

ПЛОТИН (204/205—270) — древнегреческий философ-платоник, считающийся основателем неоплатонизма. Родился в Ликополе (Египет). Умер в Минтурне (Италия).

Учился в Александрии, где в течение 11 лет был учеником Аммония Саккаса (наряду с Оригеном). Сопровождал императора Гордиана в Персию, желая познакомиться с философией Востока. С 244/245 — в Риме, где основывает свою школу и 10 лет преподает философию в устных беседах. Опираясь на поддержку императора Галлиена, пытался создать город философов (Платонополь).

После 10 лет устных бесед начал записывать свое учение. Трактаты и лекции П. издал его ученик и друг Порфирий (ему же принадлежит и "Жизнь Плотина" — важный источник сведений о последнем). Порфирий распределил их на 6 разделов, а каждый из них — на 9 частей. Отсюда — "Эннеады" ("Девятки").

В первом разделе речь в основном идет о жизни философа ("этика"), во втором излагается натурфилософия, в третьем — космология, в четвертом — психология, в пятом — ноология (учение об Уме), в шестом — генология (учение о категориях, числах и Едином). В целом неоплатонизм можно рассматривать как высший синтез эллинистической философии, стремившейся "уравновесить субъективно-личную и объективную область действительности" (А.Лосев); синтез, в первую очередь, платонизма, аристотелизма, неопифагореизма, стоицизма, а также элементов восточной мудрости.

Поэтому отличительная черта неоплатонизма — универсализм. А.Лосев дает следующую обобщенную характеристику неоплатонизма: в отрицательном смысле это теория и практика отрешения от всего материального; в положительном — это диалектическая реставрация старинной греческой мифологии и самой платоновско-аристотелевской диалектики. В неоплатонизме она предстает как энергийно-эманативная, зрительно-световая и эротическая. А.Лосев рисует неоплатонизм как бесстрастное, эпически уравновешенное учение, которое приходит к полному узакониванию всего, что творится на свете, к полной законности зла, и в котором отсутствует какой-либо индивидуализм и субъективизм, какой-либо культ изолированной личности.

Между тем именно экстаз (буквально, умоисступление) есть для П. единственно возможное положительное познание Единого.

Экстаз выше даже диалектики (чистого умозрения). Единое, которое не может быть иным, вообще не может быть чем-нибудь, которое выше бытия, сущности, понятия, имени и т.д., — основополагающий концепт неоплатонизма. Собственно говоря, первоинтуиция Единого конституирует все это течение. Начало же всякого истинного бытия и истинного познания, по П., есть любовь к Единому. П. буквально не находит слов (и это в принципе, ибо никакой Логос тут не в состоянии помочь), чтобы выразить сущность Единого; ведь Единое выше сущности, выше любого его выражения.

Поэтому и суждение "Единое есть, существует" — неадекватно. Бог не имеет нужды даже в бытии как создатель бытия. Парадокс Единого в том, что оно нигде — и везде; "первое начало не присуще вещам в том смысле, что они не содержат его в себе, и присутствует в них в том смысле, что ему, свободному и независимому от них, ничто и нигде не препятствует присутствовать"; что оно трансцендентно всему, ничему не причастно — и все заключает в себе без всякого ущерба для своего единства и простоты, не будучи отдалено от чего бы то ни было.

Единое так же не есть и деятельность, ибо "зачем и как быть в действии тому, что само есть одна чистая энергия? Ведь такой энергии нет никакой надобности еще и еще действовать, чтобы быть энергией, ибо она и без этого сразу есть энергия вполне совершенная". Разве что Благом его можно назвать — а "желание блага и более первоначально, и не предполагает никакого познания... само благо прежде и выше красоты". П. специально отмечает, что "что благо вовсе не потому благо, что оно желается, а, напротив, потому желается, ищется, что есть благо". Итак, Единое не нуждается ни в чем, следовательно, также ни в мышлении, ни в познании.

Оно "само не мыслит и нами не может быть познано посредством мышления".

И тем не менее, мы можем своею мыслью возвыситься и приблизиться к нему, по крайней мере, настолько, чтобы говорить о нем нечто, не выражая его самого, чтобы больше отрицать в нем то, что не есть, чем утверждать то, что оно есть". Но чтобы достигнуть мыслью Первоединого, душе следует стать выше самой науки; ей следует "ни на мгновение не выступая из своего единства, отрешиться и от своих знаний, и от предметов знания, и от всего прочего, даже от зрелища красоты, ибо даже красота позднее Его и от Него". Вообще говоря, до высших понятий, по П., можно возвыситься тремя путями: посредством музыки, наслаждения прекрасным и философии (как пути к мысленному миру). Важнейшая же часть философии — диалектика (кроме нее к философии относятся физика и этика).

Диалектика еще у Платона рассматривает первые роды бытия, от которых происходит все существующее. Но таких основных начала три: Благо, Ум, Душа. Возвращаясь к

понятию блага у П., надо заметить, что благо материи заключается в форме, дарующей ей закономерность и красоту; благо тела — в душе, дающей ему жизнь; благо души — в уме, который дает ей мудрость и духовное блаженство; и, наконец, благо ума — в самом Благе, дарующем ему его актуальную энергию. Итак, Благо всегда дарует; в этом смысле мы можем истолковывать и саму эманацию. Для объяснения того, как Первоединое производит новую энергию (мышление, Ум), несколько не меняясь само и целиком пребывая в себе, П. вводит различие энергии сущности — и энергии, истекающей из сущности.

Первая не отличается от сущности, которой принадлежит; вторая отлична от нее как от своей причины. Ум есть начало едино-многое; он един с ноуменами, составляя их субстрат. Сами ноумены суть разумные сущности, обладающие жизнью и смыслом; буквально — боги. (Первоединое неоплатоники отождествляют с Ураном, Ум — с Кроносом, Душу — с Зевсом.)

Ум — сфера истинно сущего, но это всесущее не имеет никакого места; и "оно не отдает самого себя никому и ничему, даже тем существам, которые жаждут соединиться и слиться с ним, а допускает лишь пользоваться своим присушием, когда они того желают, и в той мере, в какой они к тому способны, но ни одному из них не принадлежит как его особая собственность". Таким образом, низшая природа участвует в сверхчувственном бытии потому, что это последнее присутствует везде, хотя и не входит в каждую отдельную вещь целиком по причине ее бессилия (т.е. неспособности ее воспринять целиком). Ум есть полнота идей и он само свое бытие имеет в идеях (в то же время П. настаивал на различении идеи и носителя идеи). Каждая идея заключает в себе, по П., "совершенное, вполне довлеющее основание своего бытия". Более того, каждая идея имеет довлеющее основание не только по отношению к самой себе, но и по отношению ко всей совокупности идей. Чувственные же вещи участвуют в идеях, имея в них основание своего существования. В целом идея суть сущность, в которой ее реальная основа нераздельна и тождественна с идеальной; идеи — актуальные энергии сущего, мысли Ума, формы (виды) сущего.

Напротив, вещи — лишь образы ноуменальных вещей. Соответственно, и восприятия — двух родов: чувственные (которые иногда можно принимать за спутанные и темные мысли) и ноуменальные (вообще мысли в ноуменальном мире можно трактовать и как совершенные, ясные ощущения или восприятия). Точно так же П. различает и два ряда категорий: умственные (сущность, движение, покой, различие, тождество) и чувственные (сущность, количество, качество, движение, отношения). Наконец, это различие затрагивает самого человека и П. говорит, с одной стороны, об идеальном человеке, с другой — о низшем, чувственном, здешнем человеке.

Первый — самочеловек или человек по своему истинному первоначальному существу; но и здесь чувственность несколько не исключается, однако, она сама дана в идеальной, совершенной форме. Второй, т.е. чувственный, телесный человек, есть позднейший и низший, образ и подобие человека высшего, идеального. В этом случае душа, содержащая в себе человеческую природу, запечатлевает свой образ в теле, насколько позволяет природа последнего. Первый человек пребывает в божественном Уме, второй — рассудочный, третий — чувственный. Выходит, что у П., человек нерожденный предшествует человеку, имеющему родиться. И все в здешнем мире имеет свой первообраз в мире ноуменальном, т.е. имеет то более совершенное и истинное начало, от которого и происходит. Если здесь огонь, то там самоогонь, если здесь земля, то там — самоземля и т.д.; как увидим далее, это касается и трактовки самой материи. Итак, Ум, Нус или мир эйдосов — причем каждый из них отражает все остальные, — есть живой смысл, являющийся и объективно-реальной субстанцией, и самоосмысленностью.

Потенциальные и актуальные манифестации Нуса, есть боги. Каждый бог у П. — первообраз для некоторой области бытия. И он же — предельная сила и оформление, удерживающее все вещи. Поэтому мы можем сказать, что каждый эйдос (или каждый Бог), равно как и весь мир эйдосов и богов, целиком является демиургом и первообразом. Важно подчеркнуть, что для Плотина без мышления нельзя возвыситься к Благу, — и все-таки мышление никоим образом не есть высшее.

Благо и вовсе не мыслит, и не имеет никакой нужды в мышлении, тогда как Ум именно в мышлении имеет свое бытие. Но в то же время и в самом Уме П. усматривает двоякую способность: мыслительную, благодаря чему он созерцающий и рассуждающий ум; и любящую, когда он, теряя всякую рассудительность, весь отдается экстазу, прозирая посредством некоего воспарения в то, что выше его. Эманация мира эйдосов дает нам становление, но еще не чувственное, а смысловое. Здесь возникают вторичные божества, даймонии. Они же — одушевляющие силы. В целокупности это — Мировая Душа. Она — источник одушевления и движения всего сущего. В ней П. выделяет два аспекта: как обращенная к

Нусу, она есть небесная Афродита, а как созерцающая и оплодотворяющая материю, она есть земная Венера. Душа вообще есть образ Ума и потому-то "всякий, кому желательно знать, что такое есть этот ум — совершенный, всеобъемлющий, первый и совершенно себя ведущий, должен свою душу как бы обратить в ум".

Заметим, что если "душе необходимо прибегать к размышлениям, — чтобы после себя познать, что такое и каков есть ум", то последний "знает себя без всякого размышления,

так как он всегда присутствует в себе". Ум — непрерывное самосозерцание; созерцание и вообще составляет природу и сущность неоплатонического Ума. В отличие от Ума, Душа причастна и единому и многому. Если Уму мышление принадлежит первоначально и по самой природе Ума, то Душе — только производным образом.

Тело мира содержится в Мировой душе, подобно тому, как она — в Уме, а Ум — в первоедином. Хотя П. различает универсальную (Мировую) Душу и индивидуальные души, они никоим образом не отделены друг от друга, а только отличны, и не сущностью, а лишь своими атрибутами. Время и есть жизнь Мировой Души; говоря точнее, время создается интервалами ее деятельности. Значит, и мир, существующий в ней, подчинен времени.

Главное же во времени — будущее, поскольку Мировая Душа стремится к нусу. П. критикует утверждение, согласно которому время есть мера движения. Напротив, движение — поскольку оно уже предполагает время — есть мера времени (т.е. измеряется во времени, будучи его акциденцией). Равно и покой — во времени; и если движение прерывно (может быть остановлено), то время непрерывно. Время — отображение, образ Вечности, его подвижная икона и оно же — жизнь души в ее движении от одного проявления к другому. Но это значит, что время пребывает также и в умной ипостасийности.

Ум (=созерцание идей, имманентных жизни, а также и факта своего созерцания), с одной стороны, рождает эйдосы (проявляя энергию в своей сфере), с другой — рождает души (проявляя энергию вне себя). Таким образом, душа есть внешняя энергия ума. В свою очередь, проявляя энергию внутри себя, Мировая Душа рождает отдельные души; а, проявляя энергию вне, рождает прочие потенции, вплоть до физической материи. Ум и имманентен жизни, и выше ее (ибо осмысляет и размеряет ее), и сам есть совершенная и полная жизнь.

Душа же прекрасна благодаря уму, тогда как все остальное — и в поступках, и в занятиях — прекрасно благодаря душе. Вообще П. излагает замечательную концепцию прекрасного. Для него "умопостигаемая красота — место идей, а добро, стоящее превыше красоты, — источник и первоначало прекрасного". Красоту же в чувственном мире составляет не столько пропорциональность, симметричность, мера и гармония, сколько "тот некоторый особый блеск, который ее освещает и оживляет, и в котором лежит вся тайна привлекательности, прелести". Но всякий блеск в конечном счете исходит от сияния Блага.

В целом красота есть не что иное, как "цветущее на бытии". И прекрасны мы, "когда познаем самих себя; безобразны же, когда этого знания не имеем". Вообще, по П., "прекрасное не может быть отделено от бытия, а где исчезает красота, там прекращается и бытие". Чтобы получить возможность созерцать Благо, душа должна стать всецело интеллектуальной и вознестись в ноуменальный мир. Здесь она созерцает Ум и ноумены, т.е. мыслит; но чтобы узреть самого Бога, ей надо отрешиться от всего прочего, т.е. даже от Ума, ноуменального мира. В связи с этим возникает вопрос, как П. относится к свободе воли? Что значит выражение "в нашей воле"? — оно относится к тому, что мы делаем без всякого принуждения извне, будь то случайности судьбы, необходимость или давление страстей; и тому, что мы совершаем с полным сознанием нашего поступка. Согласно П., "свобода принадлежит воле, насколько воля совпадает с разумом, — с разумом, прибавим, правым, т.е. обладающим правильным знанием, потому что тот не есть еще бесспорно свободный, от себя самого только зависящий, кто не знает, почему именно хорошо, право то или иное его намерение, решение, действие".

Резюмируя, можно сказать, что свобода души состоит в беспрепятственном стремлении к Благу, а свобода ума — в обладании благом. Здесь нет никакого давления необходимости, ибо стремление существа к благу вытекает из его собственного желания и из уверенности в том, что предмет его желаний есть благо. И, наоборот, невольным является удаление от блага; вынужденным, рабским П. считает стремление к тому, что не есть благо. Соответственно, и сам экстаз можно трактовать как абсолютную свободу, т.е. свободу не только от иного, но и от самого себя. Что касается случайности, то она для П. есть полная противоположность разума.

В самом деле, "чем больше жизнь сближается с разумом, тем более она освобождается от неопределенности или от случайности, ибо что соображается с разумом, то уже не может быть делом чистого случая". Итак, если вникнуть, вот что есть истинная свобода: "быть вовлеченным во все, но при этом оставаться абсолютно независимым.

Ведь это и есть подобие Единому, который во все вовлечен, ибо все — от Него и в связи с Ним, но который абсолютно независим от всего этого".

В неоплатонической эманации каждое новое истечение-порождение хуже предыдущего, но потому-то и обладает двоякой интенцией, двоякой обращенностью: и к высшему, от которого получает полноту бытия; и к низшему, которому сообщает бытие. При этом только Единое и Ум пребывают неизменными, тогда как душа производит в движении, будучи самым принципом вечного становления.

Пределом этой эманации и является материя, как чистое ничто, вечная неопределенность, восприимница всех возможных форм, вечно иное, полное угасание (распад, рассеяние) ума и души, потенция инаковости. Впрочем, материя — этот субстрат телесного мира, хотя сам он невидим для нас и не имеет величины, — не тождественна инобытию, а только той его части, которая противоположна истинному бытию. Ее "парадокс" П. описывает так: "для того, чтобы существовать, она должна не существовать в действительности, а для того, чтобы быть совершенно непричастной миру истинного бытия, она должна существовать в мире небытия". Поэтому символическую модель П. можно представить следующим образом: Единое — сила чистого и простого света; Нус — Солнце, имеющее собственный свет; Душа — Луна, заимствующая свет от Солнца; материя — абсолютный мрак.

Материя лишена не только качественной, но и количественной определенности; она даже и не телесна, ибо телесность уже есть логос, воплощенный смысл. Она чувственно невоспринимаема и есть "предмет" только неопределенного же мышления, мыслящего ее при помощи другого понятия. Будучи "восприимницей" эйдосов, но ничего не способная рождать (а лишь "зачать"), она, таким образом, даже не "мать", а только "воприимница", неизменное и неизменяемое "зеркало", в котором отражается реальный умственный мир. Она — вечная инаковость всего определенного и "отсутствия"; ирреальное и абсолютно неаффицируемое бытие. (Тело не есть ни эйдос, ни материя, но то, в чем "отражено" и то, и другое.) А.Лосев дает такое резюме этому пределу эманации: материя, или беспредельность, не есть нечто осмысленное, т.е. не содержит в себе ни качества, ни количества, ни массы, ни телесности, ни формы; она суть иное смысла, но при этом выступает и как "принцип специфического оформления самого смысла", принцип некоего окружения, фона, границы смысла; она не есть акциденция или субстанция чего-либо, но есть лишенность всего реального и восприимница его.

Но откуда же, в конце концов, эта бесконечная неопределенность и инаковость? Ведь если она сама по себе, вне всякой связи с умом и душой, то она не связана и с Единым. Но тогда и Единое не Едино. Если же материя от Единого, то она некоторым образом есть уже в Уме как первой инаковости Единого. Поэтому П. различает материю как субстрат чувственного мира — и материю умопостигаемую (а "субстрат умопостигаемого мира есть сущность").

В Уме эта прозрачная умственная материя вечно соединена с данным эйдосом; ведь каждый эйдос — Бог, красивейшая статуя, созерцающая саму себя. Поэтому здесь иная сложность (не "целое — части"); здесь материя соединяет в себе индивидуальность с общностью и уже не может превращаться во что-то другое, ибо уже объединяет в себе все ("целое — другие цельности, отраженные друг в друге").

Умная материя вечна, как вечна и разнородность (идей), присущая умопостигаемому миру, а она-то и есть источник материи (ведь материя — сам принцип различия). Таким образом, умная материя обладает жизнью и мышлением и как подчиненная Нусу уже не есть нечто само по себе неопределенное; напротив, материя чувственного мира есть всего лишь образ умной и тождественна мраку, бесформенности, инаковости и Душе. С материей П. связывает и первичное зло. Собственно, материя и есть крайнее зло, безобразие, мерзость, воплощенная ложь. Итак, первое зло, зло само по себе — материя.

Следовательно, все телесное включает в себе зло настолько, насколько причастно материи. Зло состоит в лишенности блага, материя же и есть отсутствие блага; нужда, говорит П., это природа материи. Значит, кроме первичного, есть и производное зло; оно присуще чувственному миру в силу его участия или подражания (но не своей сущностью, а только случайным образом) первичному злу. Два вида зла: материя — и бессилие души. Порок — это болезнь души вследствие ее погружения в материю, где она ослабевает и заболевает. Важное место в ноологии П. занимает учение о

Числе. Число как таковое предшествует самим эйдосам как сущим. Или: сначала "самочисла" как таковые, затем умственные предметы в Нусе и лишь затем подобия от них (чувственные количества). Число есть оформление сущего, но именно по этой причине оно и до сущего, и имманентно ему.

Эйдетическое число существует до вещей, не нуждаясь в них; напротив, сами вещи не существуют без чисел и нуждаются в осмыслении с их стороны. По П., число "в основе своего есть предображение и как бы место пребывания для сущего.

И Нус можно понимать как само в себе движущееся число. П. различает число сущностное (оно как бы присозерцается при эйдосах и имманентно порождает их) и монадическое (оно созерцается на какой-нибудь вещи, вместе с нею и состоит из отдельных единиц — монад, — которые появляются в результате счета). Учение об умной предельности и меональной беспредельности числа, конечно же, наследует пифагорейской традиции. Давая свой интерпретирующий перевод трактата П. "О числах", А

.Лосев различал: число как само сущностное осмысление, как умный эйдос; число как принцип чувственного осмысления, принцип количества; число как вещную величину. В чем же высшее служение богам и одновременно наилучшая жизнь? — В пути очищения и созерцания, тождественном созданию уникального способа творчества, когда Единое

реализует свою творческую потенциальность в нас в наиболее полной мере. Созерцание у П. — онтологический процесс, который и сам рассматривается иерархически, в восходящем порядке (в материи, душе, уме и Едином). Созерцание есть априорная форма всякой интеллигенции, а действие — это лишь ослабленное и отчужденное от самого себя созерцание.

И творить какое-либо бытие (творить форму, *eidos*) означает одно — наполнять все созерцаниями. В конечном счете и все бытие созерцает само себя — а тем самым, согласно П., и творит себя самого. Поэтому у П. все стремится к созерцанию, все творит созерцанием и для созерцания. Как уже отмечалось, в понятии "созерцание" у П. заключена онтологическая структура (логос) сущности бытия. Это также динамически-смысловой процесс, в котором смысловая сущность созерцания тождественна с творящей сущностью природы. Но если созерцание и творчество по сути одно, это не значит, что созерцание есть деятельность. Поэтому и творчество не тождественно деятельности.

Последняя свершается согласно логосу, но все же есть нечто иное в отношении его. Логос связан с деятельностью, направляет ее, но не есть сама деятельность. Логос можно трактовать как пребывающее созерцание, творящее именно потому, что созерцает.

Ослабевающая пульсация такова: созерцание — творчество — деятельность. Практическая деятельность — только тень созерцания логоса.

И к практическому созерцанию обращаются слабые души, не способные увидеть умом. Ослабление созерцания есть забывание им себя и переход в инобытие; это и есть действие, из каковых и состоит жизнь природы. Созерцание в природе — отождествление вне себя, в душе — в себе, но через инобытие, в уме — себя в себе же без посредства чего-то иного. Поскольку мышление есть там, где есть созерцание эйдосов, то во всякой жизни есть мышление, только более или менее темное.

Нус же — это такое предельно ясное мышление, которое есть абсолютно полная в себе жизнь. Иначе говоря, первичное мышление и есть первичная жизнь. Чем меньше мышление, тем слабее и распыленнее жизнь и тем меньше в ней смысла. Нус есть тождество созерцаемого, созерцающего и самого созерцания, но тождество, определенным образом различенное в себе.

Следовательно, здесь уже присутствует момент внутренне-инобытийности самосозерцания. И только Единое есть созерцание, абсолютно свободное от всякой инаковости.

В силу этого оно не есть ни созерцаемое, ни созерцающее. *Via est vita*, путь есть жизнь. П. очерчивает восходящие ступени этого пути, ступени совершенствования: во-первых, упорядочивание наших желаний, достижение гармонии душевных сил; во-вторых, очищение, хотя это еще не само благо; в-третьих, обращение души к Нусу, когда ее добродетели выступают в такой форме: справедливость как деятельность, направленная на ум, — благоразумие как внутреннее обращение души к уму, — мужество как бесстрашие, — разумность как созерцание ума; в-четвертых, обращение ума к самому себе, что достигается через любовь к музам, любовь саму по себе и любовь к мудрости (П. говорит здесь как о математике, связывая ее с интуитивными размышлениями и доверием к нематериальному миру, так и о диалектике, выясняющей отличие каждого эйдоса и общность их всех); в-пятых, обращение Нуса к Единому как нашему истинному отечеству, достижение экстаза и беспредельного Покоя.

Что же такое мудрость, к которой стремится философия? П. ставит ее в отношение и к бытию, и к мышлению. Для него "истинная мудрость — это бытие, а истинное бытие — мудрость. Бытие заимствует свой смысл у мудрости и именно благодаря этому оно становится истинным бытием". В то же время "мудрость — это мышление, отвращающееся от низменного, ведущее душу к миру высшему".

Поэтому мудрость, как и всякая добродетель вообще, обязывает к очищению. Но диалектика и есть самое чистое в уме и мышлении. По П., философия есть самое ценное, диалектика же — самая ценная часть философии. Она "есть способность давать в логосе мысленное и словесное определение каждой вещи, что она есть и чем отличается от других вещей и что у нее общее с ними и, кроме того, где место каждой из них, и есть ли она сущность, и сколько имеется сущих и, с другой стороны, не-сущих, отличных от сущих". И так она доходит до первоначала, на котором и успокаивается.

Позволительно сделать такое резюме философии П. Даже самая ничтожная жизнь есть деятельность — и именно самой же жизни. И потому все, что в ней так или иначе участвует, имеет некоторый смысл и облик.

Но в то же время все, что происходит в жизни, — самое страшное в ней (убийства, войны, истребление народов и разрушение городов, грабежи, предательства и т.д.) есть лишь своего рода театр. Так нам и советует П. — смотреть на все земное как если бы оно происходило на театральных подмостках; ибо земная жизнь, к которой принадлежит низшая и худшая часть человека, есть жизнь игрушечная. Благо,

доверяющее самому себе и ни в чем не нуждающееся, — исток мира, предел и цель всего сущего, стоящее выше даже бытия и красоты. К нему-то и устремлен мудрый. П. оказал огромное влияние на последующую философию как западную

(Августин), так и восточную патристику (Псевдо-Дионисий Ареопагит), средневековую мистику (св. Бонавентура и др.), платоновскую Академию во Флоренции (15 в.) и, затем, на Беркли, Шеллинга, Гегеля, немецких романтиков, русскую софиологию, на философию Бергсона.

Н.С. Семенов