

18+

*Плотин
и неоплатоники*

Валерий Алексеевич Антонов

Плотин и неоплатоники

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=71282617

ISBN 9785006482845

Аннотация

Неоплатонизм, возникший в III веке нашей эры, стал одним из ключевых течений философии, углубляясь в изучение природы бытия и человеческого духа. В центре его системы находится идея о Едином – высшей, недоступной разуму реальности, из которой проистекает всё существующее. Неоплатоники, такие как Плотин и Порфирий, подчеркивали важность внутреннего опыта: они утверждали, что истинное познание приходит не через умозрительные конструкции, а через мистическое переживание.

Содержание

| | |
|---|-----|
| Георг Мелис (1878 – 1942) | 5 |
| Плотин | 5 |
| Предисловие | 5 |
| Введение | 12 |
| Первый раздел. Родина и происхождение Неоплатонизма | 54 |
| I. Духовная жизнь в Александрии | 54 |
| II. Жизнь и личность Плотина | 66 |
| III. Плотин как писатель и философ | 86 |
| Второй Раздел. Учение Плотина | 96 |
| А. Начало формирования плотинской философии | 97 |
| I. Чувственная действительность | 101 |
| II Интеллигибельная действительность | 108 |
| В. Дедуктивное нисхождение плотинианского взгляда на мир | 171 |
| I. Учение о принципах | 171 |
| II Учение о категориях | 233 |
| Конец ознакомительного фрагмента. | 242 |

Плотин и неоплатоники

Переводчик Валерий Алексеевич Антонов

© Валерий Алексеевич Антонов, перевод, 2024

ISBN 978-5-0064-8284-5

Создано в интеллектуальной издательской системе Ridero

Георг Мелис (1878 – 1942)

Плотин

[Учебник по философии истории]

Предисловие

Философия Плотина стала предметом сравнительно небольшого числа монографий. Если старые историки философии, такие как Брюкер, Теннеманн и Тидеманн, не смогли даже понять дух этого мыслителя, и даже Риттер по существу повторил обвинения в его адрес со стороны рационализма Просвещения, то Гегелю принадлежит заслуга борьбы с рационалистическими предубеждениями против Плотина и первого подчеркивания важности его философии. Однако даже он еще не оценил истинного величия Плотина, а его предпочтение неоплатонику Проклу из-за некоторых формальных сходств между этим мыслителем и его собственной философией отвлекло внимание следующего периода на Прокла и привело к неоправданному отстранению Плотина. Таким образом, только в третьем томе своей «Философии греков» 1852 года Целлер впервые дал действительно

полное и всестороннее изложение основных идей Плотина и, с присущей ему объективностью и исторической справедливостью, попытался определить его место в развитии античного мировоззрения. Конечно, он не освободился от старой гуманистической точки зрения, что это развитие достигло своего пика в Платоне и Аристотеле, а все последующее было лишь более или менее глубоким упадком и распадом, и в этом смысле он также осуждал Плотина. Он также недооценил фундаментальный контраст Плотина с послеаристотелевской философией в целом и недостаточно подчеркнул оригинальность достижений этого философа, особенно в сравнении с Платоном. Однако, учитывая зависимость всех последующих историков античной философии от его работ, он своим изложением создал представление обо всем последующем периоде и тем самым восстановил недооценку Плотина по отношению к его предшественникам. И даже интерес к Плотину, возникший в 1850-1860-е годы и породивший ряд выдающихся публикаций по его философии, не смог изменить ситуацию.

Помимо небольших трактатов, особого упоминания в этой связи заслуживает работа Карла Германа Кирхнера «Философия Плотина». Она была опубликована в 1854 году по инициативе конкурса, организованного Берлинской академией в 1847 году, и содержит прекрасное изложение своего предмета, а также остроумные замечания по отдельным специальным вопросам, касающимся платиновской философии.

фии. Несмотря на очевидное стремление к справедливости по отношению к философу, Кирхнер и в этом отношении сильно отстает от истины, и против его взглядов приходится возражать в деталях. Задача, которую поставил перед собой Артур Рихтер в своих «Неоплатонических исследованиях», состояла в том, чтобы устранить эти недостатки своих предшественников и показать Плотина в его истинном величии и в то же время в его актуальном значении для современной спекуляции. Они были опубликованы в пяти отдельных томах в 1864—67 годах, первый из которых посвящен жизни и интеллектуальному развитию Плотина, второй – учению Плотина о бытии и метафизическим основам его философии, третий – теологии и физике, четвертый – психологии и пятый – этике Плотина. Нельзя отказать автору в усердии, тщательности исследований и увлеченности своим предметом. Однако единая картина платоновской философии с самого начала исключалась из плана его исследований, а пристрастие автора к христианскому догматическому мировоззрению часто мешало ему найти правильную позицию в отношении Плотина. Рихтер раскрыл мотив, который привлек умы к Плотину в вышеупомянутый период и спровоцировал более живое участие в его философии, а именно «основание и развитие идеалистического мировоззрения, которое идет рука об руку с фундаментальными истинами Евангелия», как это в целом желали представители к чему, как правило, стремились представители спекуляции в период рас-

цвета материализма в Германии. То, что эта тенденция, для которой пытались сделать античного мыслителя полезным, не способствовала повышению его авторитета среди непредвзятых умов, пожалуй, не нуждается в дальнейшем обсуждении. Возникновение неокантианства в конце шестидесятих годов, общее презрение, которому подверглись все спекуляции в результате доминирования скептических, агностических и позитивистских тенденций в философии последнего человеческого века, также угасило интерес к Плотину. И поэтому никаких существенных изменений, не говоря уже о прогрессе, в концепции его философии за этот период не произошло. Напротив, метафизически-враждебная, скептическая и агностическая основная черта последнего человеческого века отчасти отбросила оценку Плотина на позиции рационалистического Просвещения до Гегеля, так что изложение его философии, как и неоплатонизма в целом, является одной из самых раздражающих глав в большинстве новейших работ по «истории философии».

Тем временем дух мировоззрения Плотина пережил в философии Хартманна воскрешение, о котором сам автор первоначально не имел ни малейшего представления. Только когда в начале девяностых годов он обратился к более детальному изучению Плотина для «Истории метафизики» и взялся за эссе об «Аксиологии Плотина», Гартман, к собственному изумлению, осознал глубокое внутреннее родство между собой и античным мыслителем, которое распростра-

нялось не столько на отдельные конкретные моменты, сколько на некоторые общие черты, сходство характера их философии и положения их взаимного мировоззрения по отношению к предшествующим спекуляциям. Следствием этого стало то, что раздел о Плотине в его «Истории метафизики» стал самым подробным и блестящим и что в нем, впервые в Германии, истинное значение Плотина для умозрения получило соответствующее выражение.

Гартман рассматривал философию Плотина исключительно с точки зрения теории категорий. В настоящей работе предпринята попытка обосновать значение Плотина как в обратном, так и в прямом смысле слова в изложении всего его мировоззрения. Она стремится показать, как в его философии сходятся в единое целое нити предшествующей философской мысли и как истины его предшественников оказываются отмененными как непреходящие. Таким образом, полностью опровергается прежнее мнение о том, что высшая точка античной спекуляции была достигнута Платоном и Аристотелем и что мировоззрение Плотина было лишь философией упадка, и вместо этого ему отводится высшее место во всем развитии античной мысли. Однако в то же время он стремится выявить связи, ведущие от него к философии нового времени и современности, и тем самым открывает новый взгляд на исторический ход философской мысли, который, как кажется, способен развеять ряд прежних предрассудков. Утверждение Рихтера об актуальном значе-

нии Плотина для современности подтверждается, но, конечно, не в смысле «возрождения христианского мировоззрения в наш материалистический век», а скорее наоборот, в смысле энергичного движения за его пределы, при котором современный материализм и скептицизм также опускаются до подвешенного состояния. Особый акцент автор делает на доказательстве того, что прежний взгляд на Плотина, согласно которому он представляет себя как основателя философии сознания и тем самым, казалось бы, может служить опорой для теизма, никак не соответствует истинному смыслу и духу его мировоззрения. В то же время, говоря о чередовании двух различных родов, играющем столь важную роль в учении Плотина о принципах, он полагает, что указал на ключ, который отпирает понимание всей философии со времен Платона и на котором в своей глубочайшей сущности основывается не только рационализм, но и современная философия сознания. Если до сих пор все призывы, сколь бы настоятельными они ни были, к пересмотру основной концепции современной мысли оставались не услышанными, то, возможно, настало время больше не молчать и занять твердую позицию в вопросе о том, может ли сознание действительно быть бытием в смысле независимого, оригинального и существенного существа.¹

¹ На этот антропатический характер греческой натурфилософии недавно решительно указал Карл Йозель в своей прекрасной книге «Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik» (Eugen Diederichs Verlag, 1906). «Натурфилософы приходят к природе не столько через непосредственное созерца-

Наконец, несколько слов о существующих переводах Плотина на немецкий язык! Мы располагаем полным переводом «Эннеад» Германа Фридриха Мюллера, которому предшествует перевод биографии Плотина, сделанный Порфирином. Изданный в двух томах в 1878 и 1880 годах, он не столько подчеркивает красоту, сколько максимально точно передает мысли Плотина, и, что бы ни возражали против него в деталях, он незаменим для более детального изучения философа. Отто Кифер недавно опубликовал текст «Эннеад» Плотина, написанный не слишком абстрактно и максимально понятный для широких кругов, с учетом всего, что было опубликовано до сих пор в области передачи Плотина на немецком и французском языках Ойгеном Дидерихсом (1905). Естественно, она рассчитана не столько на строго научного исследователя, способного изучить своего Плотина в оригинале, сколько на большинство образованных людей нашего времени, в которых жива жажда интериоризации и спиритуализации нашей религии. Написанный с большим энтузиазмом и максимально возможным пониманием своего предмета, этот перевод часто читается почти как оригинал. Поэтому автор настоящей работы с благодарностью воспользовался возможностью привести более длинные дословные цитаты из Плотина после текста Кифера.

ние, сколько через символизм, через визуализацию, пластификацию своего чувства жизни, через поиск контакта, параллели между духовным и физическим». р. 105, ср. особенно 66—116.

Карлсруэ, июль 1907 г.

Профессор д-р Артур Дрюс

Введение

Развитие античной философии до Плотина.

История философии есть история борьбы человеческого разума за истинное понятие о духе. В этом великом процессе развития перед греками стояла самая трудная задача. Ведь они были еще в начале процесса, им еще не было ясно, куда направлено развитие, какие задачи должен решить разум, какие средства и способы он должен для этого использовать, они должны были сами с трудом обрести это понимание в ходе развития; и прежде всего вся их собственная природная предрасположенность в принципе не благоприятствовала достижению этой бессознательной цели. Ведь сами греки всем своим мышлением были укоренены в природе. Они жили и дышали непосредственно осязаемой реальностью вещей. Их ясный, устремленный вдаль взор был полностью очарован внешними проявлениями чувств. Их разум чувствовал удовлетворение в объективном. Пластическое чувство и художественное восприятие указывали им на существование мира материальных внешних объектов. Они также знали душу и дух только как объективные природные реальности и еще ничего не знали о различии между

идеальным и реальным бытием, о контрасте между сознанием и существованием.

Греческая философия наполнена стремлением постичь реальное или сущностное основание вещей непосредственно с точки зрения чувственного наблюдения и восприятия. Этот эпистемологический наивный реализм и метафизический индифферентный монизм составляет основную предпосылку всей натурфилософии от Фалеса до Анаксагора, а именно: мысль и бытие, взятые в смысле природной, чувственно-материальной реальности, непосредственно тождественны. Различные взгляды мыслителей, относящиеся сюда, представляют собой лишь столько же различных попыток понять осязаемое и объективное как истинно реальное, как основание и сущность всех вещей, будь то у Фалеса в форме воды, у Анаксимандра в бесконечно протяженной субстанции мира, у Анаксимена в воздухе, у Гераклита в огне, у Эмпедокла в четырех стихиях или у атомистов в мельчайших материальных составных частях действительности. Только Пифагор и элеаты, кажется, приближаются в своем мышлении к понятию чистого духа, свободного от всякой естественности. Но если последний объявляет число основой вещей, божественной силой, управляющей миром, то и здесь перекосяк в общегреческом образе мышления проявляется в том, что число невольно вырастает до материального существа, основания в субстанциальном смысле, «вещества» самих предметов; И даже Парменид не идет дальше

приравнивания своего неопределенного Единого, которое он противопоставляет множественности и детерминированности эмпирического бытия как единственного истинно существующего, к физической реальности вещей, к материальности как таковой. Анаксагор впервые объясняет дух в смысле нуса или разума как принципа, упорядочивающего и определяющего мир, но, со своей стороны, все еще представляет нус совершенно натуралистически, как материальное, воздухоподобное существо, и, таким образом, еще не преодолевает почву прежней натурфилософии.

Фундаментальное противоречие всей этой школы состояло в том, что, будучи философией, она была вынуждена определять бытие через мышление, через понятийную обработку данного материала, и в то же время предрасположенность греческого народа не позволяла ей приписывать бытию что-либо иное, кроме чувственного определения. Эта философия исходила из того, что сущность вещей должна быть обнаружена где-то во внешнем мире, в сфере чувственно воспринимаемого. Поэтому она искала основание вещей в природе и считала природную субстанцию сущностью; в этом заключался ее натурализм. Теперь все возможности решения мировой проблемы из этой предпосылки были испробованы, но прежняя натурфилософия так и не пришла к согласию относительно истинного бытия. Наивное предположение, что органы чувств способны открыть нам сущность вещей, должно было уступить место осознанию элеа-

тами и Гераклитом того, что непосредственное чувственное восприятие не может дать нам сущностного знания. Однако утверждение разума как истинного принципа познания противоречило само себе до тех пор, пока сохранялось тождество бытия и мышления, а бытие определялось как чувственная реальность. Ведь тогда либо эта реальность должна была смириться с тем, что разум осуждает ее за противоречивость и сводит к простой видимости, либо разум должен был признать свою неспособность познать противоречивую неразумную реальность собственными средствами. Если физическое бытие и мышление – одно и то же, то в конечном счете дело вкуса, личного произвола или склонности характера – сделать ли из всех возникающих несоответствий вывод о нереальности бытия или о неспособности мышления отдать должное бытию. Первое было сделано элеатами и нашло свое наиболее резкое выражение в диалектике Зенона. Вторым занимались софисты. В обоих случаях, однако, скептицизм был неизбежным следствием выбранной отправной точки.

Из противоречия между чувственным восприятием и разумом победителем вышел последний, но не объективный разум, как Нус Анаксагора, а субъективный разум философа, который сам вначале совершил это противоречие. Анаксагор объявил Нус определяющим принципом реальности и рассматривал мирозозидающую силу как выражение его сущности. Софисты согласились с ним в том, что реаль-

ность – дело рук мыслящего существа; но поскольку они утверждали, что ничего не знают об объективной реальности, Нус совпадал с конечным разумом, эго, как носителем и творцом мира. Софисты поняли, что прежняя натурфилософия не объясняет мир по-настоящему.

Софисты поняли, что прежняя натурфилософия не объясняет мир из природы, а молчаливо основывает свою концепцию природных принципов на опыте внутренней жизни души, что предполагаемое тождество бытия и мышления в истине уже означает преобладание мышления над природным бытием. Реализации бытия как такового не существует, есть только такая реализация из субъективной природы мышления. Человек, – учит Протагор, – есть мера всех вещей». 1) Отчаявшись в возможности прийти к чисто объективному знанию о мире, софисты отвергли всякое умозрение и противопоставили мир самому себе, теоретическое постижение внешней реальности – практическому утверждению собственного непосредственного «я». Тем самым они порывали со всей натурфилософией, открывая субъективный дух в его отличии от природы и превосходстве над объектами внешнего бытия. То, что из обилия природных явлений софисты извлекли и объявили суверенным только субъективный разум, что основанная ими «свобода разума» была, таким образом, лишь чисто формальной, связанной с субъективным произволом и прихотью, и что провозглашенная ими автономия влекла за собой отказ от всякой морали, было

недостатком и сомнительной стороной всего этого направления. Но как могли софисты найти самость в чем-то более глубоком и фундаментальном, чем их собственное эго, ведь натурализм, на преодоление которого было направлено все их мышление, все еще был слишком глубоко в их крови, чтобы они могли найти основание бытия где-то еще, кроме непосредственной эмпирической реальности? Софисты разрушили и подорвали объективный натурализм внешней природы, чтобы заменить его субъективным натурализмом собственного «я».

Это была лишь противоположная односторонность, но она была необходима для того, чтобы выйти за пределы природы вообще, как внешней, так и внутренней, и в то же время это был шаг неизмеримого значения, поскольку эго софистов было на самом деле ближе к истинному принципу духа, чем чувственная материальность и внешняя объективность натурфилософов. – Великий поступок Сократа заключался в том, что, чтобы нейтрализовать пагубные последствия нового открытия, он обратился к изучению самой человеческой мысли. В этом Сократ походил на софистов, поскольку в явном противостоянии чувственного восприятия и мышления принимал сторону мысли и понимал субъективность, которой определяется объективный мир, как превосходящую объективную природу. Но он не представлял себе субъективность, как они, как суверенное «я» и носителя мысли; поэтому он также не приписывал ей право и способ-

ность обращаться с мыслями по произвольной прихоти и желанию, а определял саму мысль как содержание субъективности, а понятие – как руководящий принцип мыслительной деятельности. Софисты понимали «познание себя» в смысле *genitivus subjectivus*, то есть они уступали эго суверенитет эго способу выражения также и в отношении познания и делали акцент на понятии «я» или «эго». Сократ, напротив, делал акцент на понятии знания и понимал *genitivus* «самости» как *genitivus objectivus* в том смысле, что самость образует реальный объект человеческого знания. Тем самым он избавил почву от пагубного субъективизма и эгоизма софистов. Ведь, согласно ему, уже не Я определяет, что истинно, а что ложно, а только правильное понятие вещи решает, истинно ли относящееся к ней знание. Только знание понятия является истинным знанием, только знание, сформированное на основе правильных понятий, может по праву называться знанием. Первым это сказал Сократ: К знанию и истине ведет не внешняя чувственно обусловленная объективность природы, а лишь внутренняя необходимость мышления. Софисты правы, когда говорят, что окончательное решение о природе бытия принадлежит «я», как носителю и субъекту мысли; только тогда это «я» передает истинное знание, если оно самоотверженно подчиняет себя природе понятия.

Субъективность, к которой софисты отступили по отношению к внешней природе, углубляется у Сократа настолько, что сама вновь предстает как объективность, но теперь

уже не как внешняя, чувственная, природная объективность, а как нечувственная, внутренняя объективность духа. Если софисты учили, что человек есть мера всех вещей, то Сократ согласен с ними в этом, но с тем дополнением, что речь идет не о том или ином человеке в его случайной частности, а о человеке мыслящем, о человеке в той мере, в какой он, как мыслящий субъект, действует на себя как нечто объективное и общее. Если софисты растворяли всю объективную истину в простой игре субъективных идей, то Сократ совершает прорыв к наиндивидуальной объективности понятия. Таким образом, Сократ открывает для мышления сферу, которая столь же объективна, как природа, столь же духовна, как эго, одним словом: царство объективного духа. Таким образом, он действительно является, как назвал его Ницше, хотя и по-другому, «вихрем и поворотным пунктом мировой истории». Ведь факт существования царства объективного духа – это величайшее открытие, которое когда-либо делал мыслящий человек в своем исследовании бытия, величайшее, по крайней мере, открытие, благодаря которому греческий дух, в своем наивном погружении в природу, смог получить приз нетленной славы.

С осознанием понятия как чего-то объективного и всеобщего, нормам которого должен был подчиниться даже самый крайний субъективист, софистика была преодолена. Тем самым была пройдена та мертвая точка, до которой софисты дошли в своем последовательном стремлении к пред-

посылкам греческой мысли. Платон создал прочный фундамент для открытого Сократом царства объективного духа, противопоставив субъективной воле человека и нелогичной реальности природы мир вечных идей, то есть независимых и метафизически абсолютизированных понятий Сократа, как нечто абсолютно логичное и нормативное. Таким образом, впервые в западной мысли духовное как особый вид бытия было принципиально отграничено от бытия природных объектов и вышло за их пределы как высшее. То, что мышление и бытие тождественны, – эта основная предпосылка всей предшествующей философии – была признана еще Платоном. Но если раньше она понималась только в натуралистическом смысле, как если бы мы имели перед собой реальность *par excellence* в чувственно воспринимаемом мире и постигали ее непосредственно в мышлении, то у Платона она приобрела значение, что мы обладаем истинной реальностью только в самой мысли.

Понятие не является, как утверждал Сократ, простым субъективным средством познания бытия, но оно есть само бытие, оно есть в то же время внутренне существующий объект познания. Сократ довольствовался тем, что вернул мышлению, выродившемуся в произвол и игривость софистики, его сущность, вернул ему утраченную объективность, освободил его от чувственных примесей, вызвавших это вырождение, с помощью искусства концептуализации и тем самым заново поддержал колеблющуюся нравственность сво-

его народа. Для Платона моральное разложение уже казалось столь значительным, что ему было недостаточно просто восстановить эпистемологическое преимущество мысли над чувственным восприятием, которое уже признали натурфилософы: он прибег к насильственному средству – отрицанию объекта восприятия, чувственно-природного бытия, вообще. Естественная реальность, утверждал он вместе с элеатами, – это не просто неполноценная реальность, это вообще не истинная реальность; единственная истинная реальность – это реальность понятия. Это был полный разрыв с сущностью эллинского разума, полный переворот всех обычных представлений о вещах, оставивший позади даже акосмическую концепцию мира Парменида, поскольку последний, как я уже говорил, не сомневался в реальности физического как такового. То, что впервые начал Сократ, еще не осознавая его последствий, Платон завершил: он освободил разум в его чистоте, он вырвал прежнюю почву из-под ног мышления своего народа, он открыл тем самым совершенно новую страницу в истории греческого и западного интеллектуального развития.

Исходя из мысли, что истинное понятие одновременно является истинным бытием и определяет эмпирическую реальность, перед Платоном встала задача доказать его как объективный *præius* и доэмпирическую детерминанту опыта. Из того, что понятие есть одновременно субъективное средство познания истинного бытия, вытекала и другая задача –

дать доказательство абсолютной истинности понятия. Та задача была метафизической, эта – эпистемологической или методологической. Там речь шла о том, чтобы продемонстрировать метафизическое опосредование понятия и мира видимостей или, скорее, определяемого им иллюзорного мира, показать, как объективное понятие, «идея», и опыт, такой как дух и природа, могут быть взаимосвязаны и образовывать единую реальность, несмотря на их контрастную природу. Здесь, с другой стороны, речь шла о том, чтобы показать путь от опыта к понятию, сделать понятным, как субъективное понятие может быть одновременно объективным или как понятие, которое мы имеем об истинном, само может быть абсолютной истиной. У Платона эти две совершенно разные задачи все же проходят отдельно друг через друга; и это отсутствие разделения определяет характер его философии. В центре ее – «понятие бытия». Но этот генитив можно понимать и как *genitivus subjectivus*, и как *genitivus objectivus*, имея в виду и объективную понятийную природу бытия, и субъективное его познание. Платон, однако, не учитывает этого различия. Он постоянно путает метафизический смысл понятия с его эпистемологическим смыслом, субъективное мышление философа об объективных мыслях с самими этими мыслями; из-за этого вся его философия выглядит как сизифов труд.

Согласно Платону, понятие, которое философ имеет о бытии, есть в то же время понятие, которое имеет или, ско-

рее, есть само бытие, бытие как понятие, тождество бытия и понятия: понятие бытия есть бытие понятия. Эрос», энтузиазм философского знания, который переносит человека над миром чувств в сферу мира идей, который дает ему непосредственное видение его содержания, «интеллектуальное видение» идеи, есть не что иное, как этот генитив в его одновременно объективном и субъективном значении; Это лишь символическое выражение того факта, что вся предполагаемая непосредственность познания истинно существующего и основанная на ней аподиктическая уверенность базируется на созвучии и двойном смысле одного и того же генитива. Представление и объект, познание и бытие подходят друг к другу как бы с двух разных сторон и сливаются в одном понятии. Платон, однако, не в состоянии прояснить, как метафизическое понятие или идея, будучи доэмпирической детерминантой природного бытия, может соотноситься с ним, формировать его и сливаться с ним в единство, и ему не удается доказать, что эпистемологическое понятие, которое как таковое выводится из опыта и потому является более поздним, чем он, тождественно с метафизическим понятием. Но от этого тождества зависит судьба всей платоновской философии, поскольку понятие может претендовать на абсолютную истину только в том случае, если оно, будучи субъективным, одновременно является объективным, или если мышление и бытие непосредственно совпадают в челове-

ском познании.²

Идеализм состоит в утверждении, что понятие есть истинная сущность и в то же время истинная реальность; рационализм Платона состоит в утверждении, что субъективное понятие в то же время объективно в своей истинности. Оба утверждения, однако, являются лишь различными отражениями его предположения о непосредственном тождестве бытия и мышления и выражают две задачи, которые человеческий разум видел перед собой в приобретении понятия духа как отличного от природы.

Аристотель стремится решить описанную выше метафизическую задачу и преодолеть установленное Платоном противопоставление духа и природы, вновь объявив их тождественными. Он отличает их друг от друга только как форму и субстанцию и представляет субстанцию как изначально бесформенный и неопределенный субстрат или основу вещей, которая определяется изнутри мыслью и формируется в различные качества. Мышление объектов со стороны философа является для него мышлением объектов в смысле *genitivus subjectivus*. Для него сущность объектов заключается в мышлении, причем таким образом, что неопределенная субстанция побуждает имманентное ей объективное мышление развернуть свои детерминации и тем самым придать ей

² Ср. глубокую и формально превосходную работу Леопольда Циглера: «Рационализм и эрос» (Eugen Diederichs, 1905): «Der Rationalismus der Antike und sein Erkenntnisproblem».

определенную форму, подобно тому как наше субъективное мышление побуждается к активности «изумлением» перед противоречиями или немыслимым, то есть материальным, характером реальности. Однако вместо того, чтобы предложить реальное решение проблемы, он лишь возвращается к позиции первоначального натурализма до Платона. Ведь утверждаемое таким образом тождество разума и природы было именно догматической предпосылкой прежней философии, за исключением того, что то, что до сих пор считалось наивной самоочевидностью, было сознательно объявлено Аристотелем сущностью самой материи.

Таким образом, Аристотель также не оказал существенного содействия в понимании природы разума; более того, авторитет этого философа оказался камнем преткновения в последующие времена и в конечном итоге виноват в том, что и сегодня нет полного единства в отношении концепции разума, а натуралистическое объединение природы и разума по-прежнему вновь и вновь присваивает себе философское значение. Ведь вопрос заключается именно в том, как мысль и субстанция могут образовывать непосредственное единство. Аристотель ничего не вносит в решение этого вопроса, когда наряду с объективным мышлением предметов, мышлением, замутненным материей, он предполагает так называемое чистое мышление, мышление мышления как первоисточник и цель всего процесса мышления-мира. Но и другая, эпистемологическая задача не была решена самыми на-

пряженными усилиями Аристотеля. Ибо хотя этот философ совершенно справедливо признавал, что абсолютная истина может быть получена только дедуктивным путем, исходя из высшего понятия бытия, он не смог показать, как можно прийти к этой высшей предпосылке дедукции иначе, как индуктивным путем, восходя от опыта, и как можно таким путем установить абсолютную истинность этой предпосылки, без которой даже то, что из нее выводится, не имеет безусловной достоверности. Мышление о предметах со стороны философа и предметы мышления или метафизические реальности остаются двумя разными вещами. Поэтому, однако, достижение абсолютной истины для философского знания представляется безнадежным. —

В этих условиях от философии после Аристотеля, остающейся во всем зависимой от него и Платона, конечно же, нельзя ожидать существенного прогресса в решении фундаментальной философской проблемы. Эта философия либо скатывается еще дальше, чем Аристотель, с высоты достигнутой им точки зрения и приближается к первоначальному натурализму еще ближе, чем тот, либо вообще отказывается от возможности решения поставленных задач и отворачивается от умозрения. Таким образом, это отчасти метафизический догматизм, т. е. Он придерживается, не исследуя самой этой предпосылки, предположения о непосредственном тождестве духовной и материальной или телесной реальности, за исключением того, что не рассматривает, подобно Ари-

стотелю, природу как по существу духовное существо, а, наоборот, дух, как натурфилософия до Сократа, как природное существо; отчасти он отрицает, что вообще возможно определить природу реальности без противоречия, и тем самым снова подходит к позиции софистики. Первую точку зрения разделяют стоицизм и эпикурейство, вторая – мнение скептицизма. Однако все трое сходятся в том, что теоретическое знание интересует их лишь постольку, поскольку оно может служить основой для практического или морального поведения и способствовать человеческому счастью. Вопрос, который уже лег в основу платоновской спекуляции в качестве невысказанной предпосылки, а именно: как должно быть понято реальное, чтобы быть непоколебимой детерминантой морального, – прямо ставится ими во главу своих исследований и придает всей их философии сугубо практический характер.

Стоики, вслед за Гераклитом, полностью трансформируют аристотелевское учение о принципах с его противопоставлением формы и вещества в натуралистическом смысле: они отрицают нематериальность и духовность принципа формы, а значит, и существование чистой мысли вне вещества, как утверждал Аристотель, и таким образом приходят к решительному монизму, который является столь же решительным материализмом. Их эпистемологическая позиция – наивный сенсуализм, выводящий мысль из восприятия, но они не могут отрицать, что восприятие получает

свою достоверность только через мысль, и не знают, как выкрутиться из круга с этой уступкой рационализму. Эпикурейцы просто возобновляют атомизм Лейциппа и Демокрита, а также застревают в чистом сенсуализме в плане эпистемологии. Опору морали и счастья они находят в вере в провидение и целенаправленную организацию мирового устройства, за которую они наивно цепляются вопреки своему натуралистическому монизму. Они находят ее в отрицании всякой сверхъестественной реальности и объективной цели, в исключительном признании законности и идее подчинения естественному ходу вещей.

Но как? Если блаженство, как полагают и стоицизм, и эпикурейство, состоит в свободе субъекта, в независимости личности от всего, что не есть она сама, в ее неограниченной самостоятельности, то нужно ли здесь мировоззрение, теоретическое проникновение во внутреннюю связь вещей? Можно подумать, что высшая независимость человека гарантирована только тогда, когда он свободен и от всякого мировоззрения, когда вообще не существует объективных норм, через которые можно было бы определить прозрение человека в их природу, которые он мог бы принять за руководство для своего практического поведения. Такова точка зрения скептицизма.

В различных своих формах скептицизм утверждает относительность всех наших знаний и невозможность на их основе постичь природу реальности. Старший скептицизм

Пирра, по-видимому, не выходил за рамки некоторых общих утверждений о невозможности познания и не углублял существенно соответствующие взгляды софистов. Средний скептицизм Платоновской академии был направлен главным образом против стоиков и стремился вырвать у них предполагаемое решение платоновской проблемы, оспаривая их эпистемологические принципы и метафизические концепции. Аркесилай и Карнеад отвергали стоический сенсуализм с его наивной реалистической верой в истинность чувственного восприятия. Карнеад показал несостоятельность стоической веры в провидение, вскрыл противоречия в концепции Бога стоиков и даже подверг критике их этику, тем самым разрушив основные столпы стоического мировоззрения. То, что средний скептицизм оставил от позитивных взглядов, младший скептицизм прояснил. Вся философия после Аристотеля придерживалась предпосылки, что реальное – это материальное или телесное; только с этой точки зрения скептики направили свою атаку против познания истинного бытия. Секст, прозванный Эмпириком, показал несостоятельность и этой предпосылки, доказал немыслимость причинно-следственной связи между телами и своей критикой разрушил само понятие тела, продемонстрировав, что тело нельзя ни воспринимать, ни даже мыслить. Таким образом, скептицизм не только разрушил позиции постклассической философии, но и сам фундамент, на котором древние изначально строили свою философию, был подо-

рван скептиками, и вся гордая постройка античного мировоззрения была разрушена во всех своих частях. Невозможно постичь реальность с точки зрения чувственного восприятия. То, что воспринимается органами чувств, материально или телесно; но понятие о нем непостижимо, как непостижимо и всякое воззрение, которое так или иначе подразумевает существование материального существа и приписывает телу подлинную реальность. Чувственное, телесное существование не является чем-то существенным и реальным, потому что его понятие чревато противоречием. Но поскольку чувственное существование – это единственное существование, которое существует, если восприятие объявляется источником знания, мы не можем распознать реальное и существенное.

Раскол, вошедший в мир через Платона, действительно оказался неизлечимым. Не имея возможности преодолеть противопоставление духа и природы иначе, чем путем утверждения их непосредственного тождества, понятие духа было уничтожено вместе с понятием природы, и мысль, таким образом, была обречена на полный нигилизм. Понятие «бытие», которое у Платона имело одновременно субъективный (эпистемологический) и объективный (метафизический) смысл, было возвращено к своему чисто субъективному смыслу после того, как стало ясно, что наглядное физическое бытие не может быть постигнуто. Философия, по сути, вернулась к позиции софистов. Этот результат, однако,

был тем более губителен для античного разума, что его объективное мышление принципиально не могло быть полностью оторвано от зрения. Даже Платон смог прийти к своей концепции мира идей, отличного от природной реальности, лишь представив сверхчувственные идеи как объективные фигуры или формы, существующие сами по себе, которые, если не чувственно, то, во всяком случае, интеллектуально могут быть созерцаемы нами в преддродовой жизни; таким образом, он снова приписал духовной сущности некую естественность. Однако Аристотель, а тем более его преемники, полностью вернулись к первоначальному греческому взгляду, рассматривая дух как естественное, чувственное, физическое существо. Поэтому это было не что иное, как не что иное, как гибель самого античного духа была предпринята, если теперь выяснилось, что объективное мышление вовсе не способно не способно проникнуть в истинную реальность. Существовала ли вообще истинная реальность и была ли она познаваема познаваема любым разумом?

Скептицизм отрицал это, утверждая, что всякое знание относительно, а относительное, следовательно, не есть нечто внутренне существующее и существенное, а значит, не истинная реальность, а всего лишь мысль. Вся его полемика против понятий причинности и телесности также была лишь частным случаем его основного утверждения, что отношение как внутренне существующая вещь непостижимо. Ведь отношение как таковое не находится ни в одной, ни в другой

из двух связанных друг с другом вещей, ни в обеих вместе, ни существует как нечто самостоятельное без связанных вещей. Отношение приложимо только к разуму, только мышление соотносит предметы друг с другом; и только это и есть так называемое знание предметов. Однако наше предполагаемое знание материальной реальности, как хвасталась постклассическая философия, не есть знание вообще, не есть реализация того, что существует само по себе, потому что тела, с их относительной природой, не могут быть чем-то существенным и реальным. – Так неужели нельзя было выйти за пределы скептицизма, который это запечатывало? Всякое мышление движется в отношениях, но всякое отношение держится только на духе. То, что оно держится только на субъективном разуме познающего человека, было молчаливой предпосылкой скептицизма. Но что, если он придерживается вовсе не субъективного, а отличного от него объективного разума, если субъективный разум человека изначально не порождает отношения, а лишь считывает из них архетипические отношения реальности и образно воссоздает их? Тогда существует и подлинная реальность, и познание этой реальности, знание о существующем, пусть даже изначально это не наше знание, а знание объективного духа, который мы должны принять за носителя и субъекта познания реальности. Понятие или «знание о бытии» здесь, как и у Платона, вновь приобретает тот метафизический смысл в смысле *genitive subjectivus*, который оно все более утрачи-

вало в постклассической философии, с той лишь разницей, что бытие в genitive «о бытии» теперь уже не отождествляется, как у Платона, непосредственно с самим знанием, но отличается от него в смысле действительного субъекта, как носителя знания. Платон тоже определял самосуществующую, сущностную реальность вещей как мысль; но он рассматривал самосуществующие мысли, идеи, как самостоятельные сущности, не зависящие ни от чего другого, существующие сами по себе, которые лишь архетипически представляют физический мир в высшей сфере идеального. Теперь возникает мысль, что архетипические идеи вовсе не являются конечными и изначальными, но что они лишь образуют сверхчувственное основание чувственного существования как детерминации высшего существа, отличного от них самих.

Для Платона объективный дух совпадал с совокупностью Идей, а они сами уже были для него абсолютным бытием. Теперь объективный дух выходит за пределы мира идей как своего основания и носителя, и поскольку он только в этом качестве совпадает с абсолютным бытием, понятие объективного духа расширяется до понятия абсолютного духа. По сути, сущностный смысл античной философии впоследствии раскрывается перед нами как борьба за понятие абсолютного духа. В то же время постановка двух основных проблем, которую мы находим у Платона, приобретает новый вид. Попытки найти путь от объективного, сверхчувственного мира идей к миру опыта, преодолеть пропасть, открытую

Платоном между этими двумя мирами, и преодолеть дуализм платоновского мировоззрения, оказались безуспешными. Теперь эта метафизическая проблема приобретает форму вопроса о том, как абсолютный дух привел чувственный мир в бытие посредством мира идей, своей вечной причины, какие еще «посредники» он использовал для этого и каково соотношение между абсолютным и конечным бытием. Но в то же время другая эпистемологическая задача уточняет, с чего должен начать человек, чтобы достичь единства с Абсолютом. Здесь проблема античной философии совпадает с проблемой религии, ибо вопрос об отношении Бога к миру, о единстве человека и Бога составляет также фундаментальный вопрос всей религиозной жизни. Ставя этот вопрос в центр своих дискуссий, философия становится философией религии. -В античности философия не всегда была в дружеских отношениях с религией. С тех пор как эллатский Ксенофан впервые решительно выступил против господствующих в народе верований и сделал мишенью своей критики антропоморфизм и антропатизм греческой концепции Бога, отношения между философией и народной религией были в основном негативными. Прежде всего, софисты с их едкой диалектикой не щадили мифологическую концепцию политеизма и вместе с Анаксагором пытались истолковать мифы в чисто физических терминах, или, как Продик, в воображаемых одеждах полезных природных объектов, или, как Эвемер, исторически с апофеозом великих

людей, а вместе с Протагором отрицали способность смертных говорить что-либо положительное о божественных вещах. Сократ, безусловно, стремился утвердить более чистое представление о Боге и доказать его в жизни своим нравственным поведением; а Платон углубил обычный религиозный мир идей, отождествив божество с идеей блага, философски обосновав личное бессмертие, доктрину очищения души и трансцендентный, сверхчувственный характер своего мировоззрения. Вера стойков в провидение, их предположение об объективной связи целей и имманентной справедливости мировых событий также носила явно религиозный характер, и они также стремились установить более дружественные отношения с народной религией.

Но их переосмысление мифов в философском смысле и превращение богов в чисто понятийные сущности скорее способствовало равнодушию к традиционным религиозным формам и ускорению процесса разложения народной религии, чем принесло ей какую-либо положительную пользу. Эпикурейцы, несмотря на безразличное отношение своего учителя к религии, не могли, согласно своим принципам, испытывать к богам ничего, кроме открытой насмешки и презрения; и, наконец, скептический отказ от всякого знания и чисто внешнее соблюдение обычных религиозных правил и обычаев, отстаиваемых скептиками, должны были привести к упадку античной религии. Эклектизм, возникший, в частности, с приходом философии в римскую интеллекту-

альную жизнь и приведший к распаду философии на множество школ и сект, стремился связать взгляды различных школ друг с другом без нового синтетического принципа. При этом он не то чтобы боролся с религией, но и не давал реального удовлетворения религиозному сознанию и, более того, оставался слишком ограниченным кругом образованных людей, чтобы оказывать сколько-нибудь заметное влияние на ход событий, даже там, где он стремился поддержать религию философскими соображениями, как в случае с Цицероном.

В принципе, даже самая серьезная воля и самая мощная интеллектуальная сила не смогли бы остановить упадок античной религии. Ведь она была обречена с того самого момента, когда натурализм с его объединением природы и духа был признан нежизнеспособным, а первоначальная почва религии, как и философии, была отторгнута. Политеистическая народная религия жила и дышала верой в природную сущность и действенность богов. Она просто не могла больше существовать, когда эта вера была поколеблена рефлексией и дух как особое существо поднялся над естественностью. Ибо либо дух, как субъективный дух, должен был возвыситься над миром богов и свести его к продукту своего воображения, либо боги народной религии должны были превратиться в несовершенные символы сверхчувственной духовной сферы и тем самым утратить свою религиозную значимость. Переворот политических условий на Востоке,

произведенный Александром Македонским, а затем в районе всего Средиземноморья римлянами, лишь ускорил этот упадок, но не вызвал его изначально. Уничтожив реальную государственную основу древней религии, упразднив национальность народов и уничтожив их независимость и свободу, он закрыл источники своеобразной духовной деятельности и национального выражения жизни и вместе с тем подавил силу религиозной жизни. В духовном плане империя Александра, безусловно, была огромным шагом вперед, поскольку нивелировала различия между народами. Распространение греческого языка создало общую почву для взаимопонимания между ними и внутренне сблизило их.

Римляне также разрушили последние барьеры и перегородки между народами и направили расходящиеся потоки развития в один большой бассейн. Это открыло путь к неведомой доселе древним идее человечества как всеобъемлющего целого, к идее родства и общности интересов всех людей, к которой партикулярное сознание древних общин никогда бы не скатилось само собой. А между тем сама сила и глубина древнего выражения жизни основывалась не в последнюю очередь на его укорененности в национальной почве и потому неизбежно должна была выродиться в пустую поверхностность и суеверие, как только национальные религии также упали в цене с исчезновением всех индивидуальных особенностей. В религиозной сфере также возник, подобно эклектизму в философии, беспринципный синкре-

тизм, мешанина религий, которая принимала все различные формы религиозной деятельности и пыталась объединить самые противоречивые элементы, поскольку не имела реального доверия ни к одной из них. Но пока национальные религии продолжали вести иллюзорную жизнь в пустых формах, среди путаницы и неразберихи всех религиозных состояний прорастала идея общей мировой религии, которой пока не хватало только внутренней синтетической силы, чтобы действительно объединить различия между отдельными религиями.

Что может быть очевиднее, чем абстрагироваться от специфики всех религий и признать их относительную истинность, искать религию за различными религиями и рассматривать различные культы как более или менее безразличные формы, в которых одной и той же божественной силе поклонялись лишь под разными именами? Распад отдельных государств и их поглощение Римской империей способствовали стремлению выйти за пределы многобожия и постичь идею единого божества не меньше, чем соображения философии и реальная потребность в религиозном сознании. Что в безудержной естественности и осязаемой чувственности богов народных верований не было истины, что за фигурами натуралистического пантеона, которые очищенное нравственное сознание уже не могло признать выражением человеческого идеала жизни, За фигурами натуралистического пантеона, которые очищенное нравственное сознание уже

не могло признать выражением человеческого идеала жизни, скрывалась только чистая духовность верховного божественного существа, это подозрение все решительнее овладевало всеми истинно религиозными людьми и вело к внутреннему преодолению многобожия, независимо от того, под каким бы старым именем – Зевса, Сераписа, Митры или каким-либо другим с религиозной точки зрения – ни скрывался божественный идеал. Но это сразу же ставило задачу обретения реальных отношений с этим верховным, возможно, единственным реальным и истинным богом, чтобы разделить благословение союза с ним. Здесь, однако, старые формы поклонения были уже недостаточны, поскольку все они были основаны на религиозном натурализме и имели смысл только при условии естественной природы богов.

Единство со сверхъестественным божеством могло быть установлено только сверхъестественным образом, а с духовным существом – только духовным. В этом соображении кроется интеллектуальное объяснение суеверия, которое с упадком народных религий повсюду в античности поднимало голову и низводило религию до уровня бездонной теургии и мантики. Отчаявшись в законности прежних форм поклонения и не имея возможности иначе относиться к сверхъестественному божеству, которое они чувствовали, духи, жаждущие откровения, укрылись в области мутного и неясного мистицизма и пытались удовлетворить свою религиозную тоску с помощью магии и спиритизма. Даже

когда народная религия была еще по-настоящему жива, она не смогла полностью удовлетворить глубинных духов и пробудила в них тоску по имманентности божественного, которой богам политеизма слишком не хватало в их объективной естественности и чувственной внешности. В безудержном высвобождении всех душевных и духовных сил, в опьянении мистического экстаза культ фракийского Диониса обещал наслаждение от непосредственного единения с Богом и вызвал огромный энтузиазм. Вслед за этим в очень ранние времена благочестивые люди объединялись в братства для взаимного религиозного стимулирования и укрепления души и культивировали таинственные, темные верования, следы которых тянутся через Фракию в Индию. Одной из таких сект, например, были орфики, которые верили в переселение душ и карму и искали искупления от земных бед через аскетическое благочестие в духе брахманизма и церемониальные очищения. Пифагорейство, чьи начинания в этом направлении были подхвачены и углублены Платоном, также было лишь более одухотворенной формой орфических братств в этическом и религиозном плане. Однако гораздо большее влияние в Греции оказали мистерии, которые в Элевсисе и других местах стремились дополнить официальную государственную религию с мистической стороны. Здесь ежегодный опыт смерти растительности осенью и ее воскрешения весной представлялся посвященным в символических событиях, тем самым вызывая и укрепляя в них убеждение в ин-

дивидуальном бессмертии и вечной творческой силе природы. Однако подобные религиозные ассоциации и мистерии существовали и в негреческих странах с древнейших времен, а в некоторых случаях занимали центральное место в официальном культе. В Египте миф об Исиде и Осирисе символизировал смерть и пробуждение природы и был облечен в соответствующие культовые одежды. В сирийском Библосе смерть и воскрешение Адониса отмечались аналогичным образом, с траурными и ликующими праздниками, а во Фригии Аттису, любовнику Кибелы, «великой матери», поклонялись как представителю личного бессмертия.

В результате смешения религий и их распространения по Римской империи повсеместно процветали тайные культы. Именно культивируемые здесь мистические церемонии, острые ощущения религиозного экстаза и требуемый от посвященных мистико-аскетический образ жизни, казалось, гарантировали желанное единение со сверхъестественным духовным божеством. Правда, крещение посвященных, священная трапеза, через которую они пытались вступить во внутреннюю связь с жизнью божества, священные посвящения, омовения и другие культовые мероприятия Мистерий были основаны на натуралистическом мировоззрении. Поэтому они не могли помешать культу Мистерий в принципе не подниматься над культом обычной религии. Самая страстная десенсуализация посредством аскетизма слишком часто превращалась в сексуальные извращения и знойную

чувственность; и хотя жрецы старались сделать свой культ все более фантастическим и тем самым более впечатляющим для толпы, религиозный мир воображения и здесь вырожда­лся в дикое суеверие, отбрасывающее людей к состоянию, предшествующему цивилизации и культуре. В конце концов, чем еще были все эти события, как не сакраментальными ма­гическими средствами, с помощью которых натуралистиче­ская концепция религии пыталась получить или подтвердить непосредственную имманентность Божества, символы для идеи непосредственного тождества Бога и человека? Оче­видно, что Мистерии лишь стремились практическим путем, через посредничество культа, реализовать то единство ду­ховного и природного, которое философы со времен Плато­на тщетно пытались понять концептуально. Но то, что они стремились к внутреннему единению с божеством, которое, даже будучи внутренним и духовным, возвышалось над есте­ственностью обычного мира богов, было прогрессом всего этого направления за пределами политеизма народной рели­гии; а таинственный, странный характер их культа, высво­бождавшего все силы души, должен был укрепить в последо­вателях Мистерий убеждение, что они находятся на верном пути к божеству, свободному от природы. —

Но не только Мистерии, казалось, предлагали возмож­ность преодолеть политеизм и натурализм народной рели­гии в пользу духовного монотеизма. Он уже существовал в иудейской религии и вел оживленную пропаганду повсю-

ду в прибрежных городах Средиземноморья, где его последователи, будучи купцами, участвовали в торговле с греками. Иудейский национальный бог Яхве отбросил свою партикулярную ограниченность и природную обусловленность и, особенно после возвращения евреев из изгнания, все более возвышался до супраментального существа, отрешенного от всех национальных и политических барьеров. Да и сама национальная исключительность иудейской религии в значительной степени утратила свою строгость, поскольку евреи покинули страну, поселились среди чужих народов и переняли плоды их высочайшей культуры. Под влиянием греческого духа старые жесткие формы еврейского взгляда на мир и жизнь смягчились.

Произошло объединение еврейских и греческих и греческих идей, что привело к полной внутренней реорганизации иудаизма и максимальному приспособлению его к религиозным потребностям нееврейского мира. В ходе этого процесса иудейская религия углубилась, особенно в своей этической стороне, а в своем предположении о едином сверхъестественном и сверхчувственном Боге она обладала концепцией, которую греки, отчаявшись в многобожии, также рассматривали как высший религиозный идеал. Разумеется, мораль, которую она отстаивала, была полностью гетерономной, основанной на требовании слепого подчинения воле Бога, явленной в законе. Но это была еще одна причина, по которой люди того времени симпатизировали иудаизму; ведь

поскольку они сами были лишены всякой внутренней поддержки и в своем отчаянии уже не знали, что делать, они были рады отдать свою беспомощность во власть безусловно обязательной воли.

Молодое христианство отличалось от иудейской религии не только трансцендентностью и духовностью своего представления о Боге, но скорее тем, как оно «опосредовало» единство человека и Бога и заменило жесткость иудейского закона верой в «благую весть» пророка из Назарета. Она включила в свой культ самые впечатляющие символы и события мистерий, отказавшись от всех излишеств религиозного аскетизма и экстаза. Но прежде всего она умела завоевать постоянно растущее число приверженцев благодаря пробуждаемой и культивируемой ею надежде на скорую мировую катастрофу и потустороннее блаженство, с которой она обращалась, в частности, к самому низкому, самому угнетенному и самому отчаявшемуся классу людей³

И уже были люди, взявшие на себя труд философски обосновать и расширить новые религиозные взгляды, а заодно и придать новую силу усталой и изжившей себя филосо-

³ Христианство представляет собой своеобразный сплав греко-модифицированного иудаизма с представлением о мистериях. Выросшее на еврейской почве, оно объединяет одухотворенный монотеизм иудаизма и его исторический взгляд на религиозный процесс спасения с учением о спасении мистерий, с его верой в страдающего, умирающего и воскресшего Бога-Спасителя, и переносит эту веру на Иисуса, интерпретируя внутреннее освящение в результате мистического союза с Богом-Искупителем как реальное вечное блаженство после наступления близкой мировой катастрофы.

фии, включив в нее религиозные идеи. В иудаизме на рубеже нашей эры возник александриец Филон, ставший главным представителем иудейско-александрийской религиозной философии благодаря слиянию иудейской и греческой, в частности платонической и стоической, мысли. Суровый дуализм Бога и мира, столь же характерный для иудаизма, как и для Платона, сочетается у него с представлением о Боге в смысле позднего иудаизма как о существе, существующем само по себе, которому Филон отказывает во всех позитивных определениях в интересах его сверхъестественной возвышенности. Он рассматривает Бога как единственный подлинно активный и действенный принцип. Ему противостоит материя, пассивная, бесформенная и столь же недетерминированная масса, причина всех несовершенств мира, источник всякого зла и порока, а разум, Логос, бесплотный мир-душа стоиков, как единая совокупность всех божественных сил и идей, призван опосредовать переход и установить единство между двумя противоположностями. Возможность единения с Богом также основана на посредничестве Логоса. Человеческая душа – лишь часть мировой души, человеческий разум – лишь часть божественного разума и, следовательно, сам божественный. Поэтому и человек способен посредством своего разума освободиться от физической оболочки, в которую погрузился Логос при сотворении человека; это происходит через уход от чувственности, погружение в себя и непосредственное созерцание Бога в состоянии ре-

лигиозного экстаза.

Похожие идеи, связь которых с орфико-пифагорейскими мистериями нельзя отрицать, отстаивали в то же время и в первые века после Рождества Христова те, кто явно ссылался на Пифагора, так называемые неопифагорейцы. Больше жрецы и религиозные странствующие проповедники, чем философы, озабоченные спасением душ людей и иногда славившиеся сверхъестественными знаниями и высокими чудесными способностями, как Аполлоний Тианский, они тоже провозглашали единственную реальность и супраментальную возвышенность Бога, божественную природу человеческой души, переселение душ и возможность приобщения к единству с Богом через чистоту жизни, нравственное самопознание, религиозное посвящение и аскетизм. Однако там, где эта школа обращалась в основном к теоретическому знанию, как у Модерата, Никомаха и других, она пыталась решить фундаментальную философскую проблему античной философии, а именно проблему единства духовного и природного, на пифагорейский манер, приравнивая метафизические принципы и божественные идеи к числам, и при этом впадала в такую авантюрную мистику чисел, что это лишь обнажало духовное банкротство античной философии.

Религиозное мировоззрение Плутарха напоминает персидский дуализм Ормузда и Аримана. Хотя, как платоник, он остается при противопоставлении супраментального божества и материального, он не считает материальное

ни неопределенным, ни причиной зла, а находит последнее в третьем лице, которое действует против доброго Бога как принцип зла и препятствует соединению человека с Богом. Однако через воздержание, созерцание и религиозное посвящение Плутарх также верит, что такой союз все же возможен, хотя он делает почти большие уступки суеверию своего времени, вере в пророчества, чудеса и демонов, чем неопифагорейские жрецы и пророки.

Нумений из Апамеи в Сирии, живший во второй половине II века н. э., был не меньшим прогрессом в борьбе со все более распространенной верой в богов и демонов, которые должны были занять место идей среди последователей Платона, когда он энергично обобщил их количество в едином принципе, Нумений из Апамеи в Сирии во второй половине II века н. э. энергично обобщил их число в единый принцип, ввел этот принцип под именем Демиурга или мировой души в качестве «второго бога» между верховным божеством и материальной реальностью и приписал мировой душе активность, конечную эффективность и творческую силу, которые, по его мнению, должны были отрицаться у первого бога в его супраментальной возвышенности. Нумений явно приближался к точке зрения Филона, с которым он также разделял веру в падение души, ее искупление через переселение душ и мистико-аскетическое направление. Его намерением было продемонстрировать согласие между Пифагором и Платоном, а последнего, в свою очередь, с мудростью

браминов, персидских магов, египтян и евреев. Таким образом, в его мышлении преобладали и религиозные аспекты, а там, где умозрительного знания было уже недостаточно, он считал, что сверхъестественная благодать Бога, откровение и чудо мистического экстаза должны стать посредниками в единении человека с Богом.

Благодаря этим последним положениям античная философия в определенном смысле возвращается к своей исходной точке. Ведь она возникла из мистицизма. Дионисийский энтузиазм, «корибантское безумие», как до сих пор называет Филон состояние поглощенности божеством, религиозный экстаз и энтузиазм стали атмосферной основой первых пробных попыток научного мировоззрения. Бациты и сибилы, призрачные знамена, обращение к больным, жрецы-искупители и чудотворные маги были предтечей греческой спекуляции. Чудотворный цветок греческой философии вырос из мистического погружения в себя.¹ Теперь образ философа-теоретика вновь превратился в образ знаменосца духа, чудотворца и спасителя больной души: философ снова стал жрецом, а непосредственное единение с Богом вновь предстало как высшая степень мудрости. Были ли орфическо-пифагорейские мистерии и их устная передача древних верований самым существенным толчком для этого поворота в античной мысли, были ли мистические мыслительные процессы поздней греческой философии обусловлены непосредственным влиянием индийского духа, который пришел

к очень похожим результатам в брахманизме и буддизме, — кто захочет утверждать это с уверенностью? Не исключено, что торговля с Индией через Александрию в Египте, классическую страну религиозного мистицизма, а также, возможно, контакт с буддийской миссией на Западе, привели в действие столь тесно связанные между собой направления мысли.

Мы знаем, что буддийская На рубеже нашей эры миссия достигла наивысшей степени своего экспансивного могущества и начала распространяться вдоль восточных берегов Средиземноморья. Как бы то ни было, факт остается фактом: философия с ее обращением к религии, сама того не сознавая, встала на единственный путь, способный содействовать решению платоновской проблемы и покончить со скептическим отчаянием относительно возможности познания. —

Общей основной чертой иудейско-александрийской философии религии, неопифагорейства и пифагорейцев-платоников в манере Плутарха и Нумения является то, что они низко ценили воздействие, отождествляли его с нечистым, дурным, даже злым и, возможно, даже отрицали его существование в смысле действительно существующего бытия вообще, а истинное бытие и центр тяжести реальности переносили в сверхчувственную и сверхъестественную сферу. Это резко контрастировало с великими школами постклас-сической философии, в частности со стоиками и эпикурейцами, которые, напротив, объявляли чувственно-материаль-

ную реальность единственной реальностью, материализовывали духовное и исповедовали решительно натуралистическое, даже материалистическое мировоззрение. И это мировоззрение также положило конец нападкам скептиков на знание. Ведь скептическая критика, как я уже говорил, была направлена исключительно против истинности чувственного восприятия и основанного на нем понимания; она предполагала единственную реальность материальной природы; она утверждала, что невозможно познать мир, состоящий из физических объектов.

Но что, если реальность вовсе не материальна, если чувственному познанию, таким образом, отказано в его исключительной обоснованности? Тогда философия, очевидно, перешла в ту область, где скептицизм в его прежней форме уже не мог ее коснуться. Материализм постклассической философии превратился в идеализм, и Платон, которого стоики и эпикурейцы считали уже побежденным, снова занял господствующее положение: истинное бытие есть духовное бытие; природное бытие есть лишь несовершенное отражение, помутнение, отпадение истинного от его действительной сущности. Только мысль, идея обладает подлинной «реальностью и принадлежит к сфере сущности; субстанция же есть простое отрицание истинного, нереальное в смысле чего-то не имеющего сущности.

Перед нами снова старое основное воззрение платонизма, но теперь оно приобретает такую форму, которая превраща-

ет его в нечто совершенно новое и возносит позднегреческую религиозную философию на вершину античной философии в целом. Платон, как уже говорилось, рассматривал сами идеи как нечто независимое и конечное, нечто существующее само по себе, и находил в них глубочайшую основу реальности. Хотя эта философия была согласна с Платоном в переносе центра тяжести бытия из природной в умопостигаемую сферу, она считала Идеи лишь мыслями, качествами и определениями божества и тем самым лишала их самостоятельного значения. Для Платона Бог также был лишь одной идеей среди других, высшей идеей, идеей блага, поскольку она включает в себя совокупность всех других идей, определяет ранжирование идей в зависимости от аспекта их телеологической детерминации и тем самым устанавливает степень их совершенства. Для неопифагорейцев, пифагорействующих платоников и александрийцев, напротив, благо также совпадает с Богом, но, согласно им, благое божество само по себе не есть идея, а стоит позади и над всеми идеями; они, однако, не являются высшим и действительным бытием, а несут в себе последнее, которое как таковое принадлежит только божеству. Во всех них так характеризуется основная религиозная черта эпохи с ее тоской по божественному; и все философы, принадлежащие к этой группе, имели в виду в своих дискуссиях не теоретическую цель постижения мира, а практическую цель его искупления.

Для такого определенно религиозно-практического на-

правления, конечно, была слишком очевидна опасность отодвинуть научный момент на второй план, стряхнуть, насколько это возможно, ограничения диалектики и методологии и полностью уйти в царство мистики и суеверий. Стоики, эпикурейцы и скептики также находили фокус своих исследований в практическом и в конечном итоге хотели лишь дать «инструкции для блаженной жизни». Но все они по-прежнему верили в то, что источник спасения находится в самом человеке, в его способности выковать свою судьбу и утвердить себя в борьбе с превосходством внешней реальности. Научный дух классической философии Платона и Аристотеля, как правило, был еще слишком жив в них, чтобы слишком далеко отклониться от верного пути методичного познания. В поздней греческой философии религии этого духа уже не было. Она больше не верила в возможность самоискупления человека. Так же как она считала, что оно должно основываться на чудесном акте божественной благодати, действующей на человека извне, она ожидала обогащения теоретического знания только от влияния откровения; и поскольку она уже не могла различать между бытием и видимостью, между реальностью и воображением, с прогрессирующим одичанием духов и упадком научного мышления, она тоже была охвачена ведьминскими шабашами всеобщей путаницы понятий. Дикая фантазия, лишенная дисциплины и сдерживания, начала зарастать всеми теоретическими объяснениями.

Всякая объективность исчезла под ядовитым дыханием восточного символизма. На место понятия стала приходить пышная образность. То, что у Платона было осознанным мифом, в зависимой от него религиозной философии становилось все более и более вещью. Утомленная научная мысль тщетно восставала против растворения своего содержания в символах, аллегориях и мифах. Источник диалектического развития иссяк. Понятия превращались мыслителями в реальные личности и самостоятельные сущности. Но в пробелы их знаний, признать которые у них не хватало ни сил, ни научной серьезности, хлынули мутные потоки суеверного фантастического мира, грозя смыть даже последние остатки благоразумия. Еще несколько шагов по этому пути, и античная философия была полностью поглощена хаосом религиозного натурализма, из которого она так кропотливо выбиралась.

То, что этот конец наступил не так скоро, что дух древнего эллинизма, который с тех пор, как Александр впервые вывел его на простор и величие, неуклонно шел вниз и все больше терял себя в результате смешения с иноземными, особенно восточными элементами, что этот дух вновь обрел силу подняться до действительно значительного философского достижения и что конец все еще откладывался, – заслуга той философской школы, которая сделала клич «Назад к Платону!» в качестве своей отличительной черты, и которая по этой причине известна как школа неоплатонизма.

Первый раздел. Родина и происхождение Неоплатонизма

I. Духовная жизнь в Александрии

Неоплатонизм имеет свою первоначальную родину в Александрии. Основание великого македонского царя, резиденция и питомник Птолемеев, любивших искусство и образование, была самым мощным торговым городом поздней античности, рядом с Римом – самым влиятельным городом Средиземноморья, а по интеллектуальному значению превосходила даже центр римского мирового господства на Тибре. Расположенная как бы посередине между ними, Александрия играла роль посредника между древней культурой восточных народов и народов Запада, между эллинами и варварами, благодаря своей торговле, а также интеллектуальным стимулам, которые исходили из этого космополитического города, и была центром всех уравнивательных и универсалистских тенденций античности, особенно благодаря смешению народов со всего мира, которых объединяла здесь торговля. Все новшества в жизни и науке, независимо от их природы, находили наиболее благоприятную почву для своего появления и распространения в интеллектуально активном населении этого города, в котором греческий элемент задавал

тон. Александрия была центром античной образованности. Здесь находилась самая большая библиотека в мире. Здесь самые знаменитые ученые преподавали в музее, самом выдающемся университете, используя все доступные на тот момент научные пособия, такие как обсерватории, ботанический и зоологический сад и т. д. Здесь, как нигде, методично и точно велось познание мира опыта.

Наибольшей известностью пользовалась александрийская математика. Под влиянием и благодаря мудрости египетских жрецов, чей престиж уже заманил Солона, Фалеса, Пифагора и Платона в страну чудес пирамид, эта наука пережила свой наибольший расцвет в Александрии в эпоху античности. В Александрии, в числе первых Птолемеев, Евклид около 300 года до н. э. написал первый учебник по математике, который сохранил свою репутацию и по сей день. Именно здесь Архимед из Сиракуз (287—212 гг. до н. э.) получил самое важное вдохновение для своих эпохальных работ по кругу, сфере и цилиндру, а также для фундаментальных открытий законов статики, гидравлического давления, удельной силы тяжести, рычага и т. д. Аполлоний Перганский также отличился как математик благодаря своей теории конических сечений, а Герон и Ктесибий преуспели в механике, первый – благодаря исследованию силы пара и давления воздуха и изобретению военных машин и всевозможных автоматов, второй – благодаря созданию гидравлического пресса, водяных часов и пожарной машины.

Астрономия всегда была тесно связана с математикой в Александрии. То, что египетские и вавилонские жрецы изучали, наблюдая за небом, греки собирали, просеивали, систематизировали и перерабатывали в дальнейшие открытия. Помимо Евклида, знаменитый Аристарх Самосский преподавал в Александрии около 280 года до н. э. и, следуя пифагорейским догадкам, утверждал, что Земля и другие планеты вращаются вокруг Солнца, тем самым предвосхитив огромное достижение Коперника, хотя и не добившись успеха в своей точке зрения. Кроме него, особенно отличился Гиппарх Никейский (во второй половине II века до н. э.), составивший звездный каталог и открывший движение равноденствий, а Клавдий Птолемей обобщил работу своих предшественников около 150 года н. э. в своем великом руководстве по астрономии, которое оставалось авторитетным на протяжении всего последующего периода вплоть до Коперника и поддерживало славу александрийских исследований на протяжении всего Средневековья.

Помимо астрономии, в Александрии увлекались и географией. Птолемеи соперничали с Селевкидами из Антиохии в том, чтобы сделать наблюдения и знания о чужих землях, морях и народах, полученные во время великих завоеваний Александра, плодотворными для науки и расширить их с помощью новых географических экскурсий, специально оборудованных для этой цели. Эратосфен из Кириanei (2.76 — 194 гг. до н. э.), в равной степени выдающийся географ,

математик, астроном, грамматик, историк литературы и поэт, уже составил первый проект карты Земли и переработал географию на основе представления о шарообразной форме Земли; а ученые Александрии неустанно занимались научной обработкой накопленных в библиотеках отчетов по географии и этнологии.

Кроме того, александрийская медицина всегда пользовалась большим уважением. Александрийская медицинская школа своими достижениями превзошла две ранее наиболее известные школы – Книдоса и Коса, к которым принадлежал великий Гиппократ. В лице Герофила при первом Птолемее она стала обладателем одного из величайших медицинских гениев древности. В Александрии с равным мастерством занимались анатомией и хирургией. Вопрос о том, что должно быть решающим фактором в медицине – общетеоретические рассуждения или наблюдения и практический опыт, – был предметом самых жарких споров между так называемыми «догматическими» и «эмпирическими» врачами.

Однако все эти важные достижения в области точных наук почти затмили в памяти более поздних времен ту славу, которой смогли добиться александрийцы в области филологии, грамматики и истории литературы. Две библиотеки – в Брухиуме и в храме Сераписа – предоставляли почти неизмеримые ресурсы для научных исследований; и бесчисленны были ученые, которые пытались просеять и обработать интеллектуальные сокровища, накопленные в них. Во гла-

ве библиотек стояли такие люди, как Зенодот и поэт Каллимах, составившие великий каталог. Аристофан Византийский и Аристарх Самосский во втором веке до нашей эры вместе с Эратосфеном стали основоположниками научной филологии. Дионисий Фракиец написал первую греческую грамматику; и в то время как текстовая критика занимала большую часть александрийской учености, другие работали, комментируя произведения поэтов и философов, особенно Платона и Аристотеля, собирая и интерпретируя мифы существующих религий и научно анализируя и определяя самые разнообразные аспекты человеческой культуры на основе их опытного исследования. – Однако к моменту возникновения неоплатонизма в Александрии александрийская наука уже не достигла своего былого расцвета. Общий упадок научной мысли давал о себе знать и здесь, а также поколебал строгость точной методологии. В естественных науках угас прежний энтузиазм, благодаря которому в прошлом были достигнуты столь поразительные результаты. Шаги точных исследователей стали бесцельными и неуверенными. Результаты эмпирического знания смешались с мутными фантазиями суеверий. Они уже превратили астрономию в астрологию, химию – в алхимию, а физику – в сомнительное соседство с магией и мантикой. Но и филология александрийцев зашла в тупик. Рвение к исследованию древних писателей, объяснению их произведений и созданию правильных текстов еще не угасло. По-прежнему хватало людей, которые

были украшением своей науки; более того, возможно, активность в этой области никогда не была столь велика, как на рубеже третьего века нашей эры. Однако на всех этих начинаниях уже поселилась плесень мертвой учености, суеты и деятельности без цели и смысла, которая и по сей день выводит александрийскую ученость из разряда почетных титулов и превращает «александрийство» в обозначение бездумного собирательства, научного педантизма и бесплодных ученых препирательств.

Для философии вся эта филологическая ученость была особенно актуальна, поскольку поддерживала живую связь с ранними мыслителями. Спор, разгоревшийся среди платоников и перипатетиков в Афинах во II веке о сходствах и различиях между Платоном и Аристотелем, оживленно обсуждался и александрийскими филологами. Они и здесь стремились прийти к окончательному решению, как можно точнее определив текст и смысл слов обоих философов. Конечно, в Александрии не было недостатка в тех, кто, подобно перипатетику Алкиною, отдавал предпочтение согласию двух философов перед их противоположностью и тем самым поддерживал идею детального философского воплощения синтеза двух мыслителей. Ведь одно из любимых мнений всего этого периода, повсеместно стремившегося к примирению противоположностей и согласованию, заключалось в том, что даже две величайшие философские системы прошлого не могут в корне противоречить друг другу. Таким образом, имен-

но на Ниле мысли людей особенно живо волновали фундаментальные вопросы прежней философии; более того, философская увлеченность ими означала, что и другие выдающиеся мировоззрения прошлого обрели здесь новых приверженцев, что старый Гераклит был возрожден, а Пифагор, благосклонный к александрийской математике и египетским мистериям, возможно, имел в Александрии самых восторженных последователей.

Конечно, в таком городе, как Александрия, были представлены и постклассические системы. Хотя они уже не имели теоретической подготовки, да и вряд ли были пригодны для такой подготовки, они все еще оказывали большое практическое влияние. Наряду с эпикурейцами, для которых философия часто служила лишь прикрытием и оправданием их чувственного гедонизма и легкомыслия, последователи Стоа старались поддерживать интерес к своему серьезному и полнокровному взгляду на жизнь. В Александрии в I веке н. э. Энесидем развил пирроновские аргументы против возможности познания и оставил после себя в широких кругах настроение, склонное к скептицизму. Здесь, среди многочисленных евреев великого торгового города, происходило впитывание эллинских идей в их веру, что привело к внутренней трансформации и дальнейшему развитию иудейской религии и позволило ей вступить в конкуренцию с другими существующими религиями. В Александрии был переведен на греческий язык Ветхий Завет, кото-

рый впервые познакомил древних с монотеистической концепцией Бога и дал толчок попыткам философов сформулировать единство и сверхъестественность Бога более решительно, чем прежде. В Александрии жил еврей Аристокл, который сознательно стремился объединить иудейский монотеизм с греческой философией, особенно с Пифагором и Платоном, и придерживался мнения, что идеи этих двух философов, да и гомеровские и орфические доктрины богов, были всего лишь заимствованиями из Моисеева и пророческого писания. В александрийском иудаизме персидско-иудейская концепция Слова слилась со стоической концепцией Логоса и Мудрости (λογος) и египетской концепцией Хнума (Мент-Харсеф), второго члена египетской триады богов (Амун-Хнум-Кнеф), и Мудрость выросла из простого атрибута Бога в независимый метафизический принцип, посредничающий между трансцендентным Учителем и миром. Наконец, Филон, важнейший представитель всего этого направления, объединил ветхозаветную концепцию Бога и жизни с платоновской философией в целостное религиозно-философское мировоззрение, которое в определенном смысле должно было стать образцом для всей философии религии последующего периода.

Но Александрия также достаточно часто становилась колыбелью более глубоких религиозных начинаний в античности. В городе, где сходились почти все культы тогдашнего мира и где царила самая полная свобода религиозной прак-

тики, не могло не быть так, что его последователи побуждали друг друга к размышлениям о последних вещах, а рассуждения об отношениях человека с Богом, о судьбе человеческой души и т. д. вызывали самый глубокий интерес. Задумчивый дух египетского населения способствовал мрачному и беспросветному взгляду на жизнь, что особенно культивировалось в многочисленных тайных культах и аскетических религиозных сектах египтян. В Египте эллинский бог неба слился с богом царства мертвых и образовал Сераписа, бога спасения и искупления, чей храм был одним из самых величественных зданий в Александрии и в поклонении которому эллины и варвары объединились в едином порыве. Неудивительно, что христианство также нашло благоприятный прием в Александрии во втором и третьем веках, после того как, согласно легенде, оно было принесено сюда Марком. Влиятельная школа катехизаторов, основанная Пантаеном в явной оппозиции языческим школам и возглавляемая такими людьми, как Климент (около 200 года) и Ориген, работала здесь над философским обоснованием нового учения, над примирением иудейского взгляда на христианскую историю с эллинским пониманием разума, веры и знания, и знала, как привлечь к христианству новых последователей с помощью ревностной пропаганды. И здесь, как и везде, уже шла борьба между Церковью и тем великим религиозно-философским движением, которое стремилось преодолеть дуализм всего прежнего образа мыслей путем слияния христианских ис-

тин веры с восточной мифологией и греческим умозрением и создать на христианской основе универсальное религиозное мировоззрение, отменяющее истинность всех существующих религий и философий. Этим движением стал гностицизм.

Василид и Валентин, два главных представителя гностической теософии, жили в Александрии в первой половине II века и разработали здесь свои особые системы, в которых они ставили веру за знанием (гнозисом) и прославляли только последнее как идеально искупительный принцип. Их замысловатое учение об эонах, с помощью которого они пытались преодолеть разрыв между неизреченным единым божеством и материальным, отличалось от других подобных попыток лишь большей авантюристичностью, безудержной фантазией и прихотливой игрой с самостоятельными и персонифицированными метафизическими понятиями. Их аллегорический способ толкования Священного Писания, их умозрительный взгляд на историю, которую они напрямую связывали с божественными силами и понимали как земное отражение метафизических событий, едва ли были чем-то особенным для того времени, лишь постепенно отличаясь от христианского отношения к Священному Писанию и мифологии и в некоторой степени уже предвосхищая иудейско-александрийскую религиозную философию. Но главным способом, благодаря которому гностицизм приобрел приверженцев и вступил в опасное соперничество с Церковью, был его

явный уклон в сторону древних мистерий, предпочтение таинственной культовой символики и обещание сверхъестественных сил и божественных озарений, которые не переставали производить впечатление на суеверные натуры и слишком легко привлекали на сторону гностицизма тех, кто верил в откровение и был приверженцем чудес. —

Такова была интеллектуальная жизнь Александрии, когда в первой половине третьего века нашей эры появился философ, который привлек внимание своими личными способностями и прежним положением в жизни и вскоре затмил других философских учителей Александрии, став основателем своей собственной новой философской школы. Аммоний, как видно из его фамилии «Саккас», когда-то был разносчиком мешков. Сын христианских родителей и воспитанный ими в христианстве, он вернулся в язычество после того, как «вкусил философии и разума», как сообщает доктор Церкви Евсевий. Поэтому он, должно быть, не нашел многого в учениях христиан того времени, что в любом случае является неплохим свидетельством его философского таланта. Поскольку сам он ничего не оставил в письменном виде, а сведения о нем крайне скудны и расплывчаты, нам остается полагаться лишь на предположения относительно его мировоззрения. Предполагают ли некоторые, например Кирхнер⁴, но оспаривают Целлер⁵ и Рихтер⁶, что реальное

⁴ Carl Hermann Kirchner: «Die Philosophie des Plotin» (1854) 22 f.

⁵ Ed. Zeller: «Die Philosophie der Griechen» Bd. III. Tl. 2, 3. Aufl. 1881. 453 f.

философское достижение Аммония, как утверждает Гиерокл, было основано на систематическом объединении Платона и Аристотеля и что он сам уже реализовал этот синтез в его важнейших пунктах. Если Рихтер выделяет религиозный энтузиазм как основную черту его мысли и считает, что из эпитета Аммония «θεοδίδακτος» он может вывести непосредственное видение Бога в мистическом экстазе,⁷ то это предположение опять же подвергается сомнению Кирхнером⁸; и также нет оснований для того, чтобы отважиться на какое-либо определенное мнение в этом направлении.

С определенной долей вероятности можно утверждать, что основная идея неоплатонизма, а именно возвращение к платоновскому метафизическому идеализму для преодоления споров между школами и уныния скептицизма, в основе своей инициирована Аммонием. Возможно, он также подчинил мир идей верховному божеству, находящемуся за пределами всякого обыденного мышления и бытия, предположил постепенное нисхождение от Единого и мира идей к чувственной реальности и противопоставил эту систему мысли как выражение эллинского духа восточному семитскому христианству и, в частности, фантастическим спекуляциям гностицизма с его авантюрным искажением всей платоновской мысли.

⁶ Arthur Richter: «Neuplatonische Studien» Hft. 1 (1864) 57. 59 f.

⁷ а. а. О. 58

⁸ а. а. О. 24.

Невозможно сказать, насколько далеко он зашел в своих рассуждениях и насколько методично подошел к решению поставленной перед ним задачи. Предположительно, в своей чисто устной манере преподавания он ограничивался лишь намеками и указаниями и оказывал свое огромное влияние скорее благодаря своей выдающейся личности и стимулирующему диалогу, чем путем самостоятельной разработки нового принципа. В любом случае он представал перед своими учениками как совершенно независимый и своеобразный мыслитель, как человек, который шел своим собственным путем в понимании и объяснении Платона и который был способен вдохновить своих учеников в высокой степени великолепием аттической мудрости. Тот факт, что его учениками были Кассий Лонгин, самый известный грамматик и самый пронизательный критик своего времени, а также Плотин, говорит о его интеллектуальной значимости; похоже, что учитель церкви Ориген также некоторое время сидел у его ног, наряду с другим, так называемым неоплатоником Оригеном, и ковал в мастерской мысли Аммония свое оружие для защиты христианства от его философских нападков и презрителей.

II. Жизнь и личность Плотина

Плотин познакомился с Аммонием в 253 году. Он родился в Ликополе в Египте в 204 или 205 году н. э. во время

правления императора Септимия Севера и, согласно привлекательному предположению Рихтера⁹, возможно, получил свое имя, которое звучит скорее по-римски, чем по-гречески, от того, что его предок был вольноотпущенником при Траяне, от жены которого Плотины он принял имя Плотин и был послан в египетскую провинцию для управления какой-то должностью.

Сам он воздерживался от разговоров о своем происхождении, родителях и родном городе, потому что, как сообщает его биограф Порфирина, считал все это чем-то безразличным; более того, он, казалось, настолько стыдился собственного тела, что отказывался садиться перед художником или скульптором. «Разве недостаточно, – ответил он своему ученику Амелию, когда тот спросил его об этом, – носить силуэт, которым нас окружила природа? И считаешь ли ты вообще достойным усилий оставить теневой образ для последующих времен как нечто достойное внимания?» Как изменились времена со времен расцвета Эллады, когда самым большим стремлением грека было быть высеченным скульптором и удостоиться чести выставить на всеобщее обозрение свое мраморное изображение! Мировоззрение Платона, враждебное искусству и чувствам, возымело свое действие; мир состарился, и величайший ученик Платона в поздней античности лишь осуществлял на практике то, что подсказывал сам мастер.

⁹ а а. О. 43.

Плотину было двадцать восемь лет, когда его охватила живая тяга к философии. Он слушал самых знаменитых философов Александрии, но никто из них не мог удовлетворить его; он возвращался домой с их лекций грустным и подавленным. Тогда друг указал ему на Аммония, и теперь он нашел то, что искал. Это был действительно «памятный момент в истории философии»; ведь без Плотина неоплатонизм наверняка остался бы таким же преходящим явлением, как христианство осталось бы незначительной иудейской сектой без вмешательства Павла, поскольку Аммоний намеренно не сделал никаких письменных записей о своих взглядах. Что могло привлечь Плотина к Аммонию, помимо его личности, так это, вероятно, его большой энтузиазм по отношению к идеализму Платона, его противостояние восточным фантазиям, возможно, также религиозная основа его учения и возможность использовать классическую школу мысли, чтобы подняться над неопределенностью и беспочвенностью своих прежних знаний, в которых он сам не мог найти удовлетворения. Поэтому он оставался его учеником в течение одиннадцати лет, вероятно, до самой смерти. Преисполненный желанием изучить мудрость персов и индийцев у источника, чья репутация, должно быть, была немалой в Александрии того времени, он в возрасте 39 лет присоединился к походу императора Гордиана против персов.¹⁰

¹⁰ Вопрос о том, в какой степени мировоззрение Плотина и неоплатонизм в целом испытали влияние индийской философии, остается открытым. Возможно,

Но путешествие закончилось плачевно. Гордиан был убит на Евфрате одним из своих военачальников, и армия была рассеяна. Сам Плотин едва спас свою жизнь и бежал в Антиохию.

В следующем году (244) он отправился в Рим под управление Фи-липпа Араба.

Нетрудно сказать, что побудило Плотина поселиться здесь на постоянное место жительства и получить признание и развитие своей философии, если принять во внимание интеллектуальное состояние Рима в то время. Ведь хотя интеллектуальный центр империи мог находиться в Александрии, Рим был столицей мира и не просто задавал тон в политической сфере; это был, так сказать, «Париж античности», откуда зарождались политические, социальные и интеллектуальные движения и где человек, стремившийся к большой сфере влияния, мог в первую очередь надеяться обрести влияние и престиж. Конечно, он уже пал с былых высот. Кровь ее лучших граждан была ослаблена непрекращающимися войнами и революциями. Неурядицы в политической ситуации отбили желание участвовать в политике. Невероятная безнравственность, разразившаяся при императорах и часто поощряемая самими правителями, уничтожила былую воинственную бодрость. Настроение в Риме колебалось между

более поздние исследования сочтут это влияние более значительным, чем принято считать сегодня под влиянием Целлера, хотя, с другой стороны, нельзя отрицать, что размышления над теми же проблемами из аналогичных предпосылок и в аналогичных условиях должны были привести к аналогичным результатам.

возбуждением от постоянных военных восстаний и развратом от безумной тяги к удовольствиям. Не обращая внимания на грозные знамения бури, которые на востоке и на севере указывали на гибель империи от вторжения варваров, люди в центре римского государства предавались вялому и усталому безразличию или стремились еще жаднее испить чашу жизни перед наступлением бури.

Ведь уже давно было ясно, что дальше так продолжаться не может. Не зря в основном благочестивые римляне, столкнувшись с крушением своей старой веры, обращались к иноземным религиям в качестве замены своей родной. Рим стал центром и средоточием религиозного синкретизма. С тех пор как после падения Карфагена Рим достиг пика своего могущества, в него стали проникать одна чужая религия за другой, и город превратился в настоящий музей всех существующих религий мира. Здесь вновь возродился старый культ греческих богов, давно утративший свою рекламную силу на родине.

Здесь люди с одинаковым рвением молились как египетской Изиде, так и персидскому Митре, как Серапису, так и Кибеле; И вместе с внешней пышностью, фантастическим символизмом и безумием между чувственными удовольствиями и аскетической строгостью морали в Рим проникли и нравственный разврат, суеверия и романтическое увлечение таинственной мистикой, которые еще более усилились благодаря покладистому характеру населения, состо-

явшего из всех народов и рас.

Однако в первые века н. э. Однако в первые века нашей эры вся эта религиозность все больше превращалась в чисто внешнее великолепие. Не хватало подлинного внутреннего сочувствия. Особенно образованные люди все больше отстранялись от участия в общественных культах. На рубеже третьего века пришло осознание бездонности прежнего образа жизни. Несмотря на все свои религиозные старания, они чувствовали себя без причины и поддержки. Было замечено, как вся показно распространяющаяся религиозность не в состоянии предотвратить внутреннее отступничество от старой веры в богов, основы древнего государственного строя, и как атеизм, безразличие ко всякой религии и, как следствие, безнравственность возрастают до угрожающих размеров и распространяются на все более широкие круги. Так, за неимением ничего лучшего, люди с удвоенным рвением бросились к традиционным формам религии. Пламя языческих алтарей пылало все ярче. Императоры благосклонно отнеслись к религиозным настроениям и поставили себя во главе движения, направленного на восстановление старой веры. Противники многобожия, эпикурейцы и христиане, дрогнули. Теперь философия уже не могла оставаться на втором плане. Она и так часто играла не слишком достойную роль в Риме в императорскую эпоху. Некоторые ее представители зарабатывали на жизнь в качестве «домашних философов» на службе у богачей, сокращая время необра-

зованных новичков и терпя в ответ их презрение. А в роли воспитателей богатой молодежи они подвергались многочисленным унижениям. Ситуация улучшилась после того, как в середине II века сами императоры начали интересоваться философией, когда Марк Аврелий на императорском троне открыто заявил о своей поддержке стоицизма и позаботился о том, чтобы его учение было достойно представлено в различных школах. При этом он действовал в духе лучших представителей своего времени. Ведь они не переставали искать в философских занятиях замену утраченной религии и отсутствию прямой политической деятельности и утешали себя от тягот времени платоновскими, а еще лучше стоическими размышлениями. Теперь философия стала открыто ставить себя на службу религиозному обновлению прежнего взгляда на жизнь. Без религиозные взгляды эпикурейцев и скептиков упали в цене, а сама философия стала религией. Пифагорейцы и платоники нашли желающих. В кругах философов уже зашевелилось осознание опасности христианства, бороться с которым они до сих пор считали ниже своего достоинства; и пока императоры с беспощадной строгостью расправлялись с врагами старой веры, чье отрицание богов ставило под сомнение основу всего римского государства, возрожденная философия стремилась опровергнуть их взгляды оружием диалектики.

Для Плотина это тоже было основанием, на котором он мог надеяться эффективно вмешиваться в ход событий

с помощью собственных знаний. Аммоний не зря проникся к нему своим энтузиазмом в отношении аттической философии. Он тоже почитал в ней воплощение всего великого и чудесного, высшее достояние духовной жизни человека. И если учитель отпал от христианской веры, потому что нашел в Платоне совокупность всей истины и мудрости, свободную от налета восточной мифологии и иудейского изнасилования истории, то и ученику он привил это отвращение к христианству. И разве у самого Плотина не было достаточно возможностей в Александрии, чтобы узнать о разрушительном воздействии новой религии на прежний образ мышления? Ориген, впоследствии доктор церкви, также был одним из учеников Аммония. Учитывая духовную значимость этого человека, можно представить, как много учитель должен был о нем думать. И вот этот человек вернулся к христианам. Он поднял оружие, полученное от Аммония, против своего учителя. Действительно, с тех пор как он сам выступил в роли учителя, успех обратился к нему; христиане, гностики и язычники без разбора стекались в его школу и покидали лекторий Аммония.¹¹

Плотин слишком хорошо знал, где можно найти настоящих врагов старой веры. Это не в последнюю очередь послужило причиной его переезда в Рим, чтобы здесь, в центре

¹¹ Ср. Carl Schmidt: Plotinus' position on Gnosticism and ecclesiastical Christianity. Тексты и исследования по истории раннехристианской литературы. Под редакцией Оскара В. Гебхардта и Адольфа Харнака. Новая серия, том V, выпуск IV. 8.

тогдашнего мира, раз и навсегда покончить с ними, возродив и обосновав древнюю классическую философию в такой форме, в которой она смогла бы удовлетворить как научные, так и религиозные потребности и в то же время залечить моральный ущерб того времени.

Способ, которым Плотин осуществлял свое влияние в Риме, был очень похож на способ Аммония. Он пытался воздействовать на свое окружение не через письма, а через личный контакт с учениками, устные наставления, публичные лекции и культивирование высшей интеллектуальной общительности. Порфирий сообщает, что философ начал письменно излагать свои учения только на пятидесятом году жизни, то есть только после десятилетнего пребывания в Риме. Причиной этого он называет то, что Плотин, Геренний и Ориген (неоплатоник), которые вместе слушали Аммония, обещали не предавать огласке мысли своего учителя и хранить его взгляды в тайне. Только когда Геренний впервые нарушил это обещание, Плотин перестал чувствовать себя связанным, но, тем не менее, возможно, из-за излишней совестливости, он все еще не решался опубликовать свою философию; и только многочисленные недоразумения, вызванные простым устным изложением, в конце концов убедили его изложить свои взгляды в письменном виде.

Тем более сильное впечатление произвело на Плотина его учение. Вскоре он собрал вокруг себя большую группу слушателей, некоторые из которых последовали за ним посто-

янно Амелий Гентилиан из Этрурии пришел к нему на третий год его пребывания в Риме и оставался с ним в течение 24 лет. Это был грузный и узколобый человек, исполненный суеверного благочестия, но, тем не менее, Амелий был чрезвычайно усердным и добросовестным работником и много писал, в том числе заметки и объяснения лекций Плотина, которыми он заполнил сто книг, и о разнице между учениями Нумения и Плотина. Он сам был учеником Нумения до того, как перешел к Плотину, и в этой работе попытался защитить своего нового учителя от обвинений, выдвинутых некоторыми, что Плотин заимствовал свои взгляды у Нумения. Большее значение для Плотина имело преследование Порфирия. Последний, вероятно, родился в Батане в Сирии в 232 или 33 году, получил юношеское образование в Афинах у неоплатоников Оригена и Лонгина, от которых он получил риторическое, грамматическое и философское образование, и приехал в Рим в 263 году. Здесь он познакомился с Амелием, попросил его познакомить его с лекциями Плотина и попытался бросить ему вызов, напав на его концепцию Идеи. Но вскоре он был вынужден сложить оружие перед лицом интеллектуального превосходства мастера и с тех пор стал его самым верным последователем. Он был человеком большой эрудиции, поэтом, философом и полным религиозного духа. Он принимал активное участие в собраниях Плотина, выступал и писал в поддержку истинности платиновского мировоззрения. Он оставался с Платином в те-

чение шести лет. Затем он впал в меланхолию и задумался о самоубийстве. По совету мастера, который инстинктивно распознал, что причиной его душевного состояния было физическое недомогание, он уехал на Сицилию, но и там продолжал вести с ним постоянную переписку. После смерти мастера он написал его чрезвычайно ценную биографию и, как редактор трудов Плотина и человек, который наиболее решительно убеждал мастера записать свои мысли, заслужил себе вечную заслугу.

О других учениках Плотина до нас дошло не более чем их имена. Среди них было несколько врачей, таких как Паулин из Скифополя, Зетх, человек арабского происхождения, который раньше был ревностным политиком, но был отучен от этого Плотиним и позже сопровождал философа в его имение под Минтурнами, где Плотин провел последние годы своей жизни; Евстохий из Александрии, который познакомился с философом только к концу его жизни и лечил его во время последней болезни. Кроме них, Порфирий также упоминает поэта и критика Зотика и оратора Серапиона, который впоследствии все решительнее обращался к философии.

Некоторые сенаторы также присоединились к Плотину: Марцелл Оронтий, Сабинилл и, прежде всего, Рогатиан. В его лице мы можем наблюдать глубокое влияние, которое философия могла оказывать на восприимчивые умы того времени. Последний, вдохновленный Плотиним, дошел

в своем презрении к земной жизни до того, что избавился от своего имущества, отослал рабов, отказался от всех достоинств и больше не заботился о своих служебных обязанностях претора. Более того, он даже покинул свой дом, жил у друзей и знакомых и благодаря своему аскетичному и нетребовательному образу жизни сумел полностью избавиться от тяжелой подагры. Среди последователей Плотина были не только мужчины, но и женщины, например Гемина, в доме которой он жил, и ее одноименная дочь, а также Амфиклея, жена Аристона, и другие. Репутация его имени вскоре распространилась и при императорском дворе; когда в 260 году на престол взошел знатный Галлиен, правивший до 268 года, Плотин нашел в нем и его жене Салонине двух благонамеренных друзей и почитателей, которые даже задумали применить его учение на практике и, по его просьбе, хотели подарить ему участок земли в Кампании для основания философского города, Платонополиса, чтобы управлять им по образцу платоновской республики. Однако фантастический план провалился из-за возражений и интриг его противников при дворе.

Именно с этой точки зрения можно пролить свет на позицию Плотина в отношении христианства. Мы уже видели, что все его воспитание сделало его противником новой религии. Однако совсем другой вопрос, одобрял ли он, с его мягким, справедливым, широким и филантропическим нравом, жестокость и беспощадность гонений, с которыми государ-

ство обрушилось на последователей христианского учения. Сознавая, что сам обладает истиной, он, очевидно, не мог видеть в них ничего, кроме несчастных заблуждающихся и обманутых людей. Его вера в победоносную силу разума, должно быть, заставляла его думать, что для того, чтобы вернуть христиан от их ошибочных и неразумных взглядов, каковыми они ему, должно быть, казались, нужны лишь правильное понимание и наставления. Именно во время его пребывания в Риме при императоре Деции в 250 году начались беспощадные гонения, жертвами которых стало так много людей в самой столице. Однако нигде ненависть языческого мира, до глубины души оскорбленного противостоянием христиан, не устраивала таких ужасных оргий, как в Египте, на родине Плотина. Здесь она вспыхивала снова и снова, даже когда при Галле и Валериане явные приказы преследовать христиан прекратились или, по крайней мере, уже не выполнялись с той же жестокостью, что и везде. И вдруг при Галлиене произошло «неслыханное»: в 261 году император в личном письме заверил епископов Египта в своей защите, а также оказал христианам множество других милостей. Карл Шмидт, вероятно, не ошибается, когда видит в этой широкой терпимости не только результат мудрой политики, но и приписывает ее влиянию Плотина и его круга.¹²

События на его родине не могли оставить философа равнодушным. Смертельное мужество христиан, которым он

¹² а. а. 0. 12.

имел возможность восхищаться в Риме, должно было убедить его в том, что внешнее подавление не является верным средством одержать верх над врагами старой веры.

Вскоре ему представилась возможность вступить с ними в литературную борьбу. Порфирий сообщает, что в то время среди христиан Рима было много еретиков; он сам упоминает Адельфия и Аквилина по имени. Согласно фактам, здесь можно понимать только гностиков, поскольку известно, что гностицизм имел в Риме, как и везде, большое распространение. Их учение отвечало горячему стремлению народа к обладанию непоколебимым религиозным знанием. Мистические писания, откровения Зороастра, Зостриана и других, в которых, как утверждалось, содержалась абсолютная истина, были представлены и использовались для завоевания авторитета. В этом не было ничего особенного. Это просто соответствовало характеру эпохи, которая потеряла веру в собственные духовные силы и искала замену недостаточной уверенности в знаниях в авторитетах прошлого. Но гностики с их предполагаемыми источниками абсолютной истины произвели впечатление и на неоплатоников, и Плотин не мог оставаться в стороне, наблюдая за этим. Поэтому он поручил двум своим лучшим ученикам, Амелию и Порфирину, проверить гностические откровения на предмет их подлинности и опровергнуть их. Амелий сделал это в случае с Зострианом. Порфирин выступил против книги Зороастра на собраниях школы и доказал, что предполагаемый Апока-

липсис является грубой подделкой.

Но не это больше всего возмутило Плотина, а та дерзость, с которой гностики осмелились полемизировать с почитаемым Платоном. Они распространяли утверждение, что он не проник в глубины умопостигаемой истины и сущности, и стремились всячески принизить его достижения. То, что греческая философия обязана всем лучшим, что у нее есть, Востоку, было широко распространенным мнением в то время. В частности, еврейские круги не могли достаточно часто повторять мнение Аристобула о том, что Платон заимствовал основные идеи своего учения из Моисеевых и пророческих писаний. Это предположение, конечно же, поддерживали и христиане, которые очень ревностно защищали языческую философию. В своих лекциях Плотин решительно отвергал эти порицания. Он также неоднократно использовал возможность опровергнуть взгляды гностиков. Однако, заметив, что ему это не удалось и что более ранние гностики, которых он называл своими друзьями и которые посещали его лекции, тем не менее не отказались от своих ошибочных взглядов, он сам написал полемику против всей этой школы мысли, которой Порфирий позже дал название «Против гностиков» при публикации плотиновских сочинений и которую Карл Шмидт определил как написанную, вероятно, в 264 году.¹³

Отныне литературная борьба неоплатонической школы

¹³ а. а. 0. 31.

с христианством не прекращалась и принимала все более острые формы, даже если сам Плотин больше не вмешивался в нее непосредственно. Он был уверен в окончательной победе истины; и, хотя внешние обстоятельства впоследствии свидетельствовали против него, вовсе не очевидно, что некоторым основным идеям его философии не суждено было в будущем преодолеть мировоззрение христианства. —

Что касается учения Плотина, то он вряд ли был выдающимся оратором. Философские собрания, которые он вел, были открыты для всех и носили скорее характер дружеских встреч, на которых люди обсуждали высшие вопросы знания и обменивались мнениями, чем планового преподавания. Вместо того чтобы рассматривать одну тему в последовательном цикле лекций, Плотин читал из произведений других философов, таких как платоники Северус, Кроний, Аттик, перипатетики Аспасий, Александр, Адраст и другие, затем присоединял к ним свои собственные замечания и предлагал слушателям высказать свое мнение. Таким образом, среди присутствующих разворачивались оживленные дебаты; возможно, часто на этих встречах они были достаточно оживленными, и мастеру приходилось нелегко, когда ученики загоняли его в угол и пытались опровергнуть его собственные взгляды. Но сам он никогда не терял терпения, с готовностью отвечал на все вопросы и опасения, неустанно развеивал сомнения слушателей и все более точно объяснял то, что сам считал истиной. «Когда он говорил, — сообщает

Порфирий, – свет духа пронизывал его лицо; изящной наружности, он был еще прекраснее, когда его видели в этот момент. На его лбу выступил легкий пот, а глаза сияли красотью». ¹⁴

Действительно, своей репутацией Плотин был обязан не только новизне и глубине своих мыслей и стимулирующему характеру своего учения, но прежде всего своей удивительной личности. В нем говорило духовное величие в сочетании с добротой, моральной серьезностью и глубоким благочестием, так что он накладывал сильнейшие чары на окружающих. В своих «Неоплатонических исследованиях» Рихтер справедливо подчеркивает основную религиозную черту в характере Плотина. «Идея Бога была центром, которым была занята вся его глубина и к которому была направлена вся его жизнь. Это бросало отблеск святой преданности на его облик, который усиливался его стремлением к чистоте поведения, его тоской и восторженным возвышением над всем мирским, его меланхолией и пламенным энтузиазмом». ¹⁵

Широко мыслящий, примирительный человек, каким он был, он не знал пощады в вопросах морали. Однажды, когда оратор Диофан зачитал на платоновском банкете защиту Алкивиада, в которой тот пытался доказать, что ради познания добродетели вполне можно отказаться от своего вождя, если

¹⁴ Porphyrius: Lebsn Plotins, Kap. 13.

¹⁵ a a 0. Hft. 1. 83.

тот требует чувственного наслаждения любовью, он неоднократно вскакивал, чтобы покинуть собрание, и успокоился только тогда, когда Порфирий выполнил свою задачу и зачитал опровержение этого мнения. И каким только добрым и праведным не было отношение этого человека к жизни

1 Полностью погруженный в свой внутренний мир мыслей, он не позволял этому помешать ему самым добросовестным образом исполнять свои внешние обязанности. Так получилось, что многочисленные друзья и почитатели доверили ему перед смертью своих детей и родственников, чтобы он мог управлять их имуществом, и он заботился о них как отец, прилагая все усилия, чтобы они получили свое имущество и доходы в целостности и сохранности.

Что касается его самого, то он был совершенно беспечен. Он носил белую льняную одежду пифагорейцев, много постился, воздерживался от всякой животной пищи и вел самый умеренный образ жизни. Более того, он настолько строго воздерживался от всего животного, что, когда болел, даже отказывался принимать лекарства, сделанные из животных веществ. Это соответствует его преувеличенной скромности и безразличию, с которым он относился к своему телу. Поскольку все его интересы были сосредоточены на духовном и внутреннем, он не хотел давать внешнему миру и своему телу больше, чем считал абсолютно необходимым для жизни. Именно поэтому он похвалил сенатора Рогатиана, когда тот отошел от общественной жизни и полностью посвятил

себя возделыванию своего духовного «я».

Неудивительно, что такой человек, поражавший окружающих своей пронизательностью и знанием человеческой природы, бескорыстием и скромностью не меньше, чем благородством поведения, нравственной чистотой и высоким настроением энтузиазма, пользовался всеобщим почитанием. Порфирий также сообщает, что, хотя он провел в Риме целых 26 лет и разрешил множество споров в качестве третейского судьи, у него никогда не было врагов среди горожан. И так велико было это почитание, что оно часто принимало характер благоговейного трепета, а Плотина считали чудотворцем и необыкновенным человеком, перед которым склонялись даже духи. О нем ходили странные истории, которые способствовали росту его репутации в народе. Например, один из учеников Плотина, александриец Олимпий, преисполненный зависти к своему учителю, как рассказывают, пытался с помощью магических формул вывести вредное влияние звезд на него. Говорят, что Плотин действительно почувствовал необычное сокращение своего тела, но для Олимпия дело пошло так плохо, что он вынужден был признать большую силу Плотина и отказаться от своего плана. В другой раз египетский жрец, приехавший в Рим, как говорят, хотел продемонстрировать Плотину свои магические способности и вызвать в храме Исиды своего гения. Однако вместо гения Плотину явился бог, после чего египтянин воскликнул: «Счастливы ты, о Плотин, что твоим гением стал

бог, а не дух-хранитель из низшей расы!» Однако Порфирий, который передает эту историю, добавляет: «Но они не могли ни спросить бога ни о чем, ни увидеть его дальше, потому что друг, который наблюдал за ними, задушил птиц, которых он держал в руке, чтобы защитить их, то ли из зависти, то ли от страха».¹⁶

Более того, несмотря на свою набожность, Плотин не желал сам принимать участие в богослужении. «Боги должны приходиться ко мне, а не я к ним», – ответил он Амелию, когда тот попросил его сопровождать его на жертвоприношение. По всей видимости, он лишь хотел донести до благочестивого Амелия, что божество обитает внутри человека, а не снаружи в храмах. Его последователи, однако, подозревали в этих словах более глубокий смысл, но не решались расспросить его подробнее. Однако больше всего современники почитали Плотина за его неустанное и искреннее стремление к прямому единению с верховным божеством, первоосновой всего сущего, которое он превозносил над всем остальным. Четыре раза, сообщает Порфирий, он достигал этой цели во время своего пребывания у почитаемого мастера, «неописуемым актом, а не какими-либо усилиями».¹⁷ Таким образом, оказывается, что Плотин обладал способностью по желанию вводить себя в состояние транса, которое неоплатоники трактовали как мистическое единение

¹⁶ а. а. О. Кар. 10.

¹⁷ а. а. О. Кар. 23.

ние с первоначальным существом.

Под конец жизни философ серьезно заболел, что вынудило его отказаться от профессии учителя и удалиться в поместье своего друга Зета близ Минтурнэ в Кампании. Здесь он умер в возрасте 66 лет в 270 году нашей эры во время правления императора Клавдия. Когда его друг и врач Евстохий пришел к нему незадолго до смерти, он сказал: «Я все ждал, что ты попытаешься возвести божественное во мне к божественному во вселенной». Сразу же после этого он испустил дух. В тот же момент, как говорят, змея, явление гения, выползла из-под его кровати и исчезла в отверстии в стене.

III. Плотин как писатель и философ

Как уже говорилось, Плотин начал записывать свои мысли очень поздно, а именно только на пятидесятом году жизни (253). Мы уже познакомились с причинами, которые приводит Порфирий. Когда он познакомился с ним десять лет спустя, у мастера уже был 21 трактат, к которым в течение последних семи лет его жизни добавились еще 33 трактата. Тот факт, что Плотин смог решиться написать хоть что-то только благодаря внешним обстоятельствам, связанным с методом преподавания и настоятельными просьбами учеников, показывает, насколько весь его интерес был сосредоточен на мысли и насколько он был безразличен к внешней форме – очевидно, совершенно неэллинская черта, на которую

справедливо указал Шмидт.¹⁸ К сожалению, Плотин также относился к форме с большой небрежностью. «Когда он завершал медитацию в себе от начала до конца, он записывал свои мысли так быстро, как будто переписывал их из книги. В промежутках он разговаривал с кем-нибудь и вел беседу, не отрываясь от своих мыслей».¹⁹

Слабость глаз не позволяла ему перечитывать написанное, а его и без того плохой почерк вкупе с плохим греческим произношением крайне затрудняли понимание написанного другими. Поэтому было правильно, что он поручил Порфирию критический анализ и организацию существующих рукописей и предоставил ему возможность создать из них книгу. В общей сложности это были 54 трактата самого разного объема и ценности. Поскольку при написании книги Плотин отнюдь не имел в виду непрерывное изложение системы, а рассматривал темы по мере их появления во время занятий, частично повторяя платоновские отрывки, Порфирий имел широчайшие возможности для организации трактатов. Он выполнил свою задачу, организовав 54 трактата Плотина в шесть разделов по девять книг в каждом, следуя примеру Аполлодора и Андроника, которые подобным образом организовали труды драматурга Эпихарма и Аристотеля и Теофраста, поэтому труды Плотина получили название «Эннеады», то есть девять. Однако внутри отдельных «Эннеад» он

¹⁸ а. а. О. 26.

¹⁹ Porphyrius: а. а. О. Kap. 8.

стремился объединить смежные и поставить перед ними более легкие исследования.

Существует лишь одно мнение, что это очень внешний аспект расположения и что Порфирий оказал бы своему учителю гораздо большую услугу, если бы, вместо того чтобы играть с числами Муз, он позволил трактатам Плотина следовать друг за другом в порядке их хронологического развития. Кроме того, выбранное им расположение не могло быть осуществлено без насилия, и Порфирий был вынужден, чтобы везде вывести число девять, возвести отдельные главы в самостоятельные разделы и распределить более обширные трактаты одного и того же содержания по разным книгам.²⁰

Поскольку трактаты Плотина теперь доступны нам, неудивительно, что «Эннеады» далеки от большой литературной славы некоторых других произведений античности, которые ни в коем случае не могут соперничать с ними по глубине, значимости и величию мыслей, если они полны повторений и обычно считаются многословными, утомительными и трудными для понимания.

В этом, конечно, большая доля вины лежит на случайном и эпизодическом характере его сочинения, а также на небрежности и неаккуратности его автора, иными словами, на испорченности, неполноте и незавершенности текста,

²⁰ В своем издании «Plotini opera» (1856) Кирхгоф попытался определить хронологический порядок книг по сведениям Порфирия и проследить их первоначальный вид. См. об этом A. Richter op. cit. 30—32.

которые Порфирий исправил лишь частично, то ли из благоговения перед словом мастера, то ли потому, что сам не всегда вникал в смысл предложений. С другой стороны, это связано и с часто излишне лаконичным, нередко темным и загадочным стилем изложения философа, который затрудняет понимание больше, чем нужно, и всегда ограничивает круг читателей Плотина небольшим количеством. Мало того, что он сам часто испытывает трудности с новыми идеями и необычный характер его мысли не позволяет ему найти правильное языковое выражение: часто создается впечатление, что учитель лишь записывает некоторые вещи в качестве подсказок для своей лекции, оставляя более подробную проработку того, на что лишь поверхностно намекнул, для устного обсуждения, или как будто он записал это только для себя, чтобы вспомнить в подходящий момент и объяснить более точно позже. Этим обстоятельством, возможно, объясняются многочисленные вопросы, которые философ ставит, не давая на них ответа, а также частое отсутствие переходов и энергичного подведения итогов. Слишком часто исследование затягивается, не позволяя понять, к чему, собственно, оно стремится, и именно тогда, когда кажется, что под ногами есть твердая почва, оно внезапно обрывается или неожиданно переходит на новую тему.

Тем не менее, глупо и несправедливо, как это обычно бывает, сравнивать Плотина как писателя с Платоном и обвинять его в том, что он не обладает таким же художествен-

ным совершенством и связностью, как величайший писатель античности. С другой стороны, нельзя не подчеркнуть, что платоновские диалоги действительно являются чем-то совершенным в своем роде, но вопрос в том, можно ли считать этот путь идеалом развития философской мысли. Конечно, те, кто идет от Платона и имеет по существу только эстетические или литературные интересы, как большинство филологов, не получают от Плотина в этом отношении ничего хорошего. С другой стороны, этот философ обладает литературными достоинствами, позволяющими не ставить его в литературном отношении и позади Платона. Плотин – один из сравнительно немногих философских писателей, даже не многочисленных в наше время, которые способны четко структурировать сложное содержание мысли, ясно выделять содержащиеся в ней существенные моменты и развивать их в чисто фактической, логически последовательной манере, не подверженной никаким второстепенным соображениям внешнего характера. В этом он имеет сходного литературного товарища в античности только в Аристотеле, но значительно превосходит трезвого, сухого и незлобивого Стагирита по образной силе своего письма, в котором отсутствуют прекрасные, часто чудесные наглядные образы, поэтических и риторических оборотов речи, торжественного и возвышенного тона, который он принимает при рассмотрении наиболее важных тем, простой серьезности и торжественного спокойствия, с которыми он способен придать по-

вышенный интерес менее значительным и менее важным. Поэтому чтение Плотина, по крайней мере для философски заинтересованного читателя, отнюдь не так утомительно, как диалогические расследования Платона, в которых часто приходится продирааться сквозь нагромождение не относящегося к делу многословия, чтобы кропотливо вычленить несколько философских самородков из зачастую монотонной беседы взад и вперед. Порфирий справедливо хвалит богатство мыслей в трактатах Плотина, но во многих отрывках находит скорее язык религиозного энтузиазма, чем доктринальный тон философских наставлений. А Лонгин, «величайший критик нашего времени», как называет его Порфирий, часто не соглашаясь с ним в этом вопросе, тем не менее пишет: «Однако прежде всего я восхищаюсь и люблю стиль письма этого человека, пронизательность его мыслей и философский порядок и характер его исследований; и я считаю, что ученые должны причислить эти платиновские сочинения к самым превосходным»²¹.

Платон, безусловно, во многом обязан своей славе философа литературным заслугам. Его способ воздействия на эстетическое чувство и художественное восприятие читателя невольно приписывается оценке его философских мыслей, что мы сейчас и наблюдаем на примере Шопенгауэра и Ницше. Но это уже не должно ослеплять нас в отношении достоинств мыслителя, чья единственная забота при изложении

²¹ Porphyrius: a a. O. Kap. 9.

своего мировоззрения – выразить свои мысли как можно более адекватно; и если Лонгин хвалит Плотина за его манеру письма, это должно стать еще одной причиной для нового поколения, чтобы наконец отдать ему должное и в этом отношении.

Впервые в античности Плотин вновь становится по-настоящему великим и оригинальным мыслителем. По богатству своих идей, плодovitости точек зрения и внутренней связности мировоззрения он не уступает даже Платону и Аристотелю; по спекулятивной гениальности и пронзительной глубине он превосходит всех своих предшественников. Если Платон – величайший диалектик и художник, Аристотель – величайший ученый, то Плотин – величайший метафизик среди философов античности, возможно, самый великий из тех, о ком сохранились сведения в истории философии. Он не уступает Аристотелю в критике других взглядов и точном знании своих предшественников. Он одинаково мастерски владеет как дедуктивным, так и индуктивным методом доказательства, хотя и не может соперничать со Стагиритом в мастерстве владения эмпирическим материалом, а вся основная черта его характера и мировоззрения не позволяет ему задерживаться на отдельных вещах дольше, чем это необходимо. Плотин, как и Аристотель, обладает орлиным взором на непреходящее и ценное во взглядах других философов и с поразительной синтетической силой обобщает мысли своих предшественников в великолепно-

ное философское целое. Во внешней структуре его мировоззрения многое напоминает родственных ему философов – неопифагорейцев, Плутарха, Нумения и прежде всего Филона, так что при поверхностном рассмотрении можно было бы причислить его к эклектикам и отказать ему во всякой оригинальности. Однако более внимательное изучение его жизненного пути показывает, что идеи, которые он разделяет с ними, приобретают в его творчестве совершенно новый вид, а во многих случаях и вообще получают определенное значение, что все его мировоззрение гораздо богаче по содержанию, чем у всех его непосредственных предшественников, и отличается от них, как подчеркивает и сам Лонгин, большей тщательностью в трактовке проблем и тонкостью умозрительных изысканий.²²

Там, где те застревают на произвольных утверждениях, гениальных умозаклучениях и незаконченных попытках реального воплощения своих мыслей, или даже там, где они, как, например, Филон Фило, преследуют не чисто философский, а лишь теологический интерес и не выходят за рамки аллегорического и причудливого объяснения Писания, у Плотина мы находим диалектические дискуссии, детальные попытки рассуждений и, если еще не полностью реализованную систему, то хотя бы общие очертания и более детальную разработку отдельных частей такой системы.

Кстати, сам Плотин даже не претендует на звание ориги-

²² Porphyrius: a. a. O. Kap. 20.

нального философа. Как и Плутарх, он также считает, что излагает только чистое учение Платона. Даже там, где он намеренно переступает границы платоновского круга мысли, он убежден, что лишь прояснил и высветил то, что уже содержится, неразвитое, во взглядах его великого предшественника. Плутарх, Нумений и Филон по сути своей религиозные, даже теологические мыслители; их практические и этические интересы значительно превосходят теоретические и метафизические. У Плотина, однако, теоретический интерес уравнивается практическим. Действительно, идея спасения составляет конечную точку его мировоззрения, цель, к которой в конечном счете направлено все его мышление, и его философия также имеет глубокую религиозную направленность. Однако это не мешает ему всеми силами стремиться к чисто научному и логическому обоснованию этико-религиозной основы своего мировоззрения. Предшественники Плотина отчаивались в возможности познания реального. Они искали помощи извне и хотели преодолеть слабость собственного интеллекта с помощью сверхъестественного просвещения. Не найдя опоры в интеллектуальных спекуляциях

Не найдя опоры и почвы для своей жажды искупления в интеллектуальных спекуляциях, они обратили свой взор вверх, призвали на помощь божество и ожидали, что религия освободит их от недостатков человеческой природы. Степень теоретической обоснованности этих ожиданий бы-

ла для них гораздо менее важна, поскольку они отчаивались в теории, чем факт существования сверхъестественных сил, способных поднять человека над страданиями конечности. Плотин, напротив, ищет логическое объяснение и оправдание человеческой жажды спасения и прямо ставит перед собой цель теоретически преодолеть скептический образ мышления своего времени.

Второй Раздел. Учение Плотина

Здесь уже обозначена точка зрения, которая является решающей для всех исследований философа и с которой, следовательно, должно неизбежно начинаться описание его взгляда на мир.²³

²³ Если бы Плотин действительно представил полностью разработанную систему или если бы отдельные трактаты философа были подготовлены по определенному плану и четко связаны друг с другом, мы должны были бы просто придерживаться структуры и порядка его мыслей, приведенного самим философом. Но поскольку об этом не может быть и речи, поскольку сочинения Плотина – это лишь случайные записи, появившиеся случайно и дающие нам скорее представление о систематическом фоне мировоззрения Плотина, чем раскрывающие его на самом деле, то для того, чтобы уловить определяющую основную идею этого мировоззрения, приходится прибегать к экспозиции, установить внутреннюю связь между его отдельными частями, выявить отношения между платоновскими идеями и подчеркнуть систематический характер этой философии более решительно, чем это делает ее автор. Правда, при этом в изложение взглядов философа вносится элемент, чуждый ему самому, но он неизбежен для того, чтобы получить ясное представление о мире его мысли и четкое представление о различных его частях. Поэтому все наиболее значительные выразители мировоззрения Плотина, такие как Целлер и Кирхнер, развивали его таким образом, что извлекали основные идеи философа из его различных сочинений, организовывали их с определенной точки зрения и таким образом систематически объединяли то, что принадлежит друг другу, в единое целое. Но даже Рихтер, который критикует эту процедуру Кирхнера и вместо этого рассматривает отдельные сочинения Плотина как самостоятельные круги мысли, соотнося их друг с другом в целом, но стремясь сохранить их самих по себе как целое, может провести эту процедуру лишь с некоторой последовательностью, поскольку в своих «Неоплатонических исследованиях» он преследует совершенно иную цель, чем простое изложение мировоззрения Плотина, и должен пропустить некоторые важные и характерные

А. Начало формирования плотинской философии

Введение: фундаментальная проблема платиновской философии

В противовес скептицизму софистов, которые отрицали возможность признания реального как такового, Платон поставил вопрос: Как должно мыслиться реальное, чтобы стать объектом нашего концептуального познания? И он ответил, что оно само должно быть понятийным, что оно должно быть миром понятий, поскольку только понятие, как учил Сократ, образует инструмент и объект всякого реального знания. Плотин, как я уже говорил, тоже стремится выйти за пределы скептицизма и ищет прочную опору жизни в познании истинной, самосушей сущности, подлинной реальности вещей. Вся его философия строится на невысказанном вопросе: как следует мыслить бытие, чтобы познать его, несмотря на все возражения скептицизма? Только скептицизм, против которого выступает Плотин, – это уже не наивный скептицизм софистов, подчеркивавший субъективность мысли и отрицавший возможность познания, поскольку оно имеет отношение только к нашим собственным мыслям, но не к самой реальности. Платон преодолел этот скептицизм, просто объ-

положения только потому, что они не встречаются в цитируемых разделах. (Ср. A. Richter: «Neuplatonische Studien» vol. II [1867] 6—22.)

явив саму мысль сущностью и подлинной реальностью. В отличие от него, Плотин борется с изощренным скептицизмом постклассической философии, которая, ссылаясь на относительность всего сущего, уничтожила бытие не меньше, чем мысль.

Предпосылкой здесь было то, что бытие совпадает с чувственным, физическим существованием, с материальным существованием. Скептицизм показал, что это не может быть чем-то существенным и реальным, поскольку понятие тела непостижимо для мышления. Поскольку он считал чувственное познание единственно существующим, поскольку и мысль вместе со всей постклассической философией он понимал только из чувственного восприятия, он утверждал, что познать сущность реальности вообще невозможно. Плотин отрицает предпосылку этого взгляда, что чувственное восприятие является единственным органом нашего познания, и вместо этого стремится приписать разуму самостоятельное значение как органу познания. Скептицизм хотел устранить реальность из нашего познания, указывая на ее относительность, но истинно реальное не может быть относительным именно по этой причине. Плотин отвечает, что реальность может быть объектом нашего познания, только если она сама относительна, и что мышление может постичь бытие, только если оно само является мышлением.

То, что было неосознанной предпосылкой философских усилий неопифагорейцев и родственных им мыслителей,

у Плотина выражено сознательно.

Разум является истинным органом познания, а не чувственное восприятие, как предполагала вся постклассическая философия; следовательно, не чувственно воспринимаемая субстанция, а только разум может быть истинной сущностью вещей. Сама реальность должна быть мыслима, чтобы ее можно было мыслить: тождество мысли и бытия, как уже знал Платон, является неизбежной предпосылкой всего нашего познания. Сам Платон лишь слишком сильно поддался чарам своего учителя Сократа, когда рассматривал отдельную мысль, понятие как таковое, как сущность и, так сказать, субстанцию мысли, и придерживался представления о реальном как о мире независимых и взаимно замкнутых понятий. Скептицизм показал, что истинный характер мышления определяется скорее внутренней связью, взаимным отношением мыслей друг к другу и их логическим опосредованием друг через друга, как это называл Гегель. Поэтому, если бытие должно быть действительно мыслимым, то должна существовать не просто материальная реальность. потому что это не мыслимо, но и то, что существует само по себе, идеальная реальность и сущность вещей, должно само быть чем-то совершенно иным, чем это жесткое, неподвижное царство платоновских идей, а именно отношением этих идей друг к другу, живым порождением одной через другую, развитием того, что прежде было завернуто в своеобразие непосредственной мысли, процесса, идеального движе-

ния – мышления. Но если истинная реальность есть жизнь, активная взаимосвязь и опосредование мыслей, то сами они не могут быть, как думал Платон, самостоятельной и оригинальной вещью, вещью, существующей сама по себе, отрешенной от связи в высшем смысле этого слова, а должны лежать за пределами идеальной реальности как нечто абсолютно не связанное с ней. Следовательно, над всем бытием и мышлением должна существовать сфера, в которой мы прежде всего должны увидеть истинное «я», первооснову и первосущество всего сущего.

Для Платона, определявшего акт познания исключительно через сократовскую концепцию, первооснова, сущность и истинная реальность вещей непосредственно сливались в одно целое. Для него все три детерминации были лишь различными выражениями внутренне существующего или метафизически независимого понятия. Реализация мира идей для него была в такой же мере реализацией истинной реальности, сущности и первоосновы всех вещей.²⁴

Для Плотина, который отличает разум, как орган познания, от мысли, как ее деятельности или способа выражения, разум, как сущность, также отличен от истинной реальности мысли; и поскольку он со скептицизмом придерживается от-

²⁴ В новой философии это примерно соответствует точке зрения Шопенгауэра, когда он приравнивает унаследованное от Канта эпистемологическое понятие «вещь-в-себе» к метафизическому понятию «сущность» и делает вывод из идеи единственности метафизической сущности о несуществовании большинства вещей-в-себе, т. е. эпистемологический трансцендентальный идеализм и наоборот.

носительного характера познания, первооснова реальности не совпадает с ней самой, но лежит до и вне всякого бытия и мысли.²⁵

Однако, как нечто более мыслимое, основание бытия, следовательно, уже не может быть действительно постигнуто мышлением. Тем не менее, если скептицизм не должен иметь последнего слова в этом отношении, полное преодоление этого направления возможно только путем стремления за пределы нашей мыслительной деятельности, путем прямого мистического единения с основанием всего бытия и мышления.

I. Чувственная действительность

Фундаментальный вопрос платоновской философии – это вопрос о самости, носителе и основании вещей, свободном от всякой связи. В греческой философии это обозначается термином *Usia* (οὐσία). Таким образом, Плотин вместе с Аристотелем понимает под усией то, к чему относятся все утверждения в предложении, но что само не утверждается ничем другим, то, что по своей природе принадлежит само-

²⁵ Это совершенно тот же шаг, который сделал Э. В. Гартман, опередив Шопенгауэра в настоящем, отличив эпистемологическую множественность вещей самих по себе от единственной сущности под названием «объективный мир видимости» и возвысив последнюю как метафизическое субстанциальное основание и носитель над сферой видимости как в ее объективной, так и в субъективной форме.

му себе, что, как часть, завершает или достраивает такой композит, к которому все остальное примыкает как его свойство или определение, но что само не подчинено другому, *hupokeimenon* или *substratum*, и, следовательно, не производится другим, но является тем, что оно есть, исключительно само по себе. (Эннеады. VI, 3, 4 и 5). Стоики описывали основу всей чувственной реальности, субстанцию (*ὕλη*), как таковую и, таким образом, описывали ее как совершенно лишенное свойств и неопределенное нечто. Плотин не может согласиться с их точкой зрения просто потому, что, как и Аристотель, он рассматривает материю как простую возможность вещей, из которой индивидуальная реальная вещь возникает только при посредничестве формы. Следовательно, ему кажется абсурдным представлять то, что не существует в действительности, как принцип и основание вещей, поскольку простая пассивная возможность не может стать действенной, не может перейти в актуальность по своей собственной воле (IV i, n; VI i, 26).

По сути, это то же самое возражение, которое обычно выдвигается против материализма, когда его обвиняют в неспособности объяснить происхождение первого движения материи, от которого зависит все остальное. Согласно стоикам, вся сформированная и определенная реальность – это видимость и эффект материи. Но как неопределенная субстанция может быть причиной формы? Но даже если бы субстанция была определена сама по себе, усия должна была бы по-

ниматься как тело; но тогда откуда берется единство физических свойств, трехмерность, сопротивление, размер и т. д.? Тело как таковое обязательно множественное, поскольку оно состоит из субстанции и ее свойств. Но сама субстанция не может привести к объединению, поскольку она является лишь ее пассивной основой, лишь субстратом для множества свойств. Кроме того, как можно объяснить жизнь и душу из простой мертвой материи? Стоики также считают душу материей и хотят, чтобы она рассматривалась лишь как модификация последней. Но это настолько очевидный абсурд, что он лишь подчеркивает полную несостоятельность всего этого взгляда.

Таким образом, стоики переворачивают истинные отношения вещей с ног на голову, когда хотят понять форму от субстанции, единство от множественности, душу от телесного бытия и так далее. То, что впервые превращает пассивную возможность материи в действительность, ее неопределенность в детерминированность, возводит множественность тела в единство, обуславливает активность души и тем самым впервые делает материю основой конкретного существования, носителем мира видимостей, само не может быть снова материей, но может быть только принципом, отличным от последней, то есть нематериальным, единым и активным, который, следовательно, должен быть также *prīus* материальной действительности. Но тогда материя как таковая не может быть *usīa* или непосредственным основанием су-

ществования. Неразумно со стороны стоиков рассматривать бесформенное, пассивное, безжизненное, неразумное, темное и неопределенное как принцип и первооснову вещей. Субстанция не существует даже сама по себе, а потому может быть, в крайнем случае, бытием *par excellence*, причем не первым, а лишь последним в ряду принципов. Если стоики извращают это соотношение, то причина их ошибки заключается в том, что они избрали чувственное восприятие в качестве руководства при установлении принципов и допускают, что за абсолютную реальность материи может ручаться только внешний вид, поскольку они считают, что признают в ней нечто постоянное и необратимое при всех изменениях вещей и качеств. Но как материя может быть истинной? Разве стоики не утверждают в конце концов, что истинное бытие нельзя постичь с помощью чувственного восприятия, а только с помощью разума? Но что это за странный разум, который ставит материю выше себя и тем самым приписывает ей более высокое бытие, чем она сама? Такой разум, подчиняющий себе материю и считающий себя ниже ее, совершенно неправдоподобен. Ибо как он может судить о ней как о высшей, если он ни в чем ей не равен? Субстанция сама по себе неразумна. Но разум не в состоянии распознать такую вещь и, следовательно, не может предоставить ей никакой конечной и высшей истины (VI 1, 26—28).

Согласно этому, субстанция сама по себе еще не реальна, но лишь тень, к которой примыкают формы или понятия

(λογος); материальный субстрат, следовательно, неплодотворен и недостаточен, чтобы быть *usia* в абсолютном смысле (VI3,8). Отсюда следует, что даже то, что представляет собой смесь субстанции и формы, единая детерминированная вещь, не может быть искомой *usia*. Таково мнение Аристотеля. Однако оно опровергается тем, что невозможно подвести единство субстанции и формы под одно и то же родовое понятие, поскольку не может быть ни бесплотного телесного, ни телесного бесплотного. Поэтому, однако, невозможно рассматривать индивидуальное разумное Это как самоцель (VI 1, 3). Субстанция становится реальной только в форме. Форма же, которая соединяется с субстанцией и в союзе с неопределенной субстанцией порождает детерминированную чувственную реальность, тем самым утрачивает свою реальность вместе с действительностью и опускается до простого пассивного отражения своей первоначальной сущности. Строго говоря, субстанция не является основой для формы, а только для зеркального отражения формы; именно последняя завершает и совершенствует внутренне нереальную субстанцию в определенный чувственный объект. Форма реализует и субстанцию, и то, что является смесью ее и субстанции, то есть индивидуальный конкретный объект, и поэтому может с большим правом рассматриваться как основа последнего. Однако, таким образом, она не находится в субстанции, а едина с ней, и оба вместе, единство субстанции и формы в индивидуальном конкретном объекте, в свою оче-

редь, образуют основу для модификаций мира чувств, подобно тому как Сократ, например, является *prīus* и субстратом для его действий и аффектов (VI 3, 4).

Единство субстанции и формы в чувственных объектах можно, таким образом, назвать *usia*, как основание определенных состояний и действий: но в любом случае недопустимо рассматривать чувственную *usia*, вместе с Аристотелем, как опорное основание в абсолютном смысле, независимую и изначальную основу аффектов. Но это также опровергает мнение, что форма чувственного объекта как таковая и есть искомая *usia*. Ведь, как я уже говорил, форма присутствует в материи не как то, чем она на самом деле является и какова ее природа, а именно как чистая активность или энергия, творчески преобразующая материю, а лишь как тень или след, который форма оставляет после себя в своей деятельности в материи. То, что само по себе является деятельностью *par excellence*, проявляется в материи как свойство и случайное определение материи, и поэтому не может быть названо узией, а только качеством. *Усия* предполагается как независимая и изначальная вещь *par excellence*, в которой, следовательно, нет ничего случайного, но все определяется только своей собственной природой. Качество же — это определенное состояние уже существующих предметов, привнесенное извне или данное изначалью, но которое может и отсутствовать; это, так сказать, лишь способ, которым *усия* отражается на их поверхности. Вот почему мы всегда

сбиваемся с пути, постоянно перескакивая через усю в наших исследованиях ее в мире чувств и попадая в плен манящего, то есть путая простое состояние и случайное определение с ее фундаментальной основой. Иными словами, хотя качество и представляет собой творческое понятие или форму в мире чувств, само оно отлично от него и может рассматриваться, самое большее, лишь как видимость *usia* (II 6, 1—3).

Очевидно, что это преодолевает как стоическо-эпикурейский материализм, так и натуралистический плюрализм Аристотеля. Субстанция как таковая не может быть *usia*, поддерживающим основанием бытия, к которому все остальные вещи и отношения относятся как простые свойства и детерминации, ни как неоформленная, ни как сформированная субстанция, ни как единое материальное существо, ни как множественность атомов, потому что она как раз не является ничем активным и, следовательно, ничем реальным, но получает всю свою детерминацию и реальность только извне через форму. Но даже единство субстанции и формы не может быть названо *usia* в истинном смысле, потому что форма в чувственной *usia* лишена действительности, а следовательно, и действительной изначальной реальности и независимости, субстанция же вообще не реальна. Следовательно, чувственная реальность не является актуальной истинной реальностью. То, что существует в чувственно воспринимаемом, существует не само по себе, а только через уча-

стие в том, что действительно существует, от которого оно получило свое существование (VI 3, 6). Усия здесь состоит из факторов, которые не являются усиями; но это возможно только потому, что она сама не является истинной усией, но, самое большее, лишь ее подражанием и образом (VI 3, 8). Мир чувств есть, в сущности, не что иное, как способ, которым сверхчувственный мир форм, творческих понятий или идей отражается на темном фоне материи: образ мира идей в зеркале материи. С его становлением и постоянным изменением форм, присутствующих в нем, это просто мир видимости или, более того, иллюзорный мир. Следовательно, он не может быть местом усии, которую мы ищем; и поэтому мы вынуждены искать усию в интеллигибельном (vovjrdv).

II Интеллигибельная действительность

1 Мир идей и рассудок

Как мы переходим от чувственной реальности к умопостигаемой? Очевидно, только абстрагировавшись от особенностей телесных объектов, их становления, их сенсорной конституции, их размеров и т. д., и сосредоточившись на том, что тогда остается в своей особенности и противопоставлении чувственному существованию (VI 2, 4).

Теперь мы уже научились познавать тело как единство свойств, которые обязаны своим единством не лежащей в их основе субстанции, а единому принципу, отличному от нее,

то есть нематериальному. Но мы также видели, что множество свойств не может получить свое существование от субстанции, поскольку последняя пассивна и не развивает никакой первоначальной активности. Поэтому для их объяснения необходим активный принцип, который сам по себе действует на материальную основу, возводит ее из пассивной возможности в актуальность и придает ей, которая сама по себе абсолютно неопределенна, свои различия и детерминации.

Однако это, очевидно, было бы невозможно, если бы нематериальное Единое было абсолютным или абстрактным Единым, если бы оно само по себе не имело множественности и определенности. Поэтому принцип, из которого через посредничество материи возникает телесный мир или мир чувств, должен быть единым, чтобы объяснить единство телесных объектов и их связь, и в то же время он должен быть множественным, чтобы объяснить множественность телесных определений. Поэтому она должна быть многоединой ($\pi\lambda\acute{\eta}\theta\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$), многообразной или конкретной, так что единство оказывается связью, благодаря которой множество объединяется и удерживается вместе, множественность уничтожается в единстве, а множество частей не может существовать ни отдельно друг от друга, ни независимо от целого, поэтому они вообще не являются частями в собственном смысле слова, а скорее просто моментами, субстанциальными определениями единого и приобретают особую действитель-

ность только в своем отношении к единому. Это возможно только потому, что части являются лишь понятийными частями целого, или понятиями (λογoi), которые, как творческие формы и принципы, формируют мир чувств; ведь только их понятийная сущность остается после вычитания всех специфически чувственных и материальных качеств (VI 2, 5). Как рассмотрение мира чувств показывает, что конечные объекты не существуют в нем отдельно и независимо друг от друга, но что некоторые из них могут быть подведены под более высокие и общие понятия и, наконец, все могут быть объединены как простые определения и моменты в едином понятии бытия, так и с умопостигаемым принципом вещей: он тоже по своей природе является понятием, причем высшим родовым понятием, которое содержит в себе множество низших родовых понятий, каждое из которых само включает в себя множество видовых понятий, а те, в свою очередь, содержат в себе множество индивидуальных понятий. Таким образом, он совпадает с архетипическим миром идей, который Платон также объявил бытием в актуальном смысле, действенным и определяющим принципом лишь внешне реального мира чувств (VI 2, 2).

Мир идей, по Платону, представлял собой простое сопоставление и разделение самостоятельных понятий. Конечно, предполагалось, что они как-то связаны друг с другом и в конечном счете указывают на высшее единство и зависят от этого единства; однако он всегда рассматривал эту

связь лишь как непонятное «участие» идей друг в друге, а сами идеи – как самостоятельные общие понятия без внутренней дифференциации. Уже Аристотель упрекал его в том, что при таком взгляде фактическая индивидуальная особенность вещей столь же необъяснима, как и их единство, и поэтому сам он понимал форму как единство общего и особенного. Однако и он не смог объяснить фактическое единство и особенность вещей из простого союза формы и субстанции; он не смог показать, как форма принуждается к конкретизации через ее союз с субстанцией. Однако, согласно Плотину, конкретное существует не только в общем, и последнее как таковое есть, следовательно, многоединое, но многоединое имеет самостоятельное существование до и независимо от субстанции и соединяется с ней, лишь воздействуя на нее извне, так сказать. Таким образом, Плотин обобщает платоновскую концепцию идеи как трансцендентного существа, независимого от самого себя, с аристотелевской концепцией формы как единства общего и частного и рассматривает умопостигаемое как царство сверхчувственных частных, все из которых сводят друг друга к моментам высшего всеобъемлющего единства.

Если Платон знал только родовые и видовые идеи, то Плотин также утверждает существование индивидуальных идей, которые аннулируются в видовых идеях; И даже если он с оговорками допускает, ради незамутненной чистоты, совершенства и сверхчувственной возвышенности умопости-

гаемого, идеи также дурных, заблуждений, скверны и тому подобных вещей (V 9, 14), он все же принципиально убежден, что по крайней мере каждый природный продукт, будь то неорганический элемент, организм или мировое тело, имеет свой идеальный архетип в умопостигаемом (VI 7, 8—12). Действительно, даже неразумное и низменное, равно как и человеческие искусства, существуют там в понятийной форме, по крайней мере, в той мере, в какой их чувственная субстанция игнорируется и рассматриваются только их сущностные характеристики, например, гармония и ритм в музыке, симметрия в архитектуре и т. д. (V 9, 11). (V 9, 11).

Таким образом, идеальных архетипов столько же, сколько индивидуальных существований в мире чувств, и это, как справедливо подчеркивает Плотин, потому, что нет двух вещей, которые были бы полностью похожи друг на друга, и отличительные характеристики индивидов не могут быть объяснены общим архетипом, как это предполагает Платон. Идея человека не одна для всех людей, но у Сократа, Пифагора и т. д. у каждого своя идея; и каждая из этих идей сама по себе включает столько идей, сколько есть особенностей в соответствующих индивидах, которые не добавляются к ним случайно, но присущи им. Весь мир чувств со всеми его деталями, таким образом, имеет свой аналог в умопостигаемом и в идеале заранее сформирован в нем. Однако у нас нет причин обижаться на бесконечность (*ἀπειρία*) числа идей. Ибо это только кажущееся, тогда как на самом

деле число идей вполне определено как в каждый момент, так и в пределах мирового периода, а бесконечное есть лишь продукт человеческого рефлексивного счета (V 7, 1. 3; VI 6, 18). Когда индивид появляется на свет или умирает, принадлежащая ему идея возникает из совокупности идей или отступает в них, и она меняется в соответствии с изменениями чувственных свойств. Но число идей в целом всегда остается неизменным; и то, что кажется добавлением новых идей или утратой существующих, на самом деле есть лишь иное возникновение числа идеальных архетипов, данных и predeterminedных раз и навсегда в течение мирового периода (V 7, 1—3).

То, что умопостигаемое на самом деле есть множество-одно, а не, как думает Платон, множественность, которая лишь каким-то образом «участвует» в единстве, ясно уже из его концептуальной природы. Ведь понятие по самой своей природе включает в себя множественность определений, подобно тому как, например, понятие растения или животного содержит в себе совокупность всех тех определений как логически необходимых моментов, которые в действительности определяют растение или животное; и, согласно Плотину, любовь к (умопостигаемой) вселенной состоит в том, что в умопостигаемом все едино и не может быть отделено друг от друга (VI 7, 14). Поэтому идеи существуют друг в друге, подобно тому как моменты понятия существуют в этом понятии и могут быть отделены от него и сделаны само-

стоятельными только путем дискурсивной рефлексии. Действительно, идеи настолько взаимопроникают друг в друга, как множество центров, объединенных в единый центр, что не одна возникает из другой, но все возникают из целого, и каждое понятие определяется следующим, более высоким, которое в свою очередь определяется окружающим его более высоким, которое в свою очередь определяется еще более высоким и более общим, и так далее. Каждая отдельная идея, таким образом, относится к целому, более того, сама является целым, только в определенной форме, поскольку она неявно содержит целое в себе и в каждом своем определении отсылает к последнему, так что везде все, каждое отдельное есть все, частное есть в то же время общее (V 8,4; VI 5, 5; III 2,1). Целое действует на целое с целым и снова действует на часть с целым, т. е. каждое воздействие целого на части есть в то же время воздействие частей на целое. Поэтому, даже если часть первоначально испытывает воздействие только как часть, результатом всегда является снова целое (VI 5, 6). Отдельная идея представляет собой целое, подобно тому как отдельная лошадь представляет собой совокупность всех лошадей или род лошадей, а также млекопитающих и т. д.; и целое – это не просто сумма его частей, но то, что порождает части и всеобъемлющую и всеобъемлющую их совокупность (III 7, 4).

Поскольку умопостигаемое имеет множество не вне себя, а непосредственно из себя и вне себя, или поскольку оно по-

местило множество в себя, оно едино в гораздо большей степени, чем разумное, которое впервые получило свое единство от разумного. В самом деле, один только *prius* и порождающий принцип множественности является истинно единым; он таков настолько, что если бы можно было отнять одно из многих, поскольку они тождественны ему, то тем самым уничтожили бы и само Единое. Истинно Единое есть всеобъемлющее понятие, и потому оно не выходит за пределы себя, поскольку для него нет внешнего, но находится повсюду в себе и с собой, не теряя себя каким-либо образом во множественности (VI 5, 9 и 10). В мире чувств, конечно, вещи существуют рядом и вне друг друга, ограничивают и вытесняют друг друга; там также множественность и единство распадаются, единое возникает из многого, часть как таковая не является в то же время целым и действительно есть части, которые существуют отдельно от целого. В умопостигаемом, напротив, все находится друг в друге, ни одно не исключает другое из себя, все как бы находится друг в друге, одно, так сказать, прозрачно для другого (V 8, 4). Причина этого, однако, кроется в том, что интеллигибельное является чисто понятийным и исключает всякую чувственную материальность. Ведь только в пределах чувств, вдали от их материальной основы, переплетение идей представляется пространственно-временным расчленением, и объекты предстают друг перед другом как независимые и отличные (VI 5, 10). В умопостигаемом, напротив, все вместе и, тем

не менее, раздельно. Здесь, подобно силам в семени, все понятия слиты воедино, как бы в центре; и как силы, заключенные в семени, по своей природе сами являются понятиями, которые, в свою очередь, заключают в себе большинство понятийных моментов и развертываются изнутри чисто в соответствии с логическими точками зрения, так и умопостигаемое, как я уже говорил, есть родовое понятие, заключающее в себе множество видовых понятий и, следовательно, также не имеющее никакого отношения к барьерам и запретам чувственно-телесного существования (V 9, 6).

Принцип мира чувств, определяющий их различия и реализующий нереальную в себе материальность, есть многоединое умопостигаемое без всякой нереальности, реальное *par excellence*, «существующее» (*to ðv*) в превосходном смысле. Истинно единое, таким образом, есть истинно существующее; и поскольку множественность, составляющая его определение, является логической или понятийной, или поскольку именно понятия (идеи) составляют содержание единого, умопостигаемое для Плотина совпадает с нусом, интеллектом, разумом, и даже с абсолютным разумом, поскольку он включает в себя совокупность всех идей в себе. Идеи вместе образуют умопостигаемый мир, космос *ноэτος*. Последний, таким образом, относится к *nus*, как множественность его существенных моментов относится к всеобъемлющей форме высшего родового понятия, как продукт относится к производителю, но продукт, который при возникно-

вении не выходит из своей производящей основы, а остается в ней, поскольку он представляет собой только ее существенную детерминацию. Как совокупность всех идей, интеллибельный космос, однако, абсолютно совершенен и не имеет недостатка, это «истинная вселенная», абсолютная совокупность всех существующих объектов, которая ничего не имеет, к которой ничего нельзя добавить, но у которой также ничего нельзя отнять, и для которой, следовательно, не может быть ни будущего, ни прошлого, поскольку первое предполагало бы, что она еще не имеет чего-то, а второе – что она имеет что-то, но снова потеряла. Мир идей, следовательно, также не подвержен случайности, поскольку это включает в себя возможность того, что с ним может что-то произойти извне, что на него можно воздействовать, и поэтому он не содержит в себе уже все бытие. Поэтому оно есть все по необходимости, без всякого изменения, истинное бытие, которое никогда не может не быть, ни быть иным, всегда неизменное бытие без временных различий, безраздельное совершенство, непосредственное, абсолютное присутствие всех вещей, которое Плотин также называет их вечностью (III 7, 3—6). В этой вневременной вечности и неизменности умопостигаемого мира заключается его покой или постоянство (στάσις). Но интеллект, содержащий этот мир в себе как свою судьбу, не просто вечен сам по себе, поскольку он находится вне времени и пространства, но, спокойно сохраняясь в себе и не выходя из себя, он в то же время является

постоянной насыщенностью и полнотой (корос) (V 9. 8).

Теперь многоединый интеллект – это не просто истинно существующее, поскольку оно лишено всякого недостатка и всякой неактуальности, но актуальное, именно по этой причине одновременно и истинно активное, абсолютная энергия или активность, поскольку оно во всех отношениях составляет контраст пассивной инертной субстанции и его реализация субстанции состоит в том, что оно действует на нее по своей воле (V 3, 7; V 8, 9). Сама субстанция лишена активности и жизненности и не способна придать их себе. Интеллект же есть абсолютная спонтанность без всякой восприимчивости («actus purus»), поскольку в противном случае он не был бы истинно существующим и содержал бы в себе тотальность всего сущего. Но ее действенность истинна только потому, что она направлена не на что-то другое, а исключительно на саму себя (V 3, 7). По этой причине, однако, мир идей и интеллекта есть также царство свободы, а истинная свобода существует только в умопостигаемом, поскольку бытие и деятельность в нем тождественны, а деятельность интеллекта неограниченна и абсолютно спонтанна (VI 8, 4 и 5).

Вечность или вневременное настоящее есть, следовательно, в то же время бесконечная жизнь, ибо она есть жизнь в своей тотальности и, благодаря исключению прошлого и будущего, на которых основана тотальность, ничего от себя не требует (III 7, 3 и 5). Покой или постоянство в интел-

лигенции есть в то же время движение (κίνησις). Интеллект не имеет жизни, но сам является жизнью; бытие и жизнь интеллекта тождественны. Точно так же, однако, покой и движение не являются его простыми состояниями, но движение есть его деятельность, и это само по себе является его реальностью или бытием, которое, как мы видели, едино с покоем или вечностью. Как бытие или покой относится к единству и цельности, так движение или жизнь относится к множественности, различию и разделенности умопостигаемого; эти два понятия могут быть разделены только в мысли или в дискурсивном размышлении, но в действительности они едины, так же как мы обнаружили, что единство и множественность едины в умопостигаемом и что последнее по своей природе много и едино (VI 2, 6—8; VI 9, 2).

В чувственном мире, как и во всем остальном, покой и движение, бытие и жизнь – это две разные вещи, взаимоисключающие друг друга. В умопостигаемом, однако, они сливаются в одно. Здесь покой есть в то же время движение, только не локальное, чувственное, а сверхчувственное интеллигибельное движение, так что единство или целое постоянно устанавливает свои идеальные определения или множественность частей, чтобы столь же постоянно аннулировать их снова в единой тотальности. Покой в интеллигибельном означает, таким образом, лишь постоянство интеллигибельного движения, которое оставляет неизменным состояние целого, так же как оно всегда производит одни

и те же моменты содержания в индивиде (VI 2, 7): интеллект дифференцирует себя, замыкает себя во множественности частных и снова принимает их в себя как свои детерминации, показывая себя всеобъемлющим, порождающим и господствующим принципом множественности. Бесконечная жизнь интеллекта состоит в том, чтобы выводить различное, доказывать свое высшее единство, подчеркивая и связывая свои сущностные детерминации. Таким образом, это постоянное движение, движение и покой в одном, движение, однако, без изменения или изменение, которое, тем не менее, не отменяет неизменности и непоколебимого самоподобия того, что изменяется (VI 2, 8).

Таким образом, интеллект можно определить и как тождество или дизъюнктивность ($\tau\alpha\upsilon\tau\omicron\tau\eta\varsigma$), и как изменение или инаковость ($\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\tau\eta\varsigma$): он есть тождество в той мере, в какой он обладает постоянством или покоем, т. е. движение постоянно повторяется и содержание мира идей также остается неизменным, в той мере, в какой множественность его частей не нарушает единства и цельности мира идей и каждая из частей одновременно представляет целое. Это инаковость, изменение или различие, поскольку оно вообще является движением и порождает множественность частей или определений, которые сами отличаются от целого. Теперь мы убедились, что постоянство и движение, или бытие и жизнь, тождественны. Следовательно, рассудок есть тождество тождества и инаковости, поскольку каждая его часть как таковая

есть в то же время целое, то есть сама по себе и ее противоположность, но целое есть также, наоборот, каждая из его частей и, таким образом, не есть целое (VI 2, 7). В этом смысле Гегель позднее задумал истинное как диалектический процесс и позволил понятиям выходить из понятия бытия на основе их противоречивой природы и возвращаться к нему. Действительно, мы как будто слушаем самого Гегеля, когда Плотин видит существенную особенность и превосходство рассудка или разума в том, что он производит не просто различия, а противоположности внутри себя (III 2, 16).

2. Умопостигаемая действительность как мышление.

Что же такое это умопостигаемое движение, которое тождественно покою или постоянству, направлено исключительно на себя и как таковое должно быть истинной реальностью?

Само собой разумеется, что движение в умопостигаемом или в царстве мысли не может быть ничем иным, как мышлением (VI 2, 8). Мысль – это тождество тождества и инаковости, единства и множественности, покоя и движения. Ибо она всегда сама есть нечто иное, чем то, что она мыслит, и в то же время она снова едина с ней в акте мышления. Кроме того, как единая деятельность, оно одновременно включает в себя множественность мыслей; и, производя мысли и возвращая их в себя как свои моменты, оно одновременно приходит в покой в этих продуктах своей деятельности

(V 3, 10). Если это уже верно в отношении нашего (конечного) мышления, то тем более это будет верно в отношении абсолютного мышления. Наше мышление детерминировано внешним воздействием и способно прийти к новому содержанию по собственному желанию только через память, сравнение и рефлексия, то есть через дискурсивную временную рефлексия. Абсолютный же разум, все-дух или первоначальный дух, как его можно назвать и мышлением, уже включает в себя все возможные содержания, помещает их непосредственно в идеальную реальность, не привязываясь к временной последовательности, и поэтому не нуждается в памяти, сравнении и рефлексии (VI 2, 21).

Наш ум лишь представляет себе предметы, Всесущий Дух представляет их себе постольку, поскольку он изначально порождает мысли и постоянно имеет их перед собой как вечные. Всесущий дух, по выражению Плотина, «не есть дух того рода, который можно было бы вывести из того, что мы называем духом. Мы – духи, которые получают свое содержание из логических предпосылок, которые достигают своего понимания через логические операции и размышления о причине и следствии, которые видят сущее по закону достаточного основания, духи, которые не имели прежде, но были пусты до своего познания, несмотря на свою духовную природу. В самом деле, не такова природа этого духа, но он имеет все и есть все и со всем, будучи с самим собой, и он имеет все, не имея его. Ибо он не имеет его как нечто

отличное от себя, и каждая отдельная вещь из того, что в нем есть, не существует отдельно. Ибо каждая отдельная вещь есть целое и во всех отношениях все; однако она не смешана вместе, а, напротив, отдельна сама для себя. С другой стороны, то, что участвует, участвует не во всем одновременно, а только в том, в чем оно может участвовать (I 8, 2).

Так что если нам приходится кропотливо прокладывать себе путь через умозаключения и доказательства от определения к определению, то мышление Всевидящего вовсе не движется в силлогизмах, но в предпосылках он сразу мыслит вместе с заключительным предложением и, не колеблясь и не сомневаясь, узнает будущее в настоящем и без труда устанавливает его как определение своего мышления (V 8, 7). Таким образом, его знание не похоже на знание пророческих, которые лишь косвенно выводят будущее из настоящего и предвидят или интерпретируют его в эмоциональном предчувствии, а скорее на знание творческих духов, которые уверены в будущем в настоящем и никогда не испытывают сомнений или других мнений (IV 4, 12, ср. также V 5, 1). Иными словами, абсолютное мышление Всесущего Духа – это не дискурсивная временная рефлексия, а вечная одновременная интуиция, которая имеет и знает все изначально, это неотражаемое всеведение, или, точнее, это вообще не мышление в нашем смысле слова, а видение, не чувственное, а сверхчувственное видение или интеллектуальное созерцание (V 3, 17). Однако как таковое оно, как я уже ска-

зал, не является пассивно определенным, как наше мышление, и не направлено на что-то другое; скорее, это чисто бесстрастная энергия, которая просто имеет дело с собой, остается в себе и разворачивает все свое содержание спонтанно из себя.

Разумное движение есть мышление, мышление есть интеллектуальное созерцание, интеллектуальное созерцание есть спонтанная энергия или действительность; но именно она, как мы видели, тождественна покою и как таковая опять-таки бытию. Следовательно, мышление и бытие – это также одно и то же, так что не только функция или деятельность мышления сама является бытием в силу своего тождества с разумным движением, но и продукт энергии, содержание мышления или объект видения тождественен бытию как таковому, поскольку он един с постоянством (V 9, 5). В самом деле, если мышление в умопостигаемом имеет свой объект не вне себя, а внутри себя, если оно, подобно нашему мышлению, не просто мыслит о нем, а мыслит его оригинальным образом, то оно должно быть тождественно с ним и должно относиться к мышлению, как продукт относится к производящей функции. Но объект мышления – это бытие; поэтому бытие должно быть тождественно самому мышлению и в то же время быть результатом функции, энергии или эффективности мышления (VI 2, 8).

Плотин обозначает продукт энергии стоическим термином *hypostasis*, но понимает под ним не гипокеименон, суб-

страт или основание свойств, как это делают стоики, т. е. бескачественную первичную субстанцию как основание и сущность вещей, а нечто абсолютно нематериальное или умопостигаемое, а именно, как это выражение также подразумевает, мысль, постольку поскольку она «порождена». бескачественную первоматерию как основание и сущность вещей, но скорее нечто абсолютно нематериальное или умопостигаемое, а именно, как следует из этого выражения, мысль, поскольку она «вызвана» энергией мысли (V 1, 4), положена и тем самым обрела реальность (VI2, 8; V 1, 7). Таким образом, в интеллигибельном реальность является не *prius*, а *posterius* функции или энергии мышления: не существующая реальность мыслит, и не мышление здесь мыслит уже существующую реальность, но непосредственно устанавливает ее посредством своего мышления; и эта интеллигибельная ипостась, устанавливаемая энергией, есть собственно истинная реальность, поскольку она едина с мышлением, а мышление, как интеллигибельное движение, едино с покоем, который сам есть лишь другое выражение для интеллекта, который мы понимали как истинно существующее.

Теперь цель всякого мышления – мыслить истинное, то есть реальность. Но эта цель достигается в высшей степени тогда, когда эти два понятия перестают различаться, когда реальность полностью аннулируется в мышлении, когда мышление без разбора растворяется, так сказать, в реальности. Но именно так обстоит дело в интеллигибельном. По-

этому умопостигаемое – это не просто истинная реальность, а царство истины вообще, абсолютной истины, поскольку в нем знание – это не просто образ вещи, а непосредственно сама вещь (V 3, 5). В царстве чувственно-воспринимаемого мышление и мысль – две разные вещи. Здесь бытие выпадает из мышления, и то, что познается, всегда является лишь образом вещи, но никогда – самой вещью. Поэтому сомнения не исключаются и здесь. Окончательное решение о предмете принимают не органы чувств, а разум или размышление, обусловленное органами чувств, и поэтому здесь недостижима истина в смысле аподиктической уверенности, но, самое большее, только вероятность. Поэтому чувственное восприятие не выходит за пределы простого мнения ($\delta\omicron\xi\alpha$) и не способно проникнуть в абсолютную истину (V 5, i). Вот почему Плотин в ответ на возражения Порфирия ²⁶ настаивает на том, что умопостигаемое находится не вне интеллекта, а скорее является его содержанием или предназначением, поскольку в противном случае истинное было бы для интеллекта чем-то случайным, не принадлежащим ему непосредственно и чуждым ему, а следовательно, не было бы и абсолютной истины.

Ибо именно поэтому оно не соглашается с другим, но только с самим собой; оно также не говорит ничего, кроме самого себя: оно есть то, что говорит, и говорит то, что есть, или, другими словами: оно есть непосредственное тождество

²⁶ Leben Plotins Kap. 18.

бытия и мышления (V 5, 2). Мышление и бытие или зрение и видимое отличаются друг от друга лишь концептуально, но не в действительности. Они соотносятся друг с другом как причина и следствие, как функция и продукт, как энергия и ипостась. Как мышление есть лишь другое выражение разумного движения, так и бытие есть лишь другое выражение покоя или постоянства. Поэтому можно с таким же успехом сказать: бытие – это стабилизированное или неподвижное движение мышления, доведенное до остановки, и наоборот: мышление – это приведение в движение или активизация.

В соответствии с этим совершенно одинаково, понимать ли истинное, то есть умопостижимое, бытие как реальность на основе энергии мышления или понимать его как активную действенность функции мышления, поскольку и то и другое тождественно. Но нет разницы, объявлять ли истинным бытием мир идей, содержание интеллектуального созерцания, или же интеллект, деятельность созерцания как таковую, поскольку и то, и другое, как я уже сказал, совпадает с различием между бытием и мышлением, между видимым и зрением, между покоем и движением, между интеллигибельной ипостасью и энергией, а они тождественны между собой. Поэтому можно с таким же успехом сказать, что интеллект мыслит идеи, как и, наоборот, что идеи составляют интеллект, т. е. можно с таким же успехом рассматривать интеллект как *prīus* мира идей, а последний – как *prīus* интеллекта; они различаются только в дискурсивной рефлексии

(V 9, 7 и 8; VI 6, 6). Продукт интеллекта Плотин также иногда называет Логосом или Мудростью (σοφία), причем Логос, по-видимому, характеризует мир идей как систему мощных и порождающих сил в смысле стоиков, а Мудрость – как логическую и телеологическую активность этих сил, в качестве которых они затем предстают в третьей ипостаси, мире-душе, порожденном интеллектом. В этом отношении Логос и Премудрость, вероятно, называются ипостасями после интеллекта и, таким образом, рассматриваются как *posterius* интеллекта (III 5, 9; V 8, 4 и 5). Но поскольку мир идей, как уже говорилось, с тем же успехом можно понимать как *prius* интеллекта, так как мышление и бытие в умопостигаемом тождественны, а мир идей составляет интеллект, логос и мудрость, в свою очередь, также совпадают с интеллектом, что объясняет утверждение Плотина, что в умопостигаемом мире логос и мудрость есть все (III 3, 5).²⁷

Таким образом, мир идей, то, что видит или мыслит интеллект, есть не что иное, как интеллект, поскольку он мыслит или смотрит на себя как на нечто иное. С другой стороны, интеллект видит или мыслит мир идей в той мере, в какой он видит себя в нем. Реальность интеллекта – это мир идей; реальность мира идей – это интеллект, или, другими словами, интеллект реализует себя через мышление идей, мир идей реализует интеллект, формируя его содержание. Бытие мира идей состоит в том, что он мыслится интеллек-

²⁷ v. Har trenn: Geschichte der Metaphysik Bd. I 147 ff.

том, бытие интеллекта – в том, что он мыслит идеи. Интеллектуальное восприятие, таким образом, есть самовосприятие интеллекта (V 3, 4—10; V 4, 2). Но в то же время, как мы видели, оно является абсолютной истиной и как такое есть сама реальность. Таким образом, истинная реальность заключается в самореализации интеллекта через его собственное мышление.

3. Ум и сознание

Если попытаться выразить все разработанные здесь определения интеллигибельного в виде уравнения и тем самым сделать их понятными, то оно будет выглядеть следующим образом: разумное = приус и порождающий принцип детерминаций мира чувств = многоединое = истинно единое = истинно существующее = интеллект = мир идей = вечность = покой = тождество = бесконечная жизнь = разумное движение = инаковость = тождество тождества и инаковости = мышление = все-дух = интеллектуальное созерцание = безразличная спонтанная энергия = бытие = разумная ипостась = истинная реальность = царство истины = тождество мышления и бытия = мир идей = интеллект. Истинно реальное, таким образом, является истинно действенным. Но его нельзя найти в чувственно-материальном мире, где эффективность физических объектов взаимно ограничена, а мышление также зависит от внешних впечатлений, но оно существует только в умопостигаемом, в мире чистого мышления, мышления, которое мыслит не другого, а себя, ибо только

оно является абсолютно спонтанной и лишенной аффектов энергией и, следовательно, действительно эффективно.

Легко понять, что то, как Плотин определяет умопостигаемое, является лишь модификацией соответствующего определения Платона. Для Платона понятие бытия также было главным объектом его исследований, и он понимал генитив «из бытия» как в смысле *genitivus oobjectivus*, так и *genitivus subjectivus*, т. е. (эпистемологическое) понятие бытия (сущего) совпадало как таковое непосредственно с бытием понятия (метафизической идеи). Плотин, со своей стороны, также определяет умопостигаемое как понятие бытия в смысле *genitivus subjectivus* и в этом отношении описывает его как интеллект, всеобъемлющее понятие. Но если он также понимает генитив «бытия» в объективном смысле и таким образом отождествляет (метафизическое) бытие понятия или интеллекта с понятием бытия, то познание понятия не означает для него такого познания интеллекта, которое имеет только человек; познание, таким образом, не имеет для него чисто субъективного эпистемологического значения, но он понимает под ним только то познание, которое имеет интеллект как таковой, т. е. он остается с этим определением в смысле генитивного субъективного субъекта. Иными словами, при таком определении он остается исключительно в метафизической сфере умопостигаемого. Бытие понятия есть понятие бытия, т. е. интеллект есть понятие, познание самого себя. Интеллигибельное, таким об-

разом, не есть, как у Платона, простое косное бытие, мертвое понятие, осознаваемое только нами, но это, так сказать, круг, возвращающийся в себя, в котором субъект и объект понятия совпадают в одно в самой метафизической сфере: абсолютное тождество субъекта и объекта.

Конечно, это возможно только при условии, что понятие как таковое само по себе есть деятельность, умопостигаемое движение или мышление, или что мышление понятия (*genitivus objectivus*) есть мышление понятия (*genitivus subjectivus*). Таким образом, сущность понятия или интеллекта – это мышление. Оно само есть только в деятельности мышления, а то, что оно мыслит, в свою очередь, есть только оно само как мышление. Таким образом, вместо того чтобы понимать бытие у Платона как понятие бытия или как бытие понятия, Плотин определяет его с тем же правом как мышление бытия в субъективном и объективном смысле, но не выходя из сферы умопостигаемого или метафизического, и таким образом приходит к определению истинной реальности как тождества мышления и бытия, как интеллектуального созерцания в смысле абсолютной действительности, умопостигаемой деятельности, возвращающейся в себя, или как самовосприятия интеллекта.

В этих определениях легко распознать зародыш и предвосхищение той основной концепции современной философии, согласно которой истинная реальность содержится в самосознании, развертывании и возвращении мысли к самой

себе. Истинно реальное, учит Плотин, – это само мышление. Это, добавляют новые, наше собственное самосознание, или это, и, следовательно, сознание есть истинное бытие. *Cogito ergo sum* Декарта, монада Лейбница как активная сила или энергия мысли, трансцендентальное единство апперцепции Канта, абсолютное «я» Фихте, тождество идеального и реального Шеллинга, самодвижение и самореализация понятия Гегеля – все эти различные фундаментальные принципы, которыми оперировала и отчасти продолжает оперировать современная философия и на которых она строит свои системы мысли, в равной степени содержатся в платиновском определении интеллекта. Не подлежит сомнению и то, что уверенность, на которую претендуют новейшие философы в своих принципах, в основном основана на той же подмене *genitivus objectivus* *genitivus subjectivus* и, следовательно, является лишь тавтологическим предложением, как это мы находим в античной философии.

Мышление бытия (*genitivus objectivus*) есть мышление бытия (*genitivus subjectivus*), или бытие и мышление тождественны: такова основная посылка всего античного мировоззрения. Но у Плотина она впервые приобретает значение движения мысли, возвращающейся в себя. Более поздние мыслители, просто как следствие этого, представляют себе это тождество с точки зрения сознания и таким образом приходят к своим различным принципам. Так, согласно Декарту, мышление Я или сознания (*genitivus objectivus*) есть

то же самое, что и мышление Я (*genitivus subjectivus*), то есть Я есть мыслящее сознание, утверждение, которое Лейбниц усиливает до того, что бытие имеет свою сущность в активной функции мышления, которая, как и у Я, должна быть эгоической, сознательной, индивидуальной. То, что мысль о субстанции (в объективном смысле) есть мысль о субстанции (в субъективном смысле), так что субстанция не просто является самой собой в мысли (содержание сознания), но что субъективная экспликация мысли о субстанции есть в то же время объективное развертывание ее метафизических детерминаций, является предпосылкой Спинозы: *ordo et connectio idearum idem est ac ordo et connectio rerum*. Кант утверждает, что знание, которое мы имеем о нашем сознании, есть знание, которое имеет наше сознание как субъект или формирующий принцип знания; объект познания (как содержание сознания), таким образом, в формальном отношении тождественен познанию объекта, и вследствие этого аподиктическое познание этого объекта возможно в формальном отношении.²⁸

Согласно Фихте, сознание абсолютного бытия как таково-

²⁸ Можно также сформулировать точку зрения Канта следующим образом: Познание априорных условий или форм сознания (опыта, как содержания сознания, которое в действительности является лишь апостериорным), есть, по Канту, в то же время познание априорных условий (сторон) сознания, а значит, само является априорным познанием; объект познания, сознание, есть в то же время субъект познания (активное сознание) и потому (по крайней мере, по своей формальной конституции) априорно познаваем, поскольку мы сами есть это сознание; формы сознания есть формы сознания и потому априорно определены.

го есть в то же время сознание абсолютного бытия (genitivus subjectivus) и, следовательно, абсолютное сознание (ego), тогда как Шеллинг определяет последнее как интеллектуальное созерцание, в котором бытие и мышление совпадают как субъективно, так и объективно, и строит всю свою натурфилософию на молчаливой предпосылке, что знание природы (genitivus objectivus), т. е. естествознание, есть знание природы (genitivus subjectivus), или, другими словами, что природа по самой своей природе есть знание и поэтому не из себя, как стремится к этому эмпирическое естествознание. Т.е. естествознание, познание природы (genitivus subjectivus) или, другими словами, что природа по самой своей природе есть познание и, следовательно, должна быть понята не из себя самой, как стремится эмпирическое естествознание, а из познания, из чистого разума. Точно так же Гегель понимал субъективное мышление бытия или философию как объективное мышление бытия (genitivus subjectivus) и отсюда брал право утверждать, что объективные (божественные) мысли могут быть непосредственно осмыслены субъективным человеческим мышлением и что план творения может быть построен a priori, так сказать, из чистого разума.²⁹

Да, даже Шопенгауэр входит в этот контекст, когда учит, что наше сознание воли (воли) есть сознание воли, созна-

²⁹ Ср. мое новое издание «Философии религии Гегеля в сокращенном виде с введением, примечаниями и пояснениями», Eugen Diederichs Verlag in Jena (1905).

тельное бытие воли, непосредственное бытие воли в сознании. Но дело не только в иррационализме Шопенгауэра и рационализме более позднего времени с его настаиванием на аподиктической достоверности знания и наивным объединением субъективного и объективного мышления. весь эпистемологический идеализм, феноменализм и позитивизм нашего времени по существу коренится только в старом чередовании этих двух генитивов и точно так же черпает уверенность своего убеждения только из созвучия или якобы тавтологии двух различных по смыслу пропозиций. Или что выражает «Esse – percipi» Беркли и его современных последователей, кроме того, что сознание бытия есть сознание бытия, что сознание и бытие совпадают и, следовательно, что бытие как таковое есть само сознание-бытие?

Как видно, современная философия сознания в принципе не отличается от античной в основных методологических предпосылках своего мышления, хотя и занимает противоположную позицию, поскольку, подобно античности, не чередует два генитива по признаку бытия, а по признаку сознания, и трактует бытие в утверждаемом таким образом тождестве бытия и мышления, за исключением разве что атавистической точки зрения наивного материализма, как бытие-сознание. Это согласие в основных методологических предпосылках, однако, вполне естественно, поскольку и античный рационализм, и современная философия сознания стремятся к аподиктическому знанию, а оно, разумеется, возможно

только в том случае, если субъективное мышление или сознание реальности тождественно последнему и, следовательно, само является каким-то образом мышлением или сознанием.

Как я уже говорил, особой заслугой Плотина является то, что в своем определении интеллекта он представил тождество мышления и бытия как движение мышления и тем самым, как первый, проложил путь к современной концепции сознания, *cogito ergo sum* Декарта в античной философии. Ведь согласно формулировке основателя современной философии, эго – это тождество мышления и бытия, мыслителя и мысли, субъекта и объекта, причем таким образом, что, подобно интеллекту Плотина, оно устанавливает себя через свое мышление и имеет всю свою реальность только в самом мышлении. Таким образом, то, что позднее Декарт утверждал об индивидуальном «я», а именно, что мышление (*genitivus objectivus*) есть мышление «я» (*genitivus subjectivus*), Плотин утверждает об интеллекте: его реальность на основе его эффективности мышления, которое имеет только себя в качестве своего содержания.

Но было бы величайшим заблуждением предполагать, что античный философ сам имел в виду идею эго или сознания, когда определял интеллект. Когда более поздние философы пытались определить реальность в платиновском смысле через мышление и понимали тождество субъекта и объекта или сознания как наиболее подходящее выражение для

природы бытия, они, однако, исходили из собственного самосознания и выводили бытие из моментов эго, абстрагируясь от его индивидуальных характеристик. Таким образом, они фундаментально стояли на почве *cogito ergo sunt* и использовали сознание, чтобы прийти к бытию из него. Из непосредственного опыта субъективного мышления они получили понятие объективного и абсолютного мышления. Напротив, Плотин, как и они, получает определения сознания или Я из платоновской концепции объективного мышления, поскольку он не только просто утверждает тождество этого мышления с бытием, но и позволяет ему быть опосредованным в самом себе через процесс движения мышления обратно в себя: интеллект реализует себя через мышление мира идей, который сам есть не что иное, как реальность интеллекта: субъект = объект = тождество субъекта и объекта = Я. Но всякая мысль о мире идей есть не что иное, как реальность интеллекта. Однако следует исключить всякую мысль о наличии «я», сознания, субъективной внутренности или непосредственного внутреннего опыта в сознании самого Плотина; скорее, вышеупомянутые определения были получены им чисто логическим путем, из простого размышления о противопоставлении умопостигаемого и чувственного бытия, и потому имеют для него чисто объективное или объективированное значение; и только это можно сказать, что Плотин тем самым утвердил в абстрактной объективности те моменты, которые, согласно взглядам современников, со-

ставляют суть субъективной духовности.

Характерной особенностью всей античной философии является то, что ей чуждо современное понятие сознания, субъективной внутренности как таковой. Все ее определения, взятые ли они из чувственного, физического внешнего мира, как принципы натурфилософов досократовского периода, или имеют духовный смысл, как идеи Платона, энтелехия или самореализующиеся понятия Аристотеля, мир-душа стоиков и т. д., носят объективно-представительный характер и тем самым лишь вновь и вновь обнаруживают пластическое чувство древних, направленное на созерцание внешних объектов. Последний великий мыслитель античности, Плотин, не составляет исключения, поскольку он также принципиально придерживается объективного характера мышления. Однако своими определениями он доводит античную мысль до того, что в объективном обнаруживаются первые общие очертания субъективного, где объективное, внешнее превращается в реальность собственного внутреннего бытия, а сознание сияет из бытия. Однако, поскольку Плотин в своем определении интеллекта лишь чисто диалектически развивает содержание умопостигаемого в противопоставлении разумному, совершенно неверно говорить, как это делали до сих пор почти все выразители Плотина, что он уже «боролся» здесь с понятием сознания или что он даже «подозревал» объем своих определений, направленных на это. У Плотина было так же мало представ-

лений о понятии сознания интеллекта, абсолютного сознания как такового, как у Аристотеля о сознании, или эго, или даже об «абсолютной личности», когда он пытался понять Бога, конечную кульминацию своей системы, как «мышление мышления». Скорее, это определение появилось только в результате систематического интереса к тому факту, что, согласно Аристотелю, реальность представляет собой царство уровней понятий, реализующих себя в материи, где ранжирование существ определяется степенью преобладания мыслительной деятельности над пассивной материальностью. Именно так Плотин определял интеллект как тождество мышления и бытия или как саморефлексию, поскольку абсолютной действительностью и реальностью может быть только мышление, которое имеет бытие или объект не вне себя, а внутри себя и, таким образом, отражается в себе, имеет себя в качестве своего объекта. Но как мало Аристотель осознавал, что этим определением он основал новый вид духовного бытия, сознание-бытие в противоположность объективному мышлению-бытию, так и Плотин не считал, что своим определением интеллекта, отраженного в самом себе, он выходит за прежние рамки античной философии. Действительно, своей концепцией умопостигаемого бытия он даже сознательно вернулся к Аристотелю с его «мышлением о мышлении» и даже в этом отношении нашел свою заслугу совсем в другом месте, чем в том, что ввел в предшествующую философию совершенно новое понятие, которому суждено бы-

ло расшатать последнюю.³⁰

Если сравнить платиновский интеллект с трансцендентным Богом Аристотеля, то, согласно Аристотелю, Бог есть не что иное, как абстрактная всеобщность отраженной на себе деятельности самого мышления, пустая форма мышления, имеющая в качестве своего содержания саму пустую форму, «бессодержательная деятельность мышления, которая думает о себе как о бессодержательной деятельности, чтобы найти в себе содержание, которого ей недостает».³¹

Однако интеллект Плотина по своей природе также является деятельностью, «мышлением о мышлении», но мышлением, содержанием которого является не деятельность мышления как таковая, а мир идей, мышление, наполненное содержанием всего умопостигаемого космоса и потому конкретное, мышление, которое мыслит себя лишь постольку, поскольку мыслит идеи. В своей концепции интеллекта Плотин, таким образом, объединяет аристотелевское определение самостоятельно мыслящей мысли с платоновским миром идей; и так же, как он тем самым помогает последнему обрести определенное содержание, он освобождает его от чар жесткой неподвижности и понимает его как абсолют-

³⁰ Согласно этому, самомышление интеллекта ни в коем случае нельзя обозначать выражением «сознание», как это делали до сих пор все переводчики и выразители философа, поскольку это вменяло бы ему мысль, которая лежит полностью вне сферы его видения и чье несуществование как раз и является характерной чертой его определения интеллекта.

³¹ v. Hartmann: a. a. O. 70.

ную жизнь.

Платон представлял себе мир идей как царство неизменных сущностей, концептуальное «участие» которых друг в друге оставалось для него столь же неодушевленным и неопределенным понятием, как и их идеальное сосуществование и со-бытие. Согласно Плотину, интеллект, как совокупность идей, есть живое движение реализующихся понятий, которые активно отличают себя друг от друга, сливаются друг с другом по собственной воле и восходят к всеохватывающей тотальности логической субстанции. Именно в этом состоит различие между концепцией идей Шеллинга и Гегеля. Платоновские идеи, как и идеи Шеллинга, – это неподвижные, субстанциальные сущности. Идеи же Платона, как и идеи Гегеля, – это живые духовные силы, заключенные в интеллекте, подобно видовым понятиям в родовом понятии, и как таковые составляют сущность и реальность интеллекта; более того, они таковы до такой степени, что под его рукой превращаются в мыслящих духов, как это было у Филона, и таким образом, конечно, снова обретают кажущуюся независимость и автономию друг от друга. Если мы вспомним наше предыдущее объяснение, согласно которому Плотин лишил трансцендентные, сверхчувственные идеи Платона их абстрактной концептуальности и понял их как единицы общего и особенного в смысле Аристотеля, то теперь мы можем описать его учение об интеллекте во всех отношениях как синтез Платона и Аристотеля, таким об-

разом, что он берет от последнего конкретность и жизненность, от второго – сверхчувственность и многозначную объективность мира идей в свою идею интеллекта.

Идеализм Платона, который рассматривал идеи как простые выведенные понятия или типы, лишенные собственно содержания и жизненной силы, является в этом отношении абстрактным идеализмом. Идеализм Плотина, напротив, – идеализм конкретный, ибо мир идей предстает здесь не только как множественность содержательных или конкретных логических форм и функций, но и как их активное отношение друг к другу или как умопостигаемое движение идей. Платоновский мир идей представляет собой царство объективных, самодостаточных мыслей, обладающих жесткой неизменностью, тогда как платиновский мир идей представляет собой объективное, сверхчувственное царство мысли, в котором мысли существуют лишь постольку, поскольку они мыслятся, и мыслятся лишь как моменты, связанные с содержанием определения и особенности функции мысли. Эта платиновская концепция мира идей, таким образом, гораздо ближе к нашему образу мышления, чем платоновская, она, так сказать, гораздо современнее; и если Платон заслуживает того, что впервые придумал и метафизически использовал понятие идеи, то только Плотин действительно сделал это понятие плодотворным для спекуляций и тем самым придал ему долговременное значение. Фактически, все последующие философы, которые так или иначе опери-

ровали метафизической идеей и пытались объяснить мир из интеллекта, следовали в этом отношении не за Платоном, а за Плотинем, даже когда они ссылались на авторитет Платона и провозглашали себя его учениками. Сам Плотин, похоже, не осознавал своего отличия от Платона; поэтому он также считал, что его взгляд на мир идей – это просто отражение взглядов Платона. —

То, что это фактически исторически несанкционированное введение современной идеи в мировоззрение античного философа, если ему приписывается предположение о сознательном интеллекте, ясно из определений самого философа. Сам факт, что Плотин в бесчисленных отрывках своих <Эннеад> прямо подчеркивает чисто интуитивный способ мышления интеллекта и отказывает ему во всякой обдуманности и дискурсивной рефлексии, должен помешать нам представить себе интеллект как сознательное существо, как «абсолютное сознание». Ибо сознание невозможно без рефлексии и временности; оно возможно только как постоянное сознание, как временное (дискурсивное) развитие логического содержания, которое само по себе надвременно; вечное, вневременное, интуитивное сознание, следовательно, также является деревянным железом. Сознание есть ощущение, способ бытия ощущений, и предполагает, что человек находит в себе нечто такое, чего раньше в нем не было и что он также не помещал в себя непосредственно. В сфере же умопостигаемого содержание устанавливает себя в абсолютной спон-

танности; здесь каждая идея непосредственно содержится в другой, все переливается друг в друга, каждая абсолютно ясна и прозрачна для другой. Но это также исключает возможность сознания. Сознание основано на воздействии двух различных факторов, внешнего стимула, с одной стороны, и психической функции субъекта, который получает и обрабатывает этот стимул, с другой, и поэтому немислимо без пассивности. В интеллигибельном же вообще нет ничего пассивного, а есть только абсолютное действие или энергия; только в этом смысле оно является истинной реальностью, потому что оно есть истинная, то есть абсолютная, действительность, и субъект и объект в нем не отличаются друг от друга. Сознание – это отражение чуждой реальности, которая таким образом переходит из сферы бытия в сферу мышления. Рассудок же не мыслит реальность, отличную от себя, а создает реальность своим мышлением, и его мысль об этой реальности есть одновременно и ее бытие.

Поэтому Плотина можно назвать скорее «отцом философии бессознательного», чем «отцом философии сознания»; ведь интеллект Плотина в его тождестве субъекта и объекта, смотрящего и видящего, или как интеллектуальное созерцание, в точности соответствует бессознательной, сверхсознательной идее Шеллинга и Гартмана, которая, таким образом, впервые в истории западной мысли появляется у Плотина.³²

³² Как известно, сам Шеллинг в первый период своего творчества называет интеллектуальное созерцание или самовосприятие абсолюта, абсолютное по-

Три момента интеллекта – субъект или функция восприятия, объект или содержание восприятия и их тождество – понимались Плотинем не как моменты сознания (эго), а как предсознательная и бессознательная духовность. Тем не менее, возведение Плотина в ранг отца философии бессознательного представляется столь же сомнительным, как и философии сознания.

философии сознания. Строго говоря, он не является ни тем, ни другим, потому что его мышление все еще полностью предшествует этим различиям и находится вне их. Они уже присущи ему, и фактически он стоит в своей концепции идеи именно на той точке зрения, которую установили Шеллинг и Гартман, но сам он все еще не имеет ясного осознания объема и значения своих детерминаций. По этой причине философия сознания (через Августина, Оккама и Декарта) также развилась из мировоззрения Плотина, и это мировоззрение смогло послужить основой для христианского теизма

знание как тождество субъекта и объекта, в его отношении к знанию и сознанию «абсолютным сознанием», не понимая, однако, под этим ничего иного, кроме бессознательного абсолютного знания. «Только тогда, – говорит он об этом тождестве, – я поверю, что вы действительно признаете его в себе и имеете о нем интеллектуальное представление, когда вы также освободили его от его отношения к сознанию» (I. 4. 256). Выражение «абсолютное сознание» служит лишь для того, чтобы симулировать возможность его непосредственного познания и тем самым априорного выведения или конструирования вселенной из бессознательного, но было прямо отвергнуто самим Шеллингом. (Ср. мою работу: «Die deutsche Spekulation seit Kant mit bes. Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes [1893] BI 127.)

на протяжении всего средневековья, точно так же, как философ бессознательного недавно смог сослаться на Плотина как на своего величайшего предшественника. То, что в основе концепта философии сознания и теизма лежит ошибочное толкование Плотина и что непосредственное переживание реальности платиновского интеллекта в его триединстве моментов в собственном самосознании или это является наивно-реалистической иллюзией, не вызывает сомнений у того, кто хоть немного глубже вник в смысл платиновских определений. Ибо самовосприятие интеллекта есть лишь объективное восприятие мира идей, тождественного самому интеллекту, и не что иное, как абсолютное самознание. Однако трагической судьбой западной философии стало то, что под фальсифицирующим влиянием христианского догматизма, с одной стороны, и абсурдного по своей сути стремления к аподиктическому познанию истинно реального, с другой, она была подтолкнута к этому ошибочному взгляду; в результате она и по сей день заблуждается в том, что обладает реальным, действительно реальным *par excellence*, сознанием. Лишь недавно, благодаря концепции бессознательного, эта ошибка предшествующей философии была в корне преодолена, весь христианский период в истории философии, имевший место за это время, с его уравнением сознания и бытия, был рассмотрен как одна большая ошибка, а связь с Платином восстановлена заново. Насколько, однако, остальная философия за это время утрати-

ла связь с античным развитием мысли и насколько она впа-
ла в предрассудки противоположного направления, ничто
не доказывает яснее, чем ее противодействие понятию бес-
сознательного, ее утверждение, что это понятие «немысли-
мо», и это при том, что вся античная философия, начиная
с Платона, имела представление об объективном мышлении,
а Плотин дал этой идее более близкое развитие, не думая
о сознании.

С другой стороны, нельзя упускать из виду, что понятие
бессознательного не могло быть по-настоящему понято и ре-
ализовано в своем значении до тех пор, пока не было уста-
новлено понятие сознания, но последнее, вероятно, никогда
не приобрело бы такого огромного значения и не стимулиро-
вало бы его разработку, если бы не было основано на надеж-
де использовать его для исчерпания сущности реальности,
будь то в религиозных или чисто научных интересах. У Плотина
действительно было понятие бессознательно-духовно-
го, но он еще не осознавал его как понятие бессознатель-
но-духовного. По этой причине философия сначала должна
была пройти долгий путь развития, чтобы прийти к понятию
сознания, причем само «бессознательное» Плотина должно
было служить указателем и путеводной звездой; и еще бо-
лее долгий путь развития был необходим для того, чтобы из-
мерить глубину сознания, прояснить его смысл и доказать,
что сознание как таковое никогда не может быть сущностью
в том смысле истинной реальности, который имел в виду

Плотин. Понятие бессознательного формируется в оппозиции к понятию сознания, отсюда и его негативная формулировка. Но оно означает не что иное, как то, что Плотин определял как сущность интеллекта, а именно сверхчувственную интуитивную духовность как истинную реальность и действительность бытия и сознания. В этом смысле философия бессознательного также может рассматриваться как синтез первоначального античного представления о духе как объективном мыслительном процессе и современного представления о нем как о сознании. Она приписывает сознание конечному разуму, конституция которого обусловлена природой, но рассматривает абсолютный разум, сущность, основание, предпосылку конечного разума, как предсознательное, сверхсознательное – бессознательное.³³

4 Единое.

а) Негативное определение Единого

Если мы теперь вернемся к основному вопросу всей пло-

³³ Часто звучащее утверждение, что непонятно, каким образом бессознательное должно обозначать более высокую форму существования, чем сознание, находится, таким образом, на том же уровне, что и другое утверждение, что духовное существование не имеет ничего предшествующего чувственно-природному существованию. Задача философии – отличить сущностное, изначальное, субстанциальное бытие от кажущегося, объективного, случайного; и действительно, весь прогресс науки состоит в том, чтобы все более точно определять эти различия. Но тогда осознание сознания как всего лишь вторичного бытия и его подчинение бессознательному также должно рассматриваться как столь же великое достижение, как и платоновское понимание того, что духовное бытие в целом превосходит природную реальность.

тиновской философии, вопросу об Усии, то Плотин понимал здесь под предпосылкой всякого определенного и обусловленного бытия всеобъемлющее необусловленное, первооснову и носительницу вещей, которая, следовательно, поскольку зависимое и относительное не является актуальным, составляет бытие в истинном и высшем смысле. Теперь мы только что признали интеллект как «то, что существует», понятие, как конкретное единство всего идеального универсума, абсолютную идею, как называли ее Шеллинг и Гегель, интеллектуальное представление в его тождестве бытия и мышления. И интеллект действительно составляет основу и предпосылку чувственно-физического существования, поскольку через него задаются все детерминации этого существования. Мир чувств казался Усией, но именно его небытие и бессущность послужили толчком для обращения мышления к сфере умопостигаемого в поисках Усии. В чувственно-физическом мире, состоящем из формы и вещества, видимость усии цеплялась за вещество, которое, в частности, стоики определяли как усию. Однако при ближайшем рассмотрении оказывалось, что именно материя противоположна усии, что именно она является причиной ее отсутствия независимости и иллюзорной природы, в то время как форма утратила свою независимость и оригинальность в результате слияния с материей и превратилась в нереальный образ истинной усии. Лишь с восхождением к умопостигаемой сфере в форме или мире идей, чистом от всякой мате-

риальности, было открыто царство истины и подлинной реальности, а с обобщением моментов содержания в понятии интеллекта была постигнута подлинно реальная вещь. Истинно реальное – это истинно действенное. Энергия мысли соответствует в интеллекте истинной действительности, а ипостась мысли, задаваемая интеллектом, соответствует истинной реальности, и обе они тождественны. Итак, интеллект как единство видящего и видимого, в котором бытие и мышление не являются, как в мире чувств, различными и зависимыми друг от друга, но оба абсолютно тождественны, есть *usia*; и эта истинная интеллигибельная *usia* состоит в своей части из энергии и ипостаси, из мышления и бытия или из видящего и видимого, так же как очевидная чувственная *usia* состоит из формы и вещества.

Но если интеллект также является *usia*, то действительно ли он во всех отношениях соответствует платиновскому определению *usia*? Интеллект является истинно реальным в той мере, в какой он является истинно действенным. По этой причине он также независим и необусловлен по отношению к обусловленному и зависимому миру чувств. Но интеллект не есть абсолют, совершенно независимый и самодостаточный, возвышенный вне всякой связи и зависимости, настоящий абсолют; и именно в нем, по мнению Плотина, следует искать сущность искомой *усии*.

Разум – это действительно единство видения и бытия, тождество мышления и бытия; тем не менее, в нем все еще

можно различать, они предполагают друг друга, они соотносятся друг с другом, они взаимообусловлены. Мышление или зрение – ничто без видимого или сущего, видимое или сущее – ничто без функции видения или мышления. Интеллект требует интеллигибельного мира или мира идей, интеллект требует интеллекта как своего необходимого дополнения. Только в своей двойственности мышление и бытие, функция видения и содержание видения составляют интеллект, а интеллект есть «то, что существует» лишь постольку, поскольку он есть и мышление, и мысль (V i, 4). И интеллект – это не только двойственность, но и один момент этой двойственности, содержание восприятия, мир идей, сам содержит в себе множественность моментов: интеллект является таковым лишь постольку, поскольку он открывает себя множественности идей; через мышление он, таким образом, сам становится множественным (VI7, 39). Но то, что множественное, что содержит в себе момент числа и чьи детерминации существуют только друг в друге и друг через друга, как, например, энергия и ипостась, мысль и мысль в интеллекте, не стоит, следовательно, вне всяких отношений; и, следовательно, умопостигаемая *usia*, поскольку она много и одна, не может быть конечной и первоначальной вещью, не *usia* в высоком смысле слова, не та *usia*, которую на самом деле искал Плотин.

Истинно конечное, первоначальное основание и носитель всех определений, *usia* в абсолютном смысле слова, не мо-

жет быть, подобно интеллекту, многоединым. не может быть, как интеллект, многоединым, но только единым, лишенным множественности. Однако как таковое это Единое должно быть предшествующим двойственности и множественности; следовательно, как общее основание мысли и бытия, интеллекта и мира идей, оно должно лежать вне интеллекта, в третьем, которое само не представляет собой ни одного, ни другого из двух составляющих детерминаций умопостигаемой Усии (III 8, 9; V i, 5; V 6, 2).

Усия в смысле подлинно изначального и независимого также лежит за пределами умопостигаемого и поэтому уже не может быть описана как нечто рациональное или логическое. Однако Единое не должно рассматриваться как неразумное, поскольку оно находится до и вне разума, но скорее должно определяться как сверхразумное, превосходящее разум. Поскольку оно предшествует рассудку, а рассудок, как я уже говорил, есть тождество мышления и бытия, Единое, кроме того, стоит как над мышлением, так и над бытием, оно не требует последнего для своей сущности (VI 7, 38). Однако это не небытие, не то, что вообще не существует, а скорее то, что не нуждается в бытии, сверхбытие, как назвал его Шеллинг, которое мы можем также описать как предмыслие. Плотин называет это «благом» в связи с тем, что Платон понимал это выражение как определяющее основание всех других идей, и он убежден, что его представление о благе или Едином, вышедшем за пределы идеального мира, лишь

отражает смысл платоновской концепции. Он вспоминает, что Платон также говорил об «отце причин», отождествляя последнего с миром идей и, таким образом, также предполагая со своей стороны существо, предшествующее интеллекту, нечто возвышенное над реальностью. Однако он упускает из виду, что для Платона мир идей на самом деле был высшим и конечным и что он также рассматривал «благо», как основание идеальной реальности, лишь как одну идею среди других идей, в то время как сам он также выводит благо-одно за пределы сферы идеи. Он ссылается на мнение элеатского Парменида, который еще до Платона приравнивал сущее к интеллекту, утверждал тождество бытия и мышления и отличал умопостигаемую реальность от обычной физической; впрочем, сам Парменид уже объявил это тождество предельным, игнорируя содержащуюся в нем двойственность и даже множественность. Анаксагор же считал Первое простым и Единым, отделенным от остальной реальности, и ошибался лишь в том, что считал интеллект таким же простым и Первым, а Гераклит и Эмпедокл, со своей стороны, также отделяли умопостигаемое от умопостигаемого. Аристотель согласен с ними в этом, но, как и Парменид, он тоже ошибался, считая интеллект первым, несмотря на его двойственность. Поэтому Плотин считает, что, помимо Платона, пифагорейцы ближе всего подошли к его взглядам, поскольку они не только считали Единое или Монаду выше чувственной реальности, но и отрицали всякую множественность и детер-

минированность. После всего этого он считает себя вправе рассматривать свою доктрину как простое последовательное развитие тех взглядов, которых уже придерживались прежние философы, и приписывает себе лишь одну заслугу: он развил, обосновал и уточнил то, что уже по существу было высказано его предшественниками (V 1, 8 и 9).

Поскольку Единое предшествует интеллекту и находится за пределами бытия и мышления, оно не обладает ни одной из тех детерминаций, которые мы выделили в сфере умопостигаемого. Следовательно, Единое – это не жизнь, не умопостигаемое движение, но и не покой, не функция или энергия, не ипостась, поэтому оно также не есть Усия в смысле истинной реальности, ибо это – продукт энергии через посредничество ипостаси; Единое, однако, не производится ни самим собой, ни другим, потому что кроме него нет ничего, посредством чего оно могло бы быть произведено, но нечто не может само себя установить или привести к ипостаси (III 8, 10; VI 7, 40; VI 8, 10, 11; VI 8, 7; VI 8, 10; VI 9, 3 и 6). 6). Кроме того, Единое не есть отношение, как интеллект, поскольку оно выше всякой множественности, но отношение предполагает по крайней мере двойственность (V 6, 4). Оно не есть свойство, лишённое всякой формы, предела и определенности, а потому и не прекрасное: абсолютно бесконечное, неограниченное и потому также бесформенное (V 5, 6 и 11; VI 9, 5 и 6). Поскольку оно не есть энергия, то, следовательно, оно также не имеет воли, а значит, не обладает сво-

бодой (VI 8, 8 и 11). Действительно, строго говоря, Единое – это даже не благо в этическом или телеологическом смысле этого слова, поскольку в этом случае оно было бы поставлено в связь с чем-то другим; но оно само находится за пределами или, скорее, над всеми связями и поэтому может быть также более точно описано как «сверхблаго». Единое хорошо только для нас, а не само по себе; оно хорошо только для всего остального, постольку поскольку вещи нуждаются в нем, чтобы существовать и быть хорошими в этическом и телеологическом смысле. Само оно, однако, не нуждается ни в чем другом, но достаточно само по себе; оно не ищет ничего другого, чтобы быть или быть хорошим или претерпевать, оно не нуждается в другой поддержке, не опирается на другого, оно несет себя, как бы покоится в себе, абсолютно независимо, не нуждается и удовлетворено в себе (VI 7, 42, 8, 21; VI 9, 3; VI 9, 6). Поскольку Единое не находится в другом, а все остальное находится в нем, оно также не находится в определенном месте: оно надпространственно, как и надвременное; оно находится в себе, но само охватывает все остальное, дает ему опору, не будучи поглощенным им, поэтому оно везде и нигде, или, что означает то же самое, вездесуще (V 5, 9; VI 8, 16; VI 9, 3).

Как нечто, находящееся над интеллектом и потому внеили металогическое, Единое не может быть постигнуто даже в логических определениях. Ни одна из возможных категорий не может быть к нему применена. Оно абсолютно от-

лично от всего, что только каким-то образом может быть содержанием нашего мышления. Поэтому оно не менее недоступно для языка, чем для мысли. Никакое имя не обозначает его, никакое понятие не постигает его; оно просто невыразимо и невыразимо (V 3, 13; VI 8, 11). Мы можем только сказать, что оно есть, но не можем сказать, что оно есть, поскольку оно лишено всякой определенности (V 3, 14; V 5, 6). Поэтому, когда мы говорим о нем, мы говорим только о том, чем оно не является, но не о том, что оно есть (V 3, 14). На самом деле мы даже не можем сказать, что оно есть, в том смысле, в каком мы говорим это о других вещах, ибо, поскольку, как мы уже говорили, оно также находится за пределами бытия, к Единому нельзя применить даже определение бытия. Поэтому Единое – это вообще ничто, то есть не нечто; кто дает ему, тот берет у него (V), 13). Но как же мы тогда приходим к предположению о существовании такого Единого? Мы выводим его из его следствий (v 3, 14). Мы воспринимаем Множество и чувствуем, что вынуждены предположить Единое как его основание. Мы предполагаем это единое основание многих вещей и поднимаемся от чувственной множественности к умопостигаемой, от нее – к лишенному множественности Единому; но, конечно, как только мы наделяем это основание положительными определениями, мы оказываемся в преувеличенном и беспочвенном.

Следовательно, выражениям «Единое» и «Благо» нельзя приписать позитивный смысл. В самом деле, при определе-

нии Единого исключается и мысль о численном единстве, ибо оно состоит из единиц; истинно Единое, напротив, совершенно просто (v 5, 4). По мнению Плотина, обозначение Единого, таким образом, выражает лишь отрицание всякой множественности и, следовательно, отсутствие всякой определенности, в связи с чем он вспоминает пифагорейцев, которые символически называли бы высший принцип Аполлоном ($\acute{\alpha}$ πολλων), чтобы исключить множество. Это не Единый, то есть определенный ($s'v$), но Единый, Единый *par excellence* ($\alpha\upsilon\tau\omicron$ ἕν) в отличие от всего определенного (ст. 3, 12). Но мы уже видели, что это обозначение применяется не к благу самому по себе, а только в его отношении к тому, что от него зависит. Строго говоря, мы вообще не должны давать Единому имя и делать о нем какие-либо заявления. Но поскольку мы должны говорить о нем в философской дискуссии, мы называем его Единым и Благом, стремясь представить его нам как можно лучше (V 5, 6; VI 9, 5).

б) Позитивная самореализация Единого.

Но как? Если Единое есть также только благо по отношению ко многим, которые обретают существование и сущность только благодаря своей связи с Единым, то не отменяет ли это утверждаемую абсолютную несвязанность Единого? Конечно, до Единого нет ничего, поскольку Единое само есть Первое, и поэтому бессмысленно спрашивать о причине Единого (VI 8, n). Но все, что есть после Единого, является таковым только через Единое, порождено Единым, обуслов-

лено им и зависит от него. Мы приходим к этому понятию, только представляя Единое как основание Многого и тем самым предполагая причинно-следственную связь между ними. Если мы обозначим интеллект как предполагаемое основание мира чувств, то Единое будет основанием интеллекта, а значит, и основанием основания: это первооснова и первопринцип, всеобъемлющая необусловленность, которой все присуще, из которой все возникло, от которой все зависит, но которая сама не зависит ни от чего другого (VI 8, 18; V 5, n; I 7, i).

Будучи первоосновой и первопринципом реальности, Единое само по себе не обладает никакой реальностью, но оно есть способность или сила реальности, активный динамис, потенция действия, лежащая в основе энергии или действительности. Плотин называет способность к действительности волей, хотя и в панлогистическом смысле, не выделяя ее как особую способность из мысли, поскольку энергию он понимает только как мысль. Как таковое, Единое есть воля. В этом отношении она раньше и больше воления, которое относится к ней, как функция к потенции, как рассудок к своему основанию; это воление, которое своей деятельностью выбрасывает завещанное в бытие (VI 8, 9 и 13). Таким образом, все изначально есть воля, ничто не предшествует воле, и, следовательно, она сама есть первая, воля (VI 8, 21). Поэтому она не есть воля отличного от себя существа, о котором она может быть заявлена как предикат или чье опреде-

ление она образует, но как воля она есть само Единое. Как мышление тождественно с бытием и потому является деятельностью, абсолютно лишенной субстрата, так и воля, которая, кстати, также тождественна с мышлением; и как сущность интеллекта состоит в деятельности как таковой, так и у Единого его воля и действие сами по себе являются его сущностью (VI 8 13).

Ясно, что этими определениями Плотин стремится не к чему иному, как к понятию абсолютной субстанции, которая в то же время является абсолютным субъектом. Но он представляет себе Единое в его абсолютной неопределенности как независимое и отдельное существо и тем самым ставит себя в затруднение, что оно не мыслимо таким образом и не может быть основанием и носителем детерминированной множественной реальности. Плотин разделяет присущее ему противоречие со всеми спекуляциями поздней античности, опирающимися на Платона, и прежде всего с Филоном, чье представление о божестве наиболее решительно напоминает его собственную концепцию Единого. Ведь все они, в сущности, преследуют одну и ту же цель – вывести бытие за пределы всякой относительности и множественности, чтобы сделать его доступным для познания, поскольку, как показал скептицизм, до тех пор, пока бытие относительно, оно не может быть подлинно реальным, а простое относительное знание не может быть действительным и истинным знанием, знанием подлинной реальности (ср. с. 15 и далее выше). Вы-

ше понятия мышления стоит понятие бытия, поскольку последнее все же включает в себя множественность и особенность, а значит, и отношение; выше интеллекта – Единое. Но то, что субъективное понятие обладает также объективной (метафизической) реальностью, является, как мы видели, фундаментальной предпосылкой всего платонизма. Таким образом, высшее понятие, к которому восходит наше мышление, – понятие Единого – должно обладать и реальностью, свободной от всех детерминаций, или чистым бытием, независимо от того, что предикат бытия уже был отнесен Платоном к миру идей, что «истинная реальность» относится к сфере рассудка и что Единое, как основание рассудка, на самом деле не может быть названо «бытием». Согласно Платону, понятие бытия в смысле *genitivus objectivus* было понятием бытия в смысле *genitivus subjectivus*, понятие бытия было бытием понятия, и бытие как таковое само было понятием (идеей). В том же смысле Плотин определял интеллект как понятие или мышление о бытии как в субъективном, так и в объективном смысле, а именно в сфере метафизического. Следовательно, он рассматривал интеллигибельный принцип мира чувств как тождество мышления и бытия, субъекта и объекта. Теперь он снова применяет то же самое размышление в том смысле, что интеллект есть мышление бытия (*Gen. sitbj.*), как самостоятельное существо, и таким образом приходит к предположению о бытии, стоящем выше и раньше мышления, о сверхчувственном и предмыслящем

принципе мышления, о котором «бытие» интеллекта постулируется мышлением и которое, если оно само называется «бытием», должно быть, во всяком случае, бытием в более высоком смысле, чем бытие интеллекта. Верно то, что понятие множественности фактически предполагает понятие единства (V 3, 12, VI 1, 26), что относительное не мыслимо без абсолютного, благодаря которому отношения становятся возможными в первую очередь. Упустить это из виду, растворить бытие в одних лишь отношениях без абсолюта и тем самым не продумать до конца свою идею логического расчленения бытия – такова была фундаментальная ошибка скептицизма. Однако вместо того, чтобы представить единое как таковое во множестве, абсолютное как имманентное относительному, Плотин выводит его за пределы мира идей, чтобы оградить его от смешения с множественностью и детерминированностью. Таким образом, он рассматривает его как Единое вне Многого, как Абсолют, трансцендентный относительному, и ради чистоты этого понятия он чувствует себя вынужденным сделать Единое, как и Многое, независимым, гипостазировать его, отделить интеллект от Единого и приписать ему собственную реальность вне Единого и помимо него (V 5, 13; VI 7, 40). Плотин ищет носителя реальности, то, что абсолютно не связано и самосуществует, усю как первооснову и первосущество реальности. Он очень верно признает, что этим условиям не отвечает даже умопостигаемая усия, интеллект или абсолютный разум, по-

скольку она все еще остается чем-то составным, многогранным и определенным и даже принадлежащим к сфере отношений. За умопостигаемой *usia* еще должно быть что-то, поскольку ее составные части или моменты также нуждаются в чем-то, чему они присущи, и поэтому она еще не является конечной вещью; а это может быть только единое, поскольку множество нуждается в чем-то, чем оно связано, в общем основании, из которого оно проистекает, в носителе или опоре, на которую оно, как самостоятельная вещь, опирается. Ошибка Плотина состоит лишь в том, что он разрывает множество и единое, помещает субстанцию, которая, как единое, может быть только абсолютной, в ее абстрактной бессодержательности, с одной стороны, в множественность ее детерминаций под обозначением интеллекта – с другой, и затем, чтобы сделать понятие субстанции без множественности плодотворным для объяснения, предполагает причинную связь между ней и множеством, что тем не менее отменяет утверждение о ее абсолютном отсутствии связи и недетерминированности.

В действительности субстанция является таковой только как носитель своих свойств, субъект – только как носитель своих функций, причем свойства и функции существуют не самостоятельно и сами по себе, а только как определения и зависимые моменты своей субстанции или связанного с ней субъекта. Свойства и функции абсолютной субстанции, однако, называются ее атрибутами. Следовательно, ин-

теллект в действительности является лишь атрибутом Единого, то есть он есть только в Едином и из Единого, а без Единого он вообще не существует, что в принципе признает и Плотин. Тем не менее, он рассматривает атрибут как сущее само по себе и противопоставляет бессубстратную потенцию воли столь же бессубстратной абсолютной функции мышления. Теперь субстанция или субъект, понятый в противоположность атрибутам и функциям, – это, конечно, сущность без определения и без множественности. Но в этом смысле она также является лишь искусственным продуктом абстракции, которая держится сама за себя, тогда как реальная субстанция и реальный субъект – это конкретное единство и, следовательно, многоединство, что Плотин допускает только в отношении интеллекта. Таким образом, не противоречивая концепция Абсолюта, имеющего Другого, отличного от себя, не бесспорная абстракция Единого без множественности является истинным Абсолютом, а Единое, которое включает множественность в себя как свою судьбу. Таким образом, субстанция атрибутов или субъект функций остается незатронутой детерминацией: «Субстанция как таковая, по общему признанию, лишена атрибутов, субъект как таковой – функций; но субстанция как таковая и субъект как таковой – это, в конце концов, лишь произвольные абстракции нашего мышления, которые могут быть только в единстве с атрибутами и функциями и мыслимы лишь в от-

ношении к ним».³⁴ Поэтому раздувать эти концептуальные призраки в реальные сущности – грубейшая из ошибок.

Философия – это систематическое развитие тех понятий, к которым нас приводит мысль по необходимости из реальности; это незыблемая фундаментальная истина платонизма. Эти понятия включают в себя также носителя свойств, субъекта функций, от которого исходит их действенность и в котором они коренятся.³⁵

Но то, что эти понятия, поскольку мысль неизбежно приводит к ним, должны обладать реальностью, независимой от мысли даже в их абстрактной изоляции, что субъективное понятие как таковое должно быть в то же время объективным, – это уже не необходимость для мысли, а фундаментальная ошибка, которой Платон самым пагубным образом повлиял на всю античную философию, и вина этого в том, что Плотин, как бы близко он ни подошел к этому понятию, все же полностью упустил понятие абсолютной субстанции. В итоге единственное, что мстит ему, – это фундаментальная тенденция древних к экстернализации внутреннего, к объективации немыслимого, духовного и субъективного, к его

³⁴ E. v. Hartmann: History of Metaphysics Vol. I 158.

³⁵ Допущение «чистой», т. е. несубстанциональной, актуальности, отстаиваемое в античности Гераклитом, в Новое время Лейбницем, Фихте, Шеллингом, Гегелем, а в последнее время Вундтом, Паульсенем и другими, является простой конструкцией из зеленого стола, которая не нужна для мышления и даже не возможна для мышления, а в случае современников представляет собой лишь откат от позиции, уже достигнутой Платином.

представлению самому себе и приписыванию ему независимой, как бы наглядной реальности. Эта тенденция определила и абстрактный идеализм Платона, а теперь соблазняет Плотина, после того как ему счастливо удалось преодолеть абстрактность платоновского идеализма, увязнуть в абстрактном монизме. Можно лишь сказать, что концепция абсолютно нематериальной субстанции была настолько новой и необычной для античной мысли, что поначалу она смогла постичь ее в чистоте, лишь доведя до крайности и изолировав от всех детерминаций.

Возможно, концепция Плотина о Едином была бы менее противоречивой, если бы греческий язык предоставил ему слово, позволяющее более четко отделить субстанцию от ее атрибутов. Термин *usia* таким словом не является, поскольку со времен Аристотеля он обозначает соединение вещества и формы, бытия и мысли, тем самым включая в себя детерминированность и множественность, и поэтому не может обозначать истинную субстанцию. Выражения *hurokeimenon* и *hypostasis* в буквальном переводе означают что-то вроде субстрата или основания и поэтому могли бы, по крайней мере, выполнить эту задачу и обозначить абсолютную основу всего сущего; но для Плотина они были непригодны, поскольку он уже присвоил стоическому выражению *hurokeimenon* субстрат чувственного мира, а именно материю, а выражению *hypostasis* – продукт разумной энергии или мир идей, как основу и идеальное определяющее ос-

нование чувственной реальности. Поэтому в конце концов ему не оставалось ничего другого, как снова назвать первооснову и первореальность (= действительность) Усией вместе с Аристотелем, так как это выражение все же ближе всего подходило к тому, что он имел в виду, и имело это значение в народном сознании, или же применить к ней термин ипостась; ведь и она означала для него основание действительности, хотя бы по ее содержанию или идеальной стороне. Что, очевидно, укрепляло его веру в оправданность такого использования терминов *usia* и *hypostasis*, так это то, как он пришел к понятию Единого через формулу «мышления бытия». Как интеллект как таковой должен быть мышлением бытия в объективном и субъективном смысле, тождеством бытия и мышления, так и сам он должен быть мышлением бытия в субъективном смысле, а именно энергией Единого, которая выделяет интеллект из себя как продукт через мышление. Но тогда, очевидно, не было ничего более очевидного, чем перенести на Единое вместе с бытием и мышлением все остальные определения интеллекта и тем самым прийти к конкретному понятию Единого, приписав ему все те предикаты, которые первоначально были установлены только для умопостигаемого.

Что толку, что теперь он прямо подчеркивает, что это следует понимать только в аналоговом смысле, что это делается лишь «для убедительности» в ущерб строгости мысли (VIS, 13), и добавляет «как бы» (*οίον*) к определениям умо-

постигаемого, которые необоснованно применяются к Единому? То, что оба они определялись как «бытие», включало в себя опасность их смешения и смешения только слишком сильно само по себе и невольно вело к путанице терминов. Чего только не предпринимал Плотин, чтобы понять понятие Единого в чистом виде и очистить его от всех предикатов рассудка! И вот теперь все сразу предполагается, что оно есть энергия, как таковая, мышление, как таковое, желание, как таковое, свобода, как таковая, причина себя [causa sui], как таковой хозяин себя, как таковая Усия, как таковая ипостась, и притом ипостась, которая сама себя поставила 1 (VI 8, 13—18; 20 и 21). Правда, он стремится отличить Единое как «первую ипостась» от мира идей и тождественного ему интеллекта и тем самым придать ему более высокое значение (VI 8, 15). Но противоречие остается, и невозможность сохранить понятие Единого в его абстрактной обособленности, уберечь его от слияния с интеллектом, слишком ясно показывает фундаментальную ошибку всей этой концепции в насильственном разрыве двух понятий, которые принадлежат друг другу и зависят друг от друга.³⁶

³⁶ По этому поводу можно отметить, что точно такое же противоречие в концепции Единого, как и у Плотина, обнаруживается в Упанишадах, когда они, с одной стороны, определяют Брахман как несуществующее и отказывают ему во всех предикатах, но затем сразу после этого снова представляют его как существующее, из которого все происходит, снова приписывают ему необходимые для этого качества и пытаются оправдать эту последнюю процедуру «как бы» (iva) (ср. P. Deussen: «Allg. Geschichte der Philosophie mit bes. Berücksichtigung der Religion» (1894) Vol. I, 2nd Dept. 117 f. 144.

с) Истинное отношение «ипостасей» друг к другу.

Если мы еще раз взглянем отсюда на рассмотренные ранее детерминации платиновского мировоззрения, то его основное понятие, *usia*, очевидно, имеет три совершенно разных значения, которые необходимо тщательно различать. Во-первых, *usia* означает субстанцию, именно абсолютную субстанцию, как первооснову и носительницу всей реальности вообще, всеобусловленную безусловностью, которая как таковая находится до и вне реальности, то есть сверхсубстанциальна, предсознательна и сверхразумна, но из которой берет свое начало всякая действительность; в этом отношении субстанция есть одновременно и абсолютный субъект всякого функционирования. Во-вторых, это выражение означает рациональную природу субстанции, не как ее свойство, функцию или атрибут, но как реальность в себе, как *нус*, интеллект или абсолютный разум, поскольку это принцип, по которому определяется содержание мира чувств, качественная детерминация последнего. В этом смысле *usia* совпадает с тем, что обычно называют «сущностью» чувств, в отличие от их непосредственно данной видимости, и означает определение сущности, эссенции или бытия, которое в своем единстве с абсолютной субстанцией достраивает последнюю до внутренне определенного (конкретного) первоначала. Наконец, в-третьих, Плотин понимает под *usia* истинную реальность в противоположность иллюзорной реальности чувственного и физического бытия, сверхчувствен-

ный мир идей или тождественный ему интеллект, вообще сферу умопостигаемого, как истинно существующего в понимании Платона. Во всех трех значениях термин Усия одновременно совпадает с термином ипостась, реальность, задаваемая мыслью (энергией), в первом значении в неактуальном (образном, аналоговом) смысле, во втором и третьем – в актуальном, поскольку мир идей, как «фундамент» чувств, есть истинная реальность, а она, в свою очередь, тождественна интеллекту.³⁷

Как во втором значении *usia* – это только кажущееся бытие, а на самом деле простая сущность, как определение абсолютной субстанции, так и в третьем значении – это только кажущаяся субстанция, просто иллюзорная субстанция, поскольку субстанциальная природа как таковая принадлежит только Единому. Однако греческий язык не имел возможности четко различать три значения слова *usia*, как только Платон, Аристотель и стоики объединили все три в одно понятие *usia* и приравнивали истинно существующее, сущность и субстанцию к миру идей или к субстанции, или к единству того и другого. Поэтому, понятно, Плотин всегда неволь-

³⁷ Поэтому также неприемлемо, что переводчики Плотина использовали термин субстанция или сущность для *usia* и термин форма существования для *hypostasis* (например, также Кифер, который исправил некоторые неточности Мюллера в своем превосходном переводе). Субстанция – это *usia* только как определение Единого, сущность – только как определение интеллекта. Выражение форма существования для ипостаси, однако, вводит в заблуждение, поскольку последняя во всех случаях означает реальность, а именно реальность, заданную энергией, как основу другой реальности, зависящей от нее.

но сливал их воедино, как бы он ни старался их разграничить и отвести каждому из них свое место. Однако, с другой стороны, это давало и определенное оправдание методу Плотина – отделять субстанцию от ее атрибутов, носителя сущности от последней и раздувать обе в самостоятельные ипостаси. Ведь с разрывом обозначенного им и проведением различия между субстанцией, сущностью и истинной реальностью внимание неизбежно привлекалось к троякому значению термина *usia*, и мысль тем самым была вынуждена искать новое обозначение субстанции в отличие от ее атрибутивных детерминаций. Только тот факт, что христианская догматика, как мы увидим более подробно, присвоила концепцию Плотина и заставила ее определения служить совсем другим целям, помешал скорейшему исправлению фундаментальной ошибки его учения о принципах; и поэтому Спинозе оставалось сделать концепцию абсолютной субстанции, задуманную Плотиним, философски плодотворной и тем самым развить самую важную мысль греческого философа в этом отношении.³⁸

³⁸ Чтобы прояснить сказанное, следует вновь вспомнить шопенгауэровское понятие «вещи-в-себе», которое обозначает и подлинную реальность (эпистемологический запредел сознания), и сущность (воля в противоположность понятийному миру видимостей), и исключительно метафизический субъект (в противоположность множественности объектов). Заслуга В. Гартмана состоит в том, что он устранил присущую этому путаницу, отличил истинную реальность (действенность) вещей самих по себе от единственной метафизической сущности и субъекта воли и тем самым переосмыслил преувеличенный эпистемологический идеализм и абстрактный монизм Шопенгауэра в конкретный монизм и при-

В. Дедуктивное нисхождение плотинианского взгляда на мир

І. Учение о принципах

Мы уже поняли Единое как первооснову и первопринцип всего существующего. Теперь возникает вопрос, как бытие и множественность могут возникнуть из сверхсущностного, лишённого множественности Единого. После индуктивного восхождения от мира чувств к высшему принципу реальности ход исследования меняется на противоположный и пытаются дедуктивно спуститься от Единого к данному эмпирическому бытию.

Трудность, с которой столкнулся Плотин, отвечая на этот вопрос в своей концепции Единого, очевидна из вышесказанного. Плотин также хорошо осознаёт эту трудность, и поэтому, прежде чем приступить к решению этой задачи, он обращается к молитве и взывает к самому божеству за просветлением (V 1, 6).

а) Единое и интеллект.

Это исследование начинается с интеллекта (*ibid.*), снова рассматривая его как «мысль или энергию бытия». Согласно

этому, если понимать генитив как *genitivus stibjectivus*, Единое само должно быть энергией, то есть мышлением, или, по крайней мере, осуществлять его как свою деятельность, и действительно Единое должно быть энергией, которая порождает интеллект и которую Плотин, как мы уже видели, также называет волей с этой точки зрения. Как энергия бытия, Единое есть вседейственность, подобно тому как греческое слово *ἐνέργεια* означает и действенность в активном смысле, и реальность в пассивном смысле того, что совершается. Как то, что (умопостигаемое) Все способно произвести, Единое есть возможность (*δύναμις*) в смысле способности ко всему, всепоглощающей способности (V 3, 15 и 16). Однако «энергия бытия» в смысле *genitivus subjectivus* есть также таковая в смысле *genitivus objectivus*; то есть бытие, которое активно как энергия, одновременно направлено на себя как бытие этой активностью, субъект энергии есть одновременно и ее объект. Бытие в сфере возможного, однако, есть возможность всего в смысле пассивной способности стать всем возможным через вступление в новые условия, что выражается по-гречески тем же словом *συναίτια*. Таким образом, всевозможность включает в себя возможность всего или всевозможность в себе; как я уже сказал, она есть не что иное, как сама эта возможность, она направлена на себя как воля бытия, и благодаря этому возможность всеволия или всевозможности непосредственно реализуется. Таким образом, Единое есть тождество возможности и акту-

альности, как в активном, так и в пассивном смысле, способности и действительности, а также возможности и актуальности. Бытие, однако, уже не в сфере возможного, а в сфере действительного, есть интеллект; таким образом, Плотин может утверждать, что Единое, обращаясь к себе, производит интеллект через свое мышление или взгляд, и что это есть взгляд Единого: Мышление (взгляд) бытия (Быт. субъект.) = мышление бытия (Быт. объект.) = тождество субъекта и объекта = тождество мышления и бытия = интеллект (V 1, 7).

Единое как воля есть простое стремление к реальности, которая как таковая все еще полностью лишена содержания, или, поскольку реальность есть содержание видения, простое стремление к видению, не будучи, таким образом, уже реальным, т.е. наполненным содержанием, видением. Но реальный, насыщенный, наполненный содержанием взгляд – это уже не Единый, а интеллект, который, таким образом, получает от Единого все, чем он является, – как способность функции взгляда, так и объект или содержание ее функционирования, благодаря чему неопределенная пустая функция взгляда одновременно получает детерминацию, предел и форму (V 3, 11; VI 7, 15, 17). Единое как всевозможность направлено на себя как на всевозможность, соотносит себя как субъект со своей активностью с собой как объектом и тем самым порождает интеллект. Интеллект, таким образом, есть не что иное, как то, что Единый мыслит в состоянии

простой возможности. Энергия интеллекта или его функция созерцания – это воля Единого, его воля в состоянии актуальности; его содержание созерцания или мир идей – это потенциальная множественность в Едином как актуализированная, в результате чего он созерцает ее как множественность в единстве. Таким образом, интеллект познает Единое, познавая себя, и познает себя, познавая Единое; ибо поскольку он сам есть Единое в своей сущности, только в состоянии множественности и actus, или поскольку интеллект есть видение Единого как в субъективном, так и в объективном смысле, то самовидение интеллекта, естественно, непосредственно совпадает с его видением Единого. Как созерцание Единого в субъективном смысле, интеллект является продуктом Единого, в котором Единое разворачивается во множественности и определенности. Как созерцание Единого в объективном смысле, интеллект обращен к Единому, он движется к нему и находит в нем основание и цель своей жизни (V 2, 1). «Все произведенное, – говорит Плотин, – стремится к производителю и любит его, особенно когда они наедине, производитель и произведенное» (V 1, 6). Единое, таким образом, является одновременно субъектом и объектом деятельности восприятия, единственным основанием интеллекта и реальности. Направляя себя на себя, оно порождает интеллект, а значит, и истинно существующее, или мир идей; но порождает не как себя, а как другого себя и, следовательно, не впадая в множественность и детер-

минированность (VI 5, 9; V 1, 6).

Плотин стремится прояснить это отношение интеллекта к Единому с помощью образов. Он сравнивает порождение интеллекта Единым с великолепием, исходящим от Единого во все стороны, в то время как Единое остается неподвижным, «подобно сияющему свету солнца, бегущему вокруг него, который постоянно порождается им, постоянным» (V i, 6). Или же он сравнивает Единого с источником, который сам не имеет начала, но сообщает себя рекам, несколько не истощаясь, а лишь спокойно пребывая в себе. Единый подобен жизни могучего дерева: он течет через вселенную в том смысле, что начало остается и не рассеивается по всему, как если бы оно было прочно основано в корне (III 8, io). Оно подобно сосуду, который переполняется своей собственной полнотой и тем самым порождает другой (V 2, 1; V 3, 15). Удовлетворенный и полный сам по себе, он не выходит из себя через порождение другого и не получает тем самым никакого увеличения совершенства, но, поскольку другой возник из переполнения одного, он является лишним для него. Вот почему Плотин решительно возражает против предположения, что это материальная эманация или пространственное расширение Единого, ибо это уменьшило бы само Единое. Но мы уже видели, что Единое находится везде и нигде, а значит, процесс порождения им интеллекта не следует представлять себе как пространственный или материальный, с чем-то вытекающим из Единого и про-

межуточным пространством между ними. Производное относится к первоначально не так, как часть относится к целому, а скорее как круг относится к своему центру, как многие качества относятся к основному качеству, которое их касается, как понятие относится к множественности содержащихся в нем моментов (V 1, 6; V 1, 10; V 2, 2; V 5, 9; VI 5, 9; VI 7, 12).

Во всем этом вновь и вновь проявляется стремление Плотина вывести Единое за пределы множественности и определенности и тем самым спасти его от растворения в относительном. Как бы философ ни крутился и ни вертелся: нельзя снять противоречие, что Единое, с одной стороны, лишено всех различий и определенности, с другой но в то же время не просто способность к функции видения, но и возможность всех вещей, подразумеваемая множественность умопостигаемых определений. Плотину бесполезно приписывать Единому только беспрестанное воление или стремление видеть, инициативу к акту видения, но представлять себе сам акт видения как таковой и тем самым развертывание множественности мира идей как деятельность интеллекта (III 8, 8). Ибо деятельность действительно едина со своим объектом в Едином, и этот объект должен быть множественностью, а Единое, следовательно, уже как таковая множественность, конкретное Единое, чтобы быть в состоянии произвести конкретную множественность и реальность из себя. Даже если бы насильственное отделение субъекта от функ-

ции, субстанции от атрибута, потенции от акта не было фундаментальной ошибкой Плотина, он все равно не смог бы спасти абстрактность и бессодержательность Единого этим допущением, поскольку чистая зрительная функция не могла бы прийти к какому-либо содержанию, если бы не нашла его в самом Едином. Плотин видит себя здесь перед лицом точно такой же трудности, как и Шопенгауэр, чья собственная актуальная концепция явно напоминает античную. Шопенгауэр также полагает, что может объяснить множественность мира идей непосредственно из воли как таковой, хотя совершенно неясно, как простая, пустая, слепая воля должна быть способна видеть сама по себе и порождать идею из самой себя. Таким образом, хотя Единое может быть волей и актуализировать интеллект через свое воление или вызывать его к бытию, оно, будучи Единым, должно в то же время включать в себя идеальную множественность. Таким образом, интеллект не может быть чем-то отдельным и отличным от Единого, но лишь совокупностью идеальных детерминаций Единого, которые его воля воплощает в умопостигаемую реальность». —

Деятельность воли Единого предстает перед нами как развертывание Единого в множественность; и эта множественность, произведенная таким образом, есть интеллект. Будучи продуктом Единого, интеллект полностью зависит от него, держится и поддерживается им. А поскольку, как уже было показано, все остальное в свою очередь зависит

от интеллекта, все сущее, следовательно, зависит от Единого, имеет в нем основание и цель своего существования и, в соответствии с интеллектом, вращается как бы вокруг центра Единого. Сила, исходящая от Единого, проникает в каждое существо, но не отделяется от его истоков. В то же время Единое полностью содержится в каждом существе со своей безраздельной абсолютной силой, подобно тому как весь мир идей одновременно является отдельной идеей или каждая идея в то же время представляет собой целое (VI 4, 9). Единая жизнь, таким образом, протекает через всю вселенную. Солнце излучает вселенную как круг света и освещает все. В одной точке сходятся все нити взаимоотношений индивидов как их общий центр (VI 5,55 VI 9, 8). Все есть одно, и одно есть все. Все можно вывести и познать из Единого; по-настоящему познаваемым оно становится только тогда, когда восходит к Единому как к своему основанию и сущности. Действительно, Единое настолько необходимо для бытия, что без него мы не можем ни сказать, ни помыслить ничего другого, поскольку даже обозначения массы, множественности и т. д. имеют в качестве предпосылки Единое, каждое число является числом только через Единое, каждое нечто является единством, указывающим на абсолютное единство, подобно тому как греческое выражение для бытия, а именно εἶναι, по мнению Плотина, происходит от ἕν (Единое), а бытие есть не что иное, как след Единого (VI 6, 12—13; V 5, 5). Таким образом, каждое есть то, что оно есть,

только благодаря силе Единого, а без Единого оно не есть вообще, подобно тому как свет не отделен от своего происхождения, а зеркальное изображение не отделено от отраженного объекта (V 3, 15; VI 4, 9; VI 9, 1).

Это Единый, который все создал, но все же поддерживает все в существовании (V 3, 15), который заставляет мыслящее мыслить, живое жить, который вдыхает разум и жизнь, а также дает существование безжизненному (VI, 7, 23). На вопрос, мог ли Единый не создавать вещи, является ли существование необходимым или случайным, Плотин отвечает, что в природе Единого, как Блага, вызывать к бытию множество (V 5, 12). В зависимости от степени своего совершенства мы видим, как вещи порождают и создают других, с намерением и без намерения. Даже бестелесное передает то, на что оно способно:

огонь согревает, снег охлаждает, травы исцеляют – должна ли самая совершенная и первая вещь оставаться одна в себе и ревновать к самой себе или быть бессильной, когда она сама является абсолютной силой всего сущего? (V 4, 1). Единое не было бы Благом, не было бы тождеством действия и бытия, если бы оно, будучи бесконечной способностью, не реализовало в то же время возможность, заключенную в нем от вечности (VI 8, 4).

Но поскольку Единое есть Благо, оно в силу своего совершенства не только перетекает во множественность и как бы выводит Другого из себя в бытие, но и в то же время притяги-

вает сотворенное к себе и возвращает его из состояния инаковости и замкнутости в свое абсолютное единство. Как мы видели, что возникновение Единого из самого себя в порождении интеллекта есть в то же время возвращение к самому себе и что бытие становится мышлением, поскольку ставшее обращается к своему происхождению (ст. 2, 1), так и всякое движение и деятельность в целом стремится к благу; и все не только через благо, но и стремится к благу в результате естественной необходимости и действует только ради блага (ст. 5, 12; ст. 6, 5). Как интеллект обращен к своему творцу, так и все сотворенные вещи, поскольку они нуждаются в нем для своего существования, обращены к Единому, любят Единое, стремятся к нему и в разной степени стремятся его постичь. Поэтому и не-единое стремится стать единым настолько, насколько это возможно: природы влекутся друг к другу врожденным стремлением, более того, даже души желают слиться в единство, сохранив свою собственную сущность; ибо это стремление к Единому, которое проявляется в отношениях различных друг к другу как стремление к единству, предстает внутри каждого индивида как естественное стремление к самосохранению и самореализации, поскольку самость или субстанциальная сущность каждого есть не что иное, как Единое, и тождество существ с собой и единство их природы основано на Едином (V 3, 15; VI 2, 11; VI 5. 1).

Таким образом, Единый – это и происхождение всех су-

ществ, и их цель: все исходит из него и все стремится к нему; только так он один является благом, без которого нельзя было бы ни увидеть ничего, ни обрести статус и бытие (V 2, 11). Каждый индивид тождественен Единому, которое проявляется в нем. Но каждый индивид также отличен от него, поскольку он – лишь его видимость, его эффект, его продукт, нечто производное от него и, следовательно, изначально не Единое. По этой причине оно не может обладать той же степенью совершенства, что и Единое. Ведь одно из главных положений Плотина гласит, что ставшее и производное никогда не может обладать тем же совершенством и, следовательно, ни той же силой, ни той же единой природой, что и Первое и Первоначальное (V 1, 6). Как то, что происходит от Единого, должно быть не-единым, множественным, так и это должно быть ниже и нужнее Единого, сколько бы оно ни было лишь подражанием, тенью или отражением Единого и подобным ему (V 5, 5). Но это несовершенство растет тем больше, чем дальше нечто отстоит от Единого, чем больше промежуточных звеньев отделяет его от первоисточника, чем ниже мы опускаемся в цепи причин и следствий. Каждая сотворенная вещь, в свою очередь, творчески активна: она развивает заложенные в нее Единым возможности, как семя из неделимого начала, и доводит их до совершенства, причем так, что, подобно Единому, сама спокойно пребывает в своем особом состоянии, в то время как из нее возникает Другое. Но тварь всегда меньше Творца, и это разви-

тие идет до тех пор, пока все не достигнет крайнего предела в пределах возможного (IV 8, 6). Таким образом, совокупность существующего представляет собой иерархию от высшего к низшему (V 2, 2; V 4, 11), процесс не вверх, а вниз (V 3, 16), последовательность ступеней, постепенно расширяющийся круг, в котором несовершенство ступеней увеличивается по мере их удаления от Единого и от существующего; ибо при этом их сила слабеет в той же степени, единство расходуется во множественность и разнообразие, бытие уменьшается, свет, исходящий от Единого, меркнет и, наконец, полностью теряется во тьме небытия (VI 2, 5).

В этой идее убывающего совершенства бытия легко распознать старый натуралистический взгляд на вещи, согласно которому низкому и несовершенному придается значение пространственно более низкого и низкого положения в смысле определения ценности, взгляд на вещи, который наиболее решительно представлен персидской религией Заратустры и который основан на чувственном представлении о солнце и свете. Даже Плотину еще не удалось полностью преодолеть этот чувственный натурализм, каким бы духовным ни был его исходный принцип в других отношениях. Ибо, даже если этот способ зачатия поначалу явно подразумевается им только как образ и, следовательно, чисто символически, в результате его тенденции гипостазировать атрибуты и функции Аллеина и раздувать их в самостоятельные сущности, образ невольно занимает место понятия и ста-

вит его мировоззрение под подозрение натуралистической системы эманации, как бы решительно Плотин ни старался защититься от идеи пространственно-временного истечения его детерминаций из первоматерии. Фактический взгляд Плотина был справедливо назван Целлером «динамическим пантеизмом». Ибо, согласно этому взгляду, первопринцип или Единое имманентно многим не так, что само становится чем-то из того, что им положено в бытие, но так, что все существующее порождено им, что вещи не сами по себе, но лишь выражения силы, как бы частичные функции Единого, и удерживаются и поддерживаются в бытии им (VI 2, 2; VI 4, 3). Однако Единое не совпадает ни с одной из существующих вещей, ни с суммой всех существующих вещей, но, как таковое, возвышается над бытием как таковым (там же, ср. III 9, 3 и VI 2, 3). Плотин стремится разъяснить это на примере звука, который слышен по всему воздуху и одновременно воспринимается многими ушами, не теряя при этом своего единства и цельности: как здесь целое существует само по себе, но при этом заполняет многие уши, так и бытие-в-себе Единого существует одновременно с его произнесением во многих вещах (VI 9, 12). Все, что существует, есть видимость Единого, более того, даже само бытие относится к сфере видимости; Единое же есть первичное бытие, первичное основание, первичная субстанция и в то же время первичный субъект всего, так как вся деятельность в сфере бытия в конечном счете есть лишь де-

тельность Единого. Единое, таким образом, не существует, а пребывает во всем, т. е. все существующее есть лишь особый феномен Единого. Эта идея настолько нова только для античного мировоззрения, и Плотин настолько озабочен тем, чтобы отличить Единое как таковое от существующего, чтобы предотвратить эманационистское и натуралистическое смешение этих двух понятий и тем самым скептическое разложение понятия бытия, что только по этой причине он низводит пантеистическую имманентность Единого во всех вещах до простого неопределенного «участия» всех вещей в Едином и, вместо того чтобы придерживаться взгляда на индивидов как на непосредственные выражения Единого, допускает, что их существование опосредовано постепенными промежуточными ступенями и переходами (V 3, 17; VI 8, 21). Однако таким образом он, сам того не желая, попадает в натуралистический взгляд на вещи, и поэтому этот последний великий мыслитель античности, который более определенно, чем кто-либо другой, постиг понятие абсолютного духа, остается в неясном подвешенном состоянии между спиритуализмом и натурализмом. —

До сих пор мы понимали интеллект как энергию или мышление Единого как в субъективном, так и в объективном смысле, а Единое — как возможность всех вещей, которая реализуется в интеллекте. Аристотель приравнивал оппозицию возможности и актуальности, динамики и энергии к оппозиции субстанции (материи) и формы, понимая послед-

нюю как пассивную чувственную материальность, поскольку она является вмещителем всех возможных детерминаций, помещенных в нее, а вторую – как активное понятие, которое формирует и образует субстанцию (ср. II 5, 1 и 2). Итак, если интеллект есть актуальность Единого и как таковая возможность, ставшая актуальной, то Плотин вполне мог бы обозначить его, как и Единое, как тождество возможности и актуальности и, в отношении этого аристотелевского определения, как тождество субстанции и формы, так что функция восприятия здесь представляла бы роль формирующего принципа, а содержание восприятия – формируемого, то есть субстанции, в той мере, в какой оно полностью определяется им (III 8, 11). Но теперь, как мы видели, функция восприятия или формирующего принципа должна быть только функцией Единого. Следовательно, если смотреть с этой точки зрения, Единое предстало как форма, а интеллект – как субстанция Единого, поскольку он получает форму от Единого и желает ее осуществления, подобно тому как, согласно Аристотелю, лишенная свойств субстанция стремится к понятийному определению и осуществлению (там же).

Здесь мы снова должны помнить, что в греческом языке слово *dynamis* используется как для обозначения возможности в активном смысле потенции энергии, а именно факультета, так и в пассивном смысле восприимчивого факультета, способного стать всем возможным, и что понятие энергии

также включает в себя как реальность, так и деятельность или эффективность, которая ее производит. Если мы теперь понимаем *dynamis* и энергию в активном смысле, а именно как способность и действенность, то Единое, как возможность всего, есть способность, потенция энергии, воля, которая сама по себе переходит в деятельность; интеллект же есть энергия желания или видения, *actus*, действенность и действительность воли. Если же *dynamis* понимается как просто пассивная возможность, то энергия переходит на сторону Единого, т. е. интеллект – это возможность, пассивное место приема эффектов Единого. Оба различных значения этих слов, которые уже запутали всю метафизику Аристотеля, стали губительными и для Плотина. Иногда он представляет себе отношение Единого к интеллекту как отношение возможности к актуальности, способности к действительности или потенции к *actus* (III 8, 10), иногда – как отношение актуальности к возможности, энергии или действительности к тому, что ею осуществляется и определяется (III 8, n). Первое происходит, когда он стремится определить Единое как изначальную причинность, как абсолютную силу, которая в силу своей полноты переходит в бытие по собственной воле, второе – когда он стремится подчеркнуть зависимость интеллекта от Единого. Теперь, когда Плотин думает о *dynamis*, он невольно думает о субстанции, поскольку Аристотель понимал возможность в пассивном смысле. А поскольку, по его мнению, Единое должно быть не чем иным, как материей,

и поскольку ему справедливо кажется верхом извращения ставить *dynamis* (в смысле материи) перед энергией (IV7, 11; VI 1, 26), он предпочитает называть его энергией или действительностью и, таким образом, формой, к которой должен относиться интеллект, как возможность, то есть как субстанцию, пассивно предлагающую себя для определения.

Если мы теперь рассмотрим интеллект с этой точки зрения, то он действительно является субстанцией для формирующей деятельности Единого, но он также является самой формой по отношению к миру идей, и это является субстанцией для формирующей деятельности интеллекта. Как интеллект есть мышление или энергия Единого в субъективном и объективном смысле, так и мир идей есть энергия, мышление интеллекта в субъективном и объективном смысле (V 1, 6). Мышление интеллекта в смысле родового субъективного есть форма, мышление интеллекта в смысле родового объективного есть субстанция умопостигаемого, и это именно мир идей, вся совокупность того, что мыслится интеллектом, содержание воззрения в отличие от формы воззрения, насколько оно определяется последней. Однако в качестве субстанции умопостигаемого мир идей есть душа, а именно абсолютная душа или мир-душа, поскольку она, будучи тождественной с миром идей, включает в себя все содержание последнего, а значит, и мира или вселенной (II 5, 3; III 9, 3; V 1, 3).

б) Мировая душа.

α) Мировая душа и рассудок.

Платон уже ввел мировую душу в качестве посреднического принципа между миром идей и миром чувств, не сумев, однако, уточнить отношения мировой души к миру идей, с одной стороны, и к миру чувств – с другой. Но другие философы, например, Филон, отождествлявший Дальнюю Душу с Нусом или Логосом, или Нумений, использовавший ее в качестве посреднического принципа (не говоря уже о платонизирующих гностиках), также просто утверждали ее существование, даже не пытаясь вывести Мировую Душу из первопринципа. Только Плотин проводит такое выведение на чисто логической и диалектической основе и тем самым пытается умозрительно решить фундаментальную проблему античной философии со времен Платона, а именно объединение духовного и природного.

В качестве средства объединения он вновь использует платоновское чередование двух генитивов и аристотелевское употребление терминов форма и субстанция, а также энергия и возможность.

Предполагается, что мир-душа – это энергия интеллекта в субъективном и объективном смысле. Как энергия интеллекта в субъективном смысле, то есть как исходящая от него активность или действенность, она ведет себя как форма (формирующий или определяющий принцип). Как энергия интеллекта в объективном смысле, в том смысле, что она направлена на интеллект, она ведет себя как субстанция

реализации интеллекта. Там ее отношение к интеллекту – это отношение актуальности (действенности) к возможности (способности), здесь – отношение (пассивной) возможности к действенности. Теперь в интеллекте возможность тождественна его актуальности; интеллект есть чистая актуальность и действенность, поэтому мир-душа как актуальность или форма тождественна интеллекту как таковому. Следовательно, все, что остается для мировой души, – это более точное определение того, что она является субстанцией интеллекта, пассивной возможностью, которая представляет себя деятельности или энергии интеллекта для реализации и определения. Поскольку архетипы всего заключены в интеллигибельном, оно должно также содержать архетип субстанции, или субстанция должна быть заключена в нем, но не как чувственная, а как сверхчувственная, интеллигибельная, не как небытие, как вне интеллигибельного, а как бытие, не как субстанция, а как форма, не как становящееся и преходящее, а как вечное; и эта вечная, существующая, умопостигаемая, сформированная субстанция есть мировая душа (II 4, 3—5, 16). Как интеллект относится к Единому как субстанция, так и мировая душа относится к интеллекту как субстанция, поскольку она вбирает в себя формы или идеи как свои детерминации, наполняется ими через интеллект и тем самым представляет себя как вечное царство форм. И как интеллект содержится в Едином, так и мировая душа содержится в интеллекте (V 5, 9), так что интеллект пред-

ставляет собой умопостигаемую форму или действительность мысли, а мировая душа – умопостигаемую субстанцию или возможность мысли, единство и тождество которых, как мы уже говорили, составляют сущность умопостигаемого.

Конечно, тот факт, что необходимость мировой души обосновывается чисто логическим путем, вряд ли найдет отклик. Ибо кто не видит, что вся эта крайне искусственная конструкция, основные черты которой скорее намекаются, чем действительно развиваются и последовательно реализуются у самого Плотина, равносильна путанице понятий, простой игре с выражениями субстанция и форма или возможность и действительность и двусмысленности их значения. Возобновление этих неудачных аристотелевских определений стало подводным камнем для любой философии; и, несмотря на все свои изобретательные усилия, Плотину не удалось и не удастся осуществить с их помощью переход от умопостигаемой к умопостигаемой сфере,

Когда Плотин определяет мир-душу как «энергию интеллекта», это было бы вполне логично, если бы имело целью лишь выразить тот факт, что необходима особая действительность, чтобы вывести мир идей, который сам по себе вечен, непространственен и в этом отношении просто возможен, в сферу пространственно-временной реальности. И было бы также совершенно правильным считать, что мир-душа, чтобы реализовать в себе чисто идеальный и формальный интеллект, должен быть добавлен к миру идей в каче-

стве факультета, активного динамизма или силы. Теперь, однако, вмешалось второе значение *dynamis* в смысле пассивной возможности и, таким образом, аристотелевской субстанции, заставившее его приписать действенность как такую исключительно интеллекту, чтобы отвести от него всякую мысль о простой пассивной возможности, и в то же время приравнять мир-душу, как силу реализации идей, к совокупности последних под именем умопостигаемой субстанции. В замечаниях Плотина об умопостигаемой субстанции иногда проскальзывает верная догадка, что мир идей, как царство одних только логических отношений, предполагает нечто, к чему относятся, с чем связаны отношения, что составляет основу отношений, что само не может быть отношением и, следовательно, также не логично, например, в утверждении, что мир-душа, как сила осуществления идей, есть основа отношений. Например, в утверждении, что ум в своем разделении и расчленении приходит в конце концов к простой вещи, которую уже нельзя разрешить, и когда он называет это глубиной каждого индивида, темной основой всего детерминированного бытия (II4, 5; ср. также III5, 7). Доктрина Плотина о разумной материи действительно время от времени понималась подобным образом и была вновь воспринята в этом смысле Якобом Бёме и Шеллингом. Но его фундаментальный панлогизм, для которого реальное совпадает с действенным или деятельностью, а последняя – с мыслью или логическим, снова и снова мешает ему по-настоя-

щему понять идею алогического мирового принципа; а его высказывания об интеллигибельной материи не оставляют сомнений в том, что для него это одно и то же с миром идей, как материальной возможностью мысли, и в этом смысле с миром-душой (ср., например, П4,3, и 5,3).

Но если мир-душа есть не что иное, как мир идей внутри интеллекта, и представляет собой лишь особую концепцию первого, а именно с точки зрения субстанции, можем ли мы тогда утверждать, что, выводя этот принцип из интеллекта, мы каким-то образом приблизились к чувственной реальности? Согласно тем скудным намекам, которые дает на этот счет Плотин, мир-душа должен отличаться от мира идей рассудка только своей пространственно-временной детерминацией. Сама мир-душа, возвышающаяся над обоими, как и интеллект, порождает пространство и время (V 1, 10; V 5, 9; IV 3, 9; IV 4, 15—16), поскольку она рассматривает то, что в интеллекте или мире идей образует взаимосвязь всех форм, как одну вне другой и одну за другой. Понятно, что это определение получается уже не чисто логическим и дедуктивным путем из понятия рассудка, а только через латеральный взгляд на чувственно-материальную реальность, в котором пространственно-временная форма представляет собой наиболее общую форму всех субстанциальных определений.

Однако при этом понятийная лестница, по которой он спускается от Единого к миру чувств, обрывается в той же точке, что и у Спинозы и Гегеля, как и всякое выведение

данного бытия из неких высших понятий, а именно при переходе от идеи к природе, от разума к реальности, от умопостигаемого, вечного и непространственного к чувственному, пространственно-временному миру опыта; И никакое искусство диалектики не способно преодолеть зияющую пропасть между идеальным и реальным бытием. Причина, по которой Плотин считал себя оправданным вводить определение пространственности в мир-душу, очевидно, заключалась в том, что мир-душа или умопостигаемая субстанция не является «субстанцией» в первом и первоначальном, но только в производном, втором смысле, то есть она должна иметь «субстанцию» интеллекта как первый способ субстанции между собой и Единым и таким образом быть настолько же далекой от последнего, насколько она ближе к миру чувств. Таким образом, мир идей как мир-душа должен быть еще умопостигаемым, но уже содержать в себе наиболее общее определение конечного существования – пространство-время. Как будто термин «субстанция» не был для них совершенно произвольным выбором, обусловленным двойным значением слова *dynamis* и приравниванием пассивной возможности к актуальной субстанции! Как будто интеллект действительно приближается к реальной субстанции, если философ называет ее субстанцией! Плотин, похоже, обманывает себя тем, что, многократно диалектически меняя понятия формы и субстанции друг на друга, он отдаляется от Единого и приближается к чувственной реальности в той мере, в ка-

кой он вставляет понятие субстанции между ней и Единым. Он воображает, что может достичь сверхчувственного или умопостигаемого из сверхчувственного или умопостигаемого и от него далее к чувственному бытию чисто понятийными средствами. Но это именно ошибка новейшего рационализма со времен Декарта, нашедшая свое крайнее выражение в гегелевской диалектике, с той лишь разницей, что последняя для достижения своей цели использует понятия бытия и сознания, которые она диалектически превращает друг в друга и использует друг для друга, тогда как Плотину приходится вместо этого использовать выражения субстанции и формы, энергии и возможности, чтобы невозможное казалось реальным. Однако оба метода основаны на неудачном чередовании различных генитивов как окончательном определяющем мотиве, без постоянного взаимодействия которых в ходе дедукции последняя не сдвинулась бы с места ни здесь, ни там.³⁹

Новейший рационализм исходит из факта сознания (I) и стремится прийти к реальному чисто логическим путем, объявляя сознание-сознание на основе *cogito ergo sum* бытием в подлинном смысле слова: мышление I (gen. obj.) – мышление I (gen. subj.). Античный рационализм Плотина исходит из тождества возможности и действительности сначала

³⁹ Ср. пояснительные примечания к моему изданию «Münchener Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie» Шеллинга (Dürrs Verlag 1902), а также к моему новому изданию «Religionsphilosophie» Гегеля (Eugen Diederichs Verlag 1905).

в Едином, а затем в интеллекте или вообще в умопостигаемом, а затем заменяет эти понятия аристотелевскими определениями субстанции и формы, поскольку наивно-натуралистическим образом находит реальность изначально только в субстанции. Правда, по его мнению, умопостигаемое должно иметь природу, отличную от разумной, и, следовательно, само быть умопостигаемым, поскольку только такая субстанция может быть непосредственно тождественна мысли. Но таким образом он приходит не к реальной, а в лучшем случае лишь к воображаемой, идеальной субстанции, к мысли о субстанции; и его уравнение мира-души с миром идей, реального с идеальным, лишь визуализированным пространством-временем, не выводит его за пределы сферы умопостигаемого бытия в сферу реальной действительности. Таким образом, так называемая «природа в Боге», т. е. идеальная природа, мир идей

Идеальная природа, мир идей, как идеальный архетип обычно называемой природы, становится для него единственной подлинно реальной природой; эмпирически данная, чувственно воспринимаемая природа, напротив, испаряется, превращаясь в иллюзорную, неистинную и нереальную. Таким образом, монизм Плотина становится абстрактным монизмом в том смысле, что его Единое, как показано, не только чисто пустое существо, но он также абстрагируется от реальности конечного и сводит множественность мира видимостей к обманчивой иллюзии. Следствием этого, одна-

ко, является то, что вся средневековая философия, в той мере, в какой она находилась под влиянием Плотина, низко ценила данную природу, что в результате этого более тысячелетия не существовало настоящего естествознания, как исследования эмпирической реальности, и что попытка Шеллинга внедрить полученные за это время научные результаты в философию на платиновской основе и дедуктивно вывести их из понятия Все, завершилась жалким крахом всего спиритуалистического монизма. Таким образом, Плотин является не только одной из самых влиятельных, но и одной из самых катастрофических личностей в истории духовного развития. Ведь благодаря абстрактно-монистическому характеру своего мировоззрения он более полутора тысячелетий направлял науку Запада по ложному пути и в конечном счете несет ответственность за то, что и сегодня мы все еще бьемся над задачей установления связи между философией и естествознанием.

В) Платиновские «ипостаси» и христианская Троица.

Предыдущее рассмотрение научило нас признавать интеллект продуктом Единого, а мир-душу – продуктом интеллекта. Как интеллект просвещается Единым, то есть получает от него свое содержание, так и мир-душа, в свою очередь, просвещается интеллектом (V 3, 8). Плотин сравнивает Единое со светом, интеллект – с солнцем, мир-душу – с луной, поскольку светящаяся субстанция у всех троих одна и та же,

с той лишь разницей, что интеллект наполняется ею непосредственно, а мир-душа – лишь опосредованно. Или же он сравнивает Единое с центром, интеллект – с неподвижным кругом вокруг него, а мир-душу – с кругом, движущимся вокруг него, имея в виду, что интеллект, как постоянно покоящийся, остается в себе, а мир-душа, благодаря временному осуществлению того, что мыслится интеллектом, находится как бы в движении (IV 4, 16). Мир-душа, таким образом, по своей природе тождественен интеллекту, точнее, миру идей, и в этом отношении, как и последний, является продуктом энергии, то есть ипостасью интеллекта. Но это третья ипостась наряду с интеллектом и Единым, ошибочно названная так, и поэтому, как и две последние, возведенная Плотиним в самостоятельный и самосуществующий принцип (V 1, 7).

Отношение Единого к интеллекту также понимается Плотиним как отношение Отца к Сыну, при этом играет роль идея, что интеллект представляет собой абсолютную полноту, насыщенность и красоту по отношению к абстрактному Единому и что хо'ροϛ по-гречески означает и насыщенность, и Сына (V 9, 8; V 8, 13). Как Сын, однако, Интеллект, как мы уже видели, не только любовно относится к Отцу, и между ними возникает взаимное отношение самого интимного общения (ср. с. 117 выше), но Интеллект также в свою очередь относится как Отец к миру-душе, поскольку наполняет его содержанием и тем самым только в нем реализует себя (V

1, 8; II 3, 18). Подобно Единому, Интеллект также называется великим богом, действительно, воплощением всего божественного, вторым богом, царем истины, истинным владыкой вселенной и божественного порядка, царем царей и отцом других богов, которому все молится (V 5, 3). Таким образом, Плотин отождествляет его с Кроносом из греческой мифологии, мировая душа соответственно подчинена ему под именем Зевса (V 1, 7; ср. IV 4, 10), а Единый обозначен именем Уранос (III 5, 2). Уранос – абсолютно трансцендентное существо. Он стоит вне всякой прямой связи с миром и, по словам Плотина, уступил власть над вселенной своему сыну, который теперь выступает здесь как организующая и определяющая сила. Кронос также подчиняет себе своего собственного отца; стоя между лучшим отцом и меньшим сыном, он также является фактическим творцом мира, поскольку истинная реальность, мир идей, устанавливается им (V 8, 12 и 13; III 8, 11; V 1, 4).

Зевс или мировая душа, с другой стороны, является лишь творцом мира чувств; и даже если его называют мировым творцом или демиургом, мироустроителем и мировым правителем, он является таковым лишь в смысле мастера-ремесленника, который реализует план, разработанный другим. Его деятельность состоит именно в том, чтобы раскрыть умопостижимый архетип и схему мира или идеальное взаимодействие всех моментов мира в пространстве-времени и определить эмпирически данный порядок

мира чувств в соответствии с архетипическим логическим порядком в интеллекте. Уранос, Кронос и Зевс рассматриваются Плотинумом как три независимых божества, но, тем не менее, они едины, а именно – всего лишь ипостаси, формы видимости или способы проявления умопостигаемых, внутренне-божественных способов существования Единого Божественного, которое само находится вне и до всякой видимости; и эта сфера троякого умопостигаемого противопоставляется миру чувств как то, что является смесью интеллекта и материальности (V 1, 7).

Здесь следует помнить, что Единое, первооснова, поддерживающая субстанция или усия всего сущего, также называется у Плотина ипостасью и тем самым ставится на один и тот же уровень возникновения с интеллектом и миром идей (мир-душа), в то время как фактические ипостаси, а именно мир идей и интеллект, также получают имя усия и тем самым возвышаются до самостоятельных существ (см. выше с. 111 f.). Таким образом, у Плотина мы находим термин *usia*, применяемый как к носителю всей реальности в целом, так и к сущности, а также к истинной реальности как таковой; и эти три вида *usia*, которые в принципе представляют только Единое, только в различных отношениях, каждый обозначается как ипостась, продукт абсолютной энергии, внутренне-божественная форма появления, и рассматриваются как субстанции, существующие сами по себе: Одна Усия, таким образом, в трех различных значениях сло-

ва ипостась и в то же время три Усии, $\mu\acute{\iota}\alpha\ \upsilon\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\ \epsilon\grave{\iota}\ \tau\rho\acute{\iota}\sigma\acute{\iota}\nu\ \upsilon\lambda\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\sigma\iota\nu$ – но это первоначальная формула христианской Троицы, установленная на Никейском (325) и Константинопольском (381) соборах.

Убедившись в таком происхождении догмата из философии Плотина, трудно не возмутиться той загадочной бессмыслицей и бесполезной тратой изобретательности, с которой Троица до сих пор трактуется богословами. В конце концов, вся «загадка» этого догмата кроется не только в неспособности Плотина различать три значения слова *Usia*, как того требует греческий язык, но и в склонности древних овеществлять (ипостазировать) абстрактные понятия и раздувать их до реальных и независимых существ! Одна Усия в трех ипостасях: первоначально это означает не что иное, как то, что греческий язык, используемый философом, обозначает субстанцию, сущность и истинную реальность одним и тем же выражением Усия. Единое есть Усия в той мере, в какой оно является абсолютной субстанцией, первоосновой и носителем реальности в целом.

Интеллект, или сущность, – это усия, поскольку он определяет содержание реальности и тем самым является ее «носителем». Наконец, мир идей – это усия, поскольку он является истинно реальным, а иллюзорная реальность мира чувств, так сказать, «цепляется» за него. Однако все три усии – это лишь одна и та же усия, а именно различные формы, в которых единая усия предстает в сфере божественного,

и все три одновременно являются ипостасями: мир идей как продукт умопостигаемой энергии, интеллект в силу его тождества с миром идей, Единое, наконец, в силу неспособности Плотина удержать его в его абстрактной бессодержательности и отделенности от умопостигаемой сферы за неимением подходящего выражения. Если мы теперь примем во внимание, что Плотин уже персонифицировал три умопостигаемых принципа и представил их как богов, что он также представлял отношения Единого с интеллектом как отношения отца и сына и в этом смысле как отношения взаимной любви, и что он также представлял мировое море как своего рода любовь. И что он также приписывал мировой душе, которая, по его мнению, занимает место мира идей, именно ту функцию упорядочивания и направления судьбы мира, которую в догмате должен осуществлять Святой Дух, тогда можно отрицать лишь предвзятое отношение к согласию между платинианской и христианской Троицей, а историческую связь между ними отрицать нельзя.⁴⁰

⁴⁰ Как это делает, например, Густав Крюгер с совершенно недостаточными основаниями в своем сочинении «Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in seiner geschichtlichen Entwicklung» (1905) p. 156 f. Кстати, спекулятивное обоснование Троицы не ограничилось простым отнесением трех божественных лиц к трем умопостигаемым ипостасям Плотина, Единому, Интеллекту и Миру-душе. Исходя из того, что уже сам Плотин ставил Единого в более близкие отношения с Интеллектом и отменял различие между ними словами, а с другой стороны, не мог показать существенного различия между мировой душой и миром идей как содержанием интеллекта, некоторые представители Троицы использовали платиновский интеллект как таковой для обоснова-

По правде говоря, Троица основана на самом чудесном заблуждении, проистекающем из языковой неуклюжести. Если это уже относится к плотиновской Троице, то догмат содержит ошибки Плотина только в огрубленном виде; ведь он (благодаря диверсии латинского перевода слова *οἰωμογαοῖς* на «*persona*») действительно принял всерьез «личности» ипостасей и, отождествив вторую ипостась, или интеллект, с «историческим» Иисусом, испортил историю не меньше, чем спекуляцию. Недавно для обозначения возвышения абстрактных понятий до реальных сил был придуман термин «словесный фетишизм». «Словесный фетишизм» – возвы-

ния триединства божественных ипостасей из природы интеллектуального восприятия самого Бога. Здесь, таким образом, функция созерцания, содержание созерцания и единство обоих, или субъект, объект и тождество субъекта и объекта, которые также описываются Плотиним как ипостаси и в своем конкретном единстве составляют сущность Абсолюта, должны служить обоснованием трех божественных лиц. Такой способ понимания преобладает, в частности, там, где фундаментальный панлогизм общего образа мышления переносит центр тяжести на интеллектуальное существо и интерес обращен не столько к отношению Бога к миру, сколько к внутренней сущности самого Божества, как это было, например, у Эккехарта и последовавшего за ним мистицизма. Но и Гегель, как правило, ищет Троицу в сфере интеллекта, хотя, с другой стороны, он иногда отождествляет Отца с интеллектом (Логосом), Сына – с миром (природой), а Святого Духа – с религиозным сознанием общины, и в действительности не вышел из колебания между этими двумя различными концепциями. (E. v. Hartmann: *Geschichte der Metaphysik* vol. I, 253f. Leopold Ziegler: «Die philosophische und religiöse Bedeutung des Meisters Eckehart» in den *Preuß.* Ср. также его работу: «Der abendländische Rationalismus und der Eros» 52 ff. и мое новое издание «Философии религии» Гегеля (E. Diederichs Verlag 1905) p. 459 ff.), а также мою работу: «Die deutsche Spekulation seit Kant mit bes. Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes» (1893).

шение абстрактных понятий до реальных сил. Если это выражение и оправдано, то только по отношению к Троице; ведь христианин поклоняется трем «лицам» Божества и позволяет себе обманываться простыми словами.

γ) Сущность мировой души.

Если мы теперь вернемся к мировой душе и рассмотрим ее собственную природу, то, в силу ее тождества с миром идей и, таким образом, косвенно с интеллектом, к ней также применимы все существенные положения последнего. Таким образом, мир-душа также является многоединым, как и интеллект (VI2, 22; VI4, 4). Возвышаясь над пространством и временем, как разумное существо, она тоже неделима и неразделима, сущность, всегда тождественная самой себе, общая всем вещам в их градации, как центр в круге, от которого зависят все линии, идущие к периферии, и берет свое начало, не смещая его со своего места и не изменяя его природы. Однако, будучи существом, чье наглядное содержание организовано пространственно-временным образом и, таким образом, связано с телесным миром, мир-душа все же имеет тенденцию к разделенному бытию и делимости, и это в его природе – выйти из единства с умопостигаемым миром и соединить себя с тем, что делимо само по себе, – с телесными вещами; В этом отношении она также может быть названа делимой, хотя следует отметить, что мировая душа также является целой в каждой части и в этом смысле неделимой (IV 2, 1; IV 1, 1). Таким образом, душа как тако-

вая на самом деле не делима, а является лишь ее репрезентацией в теле.

Кроме того, душа является принципом движения и жизни для себя, как и для других вещей. Все одушевленное получает свою жизнь, все движущееся получает свое движение от души; сама же душа движется из самой себя и является изначальной, неприступной и неуничтожимой жизнью, без признания которой мы впали бы в регресс до бесконечности в объяснении движения и жизни (IV 7, 14). Душа, как и интеллект, есть бесконечная жизнь, и в этом смысле она целиком энергетична; она – живой организм идей, которые обретают в ней действительность и реальность (II 5, 3). Душа тоже мыслит, как и интеллект, но не идеями, а понятиями, *logoi* в смысле творческих сил, как их понимали стоики. Она отличается от рассудка именно тем, что по собственной воле развертывает в реальность то, что воспринимается рассудком, и доводит это до проявления в чувственном (IV 8, 3; IV 8, 6). Внутренняя деятельность умопостигаемого, происходящая в интеллекте, соответствует внешней деятельности мира-души (II 9, 8). Ибо душа, как мы уже говорили, есть энергия, понятие интеллекта в смысле *genitivus objectivus*, она есть логос в разуме (ср. с. 85 выше), она есть глава логосов, а они есть энергия, действительность, *actus* души, действующей согласно своей сущности; сущность же есть *dynamis*, способность понятий (VI 2, 5; V 1, 3; V 1, 7). Как слово, говорит Плотин, воспроизводит понятие в душе, так понятие

воспроизводит идею в интеллекте; оно является как бы интерпретатором последнего (I 2, 3). То, что соединяется в интеллекте, разворачивается как логос в мире-душе, наполняет ее содержанием и, так сказать, пьянит нектаром (III 5, 9). Деятельность интеллекта, как можно выразить это различие, состоит в мышлении (*vociv*), тогда как деятельность мировой души – в рефлексии (*skavosiv*). Но это есть разделение чистой деятельности мышления (III 9, 1), разделение его внутренних моментов, а именно разворачивание их в пространственно-временную форму. Однако ни в коем случае нельзя понимать энергию души как мышление в смысле сознательной рефлексии и ее «понятийную» природу как дискурсивно-логическое развертывание идей в сознательные мысли, как это делает, например, Кирхнер.⁴¹

Напротив, Плотин прямо отвергает такую точку зрения. Он знает, что мышление в смысле сознательного размышления и обдумывания – это не преимущество, а умаление деятельности мышления и признак неспособности (VI 4, 1), он не устает при каждом удобном случае подчеркивать интуитивный характер мышления или видения мировой души, которая возвышается над всякой рефлексией (IV 3, 10 и 18). Мир-душа видит пространственно-временной расчлененный мир идей только интеллектуальным, но не чувственным (сознательным) способом. Ибо разложение, различение и суждение мыслей, как это происходит в чувственном

⁴¹ а а. 68 ff.

восприятия, основано на аффектах, которые испытывает тело; мир-душа, напротив, бестелесна и лишена аффектов (IV 1, 1; IV 4, 42). Если все же время от времени кажется, что Плотин приписывает ей нечто вроде самосознания и дискурсивной рефлексии, то это относится отчасти не к абсолютной душе, а к индивидуальной душе, ограниченной телом, и отчасти «самосознание» мир-души следует рассматривать не как избирательное обращение назад к собственному бытию, а просто как обладание ее субстанциальными определениями, как в случае тождественного с ней интеллекта.

Но даже если видение души – это интеллектуальное видение, оно все равно менее утонченно, чем видение интеллекта. Ибо это не изначальное, а лишь производное интеллектуальное созерцание; и если интеллект созерцает себя непосредственно, то душа созерцает себя только в интеллекте и посредством него (V 3, 6 и 8). В целом, однако, душа, поскольку она есть понятие интеллекта в объективном смысле, во всех отношениях является простым образом интеллекта. Ее творение – это подражание деятельности интеллекта. Как интеллект стремится к Единому, так и мир-душа стремится, в свою очередь, к интеллекту и только через него к Единому; она движется как бы по кругу вокруг интеллекта, так как последний освещает ее своим великолепием, обращает душу к себе и препятствует ее рассеянию (V I, 3; V 5, 3; V 3, 7 – 9; II 3, 18; IV 4, 16; VI 2, n). —

С появлением мировой души число чисто умопостигае-

мых существ исчерпывается. Нет других принципов, кроме Единого, интеллекта и мировой души. Поэтому Плотин прямо противопоставляет себя гностикам, которые в своей так называемой Пиероме, то есть в сфере умопостигаемого, выделяют еще большее большинство принципов, устанавливая запутанный ряд богов-ипостасей, пар потенциалов, противоположностей и т. д. и, нагромождая лишние абстракции, приводят в замешательство все учение о принципах. Бессмысленно создавать другие природы, кроме тех, на которые указывает применение понятий реальности и возможности к сфере истинно действительного и существенного, различать покоящийся и движущийся интеллект, отделять мыслящий дух от духа, который думает, что он думает, и т. д. Гностики воображают, что, проведя такое различие, они подошли к сущности умопостигаемого ближе, чем даже Платон, у которого они лишь неверно восприняли эти понятия. На самом деле, однако, они лишь низводят умопостигаемое до уровня чувственного (II 9, 1 и 6). Правда, внутри мира-души все же можно выделить различные моменты, и только таким образом мир-душа может занять посредническое положение между умопостигаемым и умопостигаемым.

Ибо мир-душа изначально есть не что иное, как мир идей внутри интеллекта, рассматриваемый лишь с точки зрения субстанции или возможности в связи с формирующей деятельностью интеллекта. Но умопостигаемая субстанция становится формообразующим принципом мира чувств, по-

сколькx она рассматривает идеи в пространственно-временном порядке и они становятся в ней *logoi*, то есть творческими и действительными понятиями. Таким образом, мир-душа дwoится: одна в своем чистом бытии-в-себе, которая, как неделимое и нераздельное существо, не имеющее отношения к телесному миру, абсолютно нечувствительна и сверхчувствительна и, в незамутненном созерцании интеллекта, весьма возвышается над чувственным, и другая, которая, разделенная своим отношением к телесному бытию, зависит от первого и порождается им и связана с телом вселенной подобно тому, как душа человека связана с телом человека. Эта, верхняя или благородная душа, называется небесной Афродитой, дочерью Ураноса (Урании) или Кроноса, и ведет чисто рациональную жизнь в умопостигаемом без желаний и без боли рождения в своем подражательном создании идей. Эта, низшая душа, с другой стороны, не является чисто сверхчувственной и чисто рациональной, но омрачена материальностью, так как производит чувственный мир тел через свое видение и называется земной Афродитой, дочерью Зевса и Дионы. Если первая, обращенная внутрь, созерцает сверхчувственные идеи, то вторая, обращенная наружу, господствует в мире телесных вещей. Если последняя спокойно пребывает в себе и смотрит только на себя, то есть на свое собственное визуальное содержание, то она в напряженной деятельности смотрит на другого. Земная Афродита связана с небесной, как материя с формой, и оплодотворяется, так сказать,

интеллектом, чтобы творить. Поэтому ей знакомы и родовые муки, и стремление к познанию, и инстинкт исследования: исполненная желаний реализовать то, что она увидела в интеллекте, она, беременная им, переходит к множественности индивидуальностей и производит чувственную реальность своими внешними действиями (III 5, 2; III 8, 5; IV 2, 1; IV 7, 18; IV 8, 2; IV 8, 7; V 3, 3; V 3, 7; VI 2, 22). Мы видим, что подобно тому, как Плотин различает внутри интеллекта функцию восприятия и ее продукт, содержание восприятия или мир идей, и приравнивает последний к Единому, так и внутри мира-души он различает функцию и то, что ею производится; и хотя последний предполагается тождественным миру идей внутри интеллекта, он ищет это в реализации идей в чувственные или телесные объекты.

с) Природа.

Однако эта реализация предполагает и другие факторы. Во-первых, ясно, что мир-душа мог бы возникнуть из себя и действовать вовне, если бы вне его не было чего-то, на что он действует (IV 3, 9). Мир-душа, как я уже говорил, все еще принадлежит к сфере умопостигаемого вместе со своей деятельностью. Следовательно, она не могла бы произвести противоположное умопостигаемому, телесный мир, если бы не существовало реальной возможности для этого вне ее собственного существования. Но деятельность или энергия мировой души, которая из этой возможности образует телесную реальность, сама по себе не может быть рациональ-

ной, так как рациональная деятельность мировой души состоит в созерцании идей (IV 4, 13). Поэтому она должна быть сама по себе, как действительность, беспричинной и как бы слепой, чистой энергией мировой души без всякого логического определения, которая действует как принцип формы только по отношению к простой возможности телесного бытия в том, что она сама, как субстанция, получает свое содержание от формирующей мировой души и таким образом передает его через свою действительность вышеупомянутой возможности. Эту энергию мировой души Плотин называет природой, тогда как возможность – субстанцией или материей в ее внеинтеллигибельном актуальном смысле.

Природа – это движущая сила мира-души в смысле *genitivus subjectivus*, материи – в смысле *genitivus objectivus*. Рожденная от мировой души, как свет рождается от огня, она относится к умопостигаемой субстанции так же, как мировая душа относится к интеллекту, т. е. она есть пассивная возможность или субстанция мировой души, и в то же время она представляет собой форму чувственной субстанции (III 8, 2). Ибо природа получает свою судьбу только через иррадиацию или запечатление со стороны мировой души, так же как последняя обязана своим содержанием только освещению со стороны интеллекта; она действует, таким образом, только от имени последнего, при посредничестве мировой души. Но в то время как вверху она ведет себя чисто принимающим или страдательным образом, внизу она ведет себя

отчасти действующим, отчасти страдательным образом, так как она формирует субстанцию в соответствии с идеями, излучаемыми в нее сверху, но в то же время она определяется и ограничивается отличной от нее субстанцией (V 9, 6; IV 4, 13; n 3, 17).

Природа, таким образом, творит в соответствии с идеями, как и мировая душа, от которой она получает эти идеи. Ее творение – это созерцание: Плотин называет природу «созерцающей природой». Глядя, она творит, а творя, она смотрит, причем так, что деятельность или сила творения является чисто как таковая, без всякого замысла и всякого знания, а содержание взгляда дается ей только через просвещение мировой души (IV 4, 13; III 8, 2; II 3, 17; III 8, 7). Однако видение природы не следует понимать как сознательное, понятийное или рефлексированное. Ведь рефлексия предполагает не-бытие; природа же имеет то, что она есть, ее бытие – это ее делание, и поэтому ее творческая деятельность – это тоже непосредственное созерцание (III 8, 3; IV 4, 11). Поэтому, если бы кто-нибудь приписал ей понимание или сознание (*σύνεσιν τινα ἢ αἰσθησίῳ*), то это было бы не такое сознание или понимание, какое мы в иных случаях приписываем вещам, но это было бы подобно сознанию сна по отношению к сознанию бодрствования. Поэтому природа – это спящий дух, по выражению Шеллинга; она действует бессознательно (*αφαντάστως*) (III 6, 4). Она покоится, говорит Плотин, в созерцании своего собственного созерцания и является без-

молвным и темным созерцанием по отношению к созерцательному содержанию мира-души, образом которого она является (III 8, 4).

г) Перводанная субстанция.

Поскольку природа есть энергия мировой души и во всех отношениях зависит от нее, она тоже принадлежит к той же сфере бытия; это последняя ступень умопостигаемого (IV 4,13). Субстанция же, на которую она действует и на которой впервые раскрывается ее действительность, полностью выходит за пределы этой сферы и является антитезой интеллигибельного.

Теперь мы описали интеллигибельность как абсолютную энергию, эффективность и реальность *par excellence*. Следовательно, мы должны определить субстанцию как чистую возможность, *dynamis* в абсолютном смысле. Правда, мы также определили Единое как абсолютный динамис, и мы также провели различие между энергией и динамисом в интеллигибельном; но здесь последнее всегда должно было быть взято только относительно:

то, что в умопостигаемом есть нечто в смысле возможности, является таковым только по отношению к другому, превосходящему его, и в то же время всегда есть также нечто в смысле актуальности, действительно, является актуальностью *par excellence*; и точно так же все остальное, что ведет себя как возможность, есть в то же время нечто актуальное в другом отношении, как, например, руда, из которой

должна быть сделана статуя. Только субстанция в актуальном смысле, о которой здесь идет речь, первоначальная субстанция, как мы хотим ее назвать, есть чистая возможность, не что-то одно, но все в соответствии с возможностью. Это всего лишь пассивная возможность, тогда как Единое мы представляли себе как активную возможность *par excellence*, как абсолютную способность. Но поскольку оно не есть ничто из существующего, ничто из сущего, оно, следовательно, есть также несуществующая, нереальная вещь. И если оно, тем не менее, претендует на существование, более того, даже претендует на то, чтобы быть предельно реальным, то мы должны охарактеризовать его как простую видимость, как обманчивую иллюзию. Интеллигибельное – это действительно реальное, более того, даже истина. Первозданная субстанция, с другой стороны, есть ложь *par excellence*; ее истина состоит в том, чтобы не обладать никакой истиной, ее действительное бытие есть чистое небытие (II 5, 4 и 5).

Но как же тогда мы начинаем считаться с субстанцией как принципом? Мы научились познавать мышление как разделение и разложение данного. Однако всякое разложение в конечном счете приводит к чему-то простому, что само уже не может быть разложено, но скорее составляет условие или основание множественности и, следовательно, разложения; и это как раз и есть субстанция в абсолютном смысле. Все определения объекта «концептуальны», то есть имеют ментальную или логическую природу, и могут быть про-

слежены до логических отношений. Однако, таким образом, они предполагают нечто, к чему обращаются, что составляет основу отношения и, следовательно, само не может быть отношением. Если мы абстрагируемся от всех содержательных определений объекта, мы наталкиваемся на темную землю, которая освещается, так сказать, логическими понятиями (λογοι), подобно тому как цвета появляются только благодаря темной земле. Именно эту темную землю или первооснову мы называем субстанцией (Π 4, 5). Но теперь только форма, логическая, понятийная, когнитивная или мыслительная, может быть мыслима и быть объектом познания. Следовательно, мы можем познать субстанцию, как противоположность всему этому, только через ее противопоставление логике или форме (18, 1).

Поэтому мы должны отделить форму от сущности в мысли, мы должны отбросить все возможные формы, более того, мы должны перестать мыслить самих себя, так сказать, «мыслить не-мыслить», если мы хотим мыслить изначальную сущность. «Вот почему ум, – говорит Плотин, – перестает быть самим собой, он становится не-умом, когда пытается увидеть то, что не принадлежит его природе. Он подобен глазу, который удаляется от света, чтобы увидеть тьму, которую он не может видеть; ибо без света он не может видеть, но он может видеть, так что ему кажется, будто он видит тьму. Так и дух отказывается от своего внутреннего света и выходит из себя в то, что чуждо его природе,

не принося с собой своего света, и позволяет противоположному своей природе воздействовать на него, чтобы увидеть свою противоположность» (I 8, 9). Только через то же самое можно познать то же самое, и поэтому бездумное может быть познано только через бездумное. В этом смысле Плотин также называет идею субстанции «ложной», не познаваемой через понятие и мысль, но образованной из другого, не истинного, а с понятием другого, и утверждает вместе с Платоном, что она может быть постигнута только через некий «ублюдочный разум». От реального наглядного мышления, однако, образование понятия субстанции отличается тем, что здесь еще мыслится нечто положительное, мышление здесь как бы страдает, как если бы наша душа получала впечатления от бесформенного. Таким образом, насколько ясным и отчетливым является представление о качествах или определениях предмета, настолько же неясным и запутанным является представление о его материальном субстрате. И настолько это представление противоречит природе нашего мышления, что, подобно тому как материя не остается бесформенной, а принимает в вещах определенную форму, так и мы, со своей стороны, сразу же добавляем к ней форму некоторых вещей, поскольку испытываем боль от неопределенного и не можем долго задерживаться на несуществующем (18, 1; II 4, 10).

Иными словами, понятие субстанции формируется только в противовес мышлению или логике. Субстанция – это

лишь «тень и отступничество от понятия» (VI 3, 7), более того, даже не теневой образ понятия, а его абсолютная противоположность (II 5, 4); это алогичное как таковое. Разумеется, как мы видели, существует и умопостигаемая субстанция. Но в ней субстанция и форма непосредственно совпадают в одно целое; она, следовательно, есть всецело жизнь, мысль и решимость. Эмпирическая же субстанция, которая сначала получает всю форму от этой субстанции, есть лишь «некий украшенный труп», поскольку она сама по себе лишена жизни и всякой детерминации. Интеллигибельная субстанция есть сама реальность как таковая и принцип всей реальности вообще. Первичная же субстанция в том смысле, который здесь имеется в виду, есть лишь принцип эмпирической реальности, или, вернее, поскольку она сама не имеет реальной действительности, принцип видимости, и ее значение состоит лишь в том, чтобы низвести мир чувств до уровня нереальности и видимости (H 4, 5 5 VI 3, 7).

Поскольку материя, как мы уже говорили, неопределенна, она также не обладает ни качеством, ни количеством, которые скорее принадлежат только детерминированной материи, т. е. телу; но сама материя не есть тело (I 8, 10). Поэтому сама по себе она ни цветная, ни бесцветная, ни теплая, ни холодная, ни тяжелая, ни легкая; она лишена всякой массы, является лишь приложением к массе или «симулякром массы», пуста, невидима и бесплотна, неопределенна или, что то же самое, бесконечна *par excellence*, неограни-

ченна, поскольку всякое ограничение и определенность исходят из мысли. Субстанция – лишь основа всего этого. Она нуждается в мысли, в идее, чтобы стать всем этим. Сама она, однако, не является ничем из всего, открыта для всех форм и определений точно так же: одинаково направляемая во все стороны, материя готова принять все определения; в этом отношении ее можно также назвать бедностью *par excellence*, высшей потребностью бытия и его конкретного содержания (П4, 8 – 16; ср. также П6, 7).

Но на вопрос, как то, что само по себе не оказывает никакого осязаемого давления, не оказывает никакого сопротивления, невидимо, более того, само лишено реальности, может, тем не менее, быть основой мира тел, Плотин напоминает, что в случае тел существование в большей степени, чем у покоящейся земли, принадлежит тому, что подвижно и менее весомо, под чем он подразумевает огонь. Чем более независимым и подвижным является нечто, тем менее обременительным оно является для других. С другой стороны, более тяжелые и приземленные вещи, которые неполноценны и слабы и не могут сами себя поднять, падают в результате своей слабости, оказывают чувствительное давление своим весом и неуклюжестью и тем самым доказывают отсутствие у них независимости, силы и эффективности, а значит, и реальности. Чем более физичен объект, тем менее он реален. Отсюда вновь вытекает извращенность тех, кто помещает существование в физический мир, ссылаясь на механи-

ческое воздействие и принимая впечатления чувственного восприятия за доказательство истины. Подобно сновидцам, они считают реальным то, что видят, тогда как на самом деле это всего лишь образ сна. Однако в то же время это соображение подтверждает утверждение о единственной реальности умопостигаемого (III 6, 6).

Подводя итог, можно сказать, что сущность материи – это безмерность по отношению к мере, неограниченность по отношению к пределу, бесформенность и неопределенность по отношению к тому, что формируется и определяется. Материя – это то, что всегда в нужде, нигде в покое, вседостаточное, неудовлетворенное. Но в этом же заключается и сущность зла. Поэтому субстанция есть в то же время зло, и не просто зло, а зло *par excellence*, зло само по себе, абсолютное зло или первожданное зло, принцип всякого зла и всякого нечестия, которое не имеет никакой части в добре, поскольку ему нельзя приписать даже существование, и через участие в котором все остальное становится злом так же, как оно становится добром через участие в добре. Ибо то, что алогично по своей сути, оказывается антилогичным в эмпирической реальности. По мнению Плотина, это видно уже в природе тел, которые разрушают себя беспорядочным движением, которое они испускают, находятся в вечном движении, лишены субстанции, а значит, истинной реальности и сущности, и препятствуют душе в ее особой деятельности. Об этом свидетельствуют и страсти, которые, как мы

увидим более подробно, основаны на соединении души с телом, на загрязнении принципа формы принципом субстанции. Действительно, согласно Плотину, материя настолько дурна, что не только сама неотделима от блага, представляя собой чистое отрицание и его отсутствие, но и делает дурным и злым то, что еще не соединилось с ней, а лишь склоняется к ней и направляет на нее свой взгляд (I 8, 3 f.). Если поведение элементов по отношению друг к другу, постоянный переход от формы к форме без разрушения самих форм доказывает существование субстанции, отличной от формы, то эта субстанция, поскольку она образует принцип становления в природе, понимаемый с этической точки зрения, есть зло (II 4, 6; I 8, 4).

Тот факт, что формирующая идея, которая входит в субстанцию и тем самым делает ее определенной и реальной, сама не обладает действительностью, а является лишь пассивным отражением истинно реального, прямо следует из того, что она связана и ограничена материальным существованием. Если материя – это только видимость, «летучая пьеса», как выражается Плотин, то и процессы в материи на самом деле тоже лишь пьеса, образ в образе, как предмет в зеркале, который находится в другом месте и появляется в другом месте: внешне исполненная, материя не имеет ничего; внешне оживленная и определяемая формами, действующими на нее и на нее, на самом деле не имеет никакого эффекта. Напротив, как то, что мы видим в материале, является лишь

иллюзией, подобно образу во сне, образу в воде или зеркале, так и сам материал не страдает, потому что он определяется формой. Поэтому субстанция не может быть уничтожена. Ибо всякое уничтожение основано на привязанности к чему-то противоположному; субстанция же остается тем, что она есть, и стоит, так сказать, безразлично в борьбе взаимодействующих противоположностей. Плотин сравнивает определение материи формой с отпечатком фигуры на воске или с нагреванием камня огнем: как здесь воск и камень остаются неизменными и оба не несут никаких потерь, так и материя остается незатронутой изменением происходящих в ней процессов. Тепло и холод развиваются в ней, но сама она не становится ни горячей, ни холодной. Взаимодействовать может только противоположное, определенное, множественное. Но то, что само по себе неопределенно, просто и не имеет противоположностей, не может иметь никакого эффекта. Поэтому страдает не субстанция, а лишь то, что представляет собой смесь субстанции и формы: качественно определенная субстанция тела, которая отказывается вбирать в себя другие противоположные детерминации. Субстанция, однако, является принципом становления и, следовательно, изменения, но сама она так же неизменна, как и идея, поскольку в противном случае она не могла бы быть основой всех изменений (III 6, 7—10).

Но как субстанция на самом деле вбирает в себя формы или идеи, не изменяясь и не подвергаясь их воздействию

и не выходя из себя, трудно сказать что-либо более определенное. Несомненно лишь то, что эта аффектация лишь кажущаяся: не будучи вылепленной, материя принимает формы, не сжигая себя, она становится огнем. Она бежит от формы, ибо обладает ею, как если бы ее не было. Она, как называл ее Платон, – всеобщее приемное место, кормилица или утроба становления, но сама она не становится, она находится до всякого становления и всякого изменения, как бы «место форм», и сама не затрагивается ими. Его сущность – не быть узией, не быть субстанцией, не быть твердой и независимой, тождественной вещью, но всегда только другим; и оно сохраняет эту инаковость, которая по сути принадлежит ему, даже когда формы входят в него.

Но сами они входят в него лишь как образ: ложно, они входят в ложь. Они напоминают, как я уже сказал, образы в зеркале и исчезли бы, если бы отраженные объекты, идеи, ослабли. Да, даже уподобление зеркалу все еще неточно. Ведь зеркало остается, когда исчезают зеркальные образы; но с исчезновением идей субстанция также стала бы невидимой. Субстанция как таковая вообще не воспринимается ни вместе с объектами, ни без них. Воспринимаются лишь идеи в их пассивном отражении в субстанции. С другой стороны, последние также не воспринимались бы, если бы не было субстанции для их отражения, поскольку именно в том и состоит суть образа, чтобы быть в другом. Поэтому с материей дело обстоит так же, как и с освещенным воздухом, которому

для того, чтобы быть видимым, необходим свет. Сам по себе абсолютно пустой и лишенный блага, он не может оставаться без доли в благе. И вот происходит «чудо»: не причащаясь, она приобщается к нему и, не прикасаясь к нему, наполняется благом через соседство с ним. В этом смысле Плотин сравнивает материю с гладкой, ровной поверхностью, по которой, как эхо, скользит все, что приближается к ней извне; именно благодаря этому идеи становятся видимыми, а материя – причиной творения и распада. Но то, что она сама не затрагивается приходом идей, объясняется абсолютным различием их взаимной природы, в результате чего то, что приходит, ничего не берет от нее, а она – ничего от него. Так и субстанция принимает размеры, сама не становясь большой. Если бы, таким образом, вся эта вселенная, размер которой также является ее собственным размером, исчезла, то исчез бы и весь размер вместе со всеми его другими свойствами, а субстанция осталась бы тем, чем она была, не сохранив никакой цели.

Размер – это тоже форма или идея. Каждая вещь получает определенный размер, потому что она расширяется силой того, что в ней видится, и создает для себя пространство; эта сила приходит из умопостигаемого мира и вызывает появление размера при посредничестве материи. Только форма порождает. Субстанция же, напротив, бесплодна и является лишь пассивным условием порождения. Субстанция как таковая тоже не возникает, но является лишь услови-

ем возникновение для чего-то другого. При более глубоком созерцании она обнаруживает себя как нечто, от чего отказалось все сущее, да, впрочем, и вся видимость реальности. Распространяясь на все, она, казалось бы, следует за всем и в то же время не следует ни за чем. Субстанция – это абсолютная необходимость бытия в соотношении с отраженной в нем свободой умопостигаемого. Все существующее есть смесь свободы и необходимости, духа и субстанции, которые не имеют между собой абсолютно ничего общего, никакого третьего, в чем бы они совпадали, но стоят как бы в сущностной оппозиции друг к другу, не имеющей ничего общего ни с понятием свойства, ни с понятием вида (III 6, it – 19; I 8. 6 и 7).

На самом деле материя во всех отношениях оказалась противоположна умопостигаемому. Она противостоит Единому как условие и, как бы, как место разделения и множественности, добру как злу, абсолютной возможности как абсолютной возможности, реальному как нереальному, детерминированному как неопределенному, формирующему как тому, что должно быть сформировано, живому как мертвому и так далее. Таким образом, она является последней в последовательности стадий метафизических производств. Но его необходимость вытекает из того, что благо как таковое не может оставаться в одиночестве, но должно сообщать себя, выходить из себя, отдаляться от себя. В соответствии с этим должно существовать и конечное, наиболее уда-

ленное от Единого, после которого ничто больше не может появиться; и это как раз и есть субстанция (I 8, 7). Таким образом, Плотин считает, что он установил плавный переход между Единым и Многим, умопостигаемым и чувственным, между духом и природой, и полагает, что он вывел последнее из первого чисто логическим путем, решив тем самым фундаментальную метафизическую проблему античной философии со времен Платона – как природа может составлять единство с духом: Единое = абсолютная способность = форма (энергия) интеллекта Субстанция (возможность) Единого = форма (энергия) мира идей = субстанция (возможность) интеллекта = форма (энергия) мировой души = субстанция (возможность) мира идей (умопостигаемой субстанции) = форма (энергия) (слепой) природы = субстанция (возможность) мировой души = форма разумной субстанции = абсолютная возможность. Что Плотин здесь всегда предполагает материальность, что в своем априорном выведении чувственного мира явлений из умопостигаемого мира он лишь заменяет чувственно воспринимаемую субстанцию, которая, согласно античному воззрению, образует субстрат конечных вещей, субстанцией Аристотеля, гипостазированной простой возможностью, То, что Плотин меняет материал Аристотеля, гипостазированную простую возможность, на материал Аристотеля, гипостазированную простую возможность, и только таким образом сохраняет видимость чисто логической деривации, остается за его пре-

делами, как и невозможность независимости различных понятийных уровней, в результате чего развитие или развертывание многих из одного предстает перед ним натуралистическим образом как выпадение из одного и нисхождение из него.

В обоих отношениях Плотин остается в предрассудках античного образа мышления. Более того, он уже отрезал возможность реального союза духа и природы тем противоречивым способом, которым он определил необходимое условие природы, реальный принцип феноменального мира. Этот принцип Плотин, как и вся античная философия, находил в материи, простой абстракции чувственно воспринимаемого. Понятие реальности, безусловно, связано с понятием действительности, ибо реально только то, что активно. Чувственная же субстанция сама по себе является недействительной и, следовательно, не может установить никакой реальности, даже реальности лишь кажущегося мира. Противоречием было и остается то, что материя должна быть образована идеями и опосредовать их появление, хотя она не должна быть ни способностью, ни вообще обладать каким-либо бытием. Без идей субстанция не может стать реальной, без субстанции идеи не могут появиться. Но Плотин, как и Аристотель, не знал, как объяснить, каким образом внутренне нереальная субстанция может помочь идеям появиться, как внутренне активные идеи могут стать пассивными через союз с неэффективной субстанцией и тем самым возвыситься

субстанцию до реальности. Античная философия приписывает определение реальности миру идей или божеству в силу его действенности, а затем, разумеется, не оставляет реальности для мира явлений, поскольку не в состоянии отделить его от материальности и ее пассивности. Вместо того чтобы представить пассивную чувственную материальность как просто субъективную концепцию, которая сама по себе не отменяет реальности того, что ее вызывает, его принципиальный натурализм и эпистемологический наивный реализм приводят к тому, что он предпочитает отрицать реальность всего феноменального существования в целом. При этом, однако, он просто соскальзывает с натурализма, которого стремится избежать, в противоположную односторонность абстрактного идеализма и монизма, не будучи в состоянии объяснить даже простое возникновение этого существования.

е) Корректировка платиновской доктрины принципов.

Реальный принцип феноменального мира должен сам быть действенным, чтобы установить реальность его существования. Следовательно, он не может быть просто пассивной возможностью, как утверждает Плотин, но сам должен быть активной способностью, посредством которой устанавливается конечное. Однако сам Плотин совершенно верно определил активную способность как волю. Таким образом, не субстанция и не чистая пассивность разумного как та-

кового, а только воля в ее активности как воления может стать основанием конечной реальности и поднять ее из сферы простой видимости в сферу истинного бытия. Плотин сам придерживается этой точки зрения в некоторых местах своих рассуждений о субстанции, например, когда он описывает несуществующее как «стремящееся к существованию», как «всегда нуждающееся», «облегчающее», как неудовлетворенное желание и голод, требующие удовлетворения через идею, и соглашается с мифом, когда представляет субстанцию как просящую (III 6, 7; I 8, 3; III 6, 14). Почти все, что Плотин говорит о субстанции, о ее неопределенности, пустоте, безмерности, бесплотности, бесконечности и т. д., имеет смысл, только если понимать это понятие не как пустое неопределенное пространство, поскольку само пространство принадлежит к идеальным детерминациям, а как волю в шопенгауэровском смысле этого слова. Воля – это действительно то, что алогично, что действует антилогично через свое воление или деятельность и находится в сущностной оппозиции к логической идее. Ее осуществление или определение идеями не следует понимать как страдание или воздействие, но как непосредственный союз двух противоположностей, которые реальны только в этом единстве, и при котором идея ведет себя так же пассивно, неэффективно и бессильно, как воля представляет себя как сила реализации и, таким образом, появления идеальных определений. Только предрассудок чувственной субстанции, от кото-

рого Плотин, несмотря на все его усилия в направлении чисто духовного взгляда на мир как носитель эмпирической реальности, не может освободиться, мешает ему выразить это и снова и снова искушает его свести первооснову чувственного существования к пассивному и совершенно недуховному принципу (VI 7, 28). Но, конечно, соединение воли и идеи перестает быть «чудом» только в том случае, если предполагается их субстанциальное единство и тождество. Но именно этого Плотин и не может признать, поскольку реальное основание феноменального мира, как и умопостигаемые ипостаси, он также представляет себе как самостоятельную субстанцию, как изолированное существо, отдельное от всего остального (III 6, 8).

На самом деле реальный принцип феноменального мира как пустое, неопределенное, «слепое» воление в точности соответствует так называемой «природе» Плотина, которую мы привыкли понимать как действенность или энергию мировой души, олицетворение идеальной вселенной, видимой в пространстве-времени. Природа также должна была быть неопределенной сама по себе и получать все свое содержание только от идеальной или логической деятельности мировой души, по отношению к которой она вела себя в этом отношении как «субстанция». Таким образом, сама мировая душа есть не что иное, как пространственно-временное содержание интеллекта или мира идей в его реализации через деятельность слепой воли. Рассудок же есть сово-

купность идеальных детерминаций в том виде, в каком они предстают до и помимо их реализации посредством воли. То, что интеллект, в определенном таким образом смысле, актуализирует как вечную взаимосвязь то, что реализуется миром-душой через посредничество природы как сопоставление и последовательность, это мнение Плотина, конечно, не может быть поддержано. Сама идея вечного актуса, вне-временной функции, непостижима; а идея одновременного видения и реализации всех возможностей содержит в себе неустранимое противоречие и потому не может считаться выражением чистого разума. Но платиновское понятие умопостигаемой субстанции приобретает реальный смысл только в рамках указанной выше концепции интеллекта, а именно как потенции воления, которая вместе с потенцией мышления или видения составляет Единое.

Таким образом, Единое действительно является активной возможностью или всевозможностью, волей, которая реализует Единое через переход к волеию или действительности. Но в то же время оно есть и пассивная возможность всех вещей или всевозможность: интеллект, вечная логическая система отношений всех возможных идей, формально-логическая необходимость или логический формальный принцип, посредством которого в случае волевой деятельности содержание и порядок идей определяются и разворачиваются в идеальное содержание мира-души. Не стоит опасаться, что эта концепция нарушит единство субстанции. Ведь обе детер-

минации касаются не субстанции как таковой, а лишь ее атрибутов. Субстанция же остается не менее единой и тождественной самой себе, поскольку объединяет в себе большинство выразительных детерминаций.

Таким образом, результатом имманентной критики платиновского учения о принципах является единая субстанция с двумя атрибутами, интеллектом и волей, пассивной и активной возможностью или факультетом. Сам Плотин представляет себе интеллект как реализацию того, что есть Единое в состоянии простой возможности: энергия интеллекта предполагается как воление Единого, содержание восприятия интеллекта или мир идей – как потенциальная множественность в состоянии ее актуальности или как волевая множественность. Но если интеллект в своем единстве с волей представляет лишь атрибутивную возможность Единого как в пассивном, так и в активном смысле, то это только мир-душа, а не интеллект, в котором реализуется Единое. Таким образом, воление происходит не в сфере интеллекта как такового, а в мире-душе. Идеальная возможность также не реализуется уже в интеллекте и не разворачивается перед Единым как содержание созерцания, но поскольку актуализация этого содержания происходит только посредством воления, а оно принадлежит только мировой душе, мы можем говорить об активном интеллектуальном созерцании Единого только по отношению к последней.

Другими словами: как интеллект есть возможность ми-

ра-души как в пассивном, так и в активном смысле этого слова, так и мир-душа есть реализация интеллекта. Пассивная возможность интеллекта, т. е. еще неразвитая идея, соответствует в мире-душе развернутому содержанию идей, идеальному универсуму, бессознательному интеллектуальному представлению в пространственно-временной детерминации его содержания. Активная возможность, способность или потенция воления соответствует в нем активной функции воли, энергии в собственном смысле слова, которая, однако, сама по себе не есть видение и потому также не логична, но представляет собой слепую алогическую силу осуществления интеллектуального созерцания и тем самым, как я уже сказал, совпадает с тем, что Плотин отличает как природу внутри мира-души от логической детерминации последней. Следовательно, природа также не является продуктом видения, как это представляет себе Плотин; она не подчинена содержанию идей, а скоординирована, а именно как акт слепой воли, которая наполняется содержанием только благодаря идеальной энергии видения.

И именно здесь раскрывается сущность чувственно-физического мира. Он – продукт двуединой функции мира-души, целевое содержание идеи в ее пространственно-временном определении. Плотин объявляет этот мир лишь видимостью, потому что справедливо не может признать в его «основе», его «носителе», чувственно представляемой субстанции, никакой подлинной реальности и сущности. Но если,

как мы видели, реальность этого мира основана на действительности воли и взаимодействии пересекающихся волевых актов, то мир не просто иллюзорный, а действительный мир видимости, поскольку узловые точки сталкивающихся волевых актов или проявлений силы как бы гипостазируются или делаются независимыми,

Поэтому на самом деле существует не большинство ипостасей, как утверждает Плотин, а только одна ипостась. Однако она не является сверхчувственной и трансцендентной реальностью, а совпадает с эмпирически обоснованной реальностью чувственного и физического существования. Таким образом, абстрактный монизм Плотина превращается в реальный конкретный монизм, который не отрицает существование мира ради реальности Единого, но находит реальность как таковую только в видимости, рассматривая Единое лишь как сущностное основание, на котором держится и определяется мир видимости. Плотин, однако, оторвался от этого взгляда, раздув атрибуты Единого в самостоятельные субстанции на античный манер и, таким образом, ища ипостась не там, где нужно, путая ее с принципами, и не сумев, в результате этого остатка натуралистического взгляда, правильно определить отношение субстанции к ее атрибутам. Но то, что не смог сделать величайший метафизик античности, который дальше всех отошел от натуралистической основы своей расы, не смогли сделать его гораздо более слабые ученики и преемники. Напротив, авторитет мастера

держал их под чарами его учения в этом вопросе; а гротескное слияние платиновских умопостигаемых ипостасей с тремя лицами Троицы со стороны христианства привело к тому, что ошибки Плотина смогли утвердиться на протяжении всего средневековья вплоть до наших дней. Только Спиноза, как уже указывалось, открыл понятие абсолютной субстанции, установил ее связь с модификациями, превратил ипостаси Плотина в простые атрибуты или определения сущности Единого и тем самым стал основателем новейшего пантеизма.

Однако и он не вышел за рамки абстрактного монизма, поскольку под влиянием картезианства приравнял абсолютное бытие к самосознанию и, следовательно, был вынужден свести мир видимости к иллюзорной видимости, далекой от абсолютного сознания. Для устранения этой ошибки потребовалось заново открыть принцип бессознательного в первоначальном платиновском смысле; поэтому задачей Гартмана было лишь установить реальность конечного и, переосмыслив платиновское учение о принципах в указанном смысле, установить подлинный конкретный спиритуалистический монизм, к которому до тех пор тщетно стремилась вся философия.

II Учение о категориях

С учетом всего сказанного мы можем представить кон-

цепцию Плотина о категориях или классах бытия в контексте. Исследование категорий было подготовлено еще пифагорейцами, затем энергично взято на вооружение Платоном и нашло свое первое последовательное изложение у Аристотеля. Но категории были также важным объектом размышлений в постклассической философии перипатетиков и стоиков. Плотин очень подробно рассматривал категории бытия, частично в контексте, а частично в различных отрывках своих сочинений. Первые три книги шестой Эннеады и шестая книга второй Эннеады прямо посвящены этой теме. Но он также часто возвращается к вопросам, относящимся к этой теме, и везде показывает, насколько глубоко он убежден в важности теории категорий. Он выступает против учения о категориях Аристотеля и стоиков не только из-за неадекватного определения отдельных категорий, которые они не отличали друг от друга, не приводили в необходимый контекст и не выводили должным образом, но прежде всего потому, что они не проводили достаточного различия между разумным и сверхразумным и применяли одни и те же категории к обоим.

Он сам стремится исправить все эти недостатки, придерживаясь мнения, что десять категорий Аристотеля действительны только для чувственного мира, но не могут быть применены к сверхчувственной, умопостигаемой сфере, и в то же время самым точным образом исследует, какие категории действительны в чувственном, а какие в сверх-

чувственном, в каком смысле одноименные категории могут быть действительны в обеих сферах и какие расхождения вытекают из этого.

а) Категории умопостигаемого.

Если мы начнем с категорий умопостигаемого, то Плотин не хочет признавать Единое, конечный и высший принцип бытия, категорией. Поскольку оно является абсолютным основанием бытия, а значит, прежде и выше бытия, неопределенно и неделимо, оно само не может быть описано как бытие, а значит, не может быть и как вид бытия, которое как таковое всегда содержит в себе большинство видов (VI 2, 3 и 9 и далее). Конечно, Плотин упускает из виду, что он сам не в состоянии поддерживать утверждаемую неопределенность Единого и что отрицаемая категориальная детерминация Единого на самом деле содержится в характеристике Единого как абсолютного основания и абсолютной субстанции реальности.

Согласно Плотину, царство категорий начинается только в сфере интеллекта, и здесь первой и самой важной категорией является умопостигаемое бытие как таковое, интеллект как бытие *par excellence*, умопостигаемая усия в ее составе бытия и мышления, которая включает все остальные роды и виды в качестве своих детерминаций. Интеллект – это чистое бытие. Однако как таковой он есть одновременно и чистая энергия, живая действительность или умопостигаемое движение, и это есть в то же время абсолютное постоянство или

покой, поскольку интеллект лишь движется к самому себе и, несмотря на все дифференциации и развертывания во множественность идей, всегда остается одним и тем же в целом. В дополнение к бытию, покою и движению мы должны также включить тождество и различие или инаковость как существенные родовые понятия; и все это по той причине, что чистое бытие есть тождество мышления и бытия, чистое мышление есть интеграция мысли и мыслителя, а интеллект как таковой представляет собой тождество этих двух тождеств (VI 2, 6 – 8; VI 7, 13; VI 7, 39; V 1, 4; III 9, 3). Иными словами, категории интеллигибельного совпадают с теми определениями, которые мы рассматривали ранее как составляющие интеллект: Бытие, тождество и инаковость вместе с умопостигаемым покоем и движением, к которым мы можем добавить вечность, а также переплетение или множественность идеальных детерминаций, образуют категории умопостигаемого. Однако интеллект стоит над категориями, поскольку он как бы состоит из них и образует единство, включающее их в качестве своих детерминаций (VI 2, 18 и 19).

Согласно Плотину, числа оказываются продуктами умопостигаемого движения и покоя. Один соответствует тождеству или покою, два – движению или инаковости, три – тождеству покоя и движения (V 1, 4). В других местах Плотин также стремится объяснить двойку различием между мышлением и мыслью, единицу – единством обоих, тройку – различием между мыслителем, мыслью и мышлением, а мно-

жественность – внутренней множественностью содержания представления (V 6, 1 и 6; VI 7, 35; V 3, 5; VI 2, 6). В каждом случае бытие является множественным и тем самым порождает множественность и числа. Из умопостигаемых чисел, однако, затем возникают другие числа, которые определяются и измеряются ими (V 1, 5; VI 6, 15; VI 2, 6). Таким образом, число само по себе не является принципом вещей, как полагают неопифагорейцы. Оно не существует до умопостигаемой усии и само не является явным умопостигаемым определением. Однако оно вытекает из этих определений и в этом отношении образует архетип и определяющий принцип других чисел и величин, в то время как количество в собственном смысле слова не имеет места в умопостигаемом (V 6, 15; VI, 2, 13). Интеллигибельное или истинное число как таковое всегда ограничено, число существ и их архетипов точно определено.

Только субъективное мышление порождает бесконечное число, и поэтому ему нельзя приписать никакой истины (VI 6, 2 и 18). Бесконечным в истинном смысле является только творческая сила, а также первозданная субстанция: первая – в той мере, в какой она никогда не исчерпывается, вторая – в той мере, в какой она представляет собой неограниченное, лишенное всякой определенности (VI 2, 21; VI 5, 12; II 4, 15).

Как о величине или количестве в умопостигаемом можно говорить лишь постольку, поскольку оно имеет своим определяющим принципом число, так и в этой сфере не суще-

ствует качества. Всякое качество основано на различии между простым и составным и как таковое всегда обусловлено случайностью. В умопостигаемом, однако, нет не только ничего случайного, но и никакого подобного различия. Ибо утверждаемое стойками различие между узией как таковой и определением, дополняющим ее до качества, несостоятельно, поскольку завершением узии является не то, что к ней добавляется, а сама узия или сущность. Таким образом, интеллигибельное качество или качество как сущность и качество как случайное свойство не имеют ничего общего, кроме названия. Качество в собственном смысле слова – это страдание, тогда как сущность – это чистое действие, разумное движение, действительность. Можно признать только то, что все так называемые качества существуют в умопостигаемом как деятельность и что качество основано на особенностях, которыми идеи в умопостигаемом отличаются друг от друга (VI 2. 14 и 15; V 9, 14; II 6, 1 – 3; V 1, 4).

Но в умопостигаемом не должно быть не только количества и качества, но и отношения. Ибо это обязательно предполагает наличие Другого, к которому происходит отношение; но такого отношения в умопостигаемом не найти. Здесь только игнорируется, что интеллект на самом деле относится не только к Тому, что над ним, но и к субстанции под ним, что различия интеллекта сами являются отношениями и что его сущность, как мышления, состоит именно в представлении отношения как такового, пусть даже только в смысле

чисто логического отношения. Само собой разумеется, что в умопостигаемом не может быть места и времени, определения пространства и времени, и что аристотелевские категории делания и страдания, обладания и лжи также должны оставаться исключенными из этой сферы. Все это – отношения и, следовательно, не должны рассматриваться как определения умопостигаемого бытия и родовые понятия этой сферы (VI 2, 16).

б) Категории разумного.

В умопостигаемом все едино: покой и движение, тождество и инаковость совпадают здесь в едином понятии бытия *par excellence*, умопостигаемой усии, и каждая часть является здесь как таковая одновременно и целым. В чувственном мире видимости, однако, это единство растворяется, детерминации интеллигибельного распадаются: тождество переходит в разделение, покой – в движение, бесконечное и целое становятся друг за другом в бесконечном ряду (гегелевская «дурная бесконечность»), самодостаточное целое превращается в целое, которое стремится к целому лишь по частям; и если там, в умопостигаемом, каждое есть все и по существу то, чем оно является, то здесь, в чувственном, часть отделяется от части, индивид от другого и получает свою особенность как чисто случайную определенность (III 7, 11).

Чувственный мир видимостей – это образ умопостигаемого мира. Следовательно, его детерминации также должны быть найдены в интеллигибельном мире, хотя и в мно-

гократно измененном виде. Интеллигибельная усия вообще, интеллигибельная категория бытия, соответствует чувственной усии в ее единстве формы и субстанции, интеллигибельная усия как сущность или сущностная характеристика соответствует качеству. Числу в умопостигаемом соответствует количество в чувственном, умопостигаемому движению соответствует чувственное движение в его различии как действие и страдание, постоянству соответствует чувственный покой. Время соответствует вечности в чувственном (III 7, 11), а пространство – умопостигаемому единству (V 9, 10). Только отношение не ставится Плотиним в более тесную связь с умопостигаемым бытием; и только чувственные *usia*, количество и качество, а также движение и отношение должны рассматриваться как категории разумного в собственном смысле этого слова (VI 3, 3).

Что касается чувственной усии, то субстанция представляет собой умопостигаемое бытие, а форма – умопостигаемое движение. Место умопостигаемого покоя занимает инерция материи, место тождества – ее сходство, а различие находит свое отображение в различии или несхождении материальных объектов (VI 3, 2). Субстанция как таковая – столь же малый род, как и Единое, поскольку она не содержит в себе никаких различий и вообще не существует сама по себе. Это принцип или элемент, но не категория. Только единство субстанции и формы есть чувственное существование и может быть описано как *usia*, но и это только

омоним, то есть в неистинном или переносном смысле. Поскольку чувственно воспринимаемое существование находится в постоянном движении, оно скорее становление, чем *usia* (VI 3, 2), и в любом случае является лишь иллюзией и теньвым образом истинной умопостигаемой *usia* (там же, 8). Тем не менее, чувственная *usia* является категорией постольку, поскольку она образует основу, единую точку отношения всех остальных категорий разумного, а они лишь выражают нечто присутствующее в ней (VI 3, 4 – 8). —

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.