне, то вона ще визначалась як «перша філософія» [10, 1026 а, 30]. «Божественне» Арістотеля почало збігатися з ейдосами Платона, коли йдеться про суть без матерії [10, 1032 в, 1–15]. Тобто, начало стає формою, мисленням, наявною причиною, образом у чуттєво сприйманій речі. Сама ж матерія ставала чимось невизначеним, тим, що чуттєво сприймається, або й тим, що «споглядається» в розумі (розумом). Душа, за Арістотелем, теж ставала першою суттю: форма, яка знаходиться в іншому, як начало руху, пізнання, що є здатністю до міркування. Началом в Арістотеля ставав і розум, і душа.

Першодвигун Арістотеля або Розум, цей вічний акт мислення, що в усьому залишається собою, здійснюється тільки як зміна множинних одиничних моментів світового кругообігу у вічному поточному і спрямованому «тепер». Значить, аналізувати себе мислення може тільки в іншому, може бути собою тільки в інших, тільки як зв'язок, рухлива єдність усіх множинних єдностей, кожна з яких замкнута на себе та опосередковується всезагальною співвіднесеністю з кожним іншим у кругообігу.

Скористаємося визначенням Гайдеггера про філософію як мислення навиворіт: тоді мислення, що з'являється як принцип саморуку кругообігу, виявляється покладеним протиріччям загального й одиничного: з одного боку, воно загальне, воно взагалі є, оскільки мислить тільки себе, так, що насправді, у своєму еоні «тепер», воно знаходить тільки себе. З іншого боку, те, що воно знаходить, воно рухає (і бути рушійним – не привнесена його характеристика), а рухає воно не себе; до того ж, «розум душі» існує в багатьох суб'єктах, отже, мислення існує в актуальності якимсь не самотнім чином, що видає в ньому момент одиничності.

Якщо мислення є процесом опосередковування протилежностей загального й одиничного, ми тут маємо справу з повноцінно розробленою формою поняття або «я» як логічною формою, яку втілює арістотелівський Розум.

Так, ми приходимо до начала, начала руху, як пізнання, причини самого начала у сфері наявного, чистого буття, тобто матерії форми і, відповідно, її змісту, що вже традиційно схоплюється поняттям «Я». Звідси й два способи пізнання: матерії, речовинності фізичного (мінливого, чуттєвого, можливого) світу та матерії (субстанції) форми (дійсної, істинної, божественної). Саме в останній йдеться про іманентний рух, що є «життям у душі», тобто неявно задаються майбутні аспекти поняття «Я», свідомості тощо.

Оскільки власне філософія, тобто «перша філософія» є наукою про ейдоси, божественне, то ми приходимо до розуміння Арістотелем філософії загалом. Така філософія є вищою наукою про споглядальне, тоді нижчі науки – ученням про умоглядне. Ейдоси Платона Арістотель визначав простими (одиничними), тоді як за формою закріплював загальне, суттєве, істинне. Розуміння мислення і ставало вищим мисленням в Арістотеля. Тому й не дивно, що споглядальний метод, за Арістотелем, започатковує мислення самого себе, коли воно (мислення, розум) і його предмет – одне і те ж саме [10, 1072 в, 10–25]. Важливо інше: діяльність розуму ставала особливим життям, буттям (існуванням). Звідси й зрозуміло, що діяльністю ставав і бог, як «вічна нерухомість і відокремлена від чуттєво сприйманих речей суть» [10, 1073 а, 1–6], формуючи ті форми «Я», що пізніше отримують відповідний статус езотеричного в різних системах світових релігій, і, зокрема, у християнстві.

У психологічному трактаті «Про душу» Арістотель теж виділив поняття теоретичного, розуміючи його як споглядальне, душа і є першою ентелехією природного тіла. Здатність душі Арістотель поділив на: а) рослинну здатність, б) здатність відчуття, в) здатність міркування, г) здатність руху [11, 413 в, 5–10]. Відчуття неможливе без тіла, тоді як розум – автономний, **він** є те, що він мислить [11, 425 в, 5], він стає всім, він – діяльність. Душа ніколи не мислить без уявлень, вона є знаряддя, форма форм.

Так, ми безумовно приходимо до вияву не тільки феномену «Я» як онтологічної проблеми з боку її теологічного тлумачення (що теж визнається наявним!), а і власне гносеологічної проблеми, тобто виходу теоретичного дискурсу й у так звані науки про фізичний світ, тіло, тобто фізику та розум, душу тощо.

Як видно, Платон віддавав перевагу ейдосу як споглядальному моменту, що наближався б до феномену власне слова (Слова), тобто віддавалася перевага, як сказав би Ф. Б. Я. Кейпер, творчому слову, як дієвому символу, у тому числі й влади [12, 80]. Слово виводилося за сферу п'яти стихій, у сферу блага, за Платоном, тобто мало божественне походження, оскільки, як утілене, при спогляданні приводило до видимих результатів. Таке слово ставало ближчим до «блага», тому що піднімалося над сферою мікркосмосу-душі. Термін «Я», наприклад, якби був гносеологічно виділений, то фіксував би два його рівні, наприклад, як у діалозі «Філеб» (52 С). Тут сам Сократ користується займенником, маючи на увазі себе як суб'єкта сприйняття загалом [3, 188–189] (порівняй: я, ти, ми тощо).

А. М. Чанишев, В. Ф. Асмус, як ми дослідили, визначили філософську творчість і Платона, і Арістотеля як алегоричну, бачачи в міфологемах лише форму алегорій, тобто образів, як необхідної умови міфу. Вони виключили з філософського дискурсу вчення про існування (на прикладі стихій), підміняючи стихіальну онтологію, за Платоном, вченням про буття та вченням про поняття Арістотеля логікою та гносеологією у їх сучасному розумінні. Така онтологія, за А. М. Чанишевим, ставала вченням про великий космос, тоді як мікркосмічне, повинно було визначатись як неясне вчення про існування, логістика. З античної філософії зникало власне онтологічне, що охоплювалося чи визначалася як перша філософія, метафізика, онтологія тощо. Але, згідно з цим, по-новому експлікувався не тільки суть змісту «Я», але і саме «Я», останнє ставало феноменом, нечітким, слабо визначуваним поняттям, зводячись загалом до зовнішньо діяльнісного, догматично-схоластичного типу буденного (народного, масового) мислення. Споглядальна філософія виводилася зі сфери загальної філософії у сферу теологічного, державного, спеціального тощо, формуючи відповідно й різні рівні осягнення «Я», духу, психіки, свідомості тощо.

А. М. Чанишев учинив ще дотепніше: він звинуватив самого Платона в підриві віри в реальність чуттєвого й предметного світу [13, 249]. Так, Платон ніби «передбачив» наївний реалізм (читай: матеріалізм) чуттєвого світу, запропонувавши «символ печери» – душі, натякаючи, що кожна людина могла б звільнитися від печери, пізнавши великий світ поза обмеженою печерою. Однак сам А. М. Чанишев промовчав про те, що і «печеру» власне без філософської освіти виявити важко, до того ж, схопити суть її символу. Хоча, при певному зусиллі, «печера» могла би бути експлікована і формально-логічно, і логіко-гносеологічно. Тоді ж як онтологічно суб'єкт повинен пережити стан, у якому «печера» прийме стан спогляданої, ставши водночас сприймаюю, споглянутою розумом, але вже в термінах самого Платона.

Отже, через структурування проблеми «Я» вже на рівні платонівського світогляду ми виходимо на загальні проблеми «Я», віднаходимо витoki так званого ідеалізму. Хоча сам Платон чітко розмежував буття світу множинного і світу єдиного, тобто двох космосів.

Якщо пам'ятати, що «Я» як керівне (організуюче) начало власне охоплює всі людські проблеми, то, наприклад, відповідаючи на питання, що є у світі найскладнішим, Фалес відповів: «Пізнати себе» [14, 74] Саме таким шляхом роздумів, міркувань, практики вже стародавній світ прийшов до думки, що розум є початком усякого руху [14, 105]. Якраз про душу Демокріт сказав, що «душа й розум – одне й теж» [14, 373].

Водночас, відшукуючи й інші позиції щодо змісту «Я», як спосіб мислення та критерії його істинності, звернемо увагу на висловлювання Піррона: «Будь-яка річ сприймається не сама по собі, а у зв'язку з іншими, тому всі вони непізнавані» [14, 387]. Скептичне вивчення пізнання ставало ознакою стародавньої філософії загалом.

Однак ми виявили, що поняття «Я» ще не було об'єднавчим елементом-символом мислення, розуму тощо як тотожних проявів душі, хоча ці функції людського мислення вже об'єднувалися чи диференціювалися як душа, гадка, розсуд, віра, розум тощо. Тому доцільно припустити, що вже на рівні давньогрецького (китайського, індійського тощо) філософування виявляється одна з форм особливого філософського пошуку, а саме: осягнення пізнання як форми духу, душі, що відповідно охоплюється і поняттям «Я».

Функцію дискурсивного мислення, яке здатне охопити виявлені дві сфери, два космоси, підтримували й у середні віки, наприклад Плотін [16, 15], Прокл Діадох, І. Петріці [16], Августин, Ф. Аквінський тощо, ведучи мову про особливу частину «Я», тобто, виводячи філософський дискурс у сферу онтологічного, але, знову ж таки, за парадигмою апофатичної чи катафатичної телеології, ніби передбачаючи сучасні трансперсональні стани спеціальних галузей медикобіологічного спрямування (психоаналіз, гештальтпсихологія тощо). Що ж до досліджуваних нами епох, то їх філософські парадигми підпорядковані спільній меті – меті богопізнання як вищій формі самовдосконалення душі, духу, тіла.

Як проблема самопізнання, дослідження генезису «Я» потребує чіткого розмежування самого процесу пізнання та пізнаваного, тобто макро- та мікрокосмічного, внутрішнього та зовнішнього, суб'єктивного та об'єктивного. Відчуття зовнішнього веде нас до досягнення змісту «Я», тим часом предмет, що відчувається, поза нами; тоді виникає питання, чим є мислячий суб'єкт і мислимий предмет, чи ж, мислячи, міркуючи, ми тільки досягаємо духовні поняття, що просвітлюють наші думки? [15, 142]. Як бачимо, Плотін, розрізняючи сферу мислення та мислимого, робить висновок, що відчуття мають статус віри в буття сприйманих предметів, бажаючи здолати сумнів у матеріалі сприйнятого, тобто ставив питання природи самих речей, а не тільки станів суб'єкта. Плотін приходив до думки, що вирішальним суддею повинно бути не відчуття, а розсуд чи розум» [15, 168].

Плотін, на нашу думку, почав вести мову про мислення поняттями і в поняттях. Тому проблема самопізнаючого духу знайшла себе на рівні поняття «Я» вже в Плотіна, який визначив антиномічність логічної редукції цього поняття: «Якщо хтось скаже: “Я” – це», розуміючи під «це» щось інше, то це буде запереченням себе, а тому і явна неправда, а якщо під «це» він розуміє акциденцію чи властивість, то це буде вже безліч; а якщо скаже: «єсмь–єсмь», чи «Я»–це «Я», то вийде от що: кожна частина в цих двох парах є одинична, проста і тому теж може сказати про себе: «Я»–це «Я», чи кожна пара – складена; у тім і в іншому випадку виходить їх безліч» [15, 153].

Так, вживаючи поняття духу, Плотін (як і неоплатонізм загалом) започатковував нові теологічні концепції богопізнання, які притаманні майже всій традиції середньовічної філософії, формуючи й особливі змісти «Я». Іншими словами, Плотін мовив про притаманний людській душі дух, що є винуватцем та джерелом усякої науки. Саме ним душа і може споглядати Дух, що зі свого боку дасть їй себе відчути, сприймати» [15, 359]. Деталізує ці позиції І. Петріці. Він виділив діаную (думку, гадку, погляд, однак слід розуміти силу і діяльність душі), ноєму (мислення як свідомість, розуміючи силу й діяльність), розум; йдеться про миттєвий акт, що набирає континуальних, часово-просторових ознак) та ноєтос (об'єкт розуму). «Енергетичне» розуміння, як руху, поєднується з адитивністю, тому таке мислення визначається як лінійне [16, 39].

Висновки. Отже, може скластися враження, що образ, як монада, є образом фізичного тіла, що нібито вивчає філософія. а богословський образ – це образ образу. Тоді не важко дедукувати, що філософія – формально-логічна дисципліна (філософська!), а богослов'я – щось на кшталт слабо визначуваного у її (філософії) термінах, або, іншими словами, не є її змістом.

Список використаної літератури

1. Словарь практического психолога / сост. С. Ю. Головин. – Минск : Харвест, 1998. – 800 с.
2. Мыслители Греции. От мифа к логике : сочинения. – М. : ЗАО Изд-во «Фолио», 1998. – 832 с.
3. Асмус В. Ф. Античная философия : учеб. пособие. – В. Ф. Асмус.. – М. : Высш. школа, 1976. – 543 с.
4. Платон. Сочинения / Платон. – Соч. в 3 т. – Т. 3. – Ч. 1 // Ред. В. Ф. Асмус. – М. : «Мысль», 1971. – 678 с.
5. Лебанидзе В. Ш. Огонь и космос в философии Гераклита / В. Ш. Лебанидзе // Вопр. философии. – 1981. – № 6. – С. 142–152.
6. Геворкян А. Т. Иносказание в «Тээтете» Платона / А. Т. Геворкян // Вопр. философии. – 1985. – № 1. – С. 101–110.
7. Платон. Тимей / Платон // Платон. Сочинения : в 3 т. – М. : Мысль, 1971. – Т. 3. – Ч. 1. – С. 33–90.
8. Роговин М. С. Структурно-уровневый анализ соотношения субъективных и объективных компонентов процесса познания (при исследовании восприятия, представлений и мышления) / М. С. Роговин, Л. П. Урванцев, Л. М. Иванов // Вопр. философии. – 1985. – № 2. – С. 48–61.
9. Akert R. M. Extraversion and the ability to decode nonverbal communication / R. M. Akert, A. T. Ranter // Per. and individ. Differ. – 1988. – V. 9. – P. 965–972.
10. Аристотель. Метафизика / Аристотель // Аристотель. – Сочинения : в 4 т. – М. : Мысль, 1976. – Т. 1. – С. 63–367.
11. Аристотель. О душе / Аристотель // Аристотель. – Сочинения : в 4 т. – М. : Мысль, 1976. – Т. 1. – С. 369–460.

12. Кейпер Ф. Б. Я. Труды по ведической мифологии / Ф. Б. Я. Кейпер – М. : Наука, 1986. – 196 с.
13. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии : учеб. пособие для филос. фак. и отделений ун-тов / А. Н. Чанышев. – М. : Высш. школа, 1981. – 374 с.
14. Лаэртский Диоген. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Лаэртский Диоген ; общ. ред. и вступит. статья А. Ф. Loseva. – М. : Мысль, 1979. – 620 с.
15. Плотин. Эннеады / Плотин. – К. : Уцимм-пресс, 1995. – 400 с.
16. Петрици Иоанэ. Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха / И. Петрици. – М. : Мысль, 1984. – 286 с.

Статтю подано до редколегії
22.11.2011 р.