

Гутова Светлана Георгиевна

Gutova Svetlana Georgievna

кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры социально-гуманитарных наук
и туризма
Нижегородского государственного университета

PhD, Associate Professor,
Social Science,
Humanities and Tourism Department,
Nizhnevartovsk State University

СИНКРЕТИЗМ В ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ: ГЕГЕЛЬ И ПЛОТИН

SYNCRETISM IN WESTERN PHILOSOPHY: HEGEL AND PLOTINUS

Аннотация:

В статье проводится сравнительный анализ философских взглядов Плотина и Гегеля в области метафизических построений. Выявляются общие основания синкретической метафизики античного неоплатонизма и основных положений гегелевской диалектики. В качестве основных системообразующих категорий синкретической метафизики в работе раскрываются понятия «Единое», «Абсолют», «Благо». На примере философии Плотина рассматривается взаимосвязь между категориями Единого и Блага, позволяющая установить связь человеческого бытия и фундаментальных основ мироздания. Подчеркивается, что самореализация Абсолюта (Единого) в рассматриваемых учениях осуществляется в процессе взаимодействия идеального и материального. Приводятся положения, обосновывающие, что рационалистический панлогизм Гегеля включает в себя основные принципы неоплатоновского мистицизма. Делается вывод о существовании универсальных методологических принципов в синкретических учениях.

Ключевые слова:

синкретизм, Единое, Абсолют, мистицизм, рационализм, идея блага, методологические принципы, неоплатонизм.

Summary:

The study presents a comparative analysis of Plotinus and Hegel's philosophical views on metaphysical constructions. It identifies the common grounds for syncretic metaphysics of an ancient Neo-Platonism and the fundamental provisions of the Hegelian dialectic. The paper discusses the concept of The One, The Absolute, and The Good as the core categories of the syncretic metaphysics. The relationship between such categories as The One and The Good is examined on the basis of Plotinus philosophy that allows one to establish the relationship of the human being with the basic principles of the universe. The author outlines that the self-fulfillment of The Absolute (The One) in the systems under review is implemented during the interaction between ideal and material. The study provides arguments confirming that the rationalistic panlogism of Hegel includes the basic principles of Neo-Platonism mysticism. It is concluded that there are universal methodological principles in syncretic teachings.

Keywords:

syncretism, The One, The Absolute, mysticism, rationalism, the idea of good, methodological principles, Neo-Platonism.

В истории философии можно найти немало гениальных творцов, пытавшихся создать универсальные теории, все подчиняющие единой идее. Такое стремление требует особой синкретической логики системотворчества, образцом которой служат учения таких непревзойденных систематиков, как Плотин и Гегель [1]. Именно они – каждый по-своему – обнаружили предел рациональности и вышли на новые горизонты вдохновенно-целостного созерцания реальности. Типичные признаки подобных конструкций – это единый смысл становления, всеобщие законы, последовательно реализующие постулируемый абсолют, и т. д. Логическое становление универсальной системы предполагает универсальную онтологическую интуицию, дающую образ целостности бытия уже на исходных этапах его раскрытия. Это требует особых методов осмысления: понимание целостного бытия само должно быть цельным, соединять различные гносеологические позиции, но в виде органичного синтеза, «цельного знания».

Как исследователь данной проблемы, Н.О. Лосский утверждает: «Вопрос о сверхмировом начале – труднейший в философии. Органическое миропонимание дает ключ для решения его, но в силу своей сложности и многообразия открываемых им перспектив оно легко может соблазнить ум на ложный путь, кажущийся сначала вполне последовательным, но заканчивающийся безвыходным тупиком» [2, с. 382]. Возможно, поэтому отнюдь не многие преуспели в использовании этого метода. Но концепции Плотина (ок. 205 г. – 270 г.) и Г.В.Ф. Гегеля (1770–1831 гг.) представляют собой исключение.

Раскрыть специфику методологического синкретизма можно на примере теории Единого. Решение вопроса о субстанции мира в идеалистической философии предполагает понятие абсолютного и некое знание о нем. Высшее проявление абсолютного есть Единое. Гегель обосновал, как возможно не только Единое, но и «единственное», и сделал это именно как ученик Плотина. «Абсолютный Дух есть все!» – такова изначальная позиция. Это бытие, которое не только едино и тождественно себе, но реализуется также как чистая идея – мысль, сама себя познающая, дифференцирующая и вновь поглощающая.

Синкретизм Гегеля – это попытка соединения мистического и рационального [3] в рамках единой системы путем доведения логического дискурса до крайнего предела. Когда этот рубеж (степень возможного использования «рацио») оказывается позади и так называемый «панлогизм» исчерпывает свои потенции, разум подходит к сфере мистического. Это область самого Абсолютного Духа, который есть единственное основание мира, самодостаточное и познавшее себя, а потому с необходимостью порождающее нечто новое, то, что Гегель не смог или не захотел описать. Чистое «рацио», предметное мышление и чувственность здесь не властны, даже универсальное в рамках мышления имеет свои границы. И тогда на смену логике приходит «невысказываемое», «непостижимое» [4].

Исходя из этого, трудно упрекнуть Гегеля в односторонности. Достаточно вспомнить хотя бы его диалектическую идею тождества противоположностей, которые, доходя до крайности, не просто сходятся, а превращаются друг в друга. Положительное содержание первопринципа – «Единое и Все» – дается как интуиция. Акт самопознания, как нечто имманентное Духу, выступает в качестве процесса, но его итог предстает слишком абстрактно (даже для Гегеля). Цель, понимаемая как конкретное тождество диалектических аспектов понятия, в сфере логического есть опосредованное знание в виде умозаключения. Но, реализуясь в действительности, оно предстает как величайшая мистификация. Тогда акт самопознания может завершиться его переходом в новое – «свое иное» – состояние. И это состояние как нельзя лучше описывается термином «мистический рационализм» [5, с. 158].

Параллели между синкретической теорией Гегеля и Плотина говорят о парадигме, общей для всякого рода философской абсолютизации (если она предстает как теоретический процесс). В данном случае это – абсолютизация мыслительной способности как универсального принципа и предельной схемы становления. Сам Гегель не скрывает местами явные заимствования из Плотина, восхищаясь его вкладом в развитие философской Идеи. Неоплатонизм выступает у него как один из ключевых этапов становления Абсолютной Идеи, поскольку «рациональное понятие» именно в этой школе приобретает принципиально новое качественное выражение [6]. Дело в том, что неоплатонизм известен изощренным символизмом, который нередко оценивается как признак упадка античного мышления, его замыкания в сфере утонченных, но безжизненных образов. Однако изречения Плотина уже предстают в «европейском варианте» символизма: не случайно многие его идеи легко усваивались становящейся теологической традицией христианства. Гегель подчеркивает интеллектуальный рост Плотина по сравнению с предыдущей традицией: «...Его образный способ выражения... значительно отличается от частью смутных и запутанных мифических представлений. Идея платоновской философии представляет собою, следовательно, интеллектуализм или высокий идеализм, который, правда, взятый со стороны понятия, еще не есть законченный идеализм; однако то, что Плотин сознает в экстазах, о которых он говорит, представляет собою философские мысли, спекулятивные понятия и идеи» [7, с. 115–116].

Плотин является предтечей Гегеля в создании рационалистической гносеологии, цель которой есть высшая истина, достигаемая с помощью интуиции или интеллектуального экстаза. Мистицизм такого рода обусловлен спецификой постижения Абсолюта, логические определения которого, как правило, отрицательны. Если содержательный аспект Абсолюта и предстает в позитивном виде, то оказывается предельно абстрактным, даже «пустым». Такой способ определений неизбежен в мистицизме, где в момент высказывания понятие утрачивает часть своего смысла: «...Мыслимое всегда есть мыслимое только для другого (мыслящего), и наоборот, сколько бы ум не напрягал свое мышление, все усилия его останутся тщетными, если он не найдет и не воспримет мыслимого, ибо он не может ни мыслить, если нет для него мыслимого, ни тем более быть совершенным, не обладая мыслимым» [8, с. 85–86]. Единое само по себе не мыслит (ему не о чем мыслить) и не мыслится (ему нечем мыслиться). Единое таково, ибо оно самотождественно и целостно, так что, рождая многое, остается единым: «...Прежде и выше всего существующего есть начало, отличное от всего прочего, которое, всегда пребывая в самом себе, в то же время присуще всему, не смешиваясь ни с чем, которое есть единство абсолютное (а не такое относительное единство, которое принадлежит сущему как его атрибут), которое выше самого бытия и сущности, которого поэтому и наш ум не может объять, и слово не способно выразить... Итак, первое начало всегда только одно, и оно по существу своему есть единое» [9, с. 59].

Сходный способ введения первичного понятия Абсолюта применяется Гегелем в «Феноменологии духа», где высшее понятие немисливо само по себе, будучи предшествованием всякого становления и реализации. Если даже это реализация чисто логических категорий, через нее дается возможность схватывания внутренних различий Первоначала. Пока таковые отсутствуют, осознание «отступает назад», не обнаруживая для себя предмета. Гегель дает следующую формулу: «В этом внутреннем истинном как абсолютно-всеобщем, которое очищено от противоположности всеобщего и единичного и которое возникло для рассудка, теперь только раскрывается

(schliess sich auf) за пределами чувственного мира как мира являющегося мир сверхчувственный как мир истинный, за пределами исчезающего посястороннего – сохраняющееся потустороннее, – некоторое в-себе [-бытие], которое есть первое и поэтому самое несовершенное явление разума или лишь чистая стихия, в которой истина имеет свою сущность» [10, с. 78].

Первым следствием, вытекающим из самой сущности Абсолюта, является признание «сверхсущего», т. е. некоторого творящего божественного существа, трансцендентного по отношению к сущему как таковому. Именно поэтому Гегель считает неоплатоников предшественниками христианской теологии, хотя у самого Плотина идею единого Бога можно обнаружить лишь в качестве чисто логического символа. С другой стороны, в христианской теологии влияние неоплатоновского наследия неоспоримо, в частности у Оригена, Августина, автора «Ареопагитик», как и у более поздних представителей этой традиции. Влияние Плотина на становление новой религии и на европейскую философию, растущую под знаком лейбницианской теодицеи, прослеживается как минимум в двух направлениях. Одно из них связано с идеей совершенства Единого, его тождественности Благу. Другое прямо проистекает из предыдущего: принцип несовершенства телесно-чувственного мира и того зла, которое присутствует в нем.

Единое (Абсолютное), являясь совершенным благом, в достаточной полноте дарует миру избыток своей благодати. Но действительный опыт показывает, что в мире есть зло и часто совершенно бессмысленное; зло, которое люди не понимают и не связывают со своими поступками и мыслями, а приписывают высшему (сверхъестественному) началу. Но Богу-Абсолюту ничто не противоположно; следовательно, зло не обладает самостоятельным бытием: «...Если зло и существует [каким-то образом], то существует оно в несуществующих [вещах], как некий вид несуществующего, существует в некоем [разряде вещей], смешанных с небытием или в той или иной мере причастных небытию» [11, с. 162].

Благо у Плотина самодостаточно и ни в чем не нуждается, даже в самом себе. Оно существует для других, но не для самого себя. В Эннеадах сказано: «...Хотя оно есть Благо, но не для самого себя, а для всех других существ, имеющих нужду в благе, тогда как само Благо не имеет в себе нужды, ибо было бы странно, если бы само Благо чувствовало нужду в себе» [12, с. 94]. И далее: «Оно само высочайшее благо, причем не для себя самого, а для других существ, которые могут участвовать в нем» [13, с. 135].

Таким образом, Единое как Благо есть «бытие-для-других» и в то же время «бытие-для-себя». Но не в том смысле, что оно познаваемо и схватывается как феноменальное бытие, а в том, что оно с необходимостью порождает свое иное в силу его «преисполненности», обладая свободой, а не в силу причинности. Единое-Благо, оставаясь единственной причиной сущего, представляет собой необходимость или закон, образует строгие границы возможного, пребывая при этом актуально бесконечным. Это пример использования Платином диалектики, которая реализуется не только через снятие противоположностей путем их примирения, но и как постоянное, иногда неожиданное их превращение. Поскольку Единое-Благо лишено своекорыстия и в нем нет ничего случайного, постольку «...это единство не имеет в себе никакого множества или, иначе говоря, множество не существует в себе, то единство представляет собою... лишь абсолютное чистое бытие, или же есть абсолютное добро...» [14, с. 116].

Гегелевское конструирование идеи блага с точки зрения системного дискурса аналогично: от высших логических абстракций к поиску предметно-практической определенности Абсолюта, возможности его пресуществления в единичном, конкретном. Здесь понятие блага вводится следующим образом: «Как субъективное, понятие блага... имеет своей предпосылкой некоторое в себе сущее инобытие; оно есть побуждение реализовать себя, цель, которая хочет через самое себя сообщить себе объективность в объективном мире и осуществить себя» [15, с. 281]. Соответственно, «поскольку понятие есть теперь для себя в-себе-и-для-себя-определенное понятие, идея есть практическая идея, действие» (Handein) [16]. Понимая практическую идею как стремящуюся к осуществлению, Гегель заключает: «Эта определенность, содержащаяся в понятии, равная ему и заключающая в себе требование единичной внешней действительности, есть благо. Оно выступает с достоинством чего-то абсолютного, ибо оно целокупность понятия внутри себя, объективное, имеющее в то же время форму свободного единства и субъективности. Эта идея выше идеи рассматриваемого [нами] познания, ибо она обладает достоинствами не только всеобщего, но еще и действительного» [17, с. 282].

Однако «субъективность» и «практическая определенность» идеи блага по-гегелевски могут породить мысль, что благо выступает лишь как частное определение Абсолютного, как «некая особая цель» единичного субъекта. Следовательно, идея блага есть лишь «идея особого блага» и утрачивает свою непосредственную причастность Абсолюту. Предвосхищая такую возможность, Гегель поясняет: «То, что таким образом по форме как таковой выступает как противоположность, выступает в форме понятия, рефлексированной в виде простого тождества, т. е. в содержании как его простая определенность. В силу этого благо, хотя оно и значимо в себе и для

себя, есть какая-то особенная цель, которая, однако, не должна получить свою истинность лишь через реализацию, а уже сама по себе есть истинное» [18, с. 282–283].

Таким образом, идея блага есть связующее звено между мирами теоретического становления и практического действия. Но благо присуще и самому Абсолюту: в нем оно выражает требование актуализации внутренних целей и потенций Духа; для сферы объективирующейся субъективной деятельности благо как истинная (т. е. всеобщая) цель полагает возможность восхождения субъекта к Абсолютному, т. е. к снятию самой своей субъективности. Благо есть переход от «еще неосуществленной идеи» к ее «практической определенности», под которой в данном случае понимается материально-телесный субстрат мира. Самореализация Абсолюта как блага связана с взаимодействием идеальных и материальных плоскостей становления. И вновь именно эта логическая схема впервые теоретически полноценно разрабатывается в неоплатоновском круге идей [19, с. 812–850].

Воздерживаясь от дальнейшего анализа идеи Единого-Блага в философии Плотина и Гегеля (безусловно, интересного, но далеко превышающего рамки статьи), отметим лишь в заключение, что обозначенные нами параллели являются только одним из многочисленных аргументов в пользу исходного тезиса. А именно: опыт метафизически всеохватного и последовательно дискурсивного описания реальности неизбежно сопряжен с производством синкретической системы теоретической рефлексии, что прослеживается как на уровне онтологии, так и – значительно ярче – на уровне методологических принципов. В частности, Плотин, имеющий заслуженную репутацию «мистика per se», демонстрирует одну из первых и притом во многом непревзойденных диалектико-рационалистических систем. И напротив, Гегель, чья философия ассоциируется с вершиной рационалистического панлогизма, творчески актуализирует в своем рефлексивном дискурсе фундаментальные принципы неоплатоновского мистицизма.

Ссылки и примечания:

1. Влияние неоплатонизма на философские взгляды Гегеля убедительно представлено в западных исследованиях. См.: Jong K.H.E. de. Hegel und Plotin: eine kritische Studie. L., 2016. 46 p.
2. Лосский Н.О. Мир как органическое целое // Лосский Н.О. Избранное. М., 1991.
3. М.Р. Уоллес описывает в своих работах концепцию Гегеля как парадоксальную, считая ее давней традицией рационального мистицизма, которая включает Платона, Плотина, Прокла, Святого Августина и Майстера Экхарта. См.: Wallace R.M. True Infinity and Hegel's Rational Mysticism: A Reply to Professor Williams // The Owl of Minerva. 2010. Vol. 42, no. 1–2. P. 123–135.
4. Можно сравнить с высказыванием А.Ф. Лосева о Едином в неоплатонизме. По его словам, Единое есть непознаваемое, трансцендентное, неименуемое условие для познания бытия. См.: Лосев А.Ф. Диалектика Гегеля и античный неоплатонизм // Доклады X Международного Гегелевского конгресса. Вып. II. М., 1974. С. 30–41.
5. Н.О. Лосский считал, что мистический рационализм – это наиболее оригинальное учение в русской философии, при этом он называет Гегеля наиболее ярким представителем данного направления. См.: Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма // Лосский Н.О. Избранное. С. 158.
6. См.: Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии : в 3 т. Т. 3. СПб., 1994 ; Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Неоплатонизм, изложенный ясно, как солнце // Контекст: литературно-теоретические исследования. 2003. С. 269–288.
7. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. С. 115–116.
8. Плотин. Эннеады. V. 6. О том, что сверхсущее не мыслит, а также о первом и втором мыслящем // Плотин. Избранные трактаты : в 2 т. Т. 1. М., 1994.
9. Плотин. Эннеады. V. 4. Как от первого начала происходит все последующее и о первоедином // Там же.
10. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб., 1994.
11. Плотин. Эннеады. I. 8. О природе и источнике зла // Историко-философский ежегодник. М., 1989. С. 162.
12. Плотин. Эннеады. VI. 7. О том, как и почему существует множество идей, и о благе // Плотин. Избранные трактаты. Т. 2. М., 1994.
13. Плотин. Эннеады. VI. 9. О благе, или первоедином // Там же. С. 135.
14. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии.
15. Гегель Г.В.Ф. Наука логики : в 3 т. Т. 3. М., 1972.
16. Там же.
17. Там же. С. 282.
18. Там же. С. 282–283.
19. См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 2000.