АБСОЛЮТ В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ*

С.В. Месяц

Латинское слово *absolutum*, происходящее от глагола *absolvo*, буквально означает: отвязанный, отрешенный, отделенный, освобожденный. Когда мы используем это слово в качестве прилагательного, говоря, например, об "абсолютном благе", "абсолютной истине", "абсолютной мудрости", то тем самым хотим показать, что берем эти вещи – благо, истину, мудрость – сами по себе, без каких-либо дальнейших определений и ограничений, иными словами – освобождаем, отделяем эти понятия от всех предикатов, которые могут быть о них высказаны. Так, абсолютная истина – это не когда-то, где-то, для кого-то и в каком-то отношении истинное, а в другое время, в другом месте, для другого человека и другом отношении не истинное. Нет, абсолютно истинное – это истинное просто, взятое само по себе, а значит всегда, везде, для всех и во всех отношениях истинное. Точно так же абсолютное благо, как его определяет блаженный Августин[1], не есть благо, которое можно было бы приписать мудрости, добродетели или бытию, это просто благо (simpliciter) как таковое (per se), "благо всякого блага", свободное ото всех частных ограничений и обособлений[2]. В этом же смысле немецкий теолог и философ XV в. Николай Кузанский говорил об абсолютном максимуме, подразумевая под ним максимум просто, как таковой – не максимум величины или малости, бытия или небытия, действительности или возможности, а, если угодно, и того, и другого сразу, из-за чего этот

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ. Проект 02-03-00053а.

[1] См.: Augustinus, *Ennarat. in Psalm.* 134, PL, XXXVI–VII, 1430–1474. См. также письмо Пико делла Мирандолы "О сущем и едином" в: Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век). М.: Изд-во МГУ, 1985. С. 270. (Далее: Сочинения итальянских гуманистов...)

[2] См.: Показательно, что переводчик трактата Пико делла Мирандолы *О сущем и едином* переводит лат. выражения *simpliciter bonum* и *simpliciter perfectum* как "абсолютно благой" и "абсолютно совершенный", тем самым косвенно подтверждая сказанное нами. См.: Сочинения итальянских гуманистов... С. 270.

максимум оказывался у него совпадающим с минимумом[3]. Другой немецкий философ, Г.В.Ф. Гегель, называл абсолютным духом дух, свободный ото всех ограничений, способных противопоставить его чему бы то ни было; дух, который поэтому все в себя вбирает и во всем себя узнает. В этом же смысле Ф.В.Й. Шеллинг говорил о самосознании как абсолютном акте, подразумевая под этим последним деятельность, ничем кроме себя самой не обусловленную и потому в высшей степени удовлетворяющую своему собственному определению деятельности, активности. Или возьмем его понятие абсолютной свободы: это такая свобода, которая не ограничена ничем, что не являлось бы ею самой – не свобода *от чего-то* или *для чего-то*, не свобода для меня или для другого, а просто свобода, обусловленная и определенная только своей собственной природой и поэтому совпадающая, как и у Николая Кузанского, со своей противоположностью – абсолютной необходимостью[4].

Однако все эти примеры взяты из философии нового времени, поэтому у читателей может возникнуть законный вопрос: использовалось ли понятие абсолюта в философии древней, о которой мы как раз и собираемся здесь говорить? Конечно же, латинского термина *absolutum* греческая философия не знает, однако в ее лексиконе встречается выражение αὐτὸ καθ'αὐτό – *само по себе* – смысл которого в точности совпадает со смыслом понятия абсолюта в новоевропейской философии[5]. Рассмотреть что-то "само по себе" означало в древности взять это что-то отдельно ото всех остальных его определений, в его собственной природе, как таковое. Платон в *Пире* пишет, что созерцающий прекрасное само по себе, видит его "не как какое-то прекрасное лицо, руки или иную часть тела, не в виде речи или знания, не в чем-то другом, будь то животное, земля, небо или еще что-нибудь, а само по себе, всегда в самом себе единовидное"[6]. Прекрасное, о котором здесь идет речь, мы с полным правом могли бы сегодня назвать прекрасным в абсолютном смысле, или абсолютно прекрасным. То же самое касается и самого по себе блага, справедливого, равного и всех остальных платоновских идей, которые суть не что иное, как абсолютные сущности. Однако в нашей статье речь пойдет не о них. Мы будем говорить не об абсолют-

---

[3] См.: *Николай Кузанский.* Об ученом незнании // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1977. Т. 1. Гл. 4.

[4] См.: *Шеллинг Ф.В.Й.* Система трансцендентального идеализма // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1987. С. 279–281.

[5] С тем, что смысл лат. absolutus адекватно передается греческими выражениями: αὐτὸ καθ'αὐτό, (само по себе), ἁπλῶς (просто), ἀπόλυτος (отрешенный) и т.п. – согласны авторы таких авторитетных энциклопедических словарей, как: *Kuhlen R.* Absolut, das Absolute // Historisches Wörterbuch der Philosophie / Hrsg. J. Ritter. Basel; Stuttgart, 1971. Bd. 1, S. 13; *Казарян А.Т.* Абсолют // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 1. С. 51.

[6] *Платон.* Пир. 210e–211b.

ной истине, красоте или благе, а об абсолюте как таковом или, если угодно, об абсолюте в абсолютном смысле – свободном ото всех определений вообще, – о том, что применительно к греческой философии А.Ф. Лосев назвал *Самое Само*[7]. Главный вопрос, который встает в связи с *так* понятым абсолютом, формулируется следующим образом: существует ли вообще нечто подобное? Точнее, имеет ли смысл о чем-то таком говорить?

Чтобы ответить на этот вопрос, нам придется совершить краткий экскурс в историю греческой философии, но прежде будет полезно уяснить себе несколько формальных моментов, связанных с понятием абсолюта[8]. Когда мы говорим, что абсолют есть нечто отдельное ото всех дополнительных, не совпадающих с ним самим определений, то это означает следующее: если A – абсолют, а B – то, от чего он отделен, то B не является для A конститутивным, т.е. вне зависимости от того, существует B или нет, с A ничего не происходит: например, A может продолжать существовать когда B не будет. В этом случае говорят, что A вне B, или: A трансцендентно B. Однако если ограничиться только этим и определить абсолют A просто как отдельное от B, то верным окажется и обратное отношение: B будет отдельным от A, A и B будут независимыми друг от друга. Очевидно, что понятие абсолюта не должно включать в себя возможность подобной ситуации, а значит определение, которое мы дали выше, руководствуясь одним лишь значением латинского слова *absolutum*, недостаточно. Мы должны расширить его, потребовав, чтобы B не могло быть вне A, т.е., чтобы A было для B конститутивным и при исчезновении A уничтожилось бы также и B. Получившееся определение выглядит парадоксальным: A должно быть отдельным от B, но B не может быть отдельным от A. Тем не менее можно показать, что все перечисленные выше примеры абсолютных сущностей: абсолютной красоты, истины, мудрости, свободы – полностью удовлетворяют ему. В самом деле, абсолютно прекрасное или, как сказал бы Платон, прекрасное само по себе, должно мыслиться отдельным от красивого лица, рук, ног, прекрасных поступков, речей, знаний и т.п. Однако сами перечисленные вещи не могли бы ни существовать, ни мыслиться без прекрасного как такового, и если бы исчезло оно, их тоже не стало бы. Это значит, что для них прекрасное является конститутивным, а они для него – нет. То же самое справедливо и в отношении любой другой платоновской идеи, а также гегелевского абсолютного духа, шеллинговой абсолютной свободы, абсолютного максимума Кузанца, абсолютного

---

[7] См. *Лосев А.Ф.* Самое Само / Под общ. ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. М.: Эксмо-Пресс, 1999.

[8] Наиболее четко они сформулированы в статье W. Cramer "Das Absolute" in: Wörterbuch der philosophischen Begriffe / Hrsg. v. J. Hoffmeister. Hamburg; Meiner, 1955. S. 1.

блага Пико и т.д. Выходит, несмотря на парадоксальность, данное нами расширенное определение абсолюта не является бессмыслицей, но действительно ухватывает суть дела. Но вернемся от абсолютных сущностей к Абсолюту просто. Его определение также должно содержать два момента: он должен быть отдельным ото всего вообще; вне его не должно существовать ничего. Говорит ли античная философия о чем-то подобном? Если да, то как и почему она приходит к необходимости говорить о таком Абсолюте? За ответом обратимся прежде всего к Платону.

ПЛАТОН

Платон понимает бытие как идею, как некую доступную пониманию и осмыслению определенность. "Быть" для него всегда означает быть *чем-то*, чем-то определенным. О вещи только тогда можно сказать, что она *есть*, когда мы в состоянии указать, *что* она такое. Поэтому А.Л. Доброхотов очень удачно, на мой взгляд, определяет идею как "видимый уму смысл" или просто как "смысл"[9]. Но будучи смысловой определенностью, идея, очевидно, не есть тот Абсолют, который мы ищем, ведь как было сказано выше, Абсолют должен быть лишен каких бы то ни было определений и не допускать рядом с собой существования чего-то другого, равного себе. Идея же именно в силу определенности своего смысла допускает рядом с собой другую идею, причем не только допускает, но и зависит от нее. Так, идея двойки немыслима без идеи числа, а идея справедливости – без идеи человека.

Софист. В диалоге *Софист* Платон показывает, что если бы идеи никак не взаимодействовали друг с другом, но всегда сохраняли свою самотождественность, то невозможно было бы ни назвать их, ни помыслить. Бытие тогда оказалось бы непознаваемым, лишенным жизни, разума и души, а значит, вообще утратило бы право называться бытием, что Платону представляется "чудовищным"[10]. Поэтому в *Софисте* обстоятельно доказывается, что идеи сложным образом взаимодействуют друг с другом и что существуют пять так называемых "высших родов" – наиболее общих идей, которые структурируют идеальное множество и связывают его в единое целое. "Высшие роды" суть бытие, движение, покой, тождество и различие. По словам Платона, они "словно связующая нить проходят сквозь все, так что без них невозможно сочетать друг с другом остальное"[11]. В самом деле, чтобы какую-нибудь идею можно было назвать существующей, она должна 1) быть причастной самому по

---

[9] См.: *Доброхотов А.Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986.

[10] См.: *Платон.* Софист, 251a–252d; 249a.

[11] Там же. 253a.

себе бытию, 2) представлять собой самотождественность некоего смысла (что достигается благодаря причастности идее тождества), 3) отличаться ото всех остальных идей благодаря идее иного, 4) быть неизменной благодаря идее покоя и 5) быть познаваемой, т.е. участвовать в некоем мыслительном движении. В результате, посредством высших родов каждая идея оказывается связанной с совокупностью всех остальных идеальных сущностей, так что существование одной предполагает существование всех. Эту царящую между идеями тесную взаимосвязь сам Платон называл συμπλοκὴ εἰδῶν – "переплетением идей"[12] – выражение, превратившееся позднее в более привычный для нас "мир идей" (διάκοσμος τῶν εἰδῶν)[13].

Парменид. Поскольку мир идей представляет собой единое целое, то перед нами по необходимости встает вопрос о принципе его единства – о том, благодаря чему и каждая отдельная идея, и все они вместе представляют собой нечто одно. Если следовать логике Платона, нужно допустить существование самого по себе единого, сообщающего единство причастным ему вещам. Может ли такое единое быть идеей наряду со множеством других? Очевидно, нет, ведь в этом случае оно не могло бы объединять их все в единое целое. Также вряд ли можно признать абсолютно единое всего лишь объединением идей, ибо как показал Платон в *Теэтете*, чтобы части могли объединиться в единое целое, в каждой из них должна заранее присутствовать некая неделимая идея, которая несла бы в себе смысл этого целого и тем самым была бы способна объединить разрозненные элементы множества друг с другом[14]. Из этих предварительных соображений видно, что искомое единое должно выходить за пределы мира идей, т.е. превосходить все мыслимое и существующее. А то, что дело действительно обстоит таким образом, показывает 1-я гипотеза платоновского *Парменида*.

1-я гипотеза (137c–142b). Спрашивается: если дано единое, то что из этого следует для него самого? Иными словами: если взять единое само по себе, что можно было бы о нем сказать? Оказывается, ничего. В отношении такого единого мы вынуждены отрицать все возможные предикаты, в том числе и противоположные: оно и не целое, и не часть; не находится ни в другом, ни в самом себе; не движется и не покоится; не может быть ни тождественным себе или иному, ни отличным от себя или от иного; оно ни подобно, ни не подобно чему бы то ни было; ни равно, ни не равно; оно не причастно ни будущему, ни прошлому, ни настоящему времени; не становится

---

[12] См.: Там же. 259e 5.

[13] Эту метаморфозу мы встречаем в позднем неоплатонизме, в частности, у Прокла. См.: *Proclus*. Theologia Platonica (lib. 1–5) / Ed. D. Saffrey, L.G. Westerink. P.: Les Belles Lettres, 1978. Vol. 3. P. 46, 10; *Idem*. In Platonis Parmenidem / Ed. V. Cousin. P.: Durand, 1864. P. 767, 4; 827, 7; 829, 20.

[14] *Платон*. Теэтет. 203c–205c.

и не есть. Следовательно, его вообще не существует, *в том числе и как единого*, а значит "нельзя ни назвать его, ни высказаться о нем, ни составить себе о нем какое-то мнение (пусть даже ложное. – *С.М.*), ни познать его"[15]. Будучи лишено какой бы то ни было определенности, такое "единое", очевидно, удовлетворяет первому из требований, предъявленных нами Абсолюту, – быть отдельным ото всего вообще (в том числе и от бытия в качестве единого). Что же касается второго требования, то следует рассмотреть, что произойдет с иным, не-единым, в случае, если единого не будет, точнее, если оно не будет единым. Этот вариант рассматривается Платоном в последней гипотезе *Парменида*. Вывод, к которому он приходит, гласит: если единое не едино, то не существует вообще ничего[16]. Таким образом, несмотря на лишенность каких бы то ни было определений, единое первой гипотезы является конститутивным для всего иного, в том числе, и для множества идей. А значит, мы с полным правом могли бы назвать его Абсолютом, если бы его вообще можно было как-то назвать[17]. Теперь, возвращаясь к началу наших рассуждений о едином, мы должны спросить: как может такое единое, оказавшееся даже и не единым вовсе, обеспечивать единство мира идей? На этот вопрос отвечает 2-я гипотеза *Парменида*, допускающая, что единое существует, и рассматривающая его вместе с его бытием.

2-я гипотеза (142b–155e). Если предположить, что единое существует, то оказывается, что такому единому можно приписать множество предикатов, в том числе и противоположных. Оно и целое, и часть; и единое, и бесконечное множество; и ограниченное, и количественно беспредельное; оно и находится в себе самом, и заключе-

---

[15] *Платон.* Парменид. 142a.

[16] Там же. 166c. В афинской школе неоплатонизма последней, девятой гипотезой было принято считать фрагмент 165e–166c, начинающийся со слов: "Вернемся в последний раз к началу и обсудим, чем должно быть иное в отношении единого, если единое не существует".

[17] Если принять все сказанное о невозможности ни познать, ни назвать само по себе единое всерьез, то необходимо задаться вопросом: о чем же мы говорим, полагая, что говорим о едином? Или, может быть, к нам применимы слова Платона о человеке, который, хоть и ведет речь, однако ничего не высказывает, так что в строгом смысле его даже говорящим нельзя назвать (Соф. 237e)? Аналогичная ситуация складывается и при попытке обсуждать абсолютное небытие. В диалоге *Софист* чужеземец из Элеи замечает, что всякий, кто примется опровергать небытие (т.е. говорить, например, что оно не причастно единому, невыразимо, необъяснимо и лишено смысла), будет вынужден сам себе противоречить, так как все же будет и называть, и объяснять его, и говорить о нем как о чем-то одном (Соф. 238e). Платон отказывается искать выход из этого тупика: "А по мне, – говорит он, – вовсе не стоит это яснее исследовать". Возможно, все дело в том, что в отношении небытия, так же как и единого, нужно отрицать, в том числе и отрицание. В частности, о них нельзя утверждать даже то, что о них ничего нельзя утверждать.

но в другом; и покоится, и движется; и тождественно себе и другому, и отличается от себя и от другого. Вместе с бытием в единое проникает множественность, говоря словами Платона: "Единое раздроблено бытием в огромное и беспредельное множество"[18]. Вместе с множественностью появляются различие и определенность. В результате, единое-сущее становится различимым для ума, и в первую очередь в нем удается увидеть пять высших родов *Софиста*: тождество, различие, движение, покой и само бытие. Но если даны они, то значит даны и все остальные идеи, так что единое-сущее 2-й гипотезы оказывается миром идей, вбирающим в себя бесконечное множество смыслов, и в то же время целостным до такой степени, что каждая его часть является одновременно всем. Такое единство, очевидно, не может называться Абсолютом в подлинном смысле, ибо оно не только не свободно от всякой определенности, но наоборот, все в себя включает и, как гласит один из выводов 2-ой гипотезы, является тождественным всему. Правда, это последнее свойство единого-сущего позволяет утверждать, что вне его ничего нет, так что если оно уничтожится, что-то произойдет и с бытием всех прочих вещей, подпадающих под категорию иного. Предпоследняя гипотеза Парменида[19], в которой разбирается именно этот случай, показывает, что бытие вещей станет тогда кажущимся, мнимым. Следовательно, единое-сущее отчасти все-таки удовлетворяет определению Абсолюта, так как является конститутивным для бытия иного. Кроме того, нельзя забывать, что поскольку единому 2-й гипотезы можно приписывать противоположные предикаты, оно – наряду с тождественностью всему – должно обладать еще и свойством быть отличным от всего. И это не пустая диалектика, а очень важный вывод, на который стоит обратить особое внимание. Платон показывает нам, что быть всем не обязательно означает быть имманентным всему; оказывается, можно быть всем и одновременно – от всего отдельным. Если вспомнить, что говорилось выше об идеях и их отношении к чувственно-воспринимаемым вещам, то этот вывод не покажется нам невозможным.

VI книга *Государства*. То, что мир идей не является последней реальностью, но сам нуждается в некоем основании, можно показать и иначе, чем это сделано в *Софисте* и *Парменида*. В VI книге *Государства* Платон, руководствуясь фундаментальной для его философии аналогией между зрительной и познавательной способностью, замечает, что так же как зрение способно видеть свой предмет только на свету, так и душа может познавать только там, где светят истина и бытие. Только при этом свете в душе пробуждается дремавший прежде ум (νοῦς – аналог зрения), да и сами предметы обретают познаваемость, т.е. становятся различимыми

---

[18] *Платон*. Парменид. 144e.

[19] Восьмая по счету афинских неоплатоников: Парменид, 164b–165e.

для ума. "Вот так бывает и с душой: всякий раз, как она устремляется туда, где сияют истина и бытие, она понимает и познает и оказывается обладающей умом"[20]. Свет истины и бытия, о котором идет речь в этом отрывке, есть не что иное, как свет идей, поскольку именно благодаря им душа познает, а точнее – узнает и чувственно-воспринимаемые, и мыслимые предметы. В самом деле, в переводе с греческого идея означает "вид", "видимое". Но всякое "видимое" обязательно предполагает направленный на него и видящий его взгляд. Ведь если бы на вещь никто не смотрел, она перестала бы быть видимой. Видящий идею взгляд – это ум, поэтому идея перестала бы быть идеей, попытайся мы отнять от нее ум. В идее мыслящее и мыслимое совпадают, отождествляются, но когда это происходит, мы обычно говорим об истине и о том, что есть. Вот почему в VI книге *Государства* Платон назвал идеи светом истины и бытия. Становится понятным, почему идеи могут обеспечивать душе способность познавать: благодаря свойственному им изначальному единству между познающим и познаваемым они и душу в состоянии соединить с предметом ее познания. Но если идеи можно уподобить свету, а у любого света должен быть источник, то как в области чувственного источником видимого света является Солнце, так и в области умопостигаемого должен существовать некий его аналог – начало, от которого бы зависела сама познаваемость (т.е. видимость) идей, а значит – и бытие, и истина. Платон называет такое начало "идеей блага" или просто "благом", говоря, что "как ни прекрасны знание и истина... все же признать что-либо из них благом [самим по себе] было бы неправильно: благо по его свойствам следует почитать чем-то большим"[21]. Будучи источником истины и бытия, благо по необходимости оказывается за пределами и того, и другого, так что в определенном смысле оно не познаваемо, и не существует. Если говорить словами Платона: "идея блага есть предел познаваемого и она с трудом различима"[22], "благо не бытие, но еще по ту сторону бытия (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), превосходя его по старшинству и силе"[23].

В дальнейшем Платон, оставляя язык аналогий, называет идею блага "беспредпосылочным началом" (ἀρχὴ ἀνυπόθετος). Тем самым он подчеркивает ее отличие от начал научного, прежде всего математического познания, которые, несмотря на всю их самоочевидность, остаются всего лишь предпосылками. По убеждению Платона, ошибка математиков состоит в том, что они полагают, будто

---

[20] *Платон.* Госуарство. VI 508d.

[21] Там же. 508e.

[22] Там же. VII 517b: ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι.

[23] Там же. VI 509b: οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

известность и очевидность для каждого[24] таких вещей, как число, множество, три вида углов и т.д., является достаточным основанием для принятия их в качестве отправных точек познания. На самом же деле следует спросить: что является причиной очевидности этих положений, что позволяет уму быть абсолютно убежденным в истинности своего познания, т.е., по сути, совпадать с мыслимым предметом и узнавать себя в нем? Роковой промах математических наук состоит в том, что они не задаются вопросом об источнике истины – о том изначальном единстве, благодаря которому и ум, и предмет мысли оказываются связанными друг с другом. Только такое начало было бы подлинным началом познания, и только его по праву можно было бы назвать "беспредпосылочным". Следует заметить еще раз: "беспредпосылочность" нельзя считать просто еще большей степенью очевидности, чем та, которой обладают аксиомы арифметики или геометрии. Совсем наоборот: беспредпосылочное начало очень трудно увидеть, для этого требуется долгое и постепенное приучение ума к умопостигаемой реальности, однако, по словам Платона, стоит кому-то его все-таки различить, как он поймет, что именно от него зависит все в умопостигаемой области – и истина, и мысль[25]. Оно есть то, что сообщает основным положениям математики присущую им высшую степень очевидности – благодаря ему мы понимаем, например, что в треугольнике три угла, или что целые числа делятся на четные и нечетные. Беспредпосылочное начало представляет собой источник мыслимого света, а не какой-то предмет, видимый в нем, так что прикоснуться к нему можно только косвенно – с помощью рассуждения (диалектики), прекрасный образчик которого как раз и продемонстрирован нам в диалоге *Парменид*.

Итак, мы кратко обрисовали два пути, которыми мысль Платона приходит к необходимости говорить об Абсолюте – некоем сверхсущем и от всего отдельном начале, от которого тем не менее зависит все. Теперь посмотрим, каким образом приходит к Абсолюту один из наиболее выдающихся последователей Платона, Плотин.

ПЛОТИН

Как известно, Плотин делит все существующее на три сферы: сферу становления, или видимого космоса, сферу Ума, содержащую прообразы всего чувственно-воспринимаемого, и сферу Души, промежуточную между теми двумя и обращенную отчасти к Уму, а от-

---

[24] На мой взгляд, Платон не ставит под сомнение самоочевидность основоположений математики. См.: Госуд. VI 510c: ὡς παντὶ φανερῶν., а также обсуждение этого вопроса в статье: *Cornford F.M.* Mathematics and Dialectic in the Republic VI–VII // Mind. Vol. 41. L., 1932. P. 37–52; 173–190.

[25] См.: *Платон.* Государство VII 517 c.

части – к миру чувственному. В трактате V, 1, которому Порфирий дал название *О трех начальных ипостасях*, Плотин показывает, почему в поисках причин этого видимого мира мы бываем вынуждены признать сначала существование мировой Души, а потом от нее подняться к еще более высокой реальности – Уму или Богу.

Ум в системе Плотина представляет собой не только более высокий по сравнению с Душой уровень реальности, но он и есть единственно подлинная реальность – истинное бытие (τὸ ὄντως ὄν). Все, что есть, а точнее, только кажется нам здесь существующим – животные, растения, души, видимые и невидимые божества, – все первоначально дано в Уме, но не как ощущаемое, преходящее и отдельное друг от друга, а как умопостигаемое, вечное, живое, находящееся в тесном общении. Ум охватывает в себе все, но так, что все в нем оказывается умом, все – богом, все – бессмертным и неизменным[26]. Обладая такой полнотой и совершенством, Ум по необходимости и сам будет неизменным, "ибо какой перемены искать ему, если ему хорошо? И куда переходить, если он все имеет при себе?"[27] Из неизменности Ума сразу же следует, что его мышление отличается от нашего. Он мыслит, не переходя от одного предмета к другому во времени, не рассуждая, а как бы охватывая мыслью сразу все. При этом он видит свое содержание не как нечто многообразное – так созерцает умопостигаемое душа, поднявшаяся до уровня Ума, – а как одно. Говоря словами Плотина, "Ум мыслит сразу все как одно"[28], "он не исследует, а имеет"[29].

Поскольку Ум, как мы сказали, совершенен (τελειότατος), то и все, содержащееся в нем, должно быть совершенным, так что каждая умопостигаемая единица, каждая "отдельная" идея будет мыслящим живым существом, созерцающим, подобно Уму в целом, и саму себя, и все остальные идеи. Это означает, что Ум, мысля идеи, в каждой узнает себя, поэтому его мышление есть самосозерцание, и отделить мыслимое от мыслящего в нем можно только условно. Впрочем, и полно-

---

[26] *Плотин.* Эннеады V I, 4, 5–11: κἀκεῖ πάντα ἰδέτω νοητά καὶ παρ' αὐτῷ ἀίδια ἐν οἰκείᾳ συνέσει καὶ ζωῇ... Πάντα γὰρ ἐν αὐτῷ τὰ ἀθάνατα περιέχει, νοῦν πάντα, θεὸν πάντα, ψυχὴν πᾶσαν, ἑστῶτα ἀεί. "Пусть он увидит там [в умопостигаемом прообразе космоса] все как умопостигаемое и вечное, находящееся в близком общении и живое... Ибо он охватывает в себе все бессмертное, всякий ум, всякого бога, всякую душу, существующие всегда".

[27] Там же. 12–13: Τί γὰρ ζητεῖ μεταβάλλειν εὖ ἔχων; Ποῦ δὲ μετελθεῖν πάντα παρ' αὐτῷ ἔχων; . "Чего ему искать, если ему хорошо? Куда переходить, если он все имеет при себе?"

[28] IV 4, 1, 18–20: Τῷ μὲν γὰρ νῷ μὴ ἔστω ἐνεργείᾳ ὁμοῦ ὄντι, τῇ δὲ ψυχῇ ἐκεῖ οὔση διά τί οὐκ ἔσται; Ἆρ' οὖν ὥς τινος ὁμοῦ; "Допустим, для ума такого [различения идей на роды и виды] не существует, потому что он актуально дан сразу весь, но почему его не будет и для находящейся в умопостигаемом душе? Что мешает и ее мысли сразу касаться всего в совокупности?"

[29] V 1, 4, 15: νοεῖ δὲ οὐ ζητῶν, ἀλλ' ἔχων. "Он мыслит не исследуя, а имея".

стью отказаться от этого деления тоже нельзя, иначе Ум просто перестанет быть умом. По словам Плотина, "если отнимешь различие, то мысль и мыслимое, став одним, умолкнут"[30]. Поэтому Ум одновременно и един, и двойствен. И если брать его в аспекте умопостигаемого, он – бытие, а если в аспекте мышления, то он – собственно ум, мыслящее. "Два суть одно, вместе и мысль, и бытие, и мыслящее, и мыслимое: ум – в аспекте мышления, бытие – в аспекте мыслимого"[31].

Таким образом, в сфере Ума можно выделить: ум, бытие, различие и тождество, к которым еще необходимо добавить движение и покой: движение – для того чтобы ум мог мыслить, а покой – чтобы мышление могло составлять одно со своим предметом. Вот так из первичной раздвоенности ума и бытия, мыслящего и мыслимого появляются пять платоновских категорий – "высших родов" *Софиста*. Но раз даны они, то дано число, т.е. категория количества, а вместе с ним и категория качества, поскольку каждая из перечисленных идей обладает особой смысловой определенностью[32]. В результате Ум оказывается множеством и числом, правда, объединенным до такой степени, что каждое в нем есть все, и все – в каждом. Не удивительно поэтому, что Плотин отождествляет его с единым-сущим второй гипотезы *Парменида*, которое, как мы помним, тоже есть одновременно и целое, и часть, и единство, и множество. И так как решить, чего в нем больше – единства или множества – невозможно, то Плотин выбирает для него имя "единое-многое" (ἕν-πολλά, через дефис), показывая тем самым, что Ум не больше единство, чем множество, и наоборот[33]. Чтобы можно было хотя бы отчасти представить себе сказанное, Плотин рисует образ занебесной сферы, насквозь пронизанной сиянием, где "все прозрачно и нет ничего темного и непроницаемого, где каждый ясен для каждого до самых глубин, как свет для света, потому что каждый заключает в себе все и в то же время все видит в другом, так что повсюду все, и все – каждый, и каждый – все, и сияние бесконечно. Каждый из них велик, ибо даже малое велико, и Солнце там – все звезды, и каждая звезда – Солнце, и все... И земля там – небо, и море – тоже, и растения, и животные, и человек"[34].

Единое. Подводя итог сказанному об Уме, перечислим еще раз его основные признаки. Он есть подлинное бытие – неизменное, вечное, совершенное; о нем может быть высказано множество, в

---

[30] Там же. 37: Ἢ ἐὰν ἀφέλῃς τὴν ἑτερότητα, ἓν γενόμενον σιωπήσεται.

[31] Там же. 32–33: ἀλλὰ δύο ὄντα τοῦτο τὸ ἓν ὁμοῦ νοῦς καὶ ὂν καὶ νοοῦν καὶ νοούμενον, ὁ μὲν νοῦς κατὰ τὸ νοεῖν, τὸ δὲ ὂν κατὰ τὸ νοούμενον.

[32] Там же. 35–43.

[33] Там же. 8.

[34] V 8, 4, 4–10: διαφανῆ γὰρ πάντα καὶ σκοτεινὸν οὐδὲ ἀντίτυπον οὐδέν, ἀλλὰ πᾶς παντὶ φανερὸς εἰς τὸ εἴσω καὶ πάντα· φῶς γὰρ φωτί. Καὶ γὰρ ἔχει πᾶς πάντα ἐν αὐτῷ καὶ αὖ ὁρᾷ ἐν ἄλλῳ πάντα, ὥστε πανταχοῦ πάντα καὶ πᾶν πᾶν καὶ ἕκαστον πᾶν καὶ ἄπειρος ἡ αἴγλη· ἕκαστον γὰρ αὐτῶν μέγα, ἐπεὶ καὶ τὸ μικρὸν μέγα· καὶ ἥλιος ἐκεῖ πάντα ἄστρα, καὶ ἕκαστον ἥλιος αὖ καὶ πάντα.

том числе и противоположных предикатов, например: тождественное–различное, движение–покой и т.д. Он мыслит сам себя и представляет собой множество; впрочем, его множественность не нарушает его простоты и не мешает ему оставаться единым. И все же, поскольку Ум не только един, он никак не может быть признан первоначалом, ведь раньше любого множества обязательно должно быть единство, причем совершенно простое[35], в котором уже невозможно различить никакие части или аспекты. Это можно продемонстрировать на примере чисел: двойка – первое число, но если попытаться взять ее саму по себе, отдельно от единства, она превратится в нечто неопределенное[36], беспредельно растекающееся в сторону как увеличения, так и уменьшения, в некий неуловимый принцип множественности, получивший в платонизме название "неопределенной двоицы". Но когда на эту неопределенную двоицу накладывается формообразующая сила единого, то возникает число – та самая хорошо известная нам двойка, которая слагается из единиц и сама представляет собой некое смысловое единство. Итак, поскольку Ум есть упорядоченное множество, т.е. по сути первое число[37], то раньше него должно быть начало, которое Плотин называет ἕν, или αὐτοέν – "единое" или "само по себе единое". Это один из способов, доказывающих необходимость абсолютного Единства.

Далее, в Уме и умопостигаемое, и мыслящее, и объединяющая их мысль, и каждая отдельно взятая идея представляют собой нечто одно. Да и вообще, все существующее существует только потому, что едино. Но быть *чем-то* единым и просто единым – разные вещи. В первом случае предполагается, что, помимо самого единого, есть еще что-то отличное от него, некий особый смысл, который является единым не благодаря себе, а благодаря причастности к единому как тако-

---

[35] См.: V 4, 1; V 3, 11, 27: τὸ πάντη ἁπλοῦν.

[36] V 1, 5, 5–9: Ὁ γὰρ ἀριθμὸς οὐ πρῶτος· καὶ γὰρ πρὸ δυάδος τὸ ἕν, δεύτερον δὲ δυὰς καὶ παρὰ τοῦ ἑνὸς γεγενημένη ἐκεῖνο ὁριστὴν ἔχει, αὕτη δὲ ἀόριστον παρ' αὐτῆς· ὅταν δὲ ὁρισθῇ ἀριθμὸς ἤδη. "Число – не первое, потому что раньше двойки – единое, а уж потом – двойка. Происходя от единого, двойка имеет его в качестве предела, ибо сама по себе она неопределенна, но как только получит определение – тотчас становится числом".

[37] Там же. 9–19: ἀριθμὸς δὲ ὡς οὐσία· ἀριθμὸς δὲ καὶ ἡ ψυχή. Οὐ γὰρ ὄγκοι τὰ πρῶτα οὐδὲ μεγέθη· ... Ὁ οὖν ἐκεῖ λεγόμενος ἀριθμὸς καὶ ἡ δυὰς λόγοι καὶ νοῦς· ἀλλὰ ἀόριστος μὲν ἡ δυὰς τῷ οἷον ὑποκειμένῳ λαμβανομένη, ὁ δέ ἀριθμὸς ὁ ἐξ αὐτῆς καὶ τοῦ ἑνὸς εἶδος ἕκαστος, οἷον μορφωθέντος τοῖς γενομένοις εἴδεσιν ἐν αὐτῷ μορφοῦται δὲ ἄλλον μὲν τρόπον παρὰ τοῦ ἑνός, ἄλλον δὲ παρ' αὐτοῦ. "Он число как сущность, и душа – тоже число, потому что первые вещи – не объемы и не величины... Вышеупомянутое тамошнее число и тамошняя двойка суть логосы и ум. Но если двойка, взятая в качестве подлежащего, неопределенна, то число, возникшее из нее и единого, есть каждый умозримый вид, взятый в отдельности, как если бы оно было оформлено появившимися видами. Впрочем, единое оформляет его (ум-число) одним образом, а другим – он оформляет сам себя".

вому. Говоря словами Плотина, "прежде единого, соединенного с другим, должно быть единое само по себе, ибо откуда возьмется оно в другом, если прежде не будет отдельно того, откуда другое?"[38] Поэтому от единого в силу причастности нужно восходить к просто единому, к поистине единому, которое и будет подлинным первоначалом.

Существует и еще одно соображение, заставившее Плотина постулировать превосходящее Ум начало. Дело в том, что Ум не является всецело самодостаточным принципом. Он нуждается для своего осуществления в мыслимом предмете, так же как зрение нуждается в видимом, чтобы состояться как зрение. Мыслимое выступает по отношению к уму как предмет его желания и стремления, т.е. как благо, а значит сам ум благом не является. "Будь он сам благом, – говорит Плотин, – зачем бы ему понадобилось видеть, да и вообще действовать? Ведь это все остальное действует ради блага и из-за блага, само же благо ни в чем не нуждается"[39]. Так обосновывается необходимость некоего принципа, который можно было бы назвать Благом самим по себе, т.е. чем-то в высшей степени самодостаточным и ни в чем не нуждающимся. Здесь следует заметить, что Ум, нуждаясь в мыслимом предмете, нуждается, по сути, в самом себе, поскольку, как было сказано выше, его мышление есть самосозерцание, так что мыслимый Умом предмет есть всего лишь один из аспектов внутренней жизни самого Ума. Поэтому, взятый в целом, Ум, конечно же, является самодостаточным, но эта его самодостаточность складывается как бы из двух "не-достатков" – из обоюдной нужды друг в друге его мыслимого и мыслящего аспектов. "Ум нуждается в себе, чтобы мыслить самого себя", – говорит Плотин, и, признавая самодостаточность Ума, называет ее "вторичной"[40].

---

[38] V 6, 4, 6–12: Ἔτι ὡς ἐν τοῖς δυσὶν ὄντος ἑνὸς καὶ ἄλλου οὐχ οἷόν τε τοῦτο τὸ ἓν τὸ μετ' ἄλλου τὸ ἓν εἶναι, ἀλλ' ἔδει ἓν ἐφ ἑαυτοῦ πρὸ τοῦ μετ' ἄλλου εἶναι... Πόθεν γὰρ ἐν ἄλλῳ ἄλλο, μὴ πρότερον χωρὶς ὄντος ἀφ' οὗ τὸ ἄλλο; ср. также: V 5, 4, 1–5: Ὅτι μὲν οὖν δεῖ τὴν ἀναγωγὴν ποιήσασθαι εἰς ἓν καὶ ἀληθῶς ἕν, ἀλλὰ μὴ ὥσπερ τὰ ἄλλα ἕν, ἃ πολλὰ ὄντα μετοχῇ ἑνὸς ἕν – δεῖ δὲ τὸ μὴ μετοχὴ ἕν λαβεῖν μηδὲ τὸ οὐ μᾶλλον ἓν ἢ πολλά. "Итак, нужно восходить к единому, причем к единому поистине, а не так, как едино все остальное, что, будучи многим, едино благодаря причастности единому – нужно брать не единое в силу причастности и не то, что едино в той же мере, в какой и множественно".

[39] III 8, 11: τοῦ νοῦ ὄψει τὸ ἀγαθὸν τὸ πληροῦν. Εἰ γὰρ αὐτὸς τὸ ἀγαθόν, τί ἔδει ὁρᾶν ἢ ἐνεργεῖν ὅλως; Τὰ μὲν γὰρ ἄλλα περὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ διὰ τὸ ἀγαθὸν ἔχει τὴν ἐνέργειαν, τὸ δέ ἀγαθὸν οὐδενὸς δεῖται· διὸ οὐδέν ἐστιν αὐτῷ ἢ αὐτό.

[40] V 3, 13, 18–20: Τὸ δὲ πάντη ἁπλοῦν καὶ αὐταρκες ὄντως οὐδὲν δεῖται· τὸ δὲ δευτέρως αὐταρκες, δεόμενον δὲ ἑαυτοῦ, τοῦτο δεῖται τοῦ νοεῖν ἑαυτό· καὶ τὸ ἐνδεὲς πρὸς αὐτὸ ὂν τῷ ὅλῳ πεποίηκε τὸ αὐταρκες ἱκανὸν ἐξ ἁπάντων γενόμενον, συνὸν ἑαυτῷ καὶ εἰς αὐτὸ νεῦον. "Совершенно простое и поистине самодостаточное не нуждается ни в чем. А вторично самодостаточное нуждается в себе, чтобы мыслить само себя. Нуждающееся в себе добивается самодостаточности как целое, возникшее из всех своих частей, путем сосуществования с самим собой и возвращения в себя самого".

Впрочем, как раз в силу этой нужды в самом себе Ум обнаруживает внутри себя некое внутреннее движение, а вместе с ним и жизнь.

Теперь посмотрим, какие выводы можно сделать из сказанного относительно самого по себе Единого, которое Плотин отождествляет с единым первой гипотезы платоновского *Парменида*.

1. Поскольку Единое превосходит Ум, оно не мыслит и не мыслимо, а значит ему нельзя приписать ни знания самого себя, ни истины, ни какой бы то ни было жизни, но оно превышает и ум, и разумение, и жизнь[41].

2. Ум, как было сказано, есть сфера подлинного бытия, а значит Единое оказывается и за пределами бытия тоже. Следовательно, оно не существует и не есть что-либо из существующего, но превышает все (ἐπέκεινα τῶν πάντων)[42].

3. Относительно Единого следует поэтому отрицать любое определение. В том числе неправильно было бы называть его Единым и Благом, потому что эти названия так же мало раскрывают подлинную природу первоначала, как и определения негативные или выражающие отношение первоначала к тому, что из него. Так, имя "Единое" всего лишь противопоставляет его множественности всего сущего, а "Благо" показывает, что оно всеобщая цель и в отличие от всего является совершенно самодостаточным. Даже назвать его Богом Плотин не решается, так как имя Бог у него преимущественно соотносится с Умом. В трактате VI 9 сказано: "И если помыслишь его Умом или Богом, оно – больше"[43]. Единое – в подлинном смысле Абсолют, ибо находится вне всяких определений. Оно не именуемо[44], и "все говоримое о нем берется в смысле отрицания": ἐν ἀφαιρέσει πάντα τὰ περὶ τούτου λεγόμενα[45].

4. У Единого нет ни воли, ни действия (энергии), ибо и то, и другое желают блага и нацелены на благо. Единое же, будучи тождественным Благу, не нуждается ни в чем. И хотя оно производит из себя все, оно делает это, не выбирая и не размышляя, а просто остава-

---

[41] VI 8, 16, 33–38: Αὐτὸς ἄρα ἐστὶν ἐνέργεια ὑπὲρ νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ ζωήν· ἐξ αὐτοῦ δὲ ταῦτα καὶ οὐ παρ' ἄλλον. Παρ' αὐτοῦ ἄρα αὐτῷ καὶ ἐξ αὐτοῦ τὸ εἶναι. "Он сам – энергия, превышающая ум, разумение и жизнь. Они происходят из Него, а не от чего бы то ни было другого, так что бытие – от Него, благодаря Ему и через Него".

[42] V 4, 2, 39, а также: V 1, 6, 13; V 3, 13, 2.

[43] VI 9, 6, 12: Ὅταν γὰρ ἂν αὐτὸν νοήσῃς οἷον ἢ νοῦν ἢ θεόν, πλέον ἐστί.

[44] V 3, 13, 1–6: Διὸ καὶ ἄρρητον τῇ ἀληθείᾳ· ὅ τι γὰρ ἂν εἴπῃς, τὶ ἐρεῖς. Αλλὰ τὸ ἐπέκεινα πάντων καὶ ἐπέκεινα τοῦ σεμνοτάτου νοῦ ἐν τοῖς πᾶσι μόνον ἀληθὲς οὐκ ὄνομα ὂν αὐτοῦ ἀλλ' ὅτι οὔτε τι τῶν πάντων οὔτε ὄνομα αὐτοῦ, ὅτι μηδὲν κατ' αὐτοῦ. «Поэтому оно поистине невыразимо. Что бы ты ни сказал, ты выскажешь что-то. Но то, что "по ту сторону всего и даже по ту сторону достойнейшего ума", единственное среди всего воистину не имеет имени. У него нет имени, потому что оно не является чем-то и нет ничего похожего на него».

[45] VI 8, 11, 35. Примечательно, что в этой фразе Плотин использует глагол ἀφαιρέω, являющийся практически аналогом латинского *absolvo*.

ясь самим собой и пребывая в покое. Поэтому его нельзя назвать Творцом всего, оно скорее Отец всего. "Начало – не все, но все – из начала"[46], – говорит Плотин, и в этой емкой формуле объединяет сразу оба требования, предъявляемые к понятию Абсолюта.

5. Но каким образом все происходит из начала? И что будет со всем, т.е. с не-единым, если Единое перестанет быть собой? Все остальное попросту исчезнет, поскольку держится в бытии только присутствием единства. Плотин так формулирует эту мысль: Единое порождает все существующее тем, что оказывается *повсюду*. Возьмите окружность, описанную вокруг некоей точки. Ее можно представить как совокупность бесконечного числа равноудаленных от центра проекций этого самого центра. Все точки, составляющие окружность, не отличаются от центральной ничем кроме положения в пространстве, поэтому можно сказать, что это одна и та же точка, только оказавшаяся *везде*. Вот так и Единое, присутствуя везде, порождает бесконечное многообразие всего существующего. "Нет того, в чем его не было бы. Оно наполняет все ...Не следует искать ничего вне его, но внутри него все следующее за ним. Все внешнее есть оно само – всеобщий охват и мера"[47]. Однако если бы Единое было только повсюду, то оно было бы всем, и это нарушило бы его абсолютную простоту и трансцендентность. Поэтому оно также *нигде*, и все происходящее от него – ему иное. В результате Единое – "везде и нигде"[48], подобно центру круга, присутствующему одновременно в каждой из точек окружности и ни в одной из них. Здесь уместно будет вспомнить, что еще Платон в первой гипотезе *Парменида* (в которой Плотин узнает описание своего Первоначала) утверждал, что единое само по себе и не тождественно иному, и не отлично от него. Так что не будем удивляться подобным антиномиям. При попытке мыслить Абсолют они неизбежны. Да и как иначе можно мыслить и говорить о том, что вообще не мыслимо и не именуемо?

ПРОКЛ

Свое логическое продолжение и завершение неоплатоническое учение об Абсолюте находит у Прокла. Обращение к этому философу позволит нам лучше уяснить некоторые наиболее важные моменты, характеризующие античное понимание Абсолюта.

Единое. Несколько веков непрерывного развития неплатонической мысли позволили Проклу в предельно сжатом виде обосновать необходимость существования абсолютного единства. Каким должно быть первоначало всего? – спрашивает он в *Комментарии* к *Пар-*

---

[46] III 8, 9, 39–42: Οὐ γὰρ ἀρχὴ τὰ πάντα, ἀλλ' ἐξ ἀρχῆς τὰ πάντα, αὕτη δὲ οὐκέτι τὰ πάντα οὐδέ τι τῶν πάντων.

[47] III 9, 4, 6; VI 8, 18, 1.

[48] VI 8, 16, 1.

мениду и приводит четыре возможных варианта ответа на этот вопрос[49]. Начало всего может быть: либо чистым множеством, совершенно лишенным единства; либо множеством, причастным единству; либо единством, имплицитно содержащим в себе множество; либо, наконец, чистым единством, совершенно непричастным множеству. Невозможность первого варианта доказывается в теореме 1 *Начал теологии*, гласящей: "Всякое множество каким-то образом приобщено к единому". В самом деле, 1) если бы оно никак не было к нему приобщено, то ни множество в целом, ни каждая отдельная его часть не были бы чем-то одним, но каждая часть множества образовывала бы в свою очередь некое множество, и так до бесконечности. В результате получилось бы нечто во всех отношениях бесконечное, т.е. не существующее, поскольку, как доказывал еще Зенон в своих апориях, ничто сущее не может состоять из бесконечного числа бесконечных[50]. Более того, в этом случае исчезло бы и само понятие множества, обычно определяемого как совокупность единиц. 2) Отсюда сразу же следует, что "всякое множество вторично по отношению к единому"[51] и существует только благодаря ему, а значит и второй вариант решения, предполагавший, что во главе всего стоит некое объединенное множество первоначал также не подходит. 3) Если же первоначалом является нечто, хотя и единое, но содержащее в себе множество, то такое начало будет чем-то целым, а входящее в него множество – частями или элементами этого целого. Но чтобы элементы множества могли объединиться и стать чем-то одним, они должны приобщиться к некоей заранее существующей единой и неделимой идее – к "целому до частей", как называет его Прокл[52], – следовательно, любое частичное единство тоже предполагает причастность к единому как таковому. 4) Поэтому остается только последний вариант решения, утверждающий, что первоначалом всего может быть только абсолютное единство, лишенное какой бы то ни было множественности и не являющееся чем-то еще помимо единого.

Доказанная Проклом первичность единого по отношению ко многому означает, в частности, что абсолютно Единое не противоположно множеству, так как множество появляется позже, а на уровне Первоначала его еще нет. Если бы оно там было, то единое и многое

---

[49] См.: *Proclus.* in Parm. 696, 32: Ἀνάγκη τοίνυν ἢ πολλὰς εἶναι τὰς ἀρχὰς μὴ μετεχούσας ἑνός τινος οὐδαμῶς, ἢ μίαν μόνην ἁπλήθυντον, ἢ πολλὰς ἑνὸς μετεχούσας, ἢ μίαν ἐν ἑαυτῇ πλῆθος ἔχουσαν. "Итак, или должно быть множество начал, никак не причастных чему-то единому, или одно-единственное, лишенное множества, или множество причастных единому, или одно, содержащее в себе множество".

[50] См.: Proclus. Institutio Theologica 1, 11.

[51] Там же. 5, 1: Πᾶν πλῆθος δεύτερόν ἐστι τοῦ ἑνός.

[52] См.: Там же. 67: Πᾶσα ὁλότης ἢ πρό τῶν μερῶν ἐστιν ἢ ἐκ τῶν μερῶν ἢ ἐν τῷ μέρει. "Всякая цельность или до частей, или из частей, или в части".

были бы равноправными началами, что в свою очередь означало бы возможность существования множества, совершенно независимого от единства. Но как показала теорема 1, это невозможно, следовательно, множество – после единого и не противоположно ему. Этот вывод кажется странным, ведь мы привыкли мыслить единое именно как противоположность многому. Впрочем, это всего лишь означает, что единое, которое мыслим мы, не есть просто Единое, Единое как Абсолют; и чтобы подняться к нему, нужно преодолеть противоположность между единым и многим, т.е. всякую противоположность вообще. Так, в первой же теореме *Начал теологии* доказано важное свойство Абсолюта, уже встречавшееся нам в первой гипотезе платоновского *Парменида*, а именно: относительно Абсолюта должны отрицаться всякие определения, в том числе и противоположные, и даже имя Единого, строго говоря, ему не подходит.

По существу, в первой теореме *Начал теологии* об Абсолюте сказано практически все, так что дальнейший ход трактата всего лишь раскрывает богатство ее содержания. Например, одним из ее следствий является утверждение, что "Единое находится за пределами всех умных сущностей", иными словами, что оно прежде Ума[53]. Доказательство напоминает данное Плотином, только у Прокла оно лаконичнее: Ум не един, а множественен, так как он мыслит самого себя и действует относительно самого себя, но всякое множество причастно единству, следовательно, единое – раньше Ума[54]. Если же оно раньше Ума, то оно не Ум, а значит – принципиально непознаваемо.

Другое следствие первой теоремы – сверхбытийность (ὑπερούσιον) Единого, которая доказывается следующим образом. Единое не может быть тождественно бытию, рассуждает Прокл, ибо не одно и то же быть единым и просто быть. А если они не тождественны, то или оба являются первоначалами – что невозможно, так как первоначало всего одно, – либо одно из них раньше другого. Но бытие не может быть раньше Единого, поскольку оно нуждается в единстве, чтобы быть, а Первоначало не может нуждаться ни в чем, следовательно, остается только одно: чтобы Единое было раньше и выше бытия[55].

Наконец, в еще одной теореме *Начал теологии* (теор. 13) доказывается, что Единое – то же, что и благо. В самом деле, для всякой существующей вещи благом является то, что сохраняет ее сущность,

---

[53] См.: Там же. 20, 1–2: πασῶν ψυχῶν ἐπέκεινα ἡ νοερὰ φύσις, καὶ πασῶν τῶν νοερῶν ὑποστάσεων ἐπέκεινα τὸ ἕν. "По ту сторону всех душ – умная природа, и по ту сторону всех умных ипостасей – Единое".

[54] См.: Там же. 20, 24–31: ἀλλὰ μὴν καὶ πρὸ τοῦ νοῦ τὸ ἕν· νοῦς γὰρ εἰ καὶ ἀκίνητος, ἀλλ' οὐχ ἕν· νοεῖ γὰρ ἑαυτὸν καὶ ἐνεργεῖ περὶ ἑαυτόν. "Однако и прежде ума – единое. Ум хоть и неподвижен, но не един. Ведь он мыслит сам себе и действует относительно себя".

[55] См.: Там же. 115, 8 ff: ἀλλὰ μὴν ὅτι τὸ πρῶτον ὑπερούσιον, φανερόν. "Но что первое выше бытия – ясно".

но именно единство сохраняет и спасает сущность каждой вещи от распада и рассеяния, обеспечивая ей этим бытие. Следовательно, благо и Единое тождественны, точнее, они представляют собой два наиболее подходящих имени одного и того же – Абсолюта.

Единое и мир. Начиная с Ямвлиха неоплатоники стали уделять большое внимание вопросу о происхождении мира из Абсолюта. Поэтому если еще у Плотина мы встречаем, как правило, образные, иносказательные описания этого процесса[56] – так, например, он сравнивал Единое с перекипающим от избытка котлом или с Солнцем, щедро испускающим свои лучи, или с центром круга, – то спустя неполные три столетия Проклу удается сформулировать закон, по которому все происходит из Единого. Согласно этому закону, всякое бестелесное единство (будь то Первоединое, или Ум, или любая отдельная идея) из-за преизбытка собственной силы и совершенства способно порождать одноименное себе множество[57]. При этом само порождающее никак не меняется: оно не делится на части, не превращается во множество, и не уменьшается. Оно остается таким, каково оно есть, и производит вторичное безо всякого ущерба для своей сущности. Как гласит теорема 26 *Начал теологии*, "всякая производящая причина иного, пребывая сама в себе, производит следующее за ней". Иными словами, всякое бестелесное единство не участвует в происходящем из него множестве (ἀμέθεκτος) и остается трансцендентным по отношению к нему[58].

Однако причина должна не только отличаться от своих следствий, но и быть единой с ними, ведь в противном случае производящее и производимое окажутся совершенно непохожими друг на друга, и встанет вопрос: почему одно является порождением другого? Согласно теореме 29 *Начал теологии*, "всякое происхождение совершается через подобие вторичного первичному", так что следствие во вторую очередь является тем, чем причина – в первую

---

[56] По мнению Э. Целлера, это указывает на то, что самому Плотину процесс происхождения мира из Единого был еще не достаточно ясен, и он, не умея выразить его в строгих терминах, по необходимости прибегал к образам, взятым из области чувственного. См.: *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, III, 2. Leipzig, 1881. S. 498.

[57] *Proclus*. Inst. Theol. 27: Πᾶν τὸ παράγον διὰ τελειότητα καὶ δυνάμεως περιουσίαν παρακτικόν ἐστι τῶν δευτέρων. "Все производящее производит вторичное из-за совершенства и преизбытка силы".

[58] См.: Там же. 23, 25–26: Πᾶν τὸ ἀμέθεκτον ὑφίστησιν ἀφ' ἑαυτοῦ τὰ μετεχόμενα, καὶ πᾶσαι αἱ μετεχόμεναι ὑποστάσεις εἰς ἀμεθέκτους ὑπάρξεις ἀνατείνονται. τὸ μὲν γὰρ ἀμέθεκτον, μονάδος ἔχον λόγον ὡς ἑαυτοῦ ὂν καὶ οὐκ ἄλλου καὶ ὡς ἐξῃρημένον τῶν μετεχότων, ἀπογεννᾷ τὰ μετέχεσθαι δυνάμενα. "Всякое трансцендентное сообщает от себя существование имманентному. И все имманентные ипостаси зависят от трансцендентных сущностей. Потому что трансцендентное, которое имеет значение монады, поскольку принадлежит самому себе, а не другому, и поскольку изъято из имманентного, порождает способное быть имманентным".

очередь[59]. Можно сказать, что, поскольку следствия отличаются от причины, они исходят/уходят из нее, а поскольку они ей тождественны – остаются в ней[60], и наоборот: поскольку причина не схожа ни с одним из своих следствий, она трансцендентна (ἀμέθεκτος) по отношению к ним, а поскольку она их создает и дает им бытие – она присутствует в них и является для них имманентной (μεθεκτός). В этих формулировках легко узнать мысль Плотина о том, что Единое находится одновременно и везде, и нигде, – только Прокл продумывает это утверждение более основательно. Он спрашивает: каким именно образом причина присутствует в своих следствиях? Очевидно, она не может принадлежать им сама по себе, ведь ее сущность, как было сказано выше, остается незатронутой процессом порождения. Значит, делает вывод Прокл, она присутствует в них своей силой (δύναμις) и действием (ἐνέργεια), которые являются как бы изображением, подобием (εἰκών)[61] ее сущности, и одновременно составляют суть бытия порожденных ею вещей. "Всякая обособленная причина одновременно и повсюду и нигде. Поскольку она сообщает свою силу, она – повсюду, ведь причиной считается то, что наполняет способное приобщиться к нему, начальствует надо всем вторичным и присутствует во всем плодотворными исхождениями своего сияния. А поскольку бытие причины не смешано с сущими в пространстве и ... она обособлена ото всех своих созданий, она – нигде"[62].

Отсюда ясно, что следствия продолжают существовать лишь до тех пор, пока действие причины в них сохраняется. Причина должна непрерывно поддержать в бытии свои порождения. Так, Солнце продолжает действовать все то время, пока воздух остается освещенным. Бытие следствий, таким образом, не самостоятельно: чтобы существовать, они должны постоянно сохранять связь с причиной, но "сохранять связь" на языке Прокла означает "быть обращенным", "возвращаться" (ἐπιστρέφει) к причине. Поэтому, уходя из причины и становясь иными по отношению к ней, следствия в то же

---

[59] См.: Там же. 29: Πᾶσα πρόοδος δι' ὁμοιότητος ἀποτελεῖται τῶν δευτέρων πρὸς τὰ πρῶτα. "Всякое происхождение совершается через подобие вторичного первичному".

[60] См.: Там же. 30: Πᾶν τὸ ἀπό τινος παραγόμενον ἀμέσως μένει τε ἐν τῷ παράγοντι καὶ πρόεισιν ἀπ' αὐτοῦ. "Все непосредственно производимое от чего бы то ни было и остается в производящем, и уходит от него".

[61] См.: Там же. 65: Πᾶν τὸ ὁπωσοῦν ὑφεστὸς ἢ κατ' αἰτίαν ἔστιν ἀρχοειδῶς ἢ καθ' ὕπαρξιν ἢ κατὰ μέθεξιν εἰκονικῶς. "Все существующее каким бы то ни было образом существует или сообразно причине изначально, или как наличное бытие, или сообразно причастности как подобие".

[62] Там же. 98: Πᾶν αἴτιον χωριστὸν πανταχοῦ ἐστιν ἅμα καὶ οὐδαμοῦ. τῇ μὲν γὰρ μεταδόσει τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεώς ἐστι πανταχοῦ. τοῦτο γάρ ἐστιν αἴτιον, τὸ πληρωτικὸν τῶν μεταλαγχάνειν αὐτοῦ πεφυκότων καὶ ἀρχικὸν τῶν δευτέρων πάντων καὶ παρὸν πᾶσι ταῖς τῶν ἐλλάμψεων γονίμοις προόδοις. τῇ δὲ ἀμίκτῳ πρὸς ταὲν τόπῳ ὄντα οὐσίᾳ καὶ τῇ ἐξῃρημένῃ καθαρότητι οὐδαμοῦ ἐστιν.

самое время возвращаются к своему началу. В результате, процесс происхождения множества из единства описывается тремя моментами: пребыванием следствия в причине, его исхождением из нее и возвращением к ней[63].

Троичность Ума. Эта троичная схема не только объясняет происхождение трех основных сфер сущего из Абсолюта, но и описывает внутреннюю структуру каждой из них в отдельности. В частности, в Уме выделяются следующие три аспекта: бытие (умопостигаемое), жизнь и собственно ум (мыслящее)[64]. Первый аспект соответствует пребыванию ума в его сверхсущей и единой причине, второй – его исхождению из нее, а третий – возвращению. В отличие от Плотина, считавшего умопостигаемый и мыслящий аспекты Ума совершенно равноправными и взаимообусловленными, у Прокла между ними существует строгая иерархия: бытие производит умную жизнь, а та – ум, который в свою очередь обращаясь через жизнь к бытию, находит в нем предмет созерцания и тогда уже действительно становится умом, мыслящим. Такое взаимоотношение трех аспектов Ума друг с другом образует внутри него своего рода циклическое движение, которое, впрочем, является статичным, так как все три перечисленные момента даны одновременно. Прокл называет такое движение κίνησις ἀκίνητος – "неподвижное движение", так что и у него, как и у его предшественников, жизнь Ума оказывается выраженной в противоположных терминах.

Несмотря на свою множественность, Ум обладает высшей степенью единства, так как является первым порождением Единого, а значит и первым законченным множеством. Каждый его аспект отражает остальные два, так что часть оказывается целым, а целое – частью, и единство нельзя отличить от множества, а множество от единства. В умопостигаемом бытии присутствуют и жизнь, и ум, но только в модусе причины; в уме два другие аспекта даны умным образом; а в жизни – живым. В теореме 103 *Начал теологии* Прокл формулирует принцип, по которому организована умная реальность: "Все во всем, но в каждом – особым образом"[65].

На этом можно было бы завершить наш экскурс в историю античной философии, в ходе которого мы выяснили, каким образом античная мысль приходит к необходимости говорить об Абсолюте, т.е. о чем-то таком, что, с одной стороны, выходит за пределы всего, а с другой – является для всего конституирующим принципом.

---

[63] См.: Там же. 35: Πᾶν τὸ αἰτιατὸν καὶ μένει ἐν τῇ αὐτοῦ αἰτίᾳ καὶ πρόεισιν ἀπ' αὐτῆς καὶ ἐπιστρέφει πρὸς αὐτήν. "Всякое следствие и остается в своей причине, и исходит из нее, и возвращается к ней".

[64] Прокл называет их "тремя монадами". См.: *Прокл.* Платоновская теология, IV, 1. С. 234.

[65] Inst. Theol. 103: Πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ.