



**П. П. БЛОНСКИЙ**

**Философия Плотина**

(фрагменты из монографии)

**ЭЛЛИНСКИЙ ФИЛОСОФ  
И ЕГО ОСНОВНАЯ ПРОБЛЕМА**

Философия Плотина — последнее значительное слово античной философии, окончательный и, следовательно, решающий ответ на ее вопросы. Для того чтобы понять философию Плотина, надо поэтому раньше выяснить, кем был эллинский философ, что являлось его основной проблемой и как он ее решал.

1. Для этого посмотрим сперва в пеструю толпу ранних эллинских философов. Единство их основного философского настроения сразу бросается в глаза: вот Гераклит с его бесконечно глубоким презрением к людям-детям и со столь же глубоким сознанием величия божества; вот Парменид, чей путь вне тропы людской, чутко внемлющий словам богини о том, что едино, вечно, неизменно и абсолютно противоположно тленному миру и смертным мнениям; вот аскеты-пифагорейцы, очищающие свою душу от земной скверны посредством созерцания божественных вещей; вот Эмпедокл, изгнанник богов и скиталец, плачущий и рыдающий, что пришел в безотрадную страну, где царят убийство, злоба и толпы прочих бед, противопоставляющий свидетельства богини-музы бредням смертных детей и однодневок; вот Анаксагор, видевший ценность жизни в созерцании неба и мирового порядка и называющий небо своею отчизною. Даже «материалист» Демокрит зовет к подчинению чувственности разуму, т. е. чистой божественной субстанции из самых совершенных атомов, пребывающей в груди человека; даже среди софистов, скорее представителей риторики, нежели философии, мы встречаем

Продика, учившего, что жизнь полна зла, и Антифона<sup>1</sup>, для которого жизнь ничтожна, плоха, кратковременна и смешана с великими скорбями. А у самого начала эллинской философии стоит неясная фигура первого теоретика Фалеса, осмеянного, как говорит легенда, фракиянкой за то, что, заглядевшись на небо, упал в колодец, и самый ранний из дошедших до нас античных философских фрагментов, фрагмент Анаксимандра, трагически вещает: «Из чего рождение вещам, в то и гибель возникает сообразно надобности: воздают ведь они правосудие и возмездие друг другу за неправду сообразно порядку времени»<sup>2</sup>.

Стоя перед судом, Сократ, этот античный философ *par excellence*, говорит: «Я люблю вас, господа афиняне, но повиноваться буду больше богу, нежели вам, и, покуда дышу и в силах, отнюдь не перестану философствовать... Знайте, так велит бог, и я думаю, что никогда у вас не было большего блага в городе, чем мое служение богу: ведь я брожу, ничего иного не делая, как убеждая вас, и молодых, и старых, ни о теле, ни о деньгах не заботиться ни раньше, ни столь же сильно, как о душе, как бы возможно лучшей была она»<sup>3</sup>. И слова Сократа, слова о философии как служении богу и заботе о душе лягут в основу представления о философе у Платона.

Для Платона философ — человек, живущий особой жизнью, исцеляющей душу и возрождающей общество. Философии надлежит поэтому посвятить весь свой век. Сама душа философа — особенная душа: еще до рождения там, в занебесном месте, она больше других душ созерцала истинную действительность; вот почему в ней скорее, нежели в них, оживает воспоминание о том мире, когда она в земной жизни встречается с самым чистым лучом из идеального мира — красотой. Страсть к прекрасному является для души возрождающей силой и залогом бессмертия, так как стремление рождать приобщает смертных к бессмертию, но движущая сила стремления рождать — страсть, любовь к прекрасному. Это стремление проявляется у животных в рождении телесном, честолюбивый политик жаждет родить бессмертную славу в прекрасных деяниях, но самое высшее — созерцание абсолютной красоты, ясной, чистой, бессмертной. Кто достиг этого, тот живет истинной жизнью и больше всех других угоден богу. Вся земная жизнь философа — вдохновленная богами для величайшего счастья мания<sup>4</sup>, осмеиваемая неразумной чернью; это — возрождение в красоте и любви, жизнь истинно бессмертной души.

Философ Платона — человек, любящий истину и обладающий истинным познанием, созерцающий абсолютную красоту в ее

цельности и единстве, вечное и неизменное единое сущее. Такой человек презирает телесные наслаждения, умерен, свободен от жадности, великодушен, мужествен, справедлив и благороден. Он способен к участию, имеет хорошую память, благопристойен, скромен и воспитан. Он не желает променять свет своей прозревшей жизни на тьму практической деятельности и потому чуждается последней. Лишь в идеальном государстве он — правитель. Венец его земной жизни — жизнь созерцательная, а загробный удел — вечное блаженство. Таков истинный философ. Жизнь его противоположна жизни политического деятеля. Последний — раб: так, например, судебный оратор связан временем и темой и должен всячески заискивать перед присяжными. Философ же пользуется полной свободой: его прообраз — Фалес, заглядывавшийся на звезды, и лишь телом он в государстве. Правда, он беспомощен в обыденной жизни, но зато знает настоящую жизнь — бегство из тленного мира и уподобление богу, состоящее в том, что человек становится справедливым и внутренне благочестивым.

Да, философия — бегство из смертного мира и стремление к бессмертию. Высшее благо — созерцание вечного мира, и так как этому мешает тело, то избавление от тела, физическая смерть — шаг вперед к этому созерцанию. Истинный философ желает умереть. Философствовать — значит желать умереть, и истинное познание возможно только после смерти: наши органы чувств не дают истинного знания, болезни тела препятствуют достижению его, и оно открывается лишь освобожденной от тела душе. Истинные добродетели — такие, которые возникают из стремления освободиться от тела; они — очищения души. Заключение в тело, словно в темницу, философская душа распознает обманы чувственности и верит только чистому мышлению, которое ведет ее к истинному и вечному, дабы в смерти посредством созерцания вечного душа приобщилась к вечному. Чисто бестелесная вечная жизнь — посмертная жизнь философа<sup>5</sup>.

Апофеоз созерцательной жизни дает Аристотель<sup>6</sup>. В то время как грубая чернь гонится за наслаждением, а политик — за почестями, философ — созерцатель, живущий самой блаженной и божественной жизнью — жизнью чистого разума. Из всех наук на первом плане должны стоять науки умозрительные, особенно та из них, предмет которой — вечное, неподвижное, отделенное от чувственного мира. Это — первая философия, философия в собственном смысле этого слова, иными словами, богословие (theologike)<sup>7</sup>, так как предмет ее — божественное. Умозрительная, т. е. метафизическая, или богословская, философия, — са-

мое божественное и самое ценное. Преимущества созерцательной жизни велики и многочисленны: 1) в ней проявляется лучшая часть нашей души — разум и направлена она на самые важные предметы; 2) она, в противоположность практической жизни, длится непрерывно; 3) она дает наивысшее наслаждение; 4) она дает максимальную самостоятельность, так как мудрец может предаваться созерцанию сам, один, без друзей; 5) к ней стремятся ради нее самой, а не ради связанных с ней выгод; 6) она лишена треволнений и дает вечный покой; 7) она, как жизнь чистого разума, божественна в сравнении с обычной жизнью человека и в ней находит удовлетворение стремление человека к бессмертию.

Осуждение земной жизни и беспрестанная тяга к божественному — тема ранней греческой философии; служение только богу в заботе о вечной жизни души — заповедь Сократа Платону; умозрение божественного как самое ценное в жизни — венец философии Аристотеля, завершение его этики и метафизики. Итак, цель эллинского философа может быть прекрасно формулирована словами Евдема, ученика Аристотеля, — служить богу и созерцать<sup>8</sup>.

2. Мы слышали первый фрагмент греческой философии: неизбежная гибель всех вещей за творимую ими неправду — его основная мысль. Для Анаксимандра наш тленный мир проникнут борьбой противоположных стихий, и от этого тленного мира философ обращается к бессмертной и нетленной, а потому божественной беспредельности. Точно так же и для Гераклита мир наш — мир борьбы противоположных стихий, но в основе своей все — божественный, вечно живой огонь. Антитетично и мирозерцание Парменида<sup>9</sup>: с одной стороны, вещаемое богиней сущее, с другой — смертный мир контрастов света и тьмы. Итак, две мысли характеризуют ранних эллинских философов: смертный мир борьбы противоположностей и бессмертное единое начало. Антитетика и унитаризм — вот их философия. Даже пифагорейцы, которых обычно принято считать только дуалистами, учат все о том же: они выводят все существующее из двух начал — предела и беспредельного<sup>10</sup>, но лишь предел является для них положительным и активным началом, обуславливающим возможность бытия отдельных вещей и познания их; вот почему и Аристотель без всякого колебания отождествляет предел с единым. И все тот же мотив о возникновении тленного мира множественности из единого и возврат его вновь к единому явится основной темой философии Эмпедокла<sup>11</sup>. Наконец, и Анаксагор поведает нам об устрояющем мире множественности и правящем им божественном уме. Итак, тема ранней эллинской философии — вечное божественное единое и тленный мир множественности и ан-

титетики; резкая грань ляжет между этими двумя мирами, резкая, но все же не окончательная, поскольку единое рождает множественное и правит им: она будет все время колебаться, доходя до максимума у Зенона<sup>12</sup>, до минимума у Демокрита.

Вся философия Платона — непрестанное восхождение к безусловному началу. Оно, единое и сущее благо, — источник бытия и жизни, а также конечная цель всего существующего. Видеть благо — высшая наука. Поэтому философ только тот, кто любит единое в его целостности, тогда как другие люди видят лишь множественность мира. Он ищет повсюду единое во многом и успокаивается только тогда, когда находит безусловное единое.

И все же единое должно находиться в живой связи с миром множественности. Сущее в себе и сущее в связи с миром множественности — лишь два преемственных последовательных состояния сущего; ни единое само по себе, ни мир множественности сам по себе не мыслимы: их нельзя отвлечь друг от друга, между ними существует необходимая логическая связь. Этот вывод Платона христианин выразил бы так: Бог невозможен без мира и мир невозможен без Бога<sup>13</sup>. Но если вовсе нет Бога? — Если единое есть несуществующее, то, по Платону, нет ни бытия, ни генезиса, ни связи, ни понимания тленного мира множественности<sup>14</sup>. Итак, унитаризм Платона не исключает множественности: он не абстракция конкретного мира, но конкретный монизм. Именно сущее, как единство, включает в себя покой и движение, тождество и различие: недвижимое и тождественное, оно производит движение и различие, свойства мира иного, мира множественности, который не отрицается, как ирреальный, но признается, как причастный к сущему, как ирреальность, имеющая основу в реальности.

Но если тленный чувственный мир имеет основу в абсолютной реальности, тогда он оправдан. Еще у Гераклита мы находим теодицею<sup>15</sup>, а у Платона его конкретный монизм связывается с теологией. И именно как автор телеологической системы «Тимея» Платон чаще всего будет привлекать внимание потомков<sup>16</sup>. Телеология же станет центральной темой для Аристотеля. Божество Аристотеля — недвижимый первый двигатель Вселенной, вечное и деятельное начало. Оно недвижимо в том смысле, что не получает движения извне, но само в себе имеет источник движения, будучи умом, приводимым в движение своими собственными мыслями<sup>17</sup>. Оно первый двигатель в том смысле, что от него исходят во Вселенную движение и полнота бытия и оно есть то, ради чего все движется и существует. Вот почему жизнь мира понятна лишь с точки зрения воздействия на нее божества и бо-

жественных мыслей, и телеология Аристотеля связывает бога, как *ens realissimum*<sup>18</sup>, с миром, который реален лишь постольку, поскольку подвергся действию формирующего начала, который сам по себе лишь материал для деятельности бога, лишь возможность реального бытия. Генезис мира есть восхождение от потенциальной сущности к сущности законченной и обладающей всей полнотой бытия.

Итак, осуждение тленного мира и устремление мысли к божественному единому, с тем чтобы постичь это единое и связать его с оправдываемым через эту связь тленным миром, — вот тема эллинской философии, шедшей от унитаризма ранних мыслителей через конкретный монизм Платона к телеологии Аристотеля.

3. Каким же методом решал эллинский философ свою проблему? Уже Фалесу приписывается требование самопознания<sup>19</sup>, и аналогия между человеком и космосом вполне ясно выступит у Анаксимена<sup>20</sup> и в «*De victu*» и «*О семи*»<sup>21</sup>. Гераклит внемлет глубоко заложенному в душе вселенскому слову и вопрошает самого себя; его учение о едином пользуется аналогией с единством «я»<sup>22</sup>, его учение о всеобщем течении относится прежде всего к душе, и очень многие аргументы его взяты из области человеческой жизни. Вся философия элеатов была одновременно и метафизикой, и логикой: она определяла тождественное, свободное от противоречий сущее и в то же время открывала логические законы тождества, противоречия и исключенного третьего<sup>23</sup>. Итак, самопознание — один из основных методов ранней эллинской философии.

Сочетание вновь повторенного Сократом «познай самого себя» с орфическим учением о знании как воспоминании виденного душой до земного падения даст диалектический метод Платона<sup>24</sup>. Для Платона чувственные впечатления земной жизни — лишь стимулы для работы ума из самого себя, органы чувств не дают материала для истинного знания, которое врождено душе; таким образом, процесс познания — чисто логический, диалектический процесс. Этот глубоко рационалистический процесс состоит из двух моментов: сведения множественного и гипотетического к единому и божественному и, с другой стороны, разделения единого на множественное<sup>25</sup>. Центральный пункт этого познания — видение блага<sup>26</sup>. Таким образом, чувственные стимулы индуцируют ум на единое и безусловное, вслед за умозрением которого идет дедукция чувственного мира из абсолютного. Логика и умозрение, диалектика и умственная интуиция — методы Платона.

Если для Платона самое важное — умственное сведение множественного к единому и безусловному и умозрение последнего,

то Аристотель стал известен особенно тщательной разработкой дедукции, силлогизма. Силлогизм исходит из общих принципов, непосредственно присущих уму, и высшее стремление ума — познание этих принципов, умозрение их. Как этика Аристотеля обязывает его к метафизике, так и логика его — логика метафизическая, развившаяся из диалектической эйдологии Платона: силлогизм выражает реальную связь причин и следствий, общих начал и отдельных явлений.

Самопознание, воспоминание души, диалектика, силлогизм — вот метод эллинского философа. Этот философ умел быть скептиком по отношению к чувственному познанию, ибо история эллинской философии есть развенчивание чувственного опыта, начиная с Гераклита и Парменида, продолжая пифагорейцами и элеатствующими сократиками и оканчивая Платоном и автором силлогистики. Критика чувственного опыта — общее место в эллинской философии. Но ум для тогдашнего философа был чем-то божественным в человеке: именно через ум человек становится божественным и проникает в божественное. Эллинская философия — почти сплошной апофеоз ума, в том числе и человеческого ума как части вселенского ума: лишь умом постигаем мы высшую истину, божественное единое и его связь с конкретным миром. Путь к истине — путь ума, рационализм.

Мистика рационализма — вот как может быть названа эллинская философия, верившая в ум как в высшее, божественное начало в человеке. Но мистикой рационализма эта философия может быть названа и по иной причине: центральным пунктом умственной работы для нее было не восходящее логическое размышление, но умозрение. Венец логических рассуждений — умственная интуиция (*idein*)<sup>27</sup>. Ум непосредственно мыслит самого себя, т. е. зрит божественное и сливается с ним; это учение Аристотеля есть только вывод из изначальных тем эллинской философии — самопознания ума и божественности ума. Итак, эллинский философ-созерцатель свою основную проблему о совершенной реальности решал посредством логического размышления и умозрения.

4. Такова эллинская философия. Надо жить умозрением, умственной созерцательной жизнью; надо считать ум божественным началом в человеке; надо стремиться от тленного к вечному и, найдя вечное, постичь живую связь вечного и единого с тленным и множественным, которое объяснимо лишь телеологически; видеть умом это единое есть высшая наука — вот основные положения ее. Типичный эллинский философ был интеллектуалистом в этике, рационалистом в методологии, конкретным монис-

том в метафизике и интуитивистом в теории знания. И эти черты эллинской философии навсегда определяют характер подлинной философии: интеллектуализм отграничивает философа от человека повседневной жизни, рационализм кладет грань между философией и религией, а конкретный монизм и интуитивизм отделяет философию от абстракций науки. Правда, не раз впоследствии специфические признаки философии будут затемняться и она будет становиться то житейской, то религиозной, то научной. И, может быть, только в Элладе, где все виднейшие философы вполне естественно выстраиваются как бы в одну линию, философия блещет единством и последовательностью.

Традиционная история философии привыкла называть ранний период эллинской философии натурфилософским, и в первых эллинских философах она видела главным образом ученых<sup>28</sup>. Она привыкла также думать, что лишь эллинская послеаристотелевская философия<sup>29</sup> поставила на первый план вопросы нравственности. Традиционная история философии не захотела видеть, что вопросы высшей жизни, понимаемой как умозрение истинно сущего, — вечные вопросы эллинской философии. Увлекаясь, по примеру доксографов, выявлением различий между эллинскими мыслителями, традиционная история философии не увидела общего всем им учения о созерцательной жизни и едином<sup>30</sup>.

В этом лежит причина и того, почему традиционная история философии обычно так мало занимается Плотинем, который именно основные проблемы эллинской философии сделал центральным содержанием своей философии. В самом деле, почти все исследователи философии Плотина согласны в том, что основа его философии именно учение о созерцании и едином. Но если так, тогда интеллектуалистический интуитивизм и конкретный монизм Плотина — плод эллинской философии и последняя без него — книга без окончания.

Но если есть единство в эллинской философии и если есть единство между ней и философией Плотина, если, с другой стороны, философия Плотина объединяет, как увидим ниже, античную философию со среднеевропейской<sup>31</sup>, тогда поистине един путь философии и отнюдь не беспорядочное блуждание в хаосе противоречивых философских мнений история философии. Тогда история философии представит нам непрерывную эволюцию одного и того же творчества, одного и того же стремления, одной и той же проблемы. Тогда мы увидим, что философия, как и все в мире, не делает скачков. Едина подлинная философия, а история философии есть наша учительница положительной философской традиции.



## ПЛОТИНОВ ВОПРОС

1. Древность обыкновенно считала Плотина платоником, причем отделяла платоников от академиков<sup>32</sup>. При этом Плотин ставился в тесное отношение к своему учителю Аммонию<sup>33</sup>, философское дело которого определялось как синтез учений Платона и Аристотеля. Плотин считался «учеником» Аммония, оригинальность которого состояла в синтезе аристотельствующего платонизма с пифагореизмом, и пифагореизм Плотина сближал его с Нумением<sup>34</sup>. Во всеобщем сознании Плотин выступает как глава новой философской школы и «весьма божественный человек», но на трудность его сочинений жаловался уже его товарищ и соученик Лонгин<sup>35</sup>, и Порфирий и Прокл считали необходимым комментировать Плотина.

Преемниками новой платоновской школы Плотина древность столь же единодушно считала Порфирия и Ямвлиха, ученика Порфирия. Также всегда считалась «платоновской» и афинская школа Прокла, в которой Академия слилась с Плотиним. Таким образом, «неоплатоники» — Плотин, Порфирий, Ямвлих и Прокл — издревле образуют один и тот же ряд и философия Плотина понимается как предшественница теософии Ямвлиха и языческой схоластики Прокла.

Век, когда осознавалась философия Плотина, был также веком осознания противоположностей эллинской и христианской культур. С этой точки зрения неоплатонизм, на который пытался опереться Юлиан в своей реставрации язычества<sup>36</sup>, понимался как философия умирающего язычества. Тем не менее христианские мыслители находили именно у платоников наибольшее родство с собой: «К нам никто не подошел ближе их», причем как раз Плотин считался самым подлинным платоником. У Плотина отцы Церкви находили материал для своего учения о Троице, Св. Духе, Провидении и бессмертии и имматериальности души, а также их привлекало у Плотина его бегство из телесного мира и мистическое слияние с Богом.

Из отцов Церкви наибольшее философское значение имеет Августин. Но именно Августин был типичным выразителем христианского понимания Плотина. У Августина метафизика Плотина прочно укрепилась в связи с учением о Троице, причем учение Плотина о бестелесной истине сочеталось с учением о Боге, а учение об уме с учением о Логосе Иоанна. Из остальных отделов философии Плотина Августина особенно привлекло учение о промысле, которое Августин связывал с христианской теодицеей, учение о бестелесном, которое Августин склонялся понимать

спиритуалистически, и ряд психологических теорий, связываемых с христианским интересом к душе. Отметим, что у Плотина же Августин нашел противоядие против дуализма и пессимизма манихеев<sup>37</sup>. Однако Плотин вызывал у Августина острое неудовольствие своим политеизмом и язычеством, и ясно, что для Августина Плотин — мыслитель умирающего Рима<sup>38</sup>.

Так был заложен фундамент традиционного понимания философии Плотина. Это понимание в Средние века было еще более развито. Западноевропейская средневековая философия в свой первый период (до середины VI в.) Плотина как такового не знала: он пребывал достоянием греко-сирийской и арабско-еврейской философии<sup>39</sup>. Но она почти не знала и Платона. Зато она прекрасно знала платоников. Мы бы сказали: ранняя средневековая философия была наследницей римской школы Плотина, сама не зная об этом. В самом деле, она ревностно изучала в переводе Боэция<sup>40</sup> комментарии Порфирия и Викторина к «*Categorii*» и «*De interpretatione*»<sup>41</sup> Аристотеля, зачитывалась неоплатоником Марцианом Капеллой, штудировала неоплатоника Макробия, и все, что знала она о Платоне, было частью «Тимея» в комментарии неоплатоника Халкидия и двумя сочинениями близкого к Гаю и Плотину Апулея<sup>42</sup>. Так невидимо Плотин влиял на западноевропейское Средневековье, и Кассиодор<sup>43</sup>, основа средневековой образованности, шел за неоплатоником Боэцием и Апулеем.

Кроме вышеуказанных, средневековая философия основывалась на Августине (к нему близко стоял Клавдиан Мамерт<sup>44</sup>) и Псевдо-Дионисий<sup>45</sup>. Сочинения Псевдо-Дионисия являются, как общепризнано, результатом сильнейшего влияния неоплатонизма, правда, не только Плотина, но и Ямвлиха, и особенно Прокла. Также общеизвестно колоссальное влияние этих сочинений на Иоанна Эриугену<sup>46</sup>, всю средневековую мистику и даже на схоластику Фомы Аквинского. Отсюда можно заключить о влиянии Плотина, особенно если мы прибавим, что мы назвали *все* наследие Средневековья.

Итак, уже по чисто внешним фактам мы можем убедиться в том, что западноевропейская средневековая философия — ученица римских неоплатонических комментаторов и плотинизирующих Августина и Эриугены. Но при этом весьма важно, что она и не подозревала об этом, считая всех их «платониками». Отсюда следовало, что Европа стала смешивать Плотина с Платоном, точнее, воспринимая идеи Плотина, относила их к Платону, этому, по мнению Эриугены, «*philosophus summus*»<sup>47</sup>. Выражаясь резко, Средневековье, забыв о Плотине, стало Плотина называть Платоном.

Во второй половине Средневековья Европа через посредством арабов теснее соприкоснулась с миром античности. Для нашей цели особенно важно подчеркнуть знакомство с Аристотелем, Проклом и плотинизирующими арабскими философами. В результате создалась знаменитая антитеза: Платон (т. е. Плотин) — Аристотель, причем у Платона (т. е. Плотина) мистики XII—XIII вв. особенно углубили мистико-«христианские» мотивы, а Аристотель, известный раньше и больше всего как автор «*Organon*»<sup>48</sup>, стал знаменем для схоластического рационализма. Но этого мало. Все меньше и меньше начинает фигурировать столь обычное до XIII в. «Платоново» учение о Троице, все больше (но все же мало) начинает сознаваться разграничение между Платоном и платониками, причем «*Stocheiosis theologike*»<sup>49</sup> Прокла является как бы руководителем при этом разграничении. Прокл уже определяет собой мистику XIV—XV вв., как это можно весьма ясно видеть, например, у Экхарта<sup>50</sup>. Но здесь вспомним, что Псевдо-Дионисий, определивший через Эриугену всю средневековую мистику, был прежде всего продолжателем неоплатонизма Прокла. Так весьма исподволь намечается антитеза: Платон — неоплатонизм, которая на самом деле была антитезой: Плотин — Прокл. Следствием такого исторического недоразумения было сближение неоплатонизма с христианской мистикой и (под влиянием арабов) понимание учения о Троице в духе сирийско-арабских учений об эманации.

В XV веке греческие эмигранты принесли в Италию античных писателей. Гемистий Плифон<sup>51</sup>, воспитанник Академии, привез во Флоренцию ко двору Козимо Медичи усиленный интерес к Платону и Плотину. Марсилий Фичино, по просьбе Медичи, переводит Платона, «платоников» и, по просьбе Пико Мирандольского<sup>52</sup>, переводит Плотина (1492 г.) и комментирует его. Современные исследователи считают перевод Фичино неудовлетворительным: а) он сделан с не вполне удовлетворительной рукописи; б) он излишне часто прибегает к парафразам. Однако этот приговор слишком суров, и перевод местами крайне поучителен и для нас; считая Плотина платоником и прекрасно владея чувством философского греческого языка, Фичино часто прекрасно устанавливает значение терминов Плотина.

XVI век был веком крайне интенсивного интереса к Плотину. С 1492 по 1559 г. перевод и комментарии Фичино выдерживают 3 издания [во Флоренции, Зальцбурге (1540 г.) и Базеле], а, кроме того, до 1615 г. выходят три издания греческого подлинника [editio princeps в Базеле (1580 г.); неизвестное издание, которым в 1593 г. пользовался Лаврентий Родоман; изд. в Базеле 1615 г.].

Италия, Швейцария и Англия (Кембридж) последовательно являются очагами плотинизма, причем особенно влияет его натур-философия и — в конечном итоге — его богословие<sup>53</sup>. Европа XVII века окончательно связала Плотина с Проклом и сделала его богословом.

Теперь мы можем подвести итоги. Мы видели, как Европа, все время живя идеями Плотина, сделала его представителем умирающего языческого Рима и предшественником «последних язычников» Ямвлиха и Прокла. Мы видели, как нашла она у Плотина учение о Троице, Логосе, Св. Духе (мировой душе), Провидении и как она слила его учение о душе со своим спиритуализмом, в результате чего спиритуализировалась и вся поэтика и метафизика Плотина. Мы видели дальше, как Европа, живя Платином, думала, что она живет Платоном, и как она в результате подобного исторического недоразумения потом обособляла «Платона» от «платоников» и соединяла Плотина с Проклом. Мы видели, как она научилась считать Плотина только платоником и тесно связала его со своей мистикой и своим богословием. Мы видели, как приучалась она связывать Плотина с Востоком и восточным эманатизмом. В результате Плотин наметился как «платоник», «философ умирающего язычества», «богослов», «мистик», «учащий о Троице, Логосе и Провидении», «спиритуалист», «последователь восточной теории эманации», «вне русла общеевропейской философии», «фантазер». При таком взгляде на Плотина уже нетрудно было, помимо сближения его с Проклом, сблизить его и с Филоном<sup>54</sup>. Сближение Плотина с Филоном пережило, по всей вероятности, следующую историю: Филон (повидимому, впервые открытый), усиленно издаваемый и переводимый в XVI в., сразу же был усмотрен как мыслитель, близкий к «Платону», против какового мнения в XVII в. поднялась реакция (например, у Пето); обособление Филона от Платона (и христианской ортодоксии) вызвало потребность в усиленном изучении Филона в XVIII в., одним из результатов которого было сближение Филона с александрийцами и «богословом» Платином (оба они изучались прежде всего с точки зрения учения о Троице), а отсюда недалеко было (позднее) до учения об «александрийской философии».

2. К концу XVIII века легенда о Платине окончательно устанавливается. Сводку «обычных мнений» о нем дает Мейнерс (1782). Обычно, говорит он, считают неоплатоническую школу создавшей в Египте на грани II—III веков благодаря эклектику Потамену<sup>55</sup> и врагу христианства Аммонию, причем последний-де в борьбе с христианством стремился объединить в своем

эkleктизме различные языческие системы и дать мистико-аллегорическую апологию политеизма. Сам Мейнерс не разделяет этой характеристики, не считая ее специфическим отличием неоплатонизма и смягчая полемический характер неоплатонизма. Однако и сам он считает типичным для неоплатонизма его суеверные догадки о богах и демонах, о теургии, природе души, ее назначении и добродетелях, причем берет в одни скобки и Плотина, и его преемников. Для Мейнерса неоплатонизм — греческая Каббала. Так представляет неоплатонизм Мейнерс, причем его мнение все же значительный шаг вперед сравнительно с «обычным мнением», ярко сформулированным Бруккером<sup>56</sup> (1724): «In id conjuravere pessimi homines, ut quam veritate vincere non possent religionem christianam fraude impedirent» (главным образом, своим учением о Троице)<sup>57</sup>.

Эта легенда о Плотине перешла в XIX век благодаря главным образом «Истории философии» кантианца Теннеманна (1807). Теннеманн упрекает Плотина в пренебрежении к опыту и чувственным явлениям и называет его философию «Schwarmerei, Traumerei der Phantasie»<sup>58</sup>. Плотин является эkleктиком в худшем смысле этого слова: он искажил чужие мысли. Как мыслитель он совершенно не оригинален. Для него самое типичное — его глубокая религиозность, но и она не оригинальна, а внушена Востоком. Философия Плотина является результатом борьбы язычества с христианством, она — религиозная система умирающего культа, «eine Geisteskrankheit»<sup>59</sup>, заменившая религию суеверием и научное познание мистическим созерцанием. Плотин и последующие неоплатоники, гностики и восточная магия — явления однородные.

Правда, не все так смотрели на Плотина. Ряд исследователей, правда численно незначительный, подходят к его философии и с других точек зрения. Бейль в своем Словаре<sup>60</sup> устанавливает наличие глубокой связи между Плотиним и Спинозой. Готтфрид Мюллер<sup>61</sup> в 1798 г. жалуется, что «non est quod miremur homines aetatis nostrae Plotinum neque legere neque... ita intelligere, ut difficultas iis relinquatur plane nulla. Ubique enim haerent, ubique impediuntur»<sup>62</sup>. При этом особенное внимание привлекает учение Плотина о созерцании единого [*Grimm. Commentatio qua Plotini de rerum principio sententia (Enn. III. 8. 8—10) animadversionibus illustratur. 1788*]<sup>63</sup> и красоте (*Taylor. Plotinus on the Beautiful. 1787; Five books of Plotinus. 1794; Selected works of Plotin. 1817*)<sup>64</sup>. Так, во-первых, ставится вопрос о понимании подлинника Плотина, а во-вторых, объявляется философски ценным его учение о едином, интуиции и красоте. В результате у Тидеманна [*«Geist*

der speculativen Philosophie». 1791. Bd III. S. 263 u. a.)<sup>65</sup> Плотин получает реабилитацию как философ умозрительного направления.

3. Умозрение, интуиция, единое и красота — какие все это заманчивые темы для германского послекантовского идеализма! Плотин привлекает к себе внимание многих крупных мыслителей этого периода, и конгениальность их, быть может, была причиной пробуждения интенсивнейшего интереса к Плотину в начале XIX века. Гете увлекается Плотиним в 1805 г. и даже переводит трактат V. 8. 1 (об умственной красоте)<sup>66</sup>. В том же году будущий издатель Плотина, Крейцер<sup>67</sup>, переводит пресловутое III. 8<sup>68</sup>. Так эстетика и натурфилософия Плотина привлекает новых мыслителей. Раньше всего бросилось в глаза сходство между Плотиним и Шеллингом с его натурфилософией в стиле Бруно-Тимея<sup>69</sup> и его учением об интуиции Абсолюта. В 1809 г. выходит «Adumbratio decretorum Plotini de rebus ad doctrinam morum pertinentibus», автор которой, Винцер<sup>70</sup>, после разбора учения Плотина о трех субстанциях, вхождении души в тело и добродетелях, констатирует сходство Шеллинга с Плотиним. Как бы ответом Винцеру является небольшая работа Герлаха «De differentia, quae inter Plotini et Schellingii doctrinam de numine summo intercedit» (1811)<sup>71</sup>, к сожалению, очень поверхностная. Сам Шеллинг упоминает о Плотине в «Philosophische Untersuchung über das Wesen der menschlichen Freiheit» (1809), в том месте, где говорит об учении об эманации (Гете также считал философию Плотина философией эманации), причем, по его мнению, «Plotinos (I. 8. 8) spitzfindig, aber ungenugend den Bergang des ursprünglichen Guten in die Materie und das Böse beschreibt», а также в «Philosophie der Mythologie und Offenbarung», своем предсмертном труде, где он говорит о неоплатониках, что «sie ihrer Philosophie selbst das Ansehn einer Mythologie zu verschaffen sich bestrebt»<sup>72</sup>, в доказательство чего ссылается на Урана, Крона и Зевса Плотина. В учении неоплатоников Шеллинг особенно подчеркивает их рационалистически-аллегорическое толкование, экстаз и учение о Троице, причем приводит их в связь с христианством.

Что Плотин помимо «De tribus hypostatibus»<sup>73</sup>, который изучал еще Файстингий в 1694 г., интересовался преимущественно эстетикой и натурфилософией, теперь доказывают следующие факты. В 1814 г. Крейцер, уже известный как переводчик натурфилософского III. 8, издает «Plotini liber de pluchritudine» (I. 6)<sup>74</sup>. Крейцер приводит эстетику Плотина в связь с Платоном, Аристотелем, стоиками, академиком и пр., дает «grammatica

nonnulla de vocibus kallos, pulcer», излагает связь «inter disciplinam Graecorum arcanam doctrinamque pulcri» и «fabulae»<sup>75</sup> Плотина и Прокла (о Нарциссе, Цирcee и Калипсо); при этом чрезвычайно важно, что Крейцер ставит вопрос о критике текста и лексиконе Плотина и связывает I. 6 с «Procli disputatio de unitate et pulchritudine»<sup>76</sup>. В следующем же (1815) году Гейгль издает «Die plotinische Physik»<sup>77</sup>, цель которой «den Plotinismus in die Kenntnisse unserer Zeit zu ьbersetzen»<sup>78</sup>.

Таким образом, в начале XIX в. определяется самостоятельный интерес к Плотину как самостоятельному мыслителю в связи с общим подъемом спекулятивной философии. При этом у Плотина выделяются учение об интуиции единого и о трех субстанциях, а также эстетика и натурфилософия. В итоге этого самостоятельного интереса Крейцер ставит вопрос о подлинном тексте, а Энгельгардт в 1820 г. начинает перевод Плотина, причем он дал перевод лишь первой «Девятки» (и биографии Плотина) с очень хорошими и вдумчивыми комментариями (в 1817 г. Тейлор переводит на английский язык 15 избранных трактатов).

Но наряду с этими попытками развивается и традиционная легенда о Плотине. Традиционное учение о Плотине дает Бутервекк в «Philosophorum Alexandriorum ac Neoplatonicorum recensio accuratior» (1823)<sup>79</sup>. Бутервекк делит «александрийскую» философию на 3 направления: еврейское (Филон), христианское (Иустин Мученик, Климент, Ориген) и неоплатоническое (Аммоний, Плотин, Порфирий). Неоплатоники, по его мнению, «Platonis disciplinam adulterant»<sup>80</sup>, и Плотин отличается от Платона учением о созерцании, эманации и демонах, причем учение о созерцании и эманации возникло под влиянием Индии и Персии (жизнь в Александрии и поход с Гордианом<sup>81</sup>), а учение о демонах является оригинальной вариацией Зороастра (отклонение в происхождении зла). Неоплатонизм после Плотина лишь усугубил восточные мотивы в его философии.

4. Тридцатые годы являются новой эпохой в изучении Плотина. Эта эпоха открывается лекциями Гегеля по истории философии. Гегель рассматривает Плотина как необходимое следствие внутреннего развития греческой философии и освобождает его от упреков в восточном фантазировании. Для Гегеля Плотин — типичный диалектик чистой мысли, основной метод которого — «er immer das Besondere zurьckfьhrt auf das ganz Allgemeine»<sup>82</sup> — и основная задача которого — стремление духа к доброму и истинному, к живому общению с идеальным и субстанциальным. Метафизика Плотина «есть возврат души от отдельных предметов к созерцанию единого, истинного и вечного, к размышлению над

истиной, дабы душа достигла блаженства от этого рассматривания и жизни в нем». Как таковая, метафизика Плотина соединяет Платона и Аристотеля и снимает противоположности стоицизма и эпикуреизма посредством «Innerlichmachung»<sup>83</sup>, именно «что самосознание сознает себя в своем мышлении как абсолютное». Так понял Плотина конгениальный ему Гегель.

В сравнении с Гегелем «Geschichte der Philosophie» Риттера<sup>84</sup> делает шаг назад. Риттер противопоставляет Плотина, основывающегося на Платоне, Аристотеле и стоицизме, христианству, но низко ценит его диалектику. Он видит центр философии Плотина в учении о созерцании единого, но пренебрегает его физикой и отводит мало места его этике. Для Риттера самое главное у Плотина — его учение о познании и мистицизм, причем «у него нельзя указать ни одного нового понятия», но лишь соединение старых противоположностей. По мнению Риттера, учение Плотина — «Emanationslehre»<sup>85</sup>. В этом Риттер сходится с Маттером («Histoire de l'école d'Alexandrie», t. III, 1828)<sup>86</sup>, который в своем кратком очерке философии Плотина слишком сближает его (в чем мало повинен Риттер) с Востоком.

В 1835 г. в Оксфорде выходит трехтомное критическое издание Плотина Крейцера<sup>87</sup> с комментариями и переводом Фичино, примечаниями Крейцера и индексом *graecitatis Plotinianae*. Через 20 лет оно, с известными изменениями, будет переиздано в Париже. Как ни плохо это издание, читатели все же получили доступ к Плотину.

Однако новая эпоха в понимании Плотина все же создавалась: после Гегеля выступил Штейнгарт. Еще в 1829 г. Штейнгарт опубликовал небольшой «Quaestionum de dialectica Plotini ratione fasciculus primus»<sup>88</sup>. В 1840 г. он издает «Meletemata Plotiniana»<sup>89</sup>, а в 1848 г. пишет краткую статью о Плотине в словаре Паули. Для Штейнгарта Плотин — последний греческий диалектик, преемник диалектики Платона: «Основная предпосылка его учения — вера в абсолютно первое, простое, над всем возвышающееся как творческий и первоактивный (*urkrdfelige*) принцип сперва мыслящего духа, затем живой, от века создающей и устрояющей вселенную души; этот принцип был для него в своем внутреннем существе абсолютным благом, на все действующей несозданной силой любви. Так начинается его философия там, где окончилась философия Платона и Аристотеля, и в то время как оба эти мыслителя, хотя разными путями, достигли посредством рассмотрения отдельных вещей: один — своего идеального мира и в конце концов идеи всех идей, идеи блага, другой — неподвижно движущего первоаума, — Плотин, в котором прежде всего



сильна была вера в бога, может быть благодаря его занятию еврейской философией, поднялся с высоты этой основной мысли, чтобы созерцать жизнь и сущность всех вещей в идеальном мире духа и еще выше духа — в боге». Ключом к диалектике Плотина Штейнгарт считает его учение о категориях, выводимое из «Софиста», а из «Парменида» выводятся основные понятия сущего и несуществующего, материи и формы, единого и многого, целого и частного, ограниченного и беспредельного, причем влияли и Аристотель, и стоики. Плотин должен занять первое место после Платона и Аристотеля. Плотин понимал Платона как «philosophus philosophum»<sup>90</sup>: он исходил из «целого» и объяснял из него противоречия и детали, перерабатывая образы Платона в понятия, и если он некоторым местам у Платона придал новое значение, то «никакое пророчество Писания не находит своего (idios) разрешения». Так, когда Плотин усваивает учение Платона о категориях в «Софисте», уча о единстве их в уме, когда он, отождествляя бога с идеей бога, говорит, что благо, как благо, связано с истинным и чистым наслаждением духа, он лишь доводит мысли Платона до конца. Что же касается Аристотеля, то Плотин смотрел на него через Платоновы очки и не всегда понимал: например, недооценивал его физики, логики и этики. Однако он усвоил учение Аристотеля об уме, близко стоит к учению его созерцательной жизни, дал прекрасную критику категорий и реконструировал учение Платона об «участии». Крайне важны и чисто физиологические изыскания о лексиконе Плотина (например, pistis = Bberreung, которое лишено убедительного доказательства)<sup>91</sup>.

Выясняющееся своеобразие Плотина поставило на очередь вопрос об отношении его к христианству. Уже в 1820 г. переводчик Плотина и Дионисия пишет «Dissertatio de Dionysio Areopagita plotinozante»<sup>92</sup>. В 1832 г. Гейгль издает II. 9 (против гностиков). В 1836 г. К. Фогт издает «Neuplatonismus und Christenthum. Untersuchung ьber der angeblichen Schriften des Dionysios des Areopagitus, mit Rьcksicht auf die verwandte Erscheinungen. Th. I. Neuplatonische Lehre»<sup>93</sup>. Он усматривает у Плотина стремление объединить идеал и жизнь, умозрительную спекуляцию и стремления сердца. Философия Плотина — религиозно-этическая. II. 9 указывает, по его мнению, отношение Плотина к христианству. Эта же тема разрабатывается сходным образом и у Неандера: «Bber der welthistorische Bedeutung d. 9. in d. II Enn.»<sup>94</sup>. По мнению Неандера, Плотин, как увлекающийся систематик, не смог понять христианство, смешал его с гностицизмом и просмотрел общее со своей философией. II. 9 имеет всемирно-историческое

значение: именно — здесь *эллини* Плотин борется с христианством и восточным гностицизмом. Наконец, в 1836 г. Ян пишет «*Basilius Magnus Plotinizans*»<sup>95</sup>, где доказывает, что трактат «О Св. Духе» в конце 5-й книги «Против Евномия» есть почти дословное заимствование из Плотина (V. 1. 1—5; также и 9-я глава трактата «О Св. Духе» есть мозаика из Плотина); наконец, кроме Дионисия, заимствовал у Плотина и Кирилл Александрийский в сочинении «Против Юлиана».

5. Сороковые годы внесли мало нового. Лишь во Франции, в связи с объявленным конкурсом, вспыхивает работа над Плотиним. Почти одновременно выходят три работы об истории александрийской школы — Жюля Симона (1845), Бартеlemi де Сент-Гилэра (1845) и Вашеро (1846—1851). Труд последнего наиболее основателен. Он излагает Плотина в контексте александрийской школы, восточных влияний и особенно сильного влияния Нумения. Плотин, по его мнению, сочетал рационализм Платона, эмпиризм Аристотеля и эманацию Востока. Наибольшее внимание Вашеро уделяет учению о едином, космологии, логике и психологии, игнорируя этику и эстетику Плотина. Особенно резко мистицизм Плотина подчеркнут у Daunas («*Etudes sur la Mysticisme: Plotin et sa doctrine*», 1848)<sup>96</sup>.

Что же касается Германии, то здесь Шwegлер (1848) продолжал традицию Гегеля. Для Шwegлера неоплатонизм — попытка «монистической философии, снимающей раздвоение между субъективностью и объективностью», дающая нам синтез послеплатоновской и платоновско-аристотелевской философии. В этом смысле он — «*Schlusspunkt der alten Philosophie*»<sup>97</sup>. Как реакция против скептицизма, философия Плотина выражает интерес к абсолютной истине, но уже в форме субъективного состояния экстаза, постулирующего над душой и разумом третий, высший, принцип, единое, из которого эманурует все существующее. Будучи, как монизм, «*Vollendung*»<sup>98</sup> древней философии, неоплатонизм, как философия экстаза, есть «*die Selbstauflösung der alten Philosophie*»<sup>99</sup>.

Следующее десятилетие является эпохой больших работ о Плотине. Эти работы открывает известная «*Philosophie der Griechen*» Целлера (3-й т. в 1852 г.)<sup>100</sup>.

Целлер предтечами неоплатонизма считает неопифагорейцев и пифагорействующих платоников, у которых эклектизм данной эпохи в союзе со скептицизмом породил полувосточную философию откровения, развившуюся на почве частью греческого, частью иудейского эллинизма и с середины III в. разработанную Плотиним в обширную систему. Философию Плотина Целлер выводит

из Александрии, причем сильно сближает с ней, косвенно или непосредственно, философию Филона. Тем не менее Целлер выводит Плотина из античного строя мыслей: «Дуалистический спиритуализм Платоновой школы соединяется здесь со стоическим монизмом, чтобы создать нечто новое». Центр философии Плотина — идея бога и единение с божеством. Плотин довел до крайности мысль о бесконечности и сверхмирности божества; его система — система динамического пантеизма, а не эманации; идеи Плотина — действующие силы, или духи; мировая душа обладает самосознанием. Плотин равнодушен к физике и примыкает к Платону во взгляде на чувственный мир, но идет дальше Платона, считая материю злом; он учит, подобно Платону и стоикам, о Провидении и, как стоики, учит о «симпатии», «творческих понятиях», мировых периодах, Эроте, но полемизирует со стоиками в своем неглубоком учении о свободе воли; учение об экстазе сближает его только с Филоном. Этические и религиозные взгляды Плотина Целлер разрабатывает весьма обстоятельно, но учение об Эроте и прекрасном особенно не выделяется в своем изложении.

Через два года выходит «Die Philosophie der Plotin» (1854) Кирхнера<sup>101</sup>. По мнению Кирхнера, в греческой философии следует различать два направления — ионийскую диалектику с ее учением о субстрате изменяющихся вещей и дорийскую мудрость, повествующую о вечном и божественном (формы, числа, понятия). Платон и Аристотель объединили эти понятия, но в эпикуреизме и стоицизме они опять обособились, и неоплатонизм их вновь синтезирует. Его заслуга — систематизация, а не оригинальность. Плотин соединил Платона (благо) и Аристотеля (ум), и основной вопрос его — как из единого возникает все существующее. Этот вопрос решается им при помощи иерархии, эманации и откровения. Его философия — теософия, и все его мирозерцание носит этически-религиозный характер. Однако Кирхнер излагает этику (и эстетику) Плотина в психологии, а религиозное учение разрабатывает повсюду. В результате философия Плотина Кирхнером излагается так: «Die Construction des Universums»<sup>102</sup> (единое, ум, душа, природа, материя) и «Der Mensch und seine Bestimmung»<sup>103</sup> (доземное состояние и падение; земное состояние — психология и этика, существование после смерти).

В 1851 г. выходит новое издание — «Plotini opera» Кирхгофа<sup>104</sup>, который, как мы уже знаем, крайне критически относится к изданию Порфирия и ставит вопрос о хронологии трактатов. В 1857—1861 в Париже выходит трехтомное издание с комментариями, в которых Буйлье ставит Плотина в ряд с Платоном и

Аристотелем, считая его верным преемником заветов платонизма, и дает богатый материал для историко-философских параллелей; при этом Буйлье особенно подчеркивает «восточные влияния».

Под сильным влиянием Кирхгоффа находятся «Neuplatonische Studien»<sup>105</sup> Рихтера (1864—1867). Рихтер подходит к оценке Плотина с конфессиональной точки зрения: «Seine Philosophie dem Evangelium gegenüber nur wie eine Ahnung und ein sehnsüchtiges Vorempfinden der Wahrheit zu betrachten ist»<sup>106</sup>. Тем не менее он высоко ценит философию Плотина именно как «Religionsphilosophie»<sup>107</sup>. Плотин — монотеист, а не пантеист и не последователь теории эманации. Центральное место в его философии — антитеза бога и материи; в этом ключ к его психологии и этике, да и все учение Плотина о природе — религиозно-философское. Философия Плотина — «der historische Abschluss der antiken Philosophie», при этом «der kritische Abschluss», и «Ansatz zu einer systematischen Verknüpfung des Plato und des durch stoischen Begriffe erweiterten und umgebildeten Aristoteles»<sup>108</sup>; сам Плотин — «Prophet der neuern Philosophie»<sup>109</sup>, причем Рихтер восстает против обвинений Плотина в мистицизме и ориентализме. В изложении Плотина Рихтер, следуя Ибервегу<sup>110</sup> и др., исходит из III. 8, где теория<sup>111</sup> Аристотеля сочетается с идеей блага у Платона. В основу изложения кладется метафизика (план: о потенциальности и актуальности; учение о категориях; душа как посредник между двумя мирами), за которой следуют богословие [1) индуктивное развитие — духовный мир как мысль, красота и свобода; 2) дедуктивное развитие — единое, сущность, разум, мировая душа], физика (мировая душа, материя, телесный мир), психология и этика. Особенностью метода Рихтера (а также, пожалуй, и Кирхнера) является непосредственное реферирование содержания отдельных трактатов Плотина.

В 1868 г. выходит «Философия Плотина» Владиславлева. Владиславлев вооружается против метода Рихтера: «При разбросанности изложения, частых повторениях труд автора производит впечатление черновой работы, которая не прошла еще периода сличения и критики материалов». Работа самого Владиславлева производит, в смысле научной внешности, прекрасное эстетическое впечатление. Владиславлев утверждает, что философия Плотина создана под влиянием прежде всего Нумения, а затем — Филона и новопифагорейцев. Однако Плотин везде дает новую переработку: он окончательно отделил идею бога от мира, создал ряд своеобразных психологических (имматериализм и интеллектуализм) и этических (очищения, экстаз, 4 рода добродетели) уче-

ний, отделил ум от Первого начала, внес философию в политеизм и создал эстетику как самостоятельную дисциплину. Владиславлев отрицает эманантизм и пантеизм Плотина; вообще, метафизические характеристики не подходят к его религиозно-нравственной системе. Самое оригинальное в Плотине — применение аналитического метода в метафизике и объединение мистицизма с реализмом.

В заключение отметим, что в 1860-х годах вспыхивает вновь интерес к эстетике Плотина, которой посвящаются работы Фолькманна («Die Höhe der antiken Dstetik», 1860), Бреннинга («Die Lehre vom Schönen bei Plotin», 1864), Витринги («De egregio, quod in rebus corporeis constituit Plotinus, pulchri principio», 1860), Груккера («De Plotinianis libris etc.» — разбор I. 6 и V. 8) и Мюллера («Zum Lehre vom Schönen bei Plotin», 1866)<sup>112</sup>.

6. Только что описанный период был периодом самостоятельных монографий о Плотине. Эти монографии дали цельное представление о Плотине и выявили его самостоятельную философскую ценность: лишь после Целлера, Кирхнера и Рихтера можно было говорить о философии Плотина в ее целом без грубых недоразумений. Плотин, сказали бы мы, получил признание, и прежний «платоник» и «мистик-богослов» предстал как автор оригинальной и ценной философии. Однако общие монографии о Плотине еще продолжали страдать крупными недостатками. Одним из таких недостатков являлось, по моему мнению, недостаточно тщательное отношение к тексту Плотина. Одни из авторов, например Целлер и Владиславлев, «растерзывали» Плотина, навязывая ему ход собственной мысли и затушевывая этот огромный историко-философский грех «сопоставлениями» и собственными связующими «переходами». Другие исследователи были более осторожны в обращении с контекстом Плотина. Так, мы видели, что Кирхнер и Рихтер реферируют трактаты Плотина. Однако эти рефераты нельзя назвать вполне удачными. Это — рефераты-пересказы: исследователь почти *механически* пересказывает текст Плотина, причем «туманное» обычно им опускается. Таким образом, как раз то, что должно привлечь особенную энергию исследователя, дипломатически обходилось. Перед следующим поколением встала задача, сохраняя метод реферирования, заменить реферат-пересказ рефератом-анализом. В этом отношении многое сделали Герман Фридрих Мюллер и де Клейст. В 1867 г. выходят «Ethices Plotinianaе lineamenta» Мюллера, давшего за год до этого перевод V. 8; в 1875 г. он же дает комментированный перевод III. 8, а в 1882 г. издает «Plotin sich Forschung nach die Materie». Результатом занятий Мюллера являются его

новое издание «Plotini Enneaden» (1878—1880) с его во многом новым переводом и «Dispositionen zu der drei ersten Enneaden des Plotinos». В то же время (1883) де Клейст издает «Plotinische Studien»<sup>113</sup>, в которых дается прекрасный анализ 4-й Девятки. Наконец, уже в наши дни (с 1912 г.) Мюллер вновь печатает ряд анализов отдельных трактатов и проблем Плотина. Все эти крайне непритязательные по форме анализы *крайне ценны* и в большинстве случаев верны по существу, устраняя массу предрассудков.

Начиная со второй половины 1890-х годов интерес к Плотину повышается. Исследование общих проблем греческой философии, например о материи (Боймкер), о логосе (Аалль и Гейнце) или о душе (Роде), вводило Плотина в сонм общегреческой философии в деталях его учений. Однако появившиеся трактаты, например Пизиноса («Die Tugendlehre des Plotin», 1895), Рохолля («Plotin und das Christentum», 1898) и Шарпенбройха («Plotini de pulchro doctrina»)<sup>114</sup> малозначительны и по размерам, и по исполнению.

Эпоху в изучении Плотина произвел во многом конгениальный ему Гартман. Подвергнув разбору аксиологию Плотина в «Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus», Гартман в «Geschichte der Metaphysik» (1899) дает совершенно новое понимание Плотина<sup>115</sup>. По его мнению, Плотин объединяет религиозно-нравственный и метафизический интересы, преодолевая интеллектуализм Аристотеля и заменяя логической спекуляцией «sinnige Keime, intuitive Aperçus, ahnungsvolle Andufte, kühne, phantasievolle Träume vor aller Kritik und ohne alle kritische Bewährung» Платона<sup>116</sup>. Религиозный интерес отличает Плотина от стоико-эпикурейской морали, а соединение религии с теоретической метафизикой — от неопифагорейцев, евреев и гностиков. Разделяя телеолого-панлогический монизм стоиков, Плотин вместе с иудейством следует идеалистическому спиритуализму, а своим учением о веществе как несуществующем он (правда, не совсем) преодолевает платоновско-аристотелевский дуализм. В метафизике Плотин решает поставленную скептиками проблему об апориях субстанциального плюрализма. Гартман основывает изложение метафизики Плотина на учении его о категориях чувственного и умственного мира и о едином, причем подчеркивает волюнтаризм Плотина и отрицает близость его к христианскому теизму. В изображении Гартмана Плотин является мыслителем, полным огромного значения для последующей европейской философии.

Памяти Гартмана посвящена работа Дрекса («Plotin und die Untergang der antiken Weltanschauung», 1907)<sup>117</sup>. По мнению Дрекса

са, «если Платон — величайший диалектик и художник, а Аристотель — величайший ученый, то Плотин — величайший *метафизик* среди философов древности, может быть самый великий, о котором вообще может сообщить история философии». Будучи родственным неопифагорейцам, Плутарху, Нумению и прежде всего Филону, Плотин отличается от них, как философски слабых религиозно-практических мыслителей, тем, что он «ищет логического обоснования и оправдания... и ясно ставит себе целью теоретически преодолеть скептический образ мыслей своего времени». Основная проблема Плотина — «как мыслить бытие, чтобы познать его вопреки всем возражениям скептицизма?», а ответ на эту проблему — его учение о духе и природе как ступенях единого развития, результате интуиции единого, из какового учения следовало существенное тождество бытия и мышления. Философия Плотина слагается из двух моментов — индуктивного восхождения и дедуктивного нисхождения. Исходя из проблемы сущности (ousia), Плотин отвергает стоико-эпикурейский материализм и натуралистический плюрализм Аристотеля, тем самым восходя к интеллигибельной действительности. Здесь центральная мысль Плотина: «Das wahrhaft Wirkliche ist das wahrhaft Wirksame», «мышления бытия (genetivus objectivus) есть мышление бытия (genetivus subjectivus)»<sup>118</sup>, иными словами, действительность есть самоинтуиция интеллекта. В этом зерно «cogito ergo sum» Декарта<sup>119</sup>, монады Лейбница, трансцендентального единства апперцепции Канта, абсолютного «я» Фихте, тождества идеального и реального Шеллинга, самодвижения и самоосуществления Гегеля. По Древшу, Плотин — «конкретный монист» и «отец философии Бессознательного». Подобно Гартману, Древш подчеркивает волюнтаризм Плотина и отделяет его учение от христианского учения о Троице. Из остальных пунктов философии Плотина Древш особенно останавливается на учении о категориях, мировой душе, психологических процессах, этике (учение о высшем благе и средствах достижения его, причем интеллектуальная интуиция отличается от экстаза) и эстетике (Плотин — «величайший эстетик древности»).

Романтики шеллинго-гартмановского направления вообще усиленно работают над Плотиним. В 1905 г. Кифер издает перевод «Enneaden in Auswahl» с примечаниями в духе Гартмана, а Леоп. Циглер пишет «Der abendlndliche Rationalismus und der Eros»; в 1909 г. Гассе выпускает исследование «Von Plotin zu Gцthe». Из других работ, которые менее значительны, можно указать работы Голльвитцера («Plotins Lehre von der Willensfreiheit», 1900—1902), Хорста («Vorstudien... von Plotiner Dste-

tik», 1905), и Альверманна («Die Lehre Plotins von der Allgegenwart des Göttlichen», 1905), и вновь Голльвитцера («Beitrdge zur Kritik und Erklrdung Plotins», 1909)<sup>120</sup>.

Еще Шопенгауэру бросалось в глаза сходство платонизма с априоризмом Канта. В новейшее время удается наметить и конкретные черты родства Канта с (английским) платонизмом. С другой стороны, сознается конгениальность Плотина и Гегеля (*Doring A. Plotin und Hegel. 1906*). Легко отсюда понять, что интенсивный интерес к Плотину проявляется и в «марбургской школе» Когена—Наторпа<sup>121</sup>, где над Плотиним работают Кассирер и Фальтер («Beitrdge zur Geschichte der Idee. Jahrb. I. Philon und Plotin»)<sup>122</sup>. В соответствующем же духе понимает Плотина и Ланц («Момент спекулятивного трансцендентализма у Плотина»).

## ПОДЛИННЫЙ ПЛОТИН

1. Прогресс науки в очень сильной мере зависит от метода, каким эта наука пользуется. Поэтому и история философии должна прежде всего задуматься о своем методе. Каков же метод истории философии? История философии изучает определенные факты — объективно данные в истории философские системы. Отсюда первой задачей истории философии является возможно точное наблюдение этих фактов, как они зафиксированы в сочинениях философов и свидетельствах о них современников и потомков. Такое наблюдение, однако, является отнюдь не пассивным восприятием наблюдаемого, но анализом его. Анализ сочинений философов — вот из чего должен исходить историк философии.

Этот анализ должен определяться не субъективными желаниями исследователя, но объективными свойствами исследуемого. Исследователь должен в самом предмете найти основания для порядка и способа расчленения изучаемого предмета. Анализируемые сочинения философа сами своим текстом должны указать историку философии, в каком порядке вести анализ и какие части мировоззрения изучаемого мыслителя и в какой последовательности должны выступать.

Таким образом, совершенно недопустимо прежде всего пренебрежительное, поверхностное отношение к «Орега» (сочинениям. — *Примеч. ред.*) философа. Если наша первая задача — уяснение текста в его полном объеме, то абсолютно неправильно, когда историк философии (на первой стадии своего исследования) выбрасывает из поля своего внимания то или иное как «невразу-



мительное» и «неинтересное». Неясное как раз и должно стать предметом уяснения, а отбрасывать «неинтересное» историк философии имеет столь же права, как историк литературы — «скучную» повесть, а ботаник — «некрасивый» цветок.

Недопустим также произвольно-субъективный распорядок отдельных частей мирозерцания философа. Сам текст философа должен указывать, из чего исходит его мирозерцание и к чему последовательно идет. Исследователю же также позволено «вымышлять» исходную точку философа и расчленение его системы, как естествоиспытателю — начало процесса развития какого-либо явления и составные части его. Все это надо не вымышлять, а видеть, т. е. усматривать из контекста философа.

Итак, метод историко-философского исследования (в первой стадии) — объективно-аналитический, причем я делаю ударение на слове «объективный». Но самое первое условие объективного анализа — точность восприятия. Безусловно, недопустимо для историка философии под предлогом, например, популяризации философа, прибегать к принципиальному изменению его текста и его основных понятий. Вот почему мы назвали бы предлагаемый метод *консервативным* (в буквальном смысле слова). И мы решительно настаиваем, что лишь объективный и консервативно-точный анализ фактического контекста философа является единственно научным методом изучения его. Тот, кто этим методом не пользуется, выдумать может даже весьма привлекательного «своего» философа, но не в силах понять философа таким, как он есть.

Мы находимся сейчас на первой стадии научного изучения Плотина, относительно которого, как мы видели в предшествующей главе, так сильно фантазировали предшествующие философы. Нам далеко еще до «исчерпывающих» работ о Плотине, которые могут быть лишь в конце изучения, а не теперь, когда даже сам текст его и философски, и даже филологически неудобочитаем. Поэтому самая полезная задача для современных исследователей — объективно-точный анализ трактатов Плотина. Мы должны быть скромными, как добросовестные ученые, и признать, что очередная задача сейчас в сильной мере лишь черновая и подготовительная работа, без которой в дальнейшем немислима никакая другая. Мы считаем, что, при современном состоянии знаний о Плотине, рекомендуемый Владиславлевым «метод сличения»<sup>123</sup>, столь процветающий у Целлера, Дрекса и др. и доведенный до абсурда у Фальтера и Ланца, есть метод «растерзания» философа и метод «произвольной мозаики» из сочинений его. На сегодняшний день приемлем лишь метод «реферирования», ко-

торому следовали Рихтер, де Клейст и Мюллер<sup>124</sup>. Но задача такого реферирования — не популярное и интересное изложение, каковое не может быть главной целью научного исследования. Поэтому метод «популярного изложения», как, например, у Кирхнера или Рихтера, должен отойти в область преданий. Единственно полезный и приемлемый сейчас метод — анализ и комментарий, после которого текст Плотина должен стать логически вполне ясным. Если мы примем во внимание, насколько Плотин и сейчас «труден» и «темен», мы поймем, как почетна и необходима очередная задача плотиноведения. Прежде чем рассуждать о Плотине, надо суметь (что не очень легко) понять его с точностью до абзаца (в идеале — до каждой отдельной строки).

Но пока мы от такой точности весьма далеки. Пока нет точности не только в строках и абзацах, но даже, как мы не раз видели, в сплошных трактатах. Пример хотя бы последнего переводчика, Кифера, ярко свидетельствует, как и сейчас абсолютно не понимают даже общего смысла некоторых глав и трактатов Плотина, притом весьма важных (о точности русского перевода-фантазии Малеванского и не приходится говорить<sup>125</sup>). Но этого мало: искажены даже основные термины Плотина. Так, например, иногда передают «Единое» (Hen) через «Всеединство», тогда как у Плотина всеединством является ум, а единое — абсолютно (haplos) единое<sup>126</sup>; далее, переводят «Ум» (Nous) часто через «Дух» (Geist), чем Плотин спиритуализируется, тогда как ясно, что ум и дух совершенно различные понятия в античном мире (дух = pneuma = spiritus, иногда animus; ум = nous = intellectus, intelligentia, mens); затем, как мы отмечали, смешивают eidos и idea, совершенно даже не пытаясь переводить их отдельно и буквально (eidos = вид; idea = зрелище; во всяком случае, forma и species, но не загадочное Idee, idea, идея) и тем самым оперируя энигматическими словами, а не имеющим реальное содержание понятием, причем даже не смущаются тем, что Плотин *доказывает* их тождество; далее, «рассудок» (logos = рассуждение, т. е. слово, рассудок = verbum, ratio) передают почти всегда через «разум» (Vernunft), абсолютно игнорируя его дискурсивную (преимущественно словесную) и производную (от ума) природу; наконец, «сущность» [ousia = essentia = суть, откуда и понятна ее связь с проблемой истинно существующего, так как суть = подлинность, как сущее (on) = настоящее, истинное даже в рус. яз.] передают через «субстанцию», не смущаясь тем, что субстанция = hypostasis, а сущность = умственным видам вещей, и что понятия «основание, подставка»<sup>127</sup> не то, что понятия «суть, подлинность»: первое — принцип (arche), а второе — истина (aletheia). Чтобы не

загромождают нашего списка, напомним еще обычный перевод «*pronoia*» через «Провидение» (а не «промысл»), существование которого Плотин как раз опровергал, упорное избегание ассоциаций «мастер делает» (*demiourgos poiei*), заменяемых креационистическим «Создатель творит», и частый перевод *hurokeimenon* через ионийский «субстрат» (а не субъект)<sup>128</sup>. Подобными примерами можно загромождить еще несколько страниц, но и приведенные ясно показывают, что нет почти ни одного термина из философии Плотина, который бы не был извращен, *часто тенденциозно* («дух»; «Логос = Разум, а не дискурсивная способность»; «Провидение»; «Создатель»; «субстанция»). Примеры эти доказывают и еще одно: сейчас дай нам Бог расчистить только леса в философии Плотина, а не мечтать воздвигать законченные здания. Как хорошо будут понимать Плотина, когда будут понимать его буквально!

Но метод объективно-консервативного анализа отдельных трактатов все же стоит перед двумя возражениями. Прежде всего, как быть тогда с избеганием повторений и сопоставлением противоречий? В главе о ноологии Плотина я, надеюсь, показал, что многие «повторения» у него — мнимые повторения; лишь в учении о мировой душе и в описании блага Плотин действительно повторяется, но, я бы сказал, эти повторения весьма типичны: Плотин в первом случае отделяется от современных ему платоников, а во втором — удовлетворяет свою любовь к Абсолюту; остальные же повторения редки. Что же касается противоречивых мест у Плотина, то я их не нашел и склонен думать, что обилие их у некоторых исследователей Плотина (хотя, правду сказать, о существовании этих противоречий, скорее, просто говорят, чем показывают и сопоставляют их) объясняется противоречием текстов Плотина тенденциозной апперцепции исследователей.

Но, продолжают возражать нам, не даст ли наш метод лишь конгломерата случайно связанных друг с другом текстов и мыслей. По мнению Дрекса, сочинения Плотина «*Gelegenheitschriften*»<sup>129</sup>, и все значительные исследователи Плотина, например Целлер, были правы, когда «они извлекли главные мысли философа из различных сочинений его, подвели их под определенную точку зрения и так систематически соединили собранное в единое целое». Правда, тут же он был вынужден признать, что «этим внесется чуждый самому философу момент в изложение его взглядов». И это, конечно, правда. Философию Плотина начинают с гносеологии или чаще всего с метафизики его. Нечего и говорить о том, насколько гносеологический интерес не централен у Плотина, не написавшего ни единого трактата в духе обычной гносе-

ологии. Но мало чем лучше обстоит дело и с метафизикой. Здесь сразу же мы наталкиваемся на ряд историко-философских курьезов: 1) одни (Иберверг, Рихтер, Кифер и некоторые другие) начинают «метафизику» III. 8, т. е. натурфилософским трактатом, необычайно популярным в эпоху Шеллинга, но абсолютно непонятным для впервые приступающего к Плотину (большая часть его занята описанием видотворчества материи через стремление к созерцанию растительной природы мировой души, чего не поняли и многие исследователи Плотина), и уже предполагающим знакомство с основными понятиями Плотина; 2) другие (большинство) начинают «метафизику» ноологией, удовлетворяя этим историческую традицию о Троице и свои гносеологические вкусы, но не будучи в силах начать прямо с «единого» и безнадежно путая ноологию с генологией (образцы такой путаницы у Целлера, и особенно у Рихтера, буквально на каждой соответствующей странице). Но, самое главное, такое изложение буквально «превратное», т. е. обратное тому методу «восхождения», который господствует почти во всех трактатах Плотина. Поэтому ряд писателей, как мы видели, начинают с индукции, но в весьма робких и скромных размерах. Мы же сделали любимый метод Плотина нашим собственным методом, и тогда «случайная» связь «случайных» трактатов у Порфирия стала систематическим единством мыслей Плотина, принятым его школой.

2. Из всех методов тот наилучший, который наилучше оправдывает себя в деле. По отношению к Плотину тот метод наилучший, который, не внося ничего чуждого и призванного, наилучше объединяет мысли Плотина, минимально нарушая контекст трактатов и историческую традицию. Таков ли наш метод? Какого Плотина он нам дал?

Миросозерцание Плотина исходит из вопроса, что такое человек. По мнению Плотина, надо различать человека как «животное» и «истинного человека». Этот истинный, внутренний человек, подлинное наше «я», есть душа, ум. Отсюда — ответ на вопрос, какой жизнью должен жить человек: он должен жить жизнью чистой души, обращенной к уму и богоподобной. К такой жизни ведут человека музыка, эротика и философия. В этой максимально совершенной внутренней интеллектуальной жизни мудреца, или идеального человека, все счастье человека, которое ничуть не зависит от внешних условий, даже от своей продолжительности. Эта жизнь состоит в созерцании красоты и постепенном восхождении от безобразия к оформленному, имеющему «вид», телесно-прекрасному и, далее, от вида прекрасных тел к прекрасным поступкам и прекрасной душе, а от нее к абсо-

лютно прекрасному — уму и наконец к источнику красоты — добру, высшему благу. Это потустороннее начало — цель всеобщего стремления. К нему стремится все существующее, все вещи, все живое и имеющее ум. Все стремится к нему и бежит от зла. Зло — это материя<sup>130</sup>. Оно не является положительной реальностью: оно лишь недостаток и отсутствие добра, его ирреальная антитеза. Погружаясь в мир материи, душа, безгрешная в себе, слабеет, и эта слабость света души во мраке материи — наши пороки, недостаток добра. Но если жизнь в теле — зло, тогда бегство «отсюда» на милую родину, к отцу — «туда» — наша нравственная заповедь. Это бегство не надо понимать как физическое самоубийство: нет, оно — в совершенстве души, или «внутреннего человека», в этом мире.

Что такое наш мир? Он резко распадается на 2 части: небесную и подлунную. В подлунном мире царит закон всеобщего изменения, небесный же космос вечен. Он — живое существо, состоящее из чисто огненного тела и дающей ему жизнь и движения небесной души. Эта душа, пространственно не смешиваясь с ним, объемлет его повсюду и, вечно стремясь к миру ума, производит круговращение неба. Как же влияет небесный мир на подлунный? О каком-либо специфическом влиянии небесных светил на нас не может быть и речи; есть только всеобщая связь всех мировых явлений, «соаффекция», сочувствие всех отдельных частей живого космического целого. Что же представляют собой тела нашего материального мира? Они — соединение материи с тем или иным видом. Материя, как субъект и приемник видов тела, нетелесна, бескачественна и бесколичественна и как таковая, будучи «пустой», неопределенной, познается лишь посредством аналогии с сущим как другое, чем то, т. е. как ирреальное, злое, безобразное и ложное. Ирреальность материи надо понимать как вечную потенциальность, лишенную силы и развития: материя актуально не существует и не знает прогресса. Она — вечная возможность, в которую извне приходят виды и понятия мировой души, и, таким образом, тело в своих качествах определяется активными понятиями (логосами) души, и телесные качества — «тень» этих понятий, чисто внешне (не смешиваясь) сочетающаяся с «подлежащим» (субъектом-материей). Такой взгляд на материальный мир чужд мысли о плохом мастере мира прихотливой восточной фантастики, восточных суеверий и аскетическомистической морали, основанной на полном презрении к миру: правда, телесный мир только «подобие», но подобие красоты, истины и в конечном счете добра<sup>131</sup>.

В мире «беспричинное неприемлемо». Но всеобщая причинность не есть роковая судьба. Над миром царит необходимость только лишь постольку, поскольку мир материален. Вообще же мир определяется умом, и в определении чистой души через ум — свобода души. Вся вселенная причастна уму и рассудку, и, поскольку ум владычествует над материей, мир есть гармония. Мир не абсолютно идеален, но как целое он прекрасен, ибо, хотя мир и не создан по замыслу Провидения, все же ум первее вселенной, и вселенная как целое — подобие его. В этом смысле мир определяется промыслом, и даже зло получает смысл в целом мира, а для нас зло — объект борьбы, в которой развиваются наши силы, ибо мир — арена борьбы, а мы — атлеты на этой арене, исполняющие военный танец. Но в этой игре на жизненной сцене все же участвует лишь внешняя тень человека. Наша жизнь руководится высшим; она определяется нашим высшим характером, или нашим божеством, Любовью (Эротом) к красоте и интеллектуальному, являющейся нашей (и даже космической) «активностью к добру». Эта активность, или действенность, наполняет собою всю жизнь души, так как нетелесное неаффицируемо (поэтому, с другой стороны, неаффицируема и материя, но не как активность, а как вечно потенциальное). Последовательная смена моментов деятельности мировой души и создает «прежде» и «потом» мира. Так вечная душа в своей деятельности «овременила» мир<sup>132</sup>. Что же побуждает душу действовать? — стремление созерцать ум. Природа, т. е. низшая, производящая потенция мировой души, стремится к созерцанию и в своей интуиции получает от высшего мира виды, но так как ее интуиции смутны и слабы, то из них «как бы выпадают линии тел». Так «видотворит», «делает виды», или мертвые рассудки (понятия)<sup>133</sup>, тел действием своих сменных рассудков (понятий) слабо созерцающая умственные виды *Physis*<sup>134</sup>.

Мировая душа едина, но наши души не являются частями ее, как едина и наша душа, но отдельные потенции ее не суть части ее. «Душа не имеет частей»: она как таковая есть единство потенций. Однако, будучи единством в себе и в отношении к вселенной как целому (мировая душа) душа становится множественной, поскольку она начинает заботиться об отдельном теле и погружается в него (индивидуальная душа). В этом погружении в индивидуальное тело и дерзком обособлении от души, вообще, и стоит самоутверждение индивидуальной души, представляемое как постепенное проникновение отдельного луча общего света с неба в темный воздух, причем после смерти душа вновь возвращается «туда», к общей душе, если только ее не постигнет воз-

мездие за земную несправедную жизнь в виде нового воплощения. Но не только люди обладают душой: имеют души и животные, и растения, одушевлена и земля, обладают душой, притом чистой и идеальной, не ведающей времени и связанного с ним воспоминания, и небесные светила.

При этом вся эта душевная жизнь, разлитая во вселенной, образует единство, связанное общим сочувствием, которым объясняются вполне естественно явления мантики и магии. Что же такое душа? Душа есть в большей или меньшей мере активность, действенность, энергия, и все психические процессы должны объясняться не посредством теории восприятия и сохранения пассивно получаемых впечатлений, но их надо рассматривать как активные процессы души. Душа есть активность, направленная на познание телесного, и в этом смысле душа — рассудок, но рассудок действенный, руководящий жизнью нашего организма. Такое энергетическое понимание души упраздняет обычные пространственно-материалистические представления о душе, затрудняющие понимание проблемы бессмертия души, вхождения ее в тела и единства ее.

Итак, индивидуальная душа — отступница, забывшая о своей родине. Но ее долг — вспомнить, какого она рода и достоинства. Для этой цели она посредством гесюхии<sup>135</sup> должна воссоединиться с «великой душой». Тогда она, существующая как рассудок, оперирующий представлениями, поймет, что ее рассудок — лишь образ ума: самопознание рассудка ведет душу к познанию ума. Этот ум, энергетически описываемый как единство мыслящей мысли и мыслимых мыслей, предполагает первое единство. Таким образом, мы получаем три первоначальные «подставки», основы (субстанции): единое<sup>136</sup>, ум, душа, каждая из которых, мыслимая как действенность, энергия, «идет вперед» и производит «худшую» энергию, или действенность. Мы познали уже душу, и теперь очередь за умом. Подлинная жизнь множественно-единого ума — самосознание, которое говорит уму, что он есть множественность своих объектов, но такая множественность, которая предполагает единство. Это единство, как то, что является основой самопознающего ума, «потусторонне уму и сути». Суть, истина, имманентна уму и внутренне присуща ему, так как нет умственных предметов вне ума, ибо нет истинных мыслей вне истинной мысли. Но до ума дан все же отец истины, т. е. та потусторонняя монада, которая обуславливает самопознание ума и познается путем сосредоточенного умозрения как всеобъемлющее трансцендентное благо, лишенное логических определений и даже мысли. Мышление бесчисленного числа ум-

ственных видов, прообразов оформленных материальных тел, присуще только уму, и так как вид есть, с одной стороны, прекрасное, а ум, с другой стороны, есть совокупность видов, то ум есть красота. Таким образом, прообраз для всего прекрасного в чувственном мире и мире искусства есть мир истины, ума и красоты, причем последний мир мыслится как мир действительности, действительности и видов, а ум представляется мастером («демиургом») вселенной как «подобия» умственного мира.

Если умственный мир есть прообраз чувственного мира, то те роды, под которые мы подводим все разнообразие умственных предметов, суть прообразы родов чувственных вещей. Умственный мир есть взаимопроникающее единство сущего, тождественности и различности, неподвижности и действительности; чувственный мир — отношения тел, качества, количества и движения. В основе единства всего чувственного мира лежит повсюду присутствующая и действующая единая мировая душа, а в основе единства всего существующего лежит повсюду присутствующее первое единое. Так постепенно мир множественного (материальный мир), мир единства и множественности (психический мир) и мир множественно-единого (интеллигибельный мир) ставятся в отношении к «просто единому», причем ни многочисленность вещей, ни множество умственных видов не препятствуют учению о едином. Это единое мыслится как абсолютное благо и абсолютная активность, или воля, причем, однако, мы не должны забывать трансцендентности высшего бога. Бог «по ту сторону ума» и, как таковой, может быть сознаваем не путем логического предикцирования, но лишь посредством мистического соприкосновения с ним. Такое соприкосновение с источником энергии, жизни, истины и красоты, благом как таковым есть высшее наслаждение и высшая цель. Страстная любовь к богу как источнику света и страстное стремление богоуподобиться через мистическое слияние с повсюду присутствующим богом — альфа и омега философии Плотина.

Такова подлинная философия Плотина, как она развивается начиная с I. 1 и кончая VI. 9. Является ли это случайной связью случайных трактатов, есть ли здесь систематическое единство, оправдал ли себя наш метод, предоставляем судить читателю. Если да, тогда всякое привнесение точки зрения исследователя, как привнесение чуждого самому философу момента в изложение его взглядов, излишне. Таким «привнесением» мы обязаны тем, что до сих пор имели не подлинного Плотина, но псевдо-Плотин. Чтобы иметь подлинного Плотина, нужно не говорить за Плотина, но добиваться, чтобы он заговорил.



3. Предпосылкой нашего метода является логическое единство содержания трактатов Плотина. Но эти трактаты написаны в различные периоды. Поэтому логически вполне правомерен и иной метод: сгруппировать трактаты по хронологическим периодам и уловить логическое единство в трактатах каждого отдельного периода на основании сличения их текстов. Тогда наше исследование разбилось бы на три части: 1) обращение к познанию душевного мира; 2) умственный и чувственный мир; 3) смысл бытия. Отдельными главами первой части тогда были бы: 1) путь восхождения [через красоту (I. 6) к добру (VI. 9) посредством (самоубийство исключается — I. 9) богоуподобления (I. 2) путем диалектики (I. 3)]; 2) телесный мир [материя (II. 4) и тело (II. 6)]; 3) душа [имматериальность и бессмертие (IV. 7), связь с телом (IV. 8), душа и мир (II. 2) и единство Души (IV. 1—2 и 9)] и ее определение через ум [фатум (III. 1) и власть над душой высшего (III. 4)]; 4) ум [умственный мир как прообраз (V. 4; 1. 2, III. 9), иерархия трех начальных субстанций (V. 1. 2)]. Вторая часть распалась бы на такие главы: 1) углубление учения о душе [апории Порфирия (IV. 3—5); мировая душа и *physis* (III. 6—8); ощущение и память (IV. 6)]; 2) углубление учения об уме [красота (V. 8), диада (V. 5) и потусторонняя монада (V. 6)]; 3) метафизика (VI. 1—8); 4) учение о чувственном мире (II. 5, 8, 7; 1. 9). Третья же часть была бы такой: 1) смысл бытия [о промысле (III. 2—3; II. 3), о добре и зле (I. 7, 8)] и цель жизни [счастье (I. 4), самопознание (V. 3), Эрот (III. 5), назначение человека (I. 1)].

Однако приведенный план имеет лишь предварительное значение. Сличение отдельных трактатов, хронологически близких, позволит обнаружить в них и большие единства. Так, например, можно объединить смежные в хронологическом каталоге Порфирия трактаты: VI. 9, V. 1, V. 2, II. 4, далее III. 9, II. 2, III. 4, далее II. 6 и V. 7, потом III. 8, V. 8, V. 5, II. 9 и т. д. Возможен целый ряд и иных сочетаний, которые, пожалуй, внесут сильные изменения в составленную нами предварительную схему. Но здесь при более тщательном изучении нас может постичь и неудача: хронологическая связь отдельных трактатов, по-видимому, вполне случайна. Это и явилось главной причиной неудачи кирхгоффовского издания Плотина. Также обречена на неуспех попытка объединять небольшие группы смежных трактатов. Все это побуждает нас, признавая хронологический метод объективно правомерным, признать его практически малопродуктивным для выявления логического единства мирозерцания Плотина.

Однако мы не отбрасываем его совершенно, так как в качестве подсобного метода он может все же дать известные указания.

Именно: мы видим, что он указывает на следующее движение мысли Плотина: путь восхождения, материя, душа, ум, метафизика, чувственный мир и смысл и ценность его. Это указание подтверждает в общем нашу схему: назначение человека, материальный мир и природа, душа, ум, единое в его отношении к миру. Таким образом, в основе развития мысли Плотина, если эта мысль действительно не явилась к началу его литературной деятельности сложившейся, логически лежит принятая нами схема. Наша схема — логическая последовательность, не расходящаяся с теми предпосылками, которые лежат в основе хронологической последовательности. Тем не менее все же известные расхождения существуют. В этих случаях хронологический метод может быть иногда хорошим коррективом. Так, мы приняли его во внимание при расположении изложения трактатов IV, извлекли из него ряд выводов по отношению к V и VI, на основании его начали изложение II с учения о материи, а в изложении I учение о счастье поставили в связь с учением о благе; наконец, краткость изложения III с обильными экскурсами объясняется им же. Словом, мы должны пользоваться и хронологическим методом, но не как основным, ибо нас интересует логическая связь, а не историческая случайность в миросозерцании Плотина, но как подсобным, дающим нам для нашего анализа ряд ценных коррективов, ибо история мысли часто хорошо выявляет и логику мысли.

4. Объективно-консервативный анализ, восполняемый данными хронологических наблюдений, дает возможность более или менее *научной* реконструкции миросозерцания Плотина. Но недостаточно только реконструировать: анализирующее описание должно смениться сравнительно-историческим исследованием. Второй момент историко-философской работы — сравнительно-генетический метод.

Сравнительно-генетический метод и сейчас широко популярен в истории философии, но, к сожалению, в худшей своей разновидности. Эту разновидность данного метода я бы назвал *априорным* сравнительно-генетическим методом. Сформулировать сущность его можно следующими примерами: 1) скептики усомнились в существующих видах познания, Плотин же выдвинул новый вид познания, следовательно, Плотин отвечал скептикам; 2) Аристотель учил о высшем благе, о благе же учит и Плотин, следовательно, Плотин зависит от Аристотеля. Априорный сравнительно-исторический метод основан на *общем логическом* сходстве *общих* идей двух мыслителей. Поверхностность сравнения и произвольное отношение к историческим фактам — главные поро-

ки его, и только лень и привычка к априористическому мышлению еще до сих пор привлекают к нему исследователей.

Мы всячески должны настаивать на *эмпирическом* сравнительно-генетическом методе. Этот метод исходит из зафиксированных в сочинениях фактов философской мысли и сопоставляет эти *факты* во всех их *деталях*. Но даже когда обнаружено сходство между этими фактами, то простое «similitudo» или «post hoc» абсолютно еще не означает «propter hoc»<sup>137</sup>: только из того, что учение А похоже на учение В и было после него, еще не следует, что А взял свое учение у В; это надо еще доказать. Словом, мы хотели бы, хотя бы по отношению к Плотину, заменить современное, столь частное поверхностное и фактически не обоснованное, суесловие историков философии приблизительно тем, что филологи называют «исследованием источников», с той лишь разницей, что мы, сопоставляющие мысли системы мирозерцания, а не слова, будем особенно остерегаться «цитатоедства», да, кроме того, нам окажутся, как увидим ниже, полезными не только пункты сходства, но и пункты отклонения.

Научный (по методу отыскивания причинного отношения между двумя фактами философской мысли) анализ источников Плотина пока только в зародыше. Поэтому делать вид всезнаек вряд ли есть нужда: признак хорошего ученого — знать, чего и где он не знает, и «nescio» в устах историка философии иногда может быть столь же плодотворным, как и «scio»<sup>138</sup>, во всяком случае плодотворнее «общих замечаний» о генезисе Плотина тех исследователей, которые «nesciunt»<sup>139</sup>, что хороши только те общие замечания, которые следуют (и с крайней осторожностью) из частных. Вопреки им, мы заранее предупреждаем читателя, что наши выводы будут сравнительно скудными и проблематичными.

5. Плотин — платоник. Это общепризнанно. Но нас интересуют детали зависимости Плотина от Платона. Выяснить этот вопрос крайне трудно. Главную причину этого я вижу в том, что мы продолжаем до сих пор мудрить над Платоном и до сих пор не понимать его: каково отношение между богом, умом, мастером и «идеей блага»? что такое «идея» и «эйдос»? что такое несуществующее? Расшифрованы ли «Софист» и «Парменид»? Не затрудняет ли нас как раз самое важное в «Филебе» и «Тимее»? И разве именно эти диалоги, а также «идеология» «Государства» и «Федра» не главнейший материал для сравнения Плотина с Платоном? Пока мы не будем иметь «понятого Платона», мы не сможем основательно сравнивать известного Плотина с неизвестным Платоном. Мы хорошо узнаем Плотина только тогда, когда будем знать Платона.

Но все-таки кое-какие шаги необходимо делать и сейчас. В своем исследовании я не могу отвлекаться на экскурсии для Платона и вынужден идти от Плотина. Я прибегаю к гипотезе, что Платон и Плотин употребляли греческие слова в одном и том же словесном смысле, т. е. что, если, например, у Плотина *eidos* = вид, то и у Платона мы будем переводить таким же образом. Предположив, что у них *словесно* (а не логически) терминология совпадает, я укрепился далее в своем предположении, когда смог все нужные для сопоставления места у Платона перевести указанным образом без затруднений. При этом предположении удалось получить несколько выводов.

Мы констатировали, что исходный пункт Плотина — мораль. Этические трактаты его хронологически могут быть собраны в 2 группы (6, 9, 2, 3; 5, 4, 8, 1, 7). Тема первых — путь к добру; тема вторых — счастье и зло. Там — путь, здесь — цель. Все темы первой группы (кроме фрагментарного I. 9) внушены Платоном: I. 6 — ср. с «Пиром» (и «Федром»); I. 2 — ср. с «Теэтетом», «Федоном» и «Государством»; I. 3 — ср. с «Федром». Мы видели, что и разработка их Платонова же. Итак, исходная точка мирозерцания Плотина — путь к добру, мыслимый в терминах платонизма. Что же касается второй группы, то I. 9, определяющий конечную цель, благо и счастье, написан на тему «Государства»; из остальных же более близок к «Филебу» Платона I. 4 (счастье) своей диалектической (а не описательной) частью, а I. 8 и, особенно, I. 5 непосредственно из Платона своих основоположений не берут. Итак, учение о благе и (отчасти) о счастье также взято у Платона. Таким образом, мирозерцание Плотина исходит из учения Платона о путях и целях философской жизни.

Выйдя из морали «Теэтета», «Федра», «Государства», «Пира» и «Филеба», Плотин переходит к учению о материи, в котором исходит из «Тимея», и учению о качествах материи, в котором возможно найти сходство со взглядами «Парменида» и «Филеба»; наконец, II. 2 (мировая душа) сближается с «Тимеем» и (отчасти) с «Законами». Однако здесь уже *не следование* идеям Платона, но *развитие* их. В трактатах второго периода (5, 9, 8, 7, 1), кроме II. 1 и 9, мы имеем лишь обострение развития общих идей Плотина [различие чувственного и умственного мира (II. 5); телесность как основа качества есть вид (II. 7)], но не непосредственное влияние; в II. 9 мы имеем частичные попытки сравнительно ортодоксально и рационалистически понимать Платона, а II. 1 (космос) есть как бы комментарий к известным местам «Тимея». Наконец, II. 3 отводит много места рационализации учения Платона о Мойрах<sup>140</sup> (9; 15). Итак, в своем учении о телесном мире

Плотин исходит из представлений «Тимея» о материи, космосе и мировой душе, последовательно развивая, применяя к новым проблемам и обостряя их, причем его понимание Платона тяготеет к рационализму. Платон дал Плотину представление о космосе и мировой душе и *внушил* ему учение о материи (и зле — I. 8).

В начале своей деятельности Плотин интересовался более всего проблемой души. До конца своей жизни (I. 1) он оставался верным Платоновой антропологии «Государства». «Федр» же и «Тимей» легли в основу учения о вхождении души в тело и ее смертной судьбе, а также — учения о единстве и делимости мировой души, причем и здесь замечается определенная *тенденция* развивать Платона в известном направлении и рационализировать его. Однако нельзя не отметить, что целый ряд страниц и мыслей обширной психологии Плотина стоит вне непосредственной зависимости от Платона.

Мы знаем уже, что Плотин очень много внимания отдал ноологии. Сам Плотин относит, и то с оговорками, к Платону учение о трех субстанциях («Письма») <sup>141</sup>, но это, самое большее, сходство, а не влияние. Непосредственное влияние сказывается в ноологии лишь в V. 8 («Федр»), а также (менее) в V. 9 и 7 («Парменид»). Здесь мы можем сказать: Плотин взял у Платона учение о «видах», «зрелищах» и «умственной интуиции» (*noesis*), теорию «парадеймы» и, в связи с ней, концепцию «красоты в себе». Но трактаты 9, 7, 1 (и примыкающий к нему 2) являются ранней группой ноологических трактатов (да и V. 8 относится к первой половине следующего периода). Отсюда вывод: Платон определил *исходную точку ноологии* Плотина. Что же касается шестой Девятки, то непосредственное влияние Платона устанавливается в 9 (самом раннем — учение «Государства» о благе и созерцании), 7 (очень сильное влияние теории «видов» и учение «Филеба» о благе), 6 (учение о числах), 2 (учение о категориях «Софиста») и 3 (учение о «подобии», отчасти теории «качества» и «движения»), причем опять у Плотина выступает особая *тенденция* (см. интерпретацию «Филеба» в VI. 7 и учение о единстве в VI. 2).

Натурфилософский интерес сравнительно равномерно распределен у Плотина (1, 9, 4; 6, 8, 7; 2, 3, 5). Кроме афористического 9, влияние Платона замечается в очень большом числе трактатов 4 (мировая душа), 6 (прямой комментарий учения «Тимея» о материи), 7 (учение о времени «Тимея»), 5 (прямой комментарий текстов «Пира»).

Итак, подведем итоги. Чем, когда и как влиял Платон на Плотина? Платон влиял на Плотина своими орфико-пифагорейскими и чисто диалектическими диалогами: «Федр», «Государство»

(V—VI и X), «Филеб», «Тимей», «Парменид», «Софист», «Пир», «Федон» (слабее — «Теэтет», «Законы», «Письма»). Платон влиял все время, до самой смерти Плотина, причем именно его влияние выступает сразу же и как самое сильное. В чем же сказало-сь это влияние? — *Миросозерцание Плотина вышло из учения Платона о цели и путях философской жизни, из взглядов Платона на космос, мировую душу и природу человека (душа и тело), из его учений о «приемнике», «видах» и умственном мире как прообразе, из диалектики Платона о сущем, едином и числах.* В этом смысле Плотин можно смело назвать платоником.

Но Плотин был своеобразным платоником. Он, мы видели, сразу же выступает как продолжатель и толкователь «мнения Платона». Его развитие учений Платона и толкование их имеет вполне определенную тенденцию... Какую?

6. Лонгин усматривает историко-философскую позицию Плотина в оригинальном и обширном синтезе пифагорейских и Платоновых принципов<sup>142</sup>. Мы знаем уже, что Плотин усваивал Платона тенденциозно. Из Платоновых диалогов он наиболее пользовался теми, которые можно назвать орфико-пифагорейскими [«Филеб», «Тимей», «Государство» (V—VI и X), «Федр», «Пир», «Федон», учение о богоуподоблении в «Теэтете» и учение о числах]. Таким образом, сказали бы мы, Плотин как платоник является учеником Платона как орфика — пифагорейца и основателя древней Академии. От пифагорейцев Плотин решительно заимствует их учение о «трех жизнях», и его этика есть этика «философской» жизни. Эта этика, идущая через музыку и математику к созерцанию умственного мира, этика «очищения души» и «обращения», есть типично пифагорейская этика. Этот пифагореизм и побудил Плотина сосредоточиться прежде всего на психологии. Доказывать наличность сильного орфико-пифагорейского элемента в психологии Плотина значило бы ломиться в открытую дверь. Мы отметим лишь наиболее решающие моменты пифагорейского влияния. Таковыми мы считаем, во-первых, признание индивидуальной души с ее «дерзновенным отделением» и посмертной судьбой и, во-вторых, концепция «неделимой» части души. Вся история индивидуальной души представляется Плотину по-пифагорейски: «дерзновение», «забота» об индивидуальном теле, «погружение», посмертное возмездие. При этом Плотин — крайне правоверный пифагореец, принадлежащий к той секте, которая учит о душепереселении в животных и растения. История философии учит нас, что именно этот пункт играл большую роль в истории развития пифагореизма, и характерно, что многие «неоплатоники» в вопросе о судьбе души не по-

шли за Плотиниом. Но и учение о природе души находилось также под влиянием пифагореизма: резкое противопоставление «рассудка» «ощущению» в связи с учением о сущности души как «мнящей» и «помнящей» и умозрениями о «едином» и «множестве», «неделимой и делимой сущности» сближают Плотина не столько с Платоном, сколько со Спевсиппом, Ксенократом и поздними пифагорейцами<sup>143</sup>. Пифагорейско-платоновского же происхождения и учение о «демоне», связываемое, как у пифагорейцев, с учением о судьбе. Наконец, из орфико-пифагорейских представлений развилось и учение о мировой душе с ее отношением к миру и индивидуальной душе и, что особенно типично, аналогия между мировой и чистой индивидуальной душой, а также орфично учение о Physis и ее стремлении к «theoria» блага (Платона), или единого (пифагорейцев); также пифагорейско-платоновское учение о том, что мировая душа «овременила» мир.

Одним из самых пифагорейских трактатов Плотина является V. 1, благодаря чему Платинова ноология связывается с пифагорейской психологией и генологией. Учение о трансцендентности единого типично для «эмпедокловской», если можно так выразиться, секты пифагорейцев<sup>144</sup>. Отсюда развилось учение Плотина о едином. Отсюда же и возможность учения о «троице» единого, ума и мировой души, которое, как показывает Нумений и как свидетельствует Плотин, именно пифагорейчно. Плотин указывает также и на пифагореизм своей генологии, противопоставленной интеллигибельному плюрализму Аристотеля (V. 1, 9); единство интеллигибельного мира и учение об уме как диаде, а также учение о числах пифагорейчны. Мы не имеем исследований об учении пифагорейцев об «идеях» и «зрелищах», поэтому мы не можем здесь высказывать категорических суждений, но пусть это будет пока лишь предварительной гипотезой, учение Плотина о «видах» окрашено в сильно геометрический оттенок пифагорейского учения о «формах» и «пределах», а учение о «зраках», в связи с учением о созерцании (V. 9) и метакритикой критики Аристотелем учения Платона о числах (VI. 6, 12—14), родственно арифмологической трансцендентальной «идеологии» пифагорейцев, насколько мы предугадываем ее<sup>145</sup>. Наконец, именно в недрах пифагореизма особенно осложнялся дуализм материи и форм, связанный с дуализмом зла и добра: «италийская теория» материи выросла из пифагореизма, равно как и учение о «круговращении» и вечности Космоса, а также и Платиново учение о мировых «периодах».

Итак, мирозерцание Плотина — мирозерцание пифагорейского «философа», стремящегося к «очищению» души и «созер-

цанию» единого. Представления Плотина о человеческой душе, ее истории и природе, о «демо́не» и о мировой душе, с массой мелких деталей, пифагореичны. Его оригинальная ноология создавалась под сильным влиянием пифагореизма, и отсюда же выросли идеи его ноологии и его учение о материи, зле и космосе. Мы видим, следовательно, что Плотин действительно дал обширный синтез пифагорейских и платоновских принципов. Лонгин был совершенно прав, сближая Плотина с пифагорействующими платониками Нумением, Кронием, Модератом и Фрасиллом<sup>146</sup>. Почему же большинство исследователей Плотина игнорировало, как мы видели выше, пифагореизм Плотина? Это, по всей вероятности, объясняется двумя причинами: 1) исследователи Плотина игнорировали, как «неинтересный», и «фантастический» пифагореизм Плотина, прямо опуская соответствующие главы его трактатов; 2) исследователи истории эллинистической философии, вероятно по тем же причинам, игнорировали послеаристотелевский пифагореизм. Так чисто искусственно получилось два «*vasa*»<sup>147</sup>, к которым столь же искусственно присоединился и третий *vasum* — римская пифагорейско-академическая философия. В нашем исследовании мы имеем возможность лишь указывать, но не заполнять историко-философские пробелы. Поэтому мы можем дать лишь поверхностный, без детального анализа, вывод. Этот вывод таков: Плотин — тенденциозный платоник. Тенденциозность его состоит в извлечении из Платона всего пифагорейского и устранении из него всего непифагорейского, причем при столкновении и недоговоренности взглядов («делание» мира, судьбы души, единство мировой души, трансцендентность единого и т. д.) верх брал Пифагор. Но так как сам Платон был в весьма сильной мере пифагорейцем, то здесь речь шла, скорее, не о *переделке* философии Платона, но лишь об *особом освещении и особой тенденции дальнейшего развития* ее. С этой точки зрения Плотин был прав, думая, что он следует «мнению Платона».

Хронологически мы видим, что *пифагорействующий* платонизм Плотина выступает сразу, так как в предшествующем мы ссылались почти исключительно на трактаты первого периода. Но и логически пифагореизм, к которому возводятся мораль Плотина, его учение о материи и (отчасти) космология, а самое главное, его психология и логические мотивы его ноологии и генологии, — основа мирозерцания Плотина. Плотин, подобно Фрасиллу, Модерату, Нумению и Кронию, пифагореец-платоник.

7. Плотин — ученик Аммония. Аммоний же в истории философии также синтетик. Но синтез Аммония иной: это синтез Платона с Аристотелем. Как же относится Плотин к Аристотелю?



Если судить по трактатам первого периода, то Плотин не аристотелик. Этические трактаты (I. 6, 9, 2, 3) лишь в очень слабой мере носят следы аристотелизма; психология совершенно игнорирует понятия и проблемы аристотелевской психологии «энтелехии»<sup>148</sup>; ноология не следует учению Аристотеля об уме и критикует его учение об умственном мире; натурфилософские трактаты абсолютно чужды аристотелевским темам: учение о материи и качестве развивается, скорее, в оппозицию Аристотелю. Плотин не аристотелик, и в этом смысле профессора философии пифагорействующего Рима трудно считать правоверным учеником Аммония, если Аммоний таков, каким его изображают.

То же, хотя и в ином роде, впечатление получается и во втором периоде. Здесь положительное влияние Аристотеля также мало заметно. Зато здесь мы имеем массу критики, которой почти не было в первом периоде. Так, трактаты шестой Девятки (например, I. 6 и 7) критикуют учение Аристотеля о категориях, числах и благе; ноология (например, 6 и 5) тщательно отделяет единое от ума<sup>149</sup>; психология часто, исходя из тем Аристотеля, критикует его понятие энтелехии и специальные выводы из применения этого понятия к объяснению психических явлений; натурфилософия (III. 6, 8, 7) критикует учение Аристотеля об аффицируемости бестелесного и времени; наконец, II. 5 перерабатывает его учение о потенциальном и актуальном.

Тем неожиданней для нас положительное влияние Аристотеля в последнем периоде. Из девяти трактатов (I. 4, 8, 1, 7; II. 3; III. 2, 3, 5; V. 3) здесь пять трактатов (I. 4, 7; III. 2, 3; V. 3) носят следы влияния Аристотеля, иногда очень сильного (I. 4; V. 3). Учения о совершенстве и мысли содержатся в них. Но в основе этих учений у Аристотеля лежит одно и то же понятие — энергия. И когда мы это открыли, мы открываем то же понятие, притом как основное, и в самых ранних трактатах Плотина: его психология основана на понятии души как единой энергии с множеством потенциалов; его ноология основана на приравнивании ума к мысли; его этика истолковывает ум в качестве мысли как совершенную энергию; его генология учит о монаде как абсолютной энергии и трансцендентной мысли; его космология учит о бестелесном двигателе, стремящемся к мысли. Энергизм и ноэтика Аристотеля — одна из основ его философии<sup>150</sup>.

С этой точки зрения делается яснее и критика Аристотеля во втором периоде. Эта критика своеобразна в том смысле, что она не отрицание Аристотеля, но извлечение крайних выводов из его энергизма применительно к его же темам. Именно с этой точки зрения развивается содержание Епн. II и III, с этой точки зрения

развивается «энергическая» психология Плотина, это же понятие является основой учения Плотина о единстве умственного мира, о едином как энергии, об умственном мире как единой энергетической жизни и о категории движения в чувственном мире.

Влияние Аристотеля на Плотина обычно переоценивается: ему приписывается много того, что Плотин получал от Платона. Тем не менее влияние Аристотеля (его «телеологического» энергизма и учения о «poesis»<sup>151</sup>) очень значительно и, что весьма важно, плодотворно стимулирующе. Однако точное определение этого влияния — задача будущего. Она будет решена, когда мы разработаем три предварительных вопроса: 1) в чем Аристотель преемник (а не оппонент) Платона — тогда станет ясным, в чем мог быть синтез Платона с Аристотелем у Аммония и Плотина; 2) в чем он расходился с Платоном (после установления учения Платона о «видах» и «зраках» уразуметь учение Аристотеля о «видах» и «формах» и — особенно важно — его критику обособленных «зраков») — после чего поймем, против чего в Аристотеле протестовал Плотин в ноологии. Пока же мы можем характеризовать Платона как преемника телеологического энергизма и нотики Аристотеля.

8. Присматриваясь к тому, в каких темах Аристотель влиял на Плотина, мы замечаем, что это было преимущественно там, где Плотин полемизировал со стоиками. Так, например, в этике энергизм Аристотеля в проблеме счастья противопоставляется рассудочной натуралистической морали стоицизма; в учении о материи он же противопоставляется стоическому «всецелому смешению» и теории «субстрата», а в учении о Космосе учение Аристотеля о вечности Космоса и дуализме неба и подлунной питало Плотину критику стоического учения о происхождении Космоса и истечения; в натурфилософии телеологический энергизм Аристотеля, с его панлогическим пониманием совершенства, боролся с учением стоиков о Провидении, и стоическое учение о physis переваривалось в котле учения Аристотеля о poiesis<sup>152</sup>; в психологии энергизм противопоставлялся стоическому материализму и теории «впечатлений», а в ноологии энергическая нотика Аристотеля — пантеистическому натурализму логоса стоиков. Итак, мы можем сказать, что энергизм Аристотеля усваивался Плотиним в полемике со стоиками.

Еще и до сих пор, как мы видели, исследователи Плотина очень много говорят о положительном влиянии на него стоицизма. Такой взгляд извращает историко-философскую позицию Плотина. На самом деле Плотин — оппонент стоиков. Он, как мы видели, полемизирует со стоицизмом в огромном большинстве своих трак-

татов, особенно в первых четырех Девятках (в последних двух уже отсутствовали соответствующие темы; ср., однако, VI. 1), причем эта полемика к концу жизни Плотина не слабела (I. 4; II. 3; III. 2, 3 носят явные следы ее). Плотин во всех основных вопросах своего миросозерцания расходится со стоиками, но не просто расходится, а именно полемизирует с ними. Таким образом, совершенно неправильно, умалчивая об этой полемике, говорить о сильном влиянии стоиков на Плотина.

Тем не менее совершенно отрицать это влияние невозможно. Это влияние значительно в терминологии Плотина, который часто в своей натурфилософии и психологии пользуется популярными у стоиков терминами, правда часто вкладывая в них иное содержание (например, «мудрец», «идеальный», «судьба», «промысл», «восприятие», «рассудок» и т. п.). Но это влияние сказывается и на содержании миросозерцания Плотина, именно в его учении о «природе», ее «творческих рассудках» и мировой «соаффекции». Мы бы сказали только, что эти пункты стоицизма вообще были наиболее популярны в пифагореизме, и, кстати, прибавили бы, что и их, особенно учение о *physis*, Плотин (или пифагорейцы) подвергли переработке. Наконец, сходны по манере (но не по сути) диатрибы о счастье мудреца и о промысле. Итак, о значительном влиянии стоиков на Плотина не может быть и речи. Особенно не замечается этого влияния в основных *Enn.* V и VI, столь же важны *Enn.* I и IV — усиленная полемика против Стои<sup>153</sup>.

9. Отношение Плотина к эпикурейцам явно отрицательное: он против теории наслаждения, атомизма, отрицания причинности и промысла и атомистической психологии. Но Плотин столь далек от эпикуреизма, что даже не задерживается на критике его, а скорее, положительно развивает противоположное учение.

Мы видели, что ряд исследователей выводят Плотина из скептицизма, но это мнение — образец неосновательного суждения. В нашем анализе трактатов Плотина *фактических* следов влияния скептицизма мы не находим, и никто до сих пор их не обнаружил. Что же касается «логических» соображений, то с равным успехом можно выводить Плотина и из догматизма, например: «В лице Плотина догматизм, не довольствуясь возможностью рационального познания чувственного и умственного миров, дошел даже до утверждения возможности умственного соприкосновения с трансцендентным». Но подобные логические утверждения не имеют никакой историко-философской цены.

Целлер подчеркивает влияние Филона на Плотина. Одна из задач нашей работы — показать, что такого влияния, как лите-

ратурного, так и идейного, не было<sup>154</sup>. Мы видели глубокое различие между стоическо-монашеской моралью «упражнения» Филона и философско-интеллектуалистической моралью Плотина. Мы видели разницу между креационистическим учением о материи и мире Филона и учением Плотина. Та же разница обнаруживается и между панлогическим учением о промысле Плотина и стоическо-еврейской концепцией провидения у Филона. Что же касается «трех начальных субстанций», то вряд ли есть сходство между понятиями «единое, ум и душа» Плотина и «Сущий, рассудок, потенции» Филона. Сравнить еврейский образ «Сущего» с «сущим» Плотина можно лишь постольку, поскольку на Филона влиял Платон, а учение о Логосе резко отличается от учения о Нусе. Далее, основанная на учении о мировой душе психология Плотина совершенно не может быть выведена из психологии Филона, и совпадения между ними случайны и немногочисленны. Наконец, и пророческое созерцание Филона резко отличается от эстетическо-нравственного умозрения единого и первого блага у Плотина. Итак, не только нельзя выводить Плотина из Филона, но нельзя даже и сравнивать эти полюсы философского интеллектуализма и религиозного богословия. Случайные же редкие совпадения легкообъяснимы из общего влияния на обоих Посидония<sup>155</sup>.

10. Очень часто выводят Плотина из «эkleктизма». Но если под эkleктизмом понимать ту специфическую философскую школу, которая связана с именем Потамона<sup>156</sup> (таково было мнение многих старых исследователей, а в ближайшее время — Ибервега), то, во-первых, мы почти ничего не знаем о Потамоне и его учении, и, во-вторых, мы ничего, кроме фантастических предположений, не знаем о хронологической и логической связи Потамона с Платином. Если же под эkleктизмом понимать поздний платонизм, то этот платонизм, как мы видели, является отнюдь не беспринципным эkleктизмом, но рядом вполне определенных течений.

Этот платонизм имел прежде всего ясно выраженное пифагорействующее (Фрасилл, Модерат, Кроний и Нумений) и очень близкое к нему академическое (Феодот и Эвбул) течение, к которому примыкает направление: Аммоний—Плутарх—Кальвисий Тавр. Так как платонизм вообще близок к пифагореизму, то пифагорействующий платонизм, в крайней ли пифагорейской форме (Модерат), в крайней ли платоновской форме (Феодот), в умеренной ли своеобразной форме (Плутарх), является основным течением. К этому пифагорействующему платонизму примыкает, с одной стороны, идущий от Посидония стоический платонизм

(Аттик—Гарпократион—Элиан—Север), представляющий ряд логических градаций от платонизирующего *стоицизма* Марка Аврелия до стоическо-пифагорействующего платонизма Гарпократиона, Аттика и Нумения. С другой стороны, к более ортодоксальной части пифагорействующего платонизма примыкает развивающийся *внутри* пифагорейско-академического платонизма аристотельствующий платонизм (школы Гая и Аммония)<sup>157</sup>.

Плотин — пифагореец-академик, и логически ближе всего стоит к Фрасиллу, Феодоту и Эвбулу. Но внутри пифагорействующего платонизма Плотин занят отграничиванием от стоицизирующих Нумения, Аттика, Севера и Крония, и в этом отношении он ученик аристотельствующего платоника Аммония, благодаря чему приходит в сильное логическое соприкосновение со школой Гая. Итак, Плотин — аристотельствующий пифагореец-академик, оппонент стоицизирующих платоников и, пожалуй, стоицизирующих аристотеликов; Аммоний, Гай, пифагорействующая Академия — его предшественники.

История позднего платонизма крайне туманна. Поэтому и наши схемы носят лишь предварительный характер и, вероятно, подвергнутся впоследствии сильной переработке. Тем не менее самая тесная идейная и литературная связь Плотина с поздним платонизмом слишком ясна. Исследование генезиса философии Плотина должно быть не суммарным сопоставлением его с Платоном и Аристотелем, не фантастическим «логическим» описанием зависимости его от стоиков, скептиков или Филона, не столь же произвольным описанием влияния Нумения на Плотина, но тщательным исследованием литературного наследства позднего платонизма и открытием элементов этого наследства в трактатах Плотина. И так как детально исследованной истории позднего платонизма еще нет (у Целлера, например, мы имеем в данном месте какой-то внешний хаос), то о научно обоснованной картине генезиса философии Плотина не может пока быть и речи. Она вся в будущем. В настоящем же мы можем лишь указать, на каких путях ее *не* найти и на какой приблизительно путь надо *начинать* вступать.

Ввиду такой неясности мы даже не можем сказать, насколько Плотин оригинален. И сейчас еще часто думают, что Плотин не оригинален сравнительно с классической эллинской философией и оригинален сравнительно с «эклектиками». Правильнее было бы думать, пожалуй, наоборот. Гартман, Древис и др. прекрасно выявили несводимость Плотина к классической эллинской философии. Но, с другой стороны, вчитывание в текст Плотина нередко производит впечатление реминисценций из позднего пла-

тонизма, и я бы не удивился, если бы будущие исследователи обнаружили ряд эксцерптов<sup>158</sup> у Плотина из более ранних «платоников». Но, считая Плотина тесно связанным с предшественниками, мы тем не менее признаем и своеобразие его философского гения. Свообразие историко-философской позиции Плотина состоит в том, что, стоя на точке зрения аристотельского платонизма, Плотин, оригинальный ученик Аммония, переработал в полемике со стоицизирующими мыслителями пифагорейский платонизм с точки зрения энергизма и интеллектуализма Аристотеля.

Таково своеобразие основателя римской неоплатоновской школы. Как таковой, Плотин стоит в ряду античных мыслителей. Прибегать к гипотезе азиатских и египетских влияний нам не представилось надобности<sup>159</sup>.

### ВЛИЯНИЯ ПЛОТИНА

Вопрос о влияниях Плотина изучен сравнительно мало. Настоящая глава имеет целью лишь устранение ряда ошибочных представлений и постановку новых вопросов. Детальная же разработка этих вопросов принадлежит будущему.

1. Уже издревле Плотина непосредственно связывали с Амелием<sup>160</sup>, Порфирием и школами Ямвлиха и Прокла. Эта «цепь» неоплатоников представляется наиболее непрерывной. Однако нельзя сразу же не отметить два важных обстоятельства: 1) неоплатоники почти не подверглись детальному монографическому изучению, и потому современные утверждения о них большей частью слишком суммарны и поверхностны; 2) мы почти не имеем анализов их источников, и потому суждения о влиянии на них Плотина большей частью являются «общими» суждениями, суждениями «общего впечатления». Эти обстоятельства внушают нам известный скепсис по отношению к традиционным мнениям, не предрешая, впрочем, будущих научно обоснованных выводов. Словом, мы хотим сказать «*рауса scimus*» вместо современного «*non dubitamus*»<sup>161</sup>.

Но, может быть, вопрос и не внушает сомнений очевидностью ответа? Вряд ли так.

Порфирий выступает как непосредственный ученик Плотина. Борясь против христиан и теургических суеверий<sup>162</sup>, Порфирий продолжает дело полемики Плотина против гностиков. Проповедуя воздержание от мяса и утверждая, что созерцание бога чи-

стой душою есть самая совершенная жертва, Порфирий развивает ту мораль, которой Плотин следовал в жизни. Как комментатор Плотина, Порфирий хорошо осветил исходную точку и основные вопросы мирозозерцания Плотина. Как и Плотин, Порфирий разрабатывает учение о душе и категориях. Однако сириец и ученик Лонгина сильно выступают в Порфирии<sup>163</sup>. Как ученик ученика Аммония, Порфирий проводит идею согласия Аристотеля с Платоном и тщательно устраняет остатки стоических элементов в этике Плотина. Как сириец, Порфирий усиленно занимается религиозно-практическими вопросами и демонологией<sup>164</sup>. Наконец, что весьма важно, Порфирий расходится с Платином по столь основному для философии и религии вопросу, как вопрос об истории души вне тела. Пожалуй, мы бы могли с наибольшей вероятностью сказать так: Порфирий имеет ряд собственных предпосылок, благодаря которым он иногда перемещает центр философского внимания, а иногда тенденциозен в освещении. «Дух Плотина,» оригинального *диалектика* и эллина-интеллектуалиста, у Порфирия исчезает.

Но все же Порфирий — ученик Плотина. Сириец же Ямвлих и автор «О египетских таинствах»<sup>165</sup> часто являются прямыми оппонентами Плотина и Порфирия, поскольку последний следует Плотину. Учение Ямвлиха о принципах, как мы уже видели, явно нарушает положения начала трактата «Против гностиков»<sup>166</sup>. Учение Ямвлиха о душе, расходясь с [таковым] Плотина в том же пункте, что и учение Порфирия, направляется в своей морально-религиозной части против и Порфирия, и его ученика Феодора<sup>167</sup>. Как пифагореец, Ямвлих развивает чисто богословскую часть «арифметики» пифагорейцев. Сочинение «О египетских таинствах» опровергает Порфирия. В общем, Ямвлих прежде всего представитель восточнопифагорейского гностицизма и, с этой точки зрения, не «ученик», но «еретик»<sup>168</sup>. Весь азиатский ряд — Анатолий, Ямвлих, Эдезий, Максим<sup>169</sup> и др. — должен быть резко выделен. Все эти богословы и гностики больше расходятся с Платином, нежели следуют ему.

Также и в философии Прокла мы можем найти массу расхождений с Платином и в области метафизики, и в области психологии, и в области религиозной морали. Сам Прокл подчеркивает, что он следует скорее Платону, чем Плотину. Я бы мыслил Прокла как потомка пифагорействующей Академии, а не римской школы Плотина. Великий афинский мыслитель, если можно так выразиться, не родной, но троюродный правнук Плотина, и прямая его генеалогия иная. Не вполне легко связывать Прокла и с сирийским гностиком Ямвлихом.

Итак, и гностическая школа Ямвлиха, и академическая школа Прокла отнюдь не непосредственно связаны с римской школой Плотина. Пока нет детальных монографий о Ямвлихе и Прокле, наши суждения о них весьма шатки. Но одно несомненно: связь богословия Ямвлиха и схоластики Прокла с философией Плотина надо *еще* доказать; выводить же без оговорок «неоплатоников» *непосредственно* из Плотина и переносить на Плотина их свойства мы не имеем никаких оснований.

2. Второй вопрос — отношение между Платином и христианством. Геффкен считает, что между платониками или неоплатониками, с одной стороны, и христианами — с другой, царил «eine Art unglücklicher Liebe»<sup>170</sup>. Это мнение не совсем точно: у платоников никакого рода любви к христианам не было. Так, платоник Цельс дал самую острую критику христианства<sup>171</sup>, Аммоний был отступником от христианства, Плотин на своих беседах спорил с христианами, Порфирий дал вторую по силе систематическую критику христианства, ученики Ямвлиха пытались реставрировать язычество, Юлиан был неоплатоником, ученики школы Прокла были «последними язычниками». Дух неоплатонизма враждебен христианству своим интеллектуализмом, учением о материи, отрицанием креационизма и Провидения, учением о предсуществовании души и т. п. Неоплатонизм, в частности Плотин, вполне явным образом христианства не любил и *не мог любить его*.

Но христианство к Платину тяготело. Великий христианский богослов Ориген вышел из школы Аммония<sup>172</sup>, и ученикам его легко было принимать те или иные идеи Плотина. Влияние неоплатоников, и прежде всего и больше всего Плотина, на «оригенистов» уже давно вскрыто в ряде работ. Григорий Чудотворец, Евсевий Кесарийский, Григорий Назианзин, Василий Кесарийский и Григорий Нисский, антиохийские богословы (Диодор Тарский и Иоанн Златоуст), Синезий, друг Гипатия, Кирилл Александрийский, Феодорит, Немезий, Эней, ученик Гиерокла, и, наконец, Псевдо-Дионисий — все они так или иначе соприкасаются с неоплатонизмом. Влияние Плотина на Августина также общеизвестно<sup>173</sup>.

Итак, христианство училось у Плотина. Но было бы существенно важно *взвесить* долю влияния Плотина на христианство. Нам кажется, что так, как это влияние обычно изображается, значение его переоценено. Если мы находим, предположим, в системе какого-либо христианского богослова *n* элементов, сходных с мирозерцанием Плотина, то из этой общей суммы сходных элементов приходится многое отбросить. Прежде всего приходится



отбросить те элементы, которые изначально присущи христианству, затем — все то, что христианство впитало в себя из стоического платонизма и Филона; наконец, из оставшегося придется вычистить «оригенизм» и «проклизм». В результате, надо сознаться, останется не слишком много.

Христианство было не столько усвоением неоплатонизма, сколько преодолением его. Ранний неоплатонизм Оригена преодолевался в многочисленных «оригенистических спорах», и в конце концов тот же самый Юстиниан<sup>174</sup>, который закрыл школу неоплатоников, приблизительно через 10 лет анафематствовал оригенизм. Путь Августина и неоплатоников-христиан был путь от Плотина к Христу. «Проклизм» вызвал полемику Прокопия<sup>175</sup> и окончательно осуждается, в лице Эриугены, Церковью. Так христианство чувствовало себя в своей основе чуждым неоплатонизму.

И действительно, легче найти различие между христианством и Плотинином, нежели сходство. Там — религия, здесь — философия; там — мораль исполнения воли Божьей, здесь — мораль борьбы и совершенствования; там — вера и добродетели характера, здесь — эстетика и диалектика; там все — создание Бога, здесь — мир вечен, а материя навеки отчуждена от сущего; там — Провидение и чудеса, здесь — логический безличный промысел и принцип естественного мирообъяснения; учение неоплатоников о душе — источник христианских ересей; учение об умственном мире почти совершенно исчезает у Григория Нисского и крайне преобразовывается у Августина; наконец, экстаз Григория Нисского и Псевдо-Дионисия — экстаз Филона, а не Плотина, экстаз же Августина совершенно уже иной, совсем почти не сходный. И даже учения о Троице не слишком сходны: здесь (в философской формулировке) — Бог Отец, Бог Слово и Святой Дух, а там — единое, Ум-творец и Мировая Душа, причем Ум не совпадает со Словом (Рассудком), Душа — с Духом (пневмой), и еще вопрос, насколько Единое отвечает образу Бога Отца (я совершенно не касаюсь самого главного, именно что в христианстве мы имеем дело с религиозными образами, каковые у Плотина имеются лишь как малотипичная иллюстрация); далее, там — Единосущная Троица, а здесь — сущность каждой следующей «ипостаси» (*substantia*, а не *persona*) производится предыдущей и существует хуже, слабее той. Словом, скажем настойчиво: христианство и философия Плотина — разнородные вещи и борьба между ними вполне понятна. Эта борьба кончилась, в общем, победой христианства. Христианская религия победила эллинскую философию

Плотина. На долгие века философия замирает, но замирает она как заимствованная и искаженная философия Плотина.

3. В *деталях* христианской и Платиновой философии есть много общих черт, но *основы* христианства и платинизма совершенно различны: здесь — язычество и философия, там — христианство и религия. Слова средневекового платоника Вильгельма Конхского: «Christianus sum, non academicus»<sup>176</sup> — имеют вполне реальное значение. Тем не менее в Средние века развиваются и философские умозрения, и диалектика.

В предшествующей главе мы уже видели, что нельзя говорить о непосредственном влиянии Платона и даже Аристотеля на первый период средневековой философии, так как тогда были известны лишь часть «Тимея» в переводе Халкидия и только «Категории» и «Об истолковании» в переводе Боэция<sup>177</sup>. Правда, не влиял также непосредственно и Плотин. Но косвенное влияние Плотина было исключительно большим, в чем нас убеждает следующий список основоположников средневековой философии: 1) римские плотиники (ср. утверждение Целлера: «В западной половине Римской империи неоплатонизм существовал, по-видимому, только в той более простой и более чистой форме, которую он имел у Плотина и Порфирия») — Порфирий, Викторин, Марциан Капелла, Макробий, Халкидий, Боэций; 2) обратившийся через Плотина и Викторина к христианству Августин и августино-плотиник Клавдиан Мамерт; 3) прокло-плотиник Псевдо-Дионисий и Максим Исповедник, последователь Псевдо-Дионисия и Григория Нисского. Из Боэция и раннего неоплатоника Апулея создадутся мировоззрения Кассиодора, Исидора и Беды<sup>178</sup>. Таким образом, римские плотиники определяют исходную точку средневековой философии, наиболее видными представителями которой в начале ее оригинального существования являются преемник второго нашего ряда — августианец Алкуин<sup>179</sup> и преемник третьего ряда — ареопагитик Эриугена. Они оба — отцы средневековой философии. Таким образом, хотя средневековая философия есть прежде всего христианская философия, но, поскольку в ней веет дух эллинской диалектики, она — преемница не Платона и Аристотеля, но римской школы Плотина и афинской школы Прокла. Мы имеем все основания говорить прежде всего о платинизме и проклизме средневековой философии.

Благодаря Пикаве старое мнение о ранней схоластике как споре об универсалиях можно считать упраздненным. На самом деле здесь сталкивались определенные обширные конструкции о Боге, Св. Троице, душе и свободе воли, умственном и чувственном мире, категориях и природе. Самым выдающимся из мысли-

телей этого периода является Ансельм Кентерберийский, сходный в некоторых пунктах с Эриугеной, но прежде всего зависящий от Августина, а тем самым — от Плотина: все знаменитые Ансельмовы доказательства бытия Божия, включая сюда и «онтологическое», ведут свое происхождение от Плотина, к которому возводится и вопрос об «идеях»<sup>180</sup>. Что же касается рассуждений схоластики «о родах и видах (зраках)», то мы бы сделали два замечания: традиционная история номинализма и реализма невероятно запутанна (поведение отдельных мыслителей подвести под те или иные рубрики часто крайне затруднительно; теории их часто берутся из различных контекстов), что указывает на необходимость полного пересмотра ее; 2) но тогда вместо мистического пристрастия схоластиков к беглой и малосодержательной фразе Порфирия во Введении к «Категориям»<sup>181</sup> (эта фраза в историях философии буквально — *sit venia verbo*<sup>182</sup> — играет роль влияния длины носа Клеопатры на всемирную историю) спор схоластиков через Епн. V. 9 и 7 не свяжется ли с критикой Аристотелем отделимости «зраков» и отождествления их с «общим» (*katholon*): ведь у Аристотеля, Плотина и схоластиков даже примеры одни и те же<sup>183</sup>.

Из всего сказанного следуют выводы: 1) влияние Плотина (как и других выдающихся греческих мыслителей) на средневековую философию не было непосредственным; 2) тем не менее оно было огромно, совершаясь главным образом через римских неоплатоников, Августина и прокло-ареопагитиков; 3) так, например, миросозерцание типично средневекового мыслителя Ансельма в своей диалектической части в самых значительных пунктах возводится исторически через Августина и Эриугену к Плотину; 4) разглядеть влияние Плотина мешали: а) легенда о влиянии фразы Порфирия; б) спутанное представление о споре реалистов и номиналистов; в) переоценка влияния Платона и Аристотеля.

4. Непосредственное влияние Плотина (и Прокла) сказывалось на Востоке, но, к сожалению, история философии сделала не слишком много для выяснения деталей этого влияния. Так, например, было бы очень важно детальной выяснить связь Энея и Захарии из Газы с неоплатоником Гиероклом<sup>184</sup> и смысл полемики Прокопия, брата Захарии, с Проклом; также важно было бы исследовать источники и влияние «книги Гиеродея», сирийского Псевдо-Дионисия V в. Также совершенно не исследована история сирийских переводов неоплатоников и мало выяснена роль Давида Армянского<sup>185</sup>. Словом, мы имеем девственную пустыню для историков философии, точка зрения которых затрудняется двумя обстоятельствами. Во-первых, благодаря «Истории логи-

ки» Прантля<sup>186</sup>, византийско-сирийская философия, вообще мало исследованная, заполняется преимущественно описанием работ по логике, чем в «*общем* обзоре» создается ряд aberrаций. Во-вторых, вследствие как этой причины, так и многих других крайне преувеличено влияние Аристотеля. Ярким и, к сожалению, типичным примером такого искажения истории философии для путей славы Аристотеля служит Штёкль<sup>187</sup>. По Штёклю, греко-сирийцы занимались «особенно аристотелевской философией», «знакомство арабов с сочинениями Аристотеля происходило через сирийских христиан», в результате чего получается «арабско-аристотелевская философия». Все время у Штёкля фигурирует Аристотель, и... вдруг: «через греко-сирийских переводчиков и толкователей аристотелевская философия и к арабам перешла в одежде неоплатонизма. *Отсюда то явление, что первоначально арабские аристотелики вращались всецело в круге неоплатонических идей*». Тенденциозность Штёкля сказочна. Так, говоря о сочинениях Аль-Фараби (X в.), что они «очень близко подходят к греческо-неоплатоническим образцам», он продолжает: «К Аль-Фараби примыкает знаменитейший из арабских аристотеликов на Востоке, Авиценна (Ибн-Сина)... Если сравнить системы обоих мыслителей, то в существенном между ними не окажется никакого различия»<sup>188</sup>. Неудивительно, что после этого историко-философское влияние Плотина (и Прокла) — неясная величина. Но тем не менее даже такая тенденциозность историков философии не может затмить слишком ярких фактов. Так, например, в IX в. переводится на арабский язык псевдоаристотелевская «Theologia», местами дословно повторяющая Плотина, в X в. плотинизм ярко выступает в энциклопедии «братьев чистоты», в промежутке создается «De causis»<sup>189</sup>, являющаяся в большей части дословным извлечением из «Institutio Theologica» Прокла, а гораздо ранее — «Elementa theologica» Прокла. На основе этих и подобных сочинений в XI в. создается неоплатонизм Ибн-Гебиrolа (Авицеброна), непосредственно Плотина не знавшего.

В том же XI в. в Византии реставрируется Академия, но история ее от Пселла до Плифона, учителя Фичино, столь же малоизвестна, как и сирийский плотино-проклизм VI—VIII вв. Пути влияния Плотина пока остаются затерянными.

5. И во второй период западноевропейской средневековой философии Плотин непосредственно не влиял. Тем не менее «платоники» XII в. скорее могут быть названы «неоплатониками», причем подчеркнем их (одно из самых ранних в Европе) соприкосновение с арабской мыслью. Бернард и Теодорик Шартрские, и особенно Аделяр Батский, являются типичными неоплатони-

ками, Бернард Турский базируется на платинизме Августина, Халкидии и Апулее, Гильберт<sup>190</sup>, создавший эпоху своим платинизирующим учением о категориях, является комментатором Боэция. Прибавим к этому переводы к началу XIII в. «De causis», псевдоаристотелевской «Theologia» и т. п.

Но христианская Церковь, то самое христианство, которое когда-то боролось с «последними язычниками» школы Ямвлиха и Прокла, которое осудило когда-то Эриугену, начинает вновь борьбу: вновь запрещается Эриугена и предпринимается борьба против неоплатонического арабского Аристотеля Гундиссалина<sup>191</sup>. Однако недоразумение скоро выясняется, и «подлинный» Аристотель противопоставляется «Платону» (т. е. Плотину и Проклу).

XIII век наполнен спором между аристотелизмом и августинизмом, исторически питаемом трудами Гундиссалина и Авицеброном<sup>192</sup>. Бонавентура и Дунс Скотт<sup>193</sup>, францисканские философы, противопоставляются доминиканцам Альберту Великому и Фоме Аквинскому, создателям официальной аристотелико-католической философии. Мы в нашей схеме не можем заняться выявлением философского смысла борьбы между «Аристотелем» и «Августином» (хотя и крайне поучительно было бы узнать, что представлял собой «католический» Аристотель XIII в.), тем более что о влиянии Плотина как такового здесь речи нет. Нам важно лишь наметить путь к рецепции Плотина Западной Европой в XV—XVI вв. Куда же он приведет?

От Дунса Скотта, с его идеями, навеянными Августином и неоплатоническим арабским Аристотелем Авицебронна и Гундиссалина, путь ведет к францисканцу же Вильгельму Оккамскому (XIV в.) и Петру д'Альи (XV в.). Но и в недрах доминиканцев сказываются влияния Августина, Гильберта (а через него Боэция), Псевдо-Дионисия (Прокла и Плотина). Так создается мистика Экхарта, Таулера, «Немецкого богословия» и предтеч Лютера. Августинец Лютер, идейно связанный с «Немецким богословием» и неоплатонизирующий мистикой создаст «протестантство» против католицизма<sup>194</sup>. Августинствующий Декарт и августинец Мальбранш<sup>195</sup> в Париже, где действовали Вильгельм и Петр, создадут т. н. новый европейский рационализм. Родина Дунса Скотта и Вильгельма Оккамского<sup>196</sup> в лице связанных с кембриджскими неоплатониками Локком, и особенно Беркли, создаст «эмпиризм». «Реформация», «рационализм» и «эмпиризм» выросли из идей Плотина. Тот самый мыслитель, который исторически обусловил собой развитие ранней средневековой, и арабской, и еврейской (отчасти) философии, давшей новые силы ев-

ропейской мысли, тот самый обусловил собой развитие и новой европейской философии, только уже более непосредственно. Но если это так, *тогда Плотин, именно Плотин, — основа европейской философии*, в то время как влияние Платона преувеличено, а Аристотель влиял лишь спорадически и частично. Плотин, Прокл и Августин — наши учителя философии.

6. Неоплатонизм открывает собой новую европейскую философию: Фичино, Пико Мирандольский Старший и Цвингли, Пико Младший и Цорци, Рейхлин, Вивес, Кардан, Парацельс и Гельмонт, Телезий и Галилей, Кампанелла, Таурелл, Вейгель, наконец, Николай Кузанский, Бруно и Бёме — все они в большей или меньшей степени неоплатоники. В недрах неоплатонизма созревает кембриджская философия Кэдварта, Паркера, Мора, Норриса и Кольера, и из неоплатонизма же выросло мирозерцание Беркли. Даже английский эмпиризм связан, правда далекой связью, с идеями Плотина: Бэкон учит об активных формах (ср. с энергетикой видов у Плотина), Локк под влиянием кембриджцев развивает неоплатоническое учение о качествах. С другой стороны, из августинизма развиваются кальвинизм и философия Декарта, картезианцев, янсенистов и Мальбранша. Наконец, из августинизма Декарта и неоплатонизма Бруно и еврейской философии разовьется философия Спинозы. Так до XVIII в. европейская философия будет так или иначе связываться с плотинизмом. Наконец в XIX в., как мы видели, бросится в глаза сходство между философией Плотина и философиями Фихте, Шеллинга, Гегеля и Гартмана.

Настоящая глава не ставит задачей анализ влияния Плотина на новое европейское мирозерцание. Для такого анализа понадобились бы целые тома исследований. Нашим списком имен мы хотели дать лишь намек на то, в какой мере современное мирозерцание коренится в Плотине. Тем не менее все же необходимо для более убедительной наглядности произвести сопоставление с Плотиним хотя бы 2—3 наиболее типичных представителей новой философии.

Одним из героев новой философии является Беркли. Обычно набожного ирландского епископа считают представителем эмпиризма и сенсуализма, выводя его из Локка и Бэкона. Такое мнение крайне ошибочно. Первый труд Беркли («Опыт новой теории зрения»), написанный на тему Епн. II. 8, находится под влиянием Мальбранша; второй, и основной, труд («Трактат») дает критику Локка, совпадает со взглядами ученика мальбраншиста (и кембриджского неоплатоника) Норриса, Кольера и написан в эпоху увлечения Беркли Платоном, в котором Беркли особенно

ценит «благородное презрение к вещам этой чувственной жизни»; «Альцифрон» полон идеями Мальбранша и Псевдо-Дионисия; «Сирис», метафизика Беркли, — типично неоплатонический трактат. По мнению Беркли, тело = сумма идей, а материя = *meta potentia* (возможность); нет предметов познания вне ума, и Бог — единственная и непосредственная активная причина наших идей, а явления природы — слова Божественной речи; сенсуалистический материализм ведет к скептицизму, идеализм — к Богу как единому и благому. По мнению Плотина, тело = вид + ирреальная возможность; нет предметов ума вне ума, и единое — активная первопричина познания, тогда как материя инактивна; «виды» вещей — «слова» (*logoi*) мировой души; сенсуалистический материализм ведет к скептицизму, в противоположность которому Плотин развивал учение о единстве ума и умственного и о едином и благом; точно так же и «номинализм» Беркли отлично вяжется с утверждением Плотина о бесчисленном числе «видов». Правда, «идея» Беркли не равна «идее» Плотина, но Беркли сам не удовлетворен своей «идеей» и кончает тем, что в «Сирисе» отделяет ее от ощущения и, как и Плотин, считает ее активной. И если мы далеки от того, чтобы «топить Беркли в Плотине», то, с другой стороны, «Новая теория зрения» исторически связана с П. 8: «Каким образом далекое кажется маленьким»; введение к «Трактату» — с V. 7: «О том, существуют ли “виды и отдельных предметов”»; «Трактат» — с V. 5: «Что не вне ума умственные предметы, и о благе»; «Теория зрения или зрительной речи» таит идею о «словах» мировой души, воспринимаемых нами как вещи, а «Сирис» развивает Прокло-Плотинову мысль о «цепи» (*seria*) субстанций. Так, «сенсуалистический идеализм» Беркли является одним из моментов в развитии единого идеализма, идущего от Плотина. Основная мысль — одна и та же: материя ирреальна, тело определяется идеями, ум активен, его первооснова — единый и благой Бог.

Другим из героев новой философии является Кант. Но априористическая гносеология Канта, в свою очередь, во многом близка к плотинизму. У Канта мы находим дуализм разума и рассудка, понятий и идей, как и у Плотина — дуализм ума и рассудка, видов и слов-понятий. Рассудок Канта получает «данное» чувственности, которое обрабатывает посредством априорных форм; рассудок Плотина «судит» ощущения (аффекции тела) соответственно «врожденным» «канонам» ума. Вещь, по Канту, есть «X» вещи в себе + понятия и формы рассудка; вещь Плотина есть ирреальное темного познания («мрак») + понятия (*logoi*) и (определяющие их) «виды». По Канту, априорное является трансценденталь-

ным; по Плотину, душа получает знание от ума. Учение Платона о видах (формах) и числах в уме и о времени в мировой душе напоминает априоризм Канта. Кант говорит о сознании вообще и противопоставляет психологическое логическому; Платин различает индивидуальную душу и никогда не ошибающуюся душу вообще (psyche без члена), обращенную к «уму», который есть «истина» (душа же есть понятие). Кант представляет интеллигибельный мир как мир свободы, интеллигибельных характеров и нравственности; для Платина определение через «ум» — свобода человека, ум — настоящее «я», которое предшествует чувственному бытию, и нравственная заповедь — обращение к умственному миру. И если, по Канту, разум творит природу (с формальной стороны), то, по Плотину, ум — творческий, а творчество есть видотворчество, и все учение Платона о том, что «ум есть сущие и все они в нем», что природа «оформила материю... дав ей понятие», что ум — «закон бытия», поразительно напоминает Канта. С другой стороны, мы уже имели случай видеть конгениальность телеологии Канта с логизмом Платона.

Опуская Фихте и Шеллинга, сродство которых с Платином уже дебатировалось в историко-философских работах, обратимся к Гегелю. Две мысли характерны для Гегеля — идея феноменологии и диалектический метод. Обе эти мысли имеются и у Платона. Феноменология коренится в эллинской диалектике и в идеях «восхождения» и «дороги вперед». Ряд: единое, ум, душа, космос — безусловно, питает мысль о феноменологическом развитии. С другой стороны, уже давно связывали диалектический метод Гегеля с Проклом, а последнего (в этом отношении) с Ямвлихом, но мы видели, что диалектическое движение ума вполне ясно и в чистом виде было установлено уже Платином. Далее, Гегель различает чистое бытие, сущность и понятие, как Платин различает безатрибутное единое, сущность (интеллигибельную материю) и понятия. Гегель реальное отождествляет с идеей, существование которой — жизнь, жизненный процесс, как и Платин отождествляет реальное с понятием и видом и бытие вида и зрака, эйдоса и идеи, рассматривает как активность и жизнь. Для Гегеля «die Idee sich ndmlich als absolute Einheit des reinen Begriffs und seiner Realitdt», как для Платона мысль, сущность и идея — одно и то же. Для Гегеля «die Natur ist als ein System von Stufen zu betrachten»<sup>197</sup>, как и для Платона. Для Гегеля, как и Платина, отдельное существование — «отчуждение», и «das Allgemeine»<sup>198</sup> Гегеля во многом соответствует «единому» Платона. Если для Гегеля конкретный Gestalt «Zeichen der Idee... die Gestalt sonst nichts anderes an ihr Zeigt: die Gestalt der Schimheit»<sup>199</sup>,



то это — исходный пункт эстетики Плотина. Так и в основных моментах своего мирозерцания, и в некоторых деталях его Гегель во многом конгениален с Плотинином.

Наконец, чтобы закончить наше рассмотрение влияния Плотина, укажем, что, подобно тому как формула Декарта: «*Cogito ergo sum*» — и его онтологическое доказательство ведут происхождение от Плотина, так точно Дреус, ученик Гартмана, называет Плотина «*Vater der Philosophie des Unbewussten*»<sup>200</sup> («ибо интеллект Плотина в его тождестве субъекта и объекта, созерцания и созерцаемого, или в качестве интеллектуальной интуиции, точно соответствует бессознательной, сверхсознательной идее Шеллинга и Гартмана» — «ум» Плотина, как и «абсолютное сознание» Шеллинга, есть *ein Verobewusstes, Ъberbewusstes* — *Unbewusstes* Гартмана<sup>201</sup>). Так и один из «последних метафизиков» XIX в. связывается с Плотинином.

Мы хотим быть правильно понятыми. Мы далеки от отрицания оригинальности средневековой и новой философии. Мы утверждаем лишь огромное влияние Плотина (но это влияние не исключает и других влияний, и вполне оригинальных комбинаций). Мы далеки также и от утверждения огромности непосредственного влияния Плотина. Но тем не менее мы решительно настаиваем на том, что огромная часть философских проблем и их решений исторически восходит к Плотину. Мы утверждаем, что *Плотин больше, <чем> кто-либо иной, является основой европейской философии христианской эры*, и в этом смысле он — исторический корень нового европейского мирозерцания.

## ОБЩИЕ ВЫВОДЫ

1. Следя за развитием философии до и после Плотина, мы сталкиваемся с одним фактом, который мы не умеем иначе назвать, как единством философии. Все эллинские философы от Фалеса и Анаксимандра через Гераклита и Парменида, пифагорейцев и Сократа, Платона и Аристотеля, неопифагорейцев, академиков и платоников вплоть до Плотина являют удивительное единство настроения и мирозерцания. Осуждение земной жизни и тленного чувственного мира, устремление к созерцанию божественного единства и диалектика самопознающего ума как путь к такому созерцанию — вот основные темы единой эллинской философии. Но они же — и темы Плотина. Философия Плотина — мирозерцание типичного «философа», вся жизнь которого посвящена диалектическому восхождению от материального мира через са-

мопознание ума к созерцанию бога, единого и первого блага. Эта философия смотрит на мир материальных тел как на ряд преходящих соединений неаффицируемого ирреального (вечно существующего только потенциально) «материала» с различными «видами», являющимися «понятиями», рассудками, словами природы, мыслимой как растительная потенция души живого космоса. Эта философия смотрит на человека как на тело, оживляемое активностью имматериальной и бессмертной души, подлинная жизнь которой — рассудочное (посредством образных представлений и слов) познание аффекций тела и возбуждение движений в нем. Идеал душевной жизни — чистая душа, воссоединенная с вселенской душой и обращенная к первоисточнику рассудка — уму. Мир ума, мир видов и суетей есть мир бытийности и истины, и ум, жизнь которого состоит в самопознании, есть истина и живое единство мысли и сущего. Истинно сущее есть мысль и ум, мыслящий виды — совершенные и прекрасные прообразы чувственных вещей, но над умом как истиной и красотой возвышается первоединое благо, основная, производящая все существующее, имматериальная, преисполненная через край энергия, и существующее — подобие, более или менее отдаленное, этой энергии. И высшее благо всей нашей жизни — коснуться этой везде присутствующей энергии, и высшее блаженство для нас — ощутить в тихой сосредоточенности присутствие ее в себе. Так философия Плотина резюмирует вечные темы эллинской философии.

2. Но едина не только эллинская философия. Едина вообще вся философия. Прокл, Григорий Нисский, Августин, Псевдо-Дионисий, Алкуин, Эриугена, Ансельм, арабские неоплатоники и Авицеброн, неоплатонизм XII в., Гильберт, Бонавентура, Альберт Великий, Дунс Скотт, Вильгельм Оккамский, Экхарт, неоплатоники итальянского, германского и английского Ренессанса, Николай Кузанский, Бруно, Бёме и Мор, Лютер, Кальвин и Цвингли, Декарт, Спиноза, Мальбранш, Беркли, Лейбниц, Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель, Гартман — все они лишь отдельные моменты в развитии единой европейской философии, основанной на Плотине. Тема этой философии — восхождение от материального мира к Богу и миру разума, т. е. идеала. Эта философия смотрит на мир материальных тел как на «идеи» и «понятия» «формирующего» рассудка и ума, а на природу — как на содержание «сознания вообще». Это «сознание вообще» транссубъективно и трансцендентально эмпирической душе, и в то время как человеческая душа есть предмет психологии, а человек — предмет антропологии, «сознание вообще» есть «логический субъект», т. е.

рассудок Плотина. Этот «логический субъект», рассудок, как «чистый», живет в самопознании, которое одно лишь раскрывает истину, и целостная интуиция (noesis) является идеалом его. Интеллектуальная интуиция — предельная мечта чистого рассудка, а интеллигибельный характер — подлинный человек, свобода и нравственность которого — самоопределение через ум. Царство разума — идеал для царства действительности, абсолют — предельное философское достижение, и чаще всего он представляется как Бог, активность, воля и энергия. Так современная философия резюмирует вечные темы платиновско-эллинической философии. Так едина вся европейская философия. Но если правда, что основные темы и основные решения такие же и в индийской философии, тогда едина вся вообще философия как создание арийского гения.

Две великие борьбы приходится выдерживать этой единой философии. Ее первая борьба — с «мудрецами» стоиков и эпикурейцев. Ее вторая борьба — с гностиками, христианами и «аристотеликами» XIII—XV вв., т. е. католической богословией Фомы Аквинского. И та, и другая борьба имеет глубокий смысл: первая отметала материализм, натурализм, сенсуализм и рационализм (логицизм) «общей» мудрости, противопоставляя вульгарно-житейскому смыслу подлинно философский идеализм; вторая отметала фантастику, пророчество, магизм и богословское вероучение, противопоставляя вероучению подлинно философскую диалектику. Так проходит единая философская философия в своем развитии через строй житейской мудрости и религиозного вероучения.

3. Утверждая единство философии, мы тем самым изменяем предмет истории философии. Будущая история философии уже получает возможность быть не мозаикой пестрых мирозерцаний отдельных философов, но историей непрерывно и последовательно развивающейся философской мысли. От начала философия уже выработала определенный взгляд и определенное отношение, и история философии — история последовательного развития этого взгляда и этого отношения. История философии — история эволюции *единого* факта, именно единого взгляда и отношения «умного» человечества ко «всему». Я хотел бы, чтобы моя мысль была ясной для читателя. Чтобы заострить ее, я бы сказал так: история философии ставится (в этом отношении) рядом с историей культуры и генетической психологии. Я сказал бы так вполне уверенно, если бы эти две науки имели вполне бесспорную и ясную физиономию.

Но если история философии — история эволюции концепции «всего» и отношения к нему «умного» человечества, то, как историко-психологическая наука, она выявляет и «до-умную» основу философии. Известная формула: «Философема из мифологема» — вполне правильна, и наши основные философские понятия — прежние мифологические образы. Наш абсолют развился из центрального света как бога, отца и царя всего существующего, наше «сознание вообще» и «логический субъект» — из души и ума «живого» (как человек) мира, наш спиритуализм — из космической пнеумы, наш интеллигибельный мир — из за-небесного места, наша материя — из тьмы как «материала» для придающего вид и форму «мастера»-творца, солнцеподобного «формирующего ума», а наш идеализм и наш атомизм в своей основе — учение о «видах» (формах), «видиках» и «species» тел как той их «собственности», «сути» (ousia), которая доступна лишь умственному взору и находится в уме, в «мастере», за небом, как прообраз земного. Философия легко поддается обратному переводу на язык мифологии. И то чувство, которое питает философию, также имеет свою «до-умную» основу: это, если так можно выразиться, — гелиотропизм, именно: стремление («эротика») к источнику света и уподоблению ему (я бы сказал, мораль «детей света», симпатия к небесному свету). Корни философии уходят в отдаленную глубь первобытной психики. Предмет истории философии, как психологический феномен, подлежит психологическому объяснению.

4. Путь философии — рациональная переработка мифа<sup>202</sup>. Но на какие бы высоты ни поднималась философия, положительное содержание ее выступает вполне определенно. Это содержание в немногих словах выражается так. Философия есть жизненный подвиг «умной» жизни философа, высшая цель которого — стать идеально совершенным. Это совершенство состоит в развитии энергии «подлинного человека», каковым является не животное и даже не душевное, но разумное в человеке. Этот разум открывает человеку мир чувственного опыта как сочетание иррационально-отрицательного и рационально-положительного, причем разум постигает в мире лишь последнее, ибо только оно реально и жизненно. Так, постигаемый мир есть мир идеальных форм, математических чисел и логических понятий. Этот мир является организованным целым и образует собой содержание идеального трансубъективного ума. Точнее, такой мир сам есть содержание самопознающего ума, есть мир самоинтуитивной мысли. Этот мир — единство и идеал, но именно поэтому он в своей основе, мыслимой как субъект, есть наиреальнейшая реальность,

именно максимальная энергия и жизнь. Ощутить свое единство с этим «всем» как субъектом и коснуться его жизни и энергии — предел философских достижений и крайняя цель философской жизни; уйти от иррационального к разуму и супраразуму — путь человека. Таково положительное содержание философии от Платона, Аристотеля и Плотина до Кюгена, Шуппе, Липпса (*mutatis mutandis* Бергсона), Ойкена и др.<sup>203</sup>

Задача современного философа: с одной стороны, освободить философию от последних остатков мифологии, а с другой — развить в терминах, если можно так выразиться, ноэтики свое положительное учение. И в том и в другом случае Плотин будет ему необходим. Для первой цели Плотин будет нужен ему по той причине, что Плотин есть *основа* современной философии<sup>204</sup>, и в нем, как в основе, мифология философии выступает особенно заметно и красноречиво. Для второй цели Плотин нужен по той причине, что нет мыслителя, который дал бы столь полное, систематичное, цельное и диалектическое мирозерцание, нет философа, который был бы большим философом, чем Плотин.

