

2.

Рецепции платонизма

Андрей Тащиан

О логическом и логосе у Плотина

ANDREY TASHCHIAN
ON THE LOGICAL AND THE LOGOS IN PLOTINUS

ABSTRACT. It is argued that Plotinus' key concepts are stages of philosophical logic, whose heart is the substance-subject dialectic. It is expressed in the ἄνω–κάτω process of Heraclitus' logos, transformed by Plotinus into the πρόοδος–έπιστροφή rhythmic. Contrary to the stereotyped views on Plotinus' beginning as supraontic and supra-noetic, it is the One taken together with the Nous, for the beginning is consistent only as a differentiated unity. Despite the traditional reception, the Soul as subject of the logical (as opposed to the One and the Nous as substance) is the most developed determinacy, whose dialectic is twofold: the Soul has a higher and a lower form, each doubled — one formed by the opposition of the “pure” Soul and the “world” Soul, the other — Nature — by the aspects of the externality of the logical and its interiorization. Plotinus' totality of the logical, positing difference and incorporating it into the concreteness of unity at each stage of its actualization, is the Logos, substance-subject. Being the universal law of the finite and infinite, it cannot be localized in any specific hypostasis. The form of the absolute concreteness of the Logos is the absolute opposition of the logical to itself as that of God and human soul. And although their unity (έκστασις) is commonly interpreted as illogical, the Plotinian texts prove that it is the fully developed concreteness of the Logos as substance generating its opposite — subject — and returning to itself in the activity of its cognition.

KEYWORDS: Plotinus, substance-subject, Logos.

Πάλιν οὖν σαφέστερον λέγωμεν τίς ὁ λόγος...

Plotinus, *Enn.* 3.2.16.10–11

*Логическое как субстанция-субъект:
о феноменологическом и логическом аспектах мышления*

Философски понятая история философии¹ есть развитие логического, каковое вообще есть самосознательное мышление, и каковое античность называла мудростью. Конкретность мудрости как мышления мышления — в том, что ее самость как отношение с собой есть сразу ее тождество и различие с собой, а ее полагание себя — противополагание себе как мыслящей себя как мыслимой. Но так как каждый из моментов противоположения есть в себе вся мудрость, то каждый противоположен себе как только одной стороне оппозиции. Поэтому каждый также есть снятие себя в своей непосредственности и полагание себя как своей противоположности — любовь. Вот почему имя науки мудрости — «любомудрие» — обусловлено не только исторически, но и логически.

¹ Спор о том, какой должна быть история философии — исторической или философской, происходит из оппозиции внешней и внутренней рефлексий. Для первой ее предмет вне ее, и в познании его она не знает себя полагающей. Такая рефлексия — основа исторической истории философии. Философская же история философии зиждется на второй. В ней сознание знает свой процесс в предмете как процесс самого предмета, так что для себя оно не его видимость, но действительность. Поэтому в философской истории философии ее предмет — рассказ философии о себе: то, что историко-философское сознание познает в своем предмете, есть развитие самой логики.

В такой истории философии важен следующий пункт. Одно дело — что́ полагает исторический философ для себя (непосредственность его учения приходится на него как погруженного в опыт истории философии и еще не знающего, что́ есть оно в себе); другое — что́ в нем есть для нас (для точки зрения ее результата). Ведь последнее — то, что оно есть в себе, по сути. Отсюда различие и/или тождество того, что есть в мыслях Плотина для него самого, и того, что в них есть для нас, являет, насколько они логически развиты.

Как любовь к мудрости логическое определено тогда, когда оно берется как движение мыслящего к мыслимому, или *субъекта к субстанции*, а как любовь самой мудрости – когда логическое постигается как движение мыслимого к мыслящему, или *субстанции к субъекту*. Если это отношение взято не в разумной конкретности, а фиксируется рассудком в обособлении сторон, то на сторону субъекта приходится момент единичности мышления, его абстрактного бытия для себя, а на сторону субстанции – момент всеобщности, абстрактного бытия в себе. В этом обособлении оба момента ограничивают друг друга, а их конечность распределена так, что субъект атрибутируется как конечное, а субстанция – как бесконечное. Но ни один из них не остается в этой рассудочной абстракции: каждый становится своей противоположностью, благодаря чему снимается ограниченность и достигается целостность того, что он есть по своему понятию, – действительная бесконечность. Каждый влечется быть для себя тем, что он есть в себе: субъект стремится стать субстанциальным, субстанция – субъектом.

В античной философии эта истина о конкретности субъекта и субстанции, конечного сознания и бесконечного знания открыта со времен Гераклита, выразившего ее как процесс логоса, чей путь вверх и вниз один и тот же (в 60 дк). Путь вверх – восхождение субъекта как единичной души к «единому единственному мудрому» (в 32 дк) как всеобщей субстанции; путь вниз – движение субстанции к тому, чтобы осуществиться в познающей деятельности субъекта (как развернувшейся и произведшей себя конкретной логической субстанции) (в 115 дк)².

В итоге развития классической философии³ эти два пути определились как феноменологический и логический (в особенности).

² У Плотина этот процесс выражен стадиями в обратном порядке: «исходение» и «возвращение».

³ Напомним: ее завершающий этап – немецкая классика. Заметим и то, что в ней получает развитие философская история философии, и неоплатонизм в целом понимается как система античного мышления, а учение Плотина – как

Первый — в том, что из двух моментов своей противоположности мышление делает отправным пунктом субъекта, душу. Так как непосредственно субъект — единичное конечное сознание, в нем для него есть неснятая противоположность бесконечного предмета — мудрости. И раз для себя это сознание еще не всеобщее субстанциальное знание, а только его феномен, то сознанию нужно соединиться в его видимости с истиной. Отрицая себя как непосредственную, душа готовится постигать свою субстанцию — мудрость. Эта форма логического вообще есть то, что мы обозначили как любовь к мудрости. Как любовь же самой мудрости, оно деятельно, исходя из себя как бесконечной субстанции: производя ступени своей определенности и превращаясь в субъект как момент своего возвращения в себя. Эта форма логического — логическое в особенности.

Логическое в особенности традиционно называется метафизикой. Ее предметность — не абстрактное самотождество, ушедшее из отношения к субъекту. Хотя непосредственно субстанция противостоит субъекту (как всеобщее — единичному, бесконечное — конечному, и т.п.), ее понятие не дает ей пребывать в безразличии к нему, ибо он — ее собственная определенность. Мышлению, впрочем, трудней двигаться по «пути вниз». Ведь, исходя из себя как непосредственного субъекта, мышление столь же непосредственно, «без труда» находит себя неравным себе и потому подвижным в отношении непосредственно равной себе субстанции. Первый — феноменологический — шаг мышления, стало быть, в том, чтобы двигаться по «пути вверх» и уравнивать себя с собой. Но мышлению нужно сделать еще один — собственно логический — шаг: постигнуть себя в полагании различия с собой, чтобы тем самым мудрость из объекта любви преобразилась в ее субъект.

отношение субстанции и субъекта. См., например, Beierwaltes 1970; Montecinos Fabio, Serey Aguilera 2021.

Эта корневая мысль Гераклита о субъектности субстанции, прорастает в платонической традиции⁴. Платон не только показывает «путь вверх» феноменологического субъекта⁵, но и «путь вниз» логической субстанции⁶. Однако свое систематическое развитие логическое как конкретность субстанции-субъекта обрело у Плотина, получив исторический образ иерархии ипостасей⁷. Принципиально и то, что мы находим у Плотина комплекс положений о логосе, каковой, как мы удостоверимся, есть альфа и омега производящего себя логического процесса.

*Субстанция логического как исток его процессуальности:
единое и ум*

Логическое как всеобщее, «единое» — не абстрактное тождество рассудка, лишенное различия и равнодушное к познающему его сознанию. Вопреки фикциям о нем как о неподвижном, несущем и непостижимом, оно — процессуально и откровенно. Но

⁴ П. Наторп убежден, что логическое у Платона тесно связано с душой: нет ничего логического, чего бы не было в душе, и нет ничего душевного, что не было бы логическим. Их различие лишь в том, что душа — это целостность порождающего себя логоса, ибо в ней он, открываясь себе, сознает и познает себя (см. Natorp 1921: 465, 468, 499).

⁵ Этот процесс явлен и в мифе об Эроте (*Smp. 201d1–212b8*), и в его учении об анамнезисе (*Men. 81a10–86b5*; *Phd. 72e3–76a7*; *Phdr. 249c1–250c8*), и в доказательствах бессмертия души (*Phd. 70c4–107a1*; *Phdr. 245c5–246a2*; *R. 608d3–611a2*).

⁶ Этот аспект у Платона — в его критике представлений о субстанции как неподвижной (*Sph. 248a4–249d5*); в утверждении ее как познающей жизни — души (*Sph. 248d10–249a3*; *Phlb. 30c9–10*; *Ti. 30b3*, 37b3–c5, 46d5–6); и в положениях о независимости божества (*Phdr. 247a7*; *Ti. 29e1–2*; *Epin. 988b6–7*) как кульминации любви самой мудрости, порождающей беззависимую любовь к мудрости (*Smp. 210d6*) познающего ее субъекта.

⁷ У Плотина две «оси» метафизики: 1) три ипостаси и 2) бинарные фазы их произведения — πρόοδος и ἐπιστροφή (см. Stamatellos 2007: 10). Это члены логического организма, в развитии которого на иерархию ипостасей приходится момент его особенного содержания, а на ритмику исходления и возвращения — момент производящей это содержание всеобщей формы.

нужно признать: Плотин (и весь неоплатонизм), мысля логическое начало, противоречив, ибо порой полагает его разумное содержание в рассудочной форме⁸. В ней начало всеобще лишь как «чистая» непосредственность, абстракция: оно изъято из отношения к опосредствованию, в коем его определенность⁹. На деле же начало — в полагании иного (иначе оно не было бы началом) и в себе им опосредствовано. Определенность начала не внешняя для него, а есть его различие с собой, так что его опосредствование есть (само)развертывание¹⁰ в целостность, каковая и есть подлинная непосредственность. Поэтому, раскрывая природу начала как единого, Плотин, во-первых, называет его *единым логосом*, а во-вторых, полагает его таковым как в отношении ко всему (*ENN. 6.8.17.22*) (что начало не есть непосредственно), так и в отношении к себе. Более того, эта его конкретность (различенное в себе единство) «вовсе не есть его определенность для внешнего или иного, но вся такова для него самого» (*ENN. 6.8.17.26–27*). Значит, по

⁸ Так, Плотин мнит, что единое «сверхбытийно» (*ENN. 6.8.14.42*), и, познавая его, душа расположена презирать мышление (*ENN. 6.7.35.1–3*), так что в едином нет для него места (*ENN. 5.6.6.1–2*). Он даже упрекает Аристотеля: у последнего начало (ум), хоть и «отделено» от конечного, всё же есть мыслимое и мыслящее себя, а значит, Аристотель отменяет его в качестве начала (*ENN. 5.1.9.7–9*).

⁹ «Чистота» начала — только видимость: на деле его «непосредственность» положена субъектом и есть результат его феноменологического движения. Так, Плотин в первом же трактате (*ENN. 1.6*) вводит в царство метафизики вообще и единого в особенности посредством подъема души от чувственности к тому, что названо «источником и началом» (*ENN. 1.6.9.41–42*), но что есть финал этого движения и опосредствования.

¹⁰ Хотя рассудок тщится удержать единое от развертывания, и Плотин порой пленен мыслью о едином как абстрактно тождественном бытии без инакования и развертывания (*ENN. 3.7.6.15–16*), разум мыслителя преодолевает эту косность: у него есть положения о развертывающем себя едином. Так, выражая мысль о развернутости начала в уме, Плотин уподобляет их отношению окружности и ее центра, каковой, будучи неразвернутым непосредственно, всё же развернут в ней. Так же нужно понимать и то, что хотя единое непосредственно не ум, оно есть ум в себе, ведь ум произведен и развернут «из умной природы самого [единого]» (*ENN. 6.8.18.17–22*).

Плотину, конкретность начала — это не то, как оно выступает для внешней рефлексии, будучи при этом лишенным различия в себе; это — его внутренняя рефлексия. Стало быть, несмотря на усилия рассудка фиксировать начало в абстракции, разум Плотина развертывает его в круг его бытия. Так логическое начало полагается как система актов (категорий) логического, чья целостность единственно реальна как единое. Она ум, в котором всё сущее имеет свою субстанцию.

Так что единое у Плотина — исток определенности и процессуальности мышления: различенность, представляемая им как специфика ума в противоположность тождественности единого, проистекает из единого. Плотин сам утверждает: «должно быть не только единое», и «ничто из сущего не имело бы бытия, если бы единое пребывало в себе» (*Enn. 4.8.6.1–3*). Тем самым единое положено им не как безразличное и неподвижное, а как различающее себя, текущее в себе, и, значит, это начало действительно в той конкретности, в которую оно истекает¹¹.

Мысль о текущести логической субстанции восходит к Гераклиту, познавшего единое как единство оппозиций (бытия и небытия, тождества и различия) — становление. Но, соотнося его наследие с его рецепцией у Плотина, нельзя не видеть «двоемыслие». С одной стороны, говорится о неподвижности единого; с другой — что невозможно, чтобы в умопостигаемом всё было неизменным, если возможно возникновение идущего за ним низшего, необходимого в своем бытии лишь из высшего (*Enn. 4.8.3.27–30*). В одном случае говорит рассудок, а в другом — разум. Так как для нас у Плотина единое — продукт логического процесса, то эта имманентная текущесть определяет его к полаганию сущей в нем логической полноты — к перетеканию из (удерживаемого) рассуд-

¹¹ К слову, у Плотина для описания единого в его полагании многое мас-са выражений, производных от глагола «течь» (см., например, Gerson 1993: 559; Gerson 1994: 22).

ком) момента безразличного тождества и обездвиженности в конкретную целостность различенного и подвижного внутри себя организма ума. И так как у Плотина субстанциальное начало в себе конкретно, текуче, для нас (хотя и не всегда для Плотина) оно — не абстрактное единое, а взятое вместе с умом, какой-то как обращение вокруг него есть течение «единого логоса» внутри себя. Этот же процесс приводит субстанцию и к отношению с собой в своей конкретности, к ее становлению своей рефлексией и перетеканию в противоположность — в субъект, в душу.

Душа как субъект логического

Быть душой, сознанием значит быть для себя, полагая бытие иного как момент отношения к себе. Поэтому логическое как душа есть действительный субъект тогда, когда оно обращением к себе как к субстанции (к уму) полагает, творит свою предметность, иное как природу, конечное.

Хотя у Плотина в иерархии божественного душа идет последней (*Enn. 5.1.7.47–48*), она его самая развитая форма. Мнимая подчиненность души уму — в том, что она видится только как его образ, отблеск (и т.п.) (*Enn. 5.1.3.8; 5.1.6.46; 6.7.17.39*). Плотин даже толкует различие души и ума как отношение восприемницы-материи и формы (*Enn. 5.1.3.22–23*). Но если душа — рефлексия субстанциального знания, она — его не остающееся в себе, а положенное различие с собой, реальное сознание. Она — удвоенное бытие логического для себя, а не диада лишь в себе, как ум. Плотин поэтому переносит субъектность души на ум, говоря, что душа для того, чтобы быть собой, должна познавать ум как свою субстанцию, подобно тому, как ум должен постигать единое, чтобы быть умом (*Enn. 5.1.6.47–48*). Ведь ум как только субстанция логического и как лишь момент его тотальности не есть реальное познание, ибо последнее предполагает положенное расторжение мышления (на субъект и субстанцию), которого нет в уме.

Для показа связи души и ума Плотин обращается к мифу — к генеалогии богов Урана, Кроноса и Зевса, видя в них коррелят ипостасей¹². Уран коррелят единого, Кронос — ума, а Зевс — души. Центр внимания Плотина — связь Кроноса-ума и Зевса-души. Будучи порождением Урана-единого, Кронос-ум оскопляет отца и сам порождает богов (умные сущности), удерживая в себе и созерцая их. Лишь один из сыновей Кроноса — Зевс — являет себя вовне, благодаря чему познается божественность его отца и братьев (*Enn.* 5.8.12.3–11). Это важно для понимания Зевса-сына как откровения логической субстанции (Кроноса-отца) — ее субъекта. Особо же значим пассаж о детоубийстве Кроноса, проглатывающего отпрысков. Так, по Плотину, Кронос-ум как бы пожирает порожденные им умные божества-эйдосы, оставляя их в себе и не давая им низойти в иное (*Enn.* 5.1.7.29–35). Но так как Зевс-душа как истечение Кроноса-ума сковывает его в неподвижном самотождестве (*Enn.* 5.8.13.1–2), последний логически — абстракция божественного; первый же — полнота. В себе сущее различие ума на умопостигаемое и умопостигающее (и возникающее из него множество в противоположность абстрактному — «оскопленному» — единству Урана-единого) не есть различие как таковое. Оно «проглощено», ибо не положено как различие с собой. Реально различие только в душе, ибо в ее целостности его бытие для себя есть через бытие для иного, отчего именно Зевс творец конечного и его правитель.

У Плотина душа как целостность различена на противоположные формы — высшую и низшую. Высшая наполнена умом, пребывает в нем, и сама умна (*Enn.* 2.3.18.14; 5.1.3.11–12; 5.1.3.17–18). В ней душа, будучи субъектом, субстанциальна. Даже когда Плотин говорит о различии ума и высшей души как о различии формы и материи (*Enn.* 3.9.5.3; 5.1.3.22–23), он полагает его формально, признавая, что, кроме того, что они вообще различны, в их от-

¹² См. *Enn.* 5.1.7; 5.8.12–13. См. также Pépin 1955: 21; Cilento 1960: 252–254; Лосев 2000: 515, 617–618; Hadot 1981; Lo Casto 2018.

ношении нет никакого «между»¹³, и что реально ум и душа в ее всеобщности совпадают¹⁴.

Но превратно отрывать ум от души не только онтологически, но и гносеологически — толкуя положения о созерцательной и дискурсивной формах мышления как неподвижно фиксированных за умом и душой. Плотин учит о различенности мышления на два аспекта — созерцания и дискурса. Один — момент вечного покоя мышления и совокупный охват мыслимого¹⁵, другой — момент подвижности, процессуальности, «переход» от одной ча-

¹³ *Enn.* 5.1.3.21–22. 1) То есть, кроме них самих, нет ничего, что бы, различая их, было их единством: их различие и единство — в одном из них. Но различие с собой на себя как субъект и субстанцию есть душа: она целое себя и своей противоположности. И не ум, а душа — «форма» (всеобщность) обоих как моментов отношения, «материй». 2) Интересны комментарии историков философии об отношении низшей ипостасности к высшей (ума к единому, души к уму), взятого как формальное различие: в них они задействуют Плотинову метафору зеркала (и даже материи-зеркала) (*Enn.* 3.6) для передачи этого отношения как отражения (рефлексии) (см. Шичалин 1978; Протопопова 2006). Правда, исследователи не задаются вопросом о том, как эта мысль Плотина рефлектирует внутренне, что постараемся сделать мы. Как рефлексия высшего, низшее — не вне его, а есть его же различие с собой: лишь через рефлексию в низшее, высшее выражается, реализуя свое понятие. Значит, из положений Плотина следует, что только в душе ум — то совершенство, которым она полна, или она и есть совершенство ума (хотя рассудок Плотина полагает его χωρὶς ψυχῆς). То есть субстанция субстанциальна лишь в «зеркале» субъекта. И раз логически вне отражения нет отражаемого, вне субъекта нет субстанции. Рассудок твердит, что «по ту сторону» зеркала есть подлинная, а не отзеркаленная реальность, но такая «реальность» сама — лишь «зеркалящая» деятельность субъекта (его рассудка). Поэтому отношение отражающего и отражаемого переворачивается: субстанциальное, «высшее» превращается в «зеркало» субъекта, «низшего», чему находим подтверждение в мысли Платона о том, что божество (как субстанция) есть лучшее зеркало души (как субъекта), в коем она постигает себя саму (*Alc.* 1 133c13–16).

¹⁴ По Плотину, душа не вытекает из ума вовне, но есть в нем, как его иное (*Enn.* 5.1.3.10–12). Значит, душа (как субъект) — внутреннее различие ума (как субстанции).

¹⁵ *Enn.* 3.8.9.21–22; 4.4.1.20. См. также, например, Гарнцев 1987: 56; Bussanich 1988: 94–95; Tornau 1998: 489; Emilsson 2007: 177, 179–180; Lortie 2010: *passim*; Cornea 2016: *passim*; Chiaradonna 2022.

сти мышления к другой¹⁶. При этом последний аспект, оставаясь мышлением вообще, есть стремление связать в единое положенные в различии части мыслимой тотальности. Первый считается «чистым» и бесконечным мышлением; второй — рассуждением, мышлением конечным. Один называется разумом (*νοῦς, νόησις*), другой — рассудком (*διάνοια, λογισμός*, и *λόγος* в одном из значений).

С одной стороны, Плотин говорит, что ноэтическое (разумное) мышление — привилегия ума: оно отлично от присущего душе дианоэтического (рассудочного) как симультанное — от сукцессивного, как непосредственное (беспредпосыльное) — от опосредованного (из предпосылок)¹⁷. С другой — что понятие души — в умопостижении (в созерцательном мышлении): не в рассудке, а в разуме¹⁸. Более того, само творчество души (реальность ее понятия) — не в дискурсивности, а в созерцании¹⁹. Этот диссонанс можно «объяснить» тем, что Плотин не привел различие созерцания и дискурса «в однозначное соответствие различию ума и души»²⁰, — тем, что он не разграниил ум и душу гносеологически так же, как он якобы разграниил их онтологически. Но проблема в том, что «однозначное» противопоставление ума и души на разум и рассудок, где каждый — только отрицание другого, есть их полагание лишь в моменте рассудка. Разум же как всеобщая форма не исчерпывается противопоставлением рассудку, но включает его в себя, будучи конкретностью себя (как момента) и своей противоположности. Вот почему до конца развитая логика созерцания как целостного познания в том, чтобы оно было также ее постижением в различенности (дискурсом), без

¹⁶ *Enn.* 4.4.15–16; 5.3.17.23–25; 6.2.21.27–28. См. также, например, Гарнцев 1987: 56; Santa Cruz 2006: 209; Emilsson 2007: 178–179; Lortie 2010: 51; Stróżyński 2014: 24–25.

¹⁷ См. *Enn.* 3.9.1.35–36; 5.1.3.12–13.

¹⁸ См. *Enn.* 1.1.13.5–8; 4.8.3.21–22; 5.1.3.16–19.

¹⁹ См. *Enn.* 3.8.3.12–14; 3.8. *passim*; 5.1.3.16–17. См. также Arnou 1921: 56–58; Loder 2016: 61.

²⁰ Гарнцев 1987: 57.

чего созерцаемое — пустая абстракция. А так как в содержании плотиновской доктрины ипостась, в которой у Плотина — пусть не методически, но всё же стихийно — объединены созерцательность и дискурсивность, есть душа, то она и на гносеологическом уровне есть «совпадение» с умом.

Но единство души и ума — не абстрактное, а конкретное тождество: будучи «всей деятельностью» (*Enn. 5.1.3.9*) и действительностью ума, душа всё же отлична от него в своей субъектности. Дело в том, что ум остается неположенным различием — различием в себе, а душа реальное, сущее для себя различие²². Поэтому она не ограничена распадением на противоположные формы отношения к себе и к иному (на высшую и низшую). Это различие «усугублено»: каждая из этих форм также выявляет присущее ей раздвоение.

Так, по Плотину, в высшей душе, кроме умопостижения, есть и кое-что иное, из-за чего она не остается умом и деятельна сама по себе (*Enn. 4.8.3.21–25*). Но откуда это иное вошло в душу? Для рассудка иное не внутреннее души, ибо таковое — только умопостижение. Поэтому, мысля рассудочно, Плотин мнит, что в душе это иное («то, что хуже [умопостижения]») «откуда-то еще» (*Enn. 5.1.3.19*) — из области, внешней к ее ипостасности. Такая «интервенция» — неразрешимый парадокс. Ведь то иное, что есть в уме принцип его в себе сущего различия (то, что Плотин называет матерней ума), так же умно (*Enn. 5.1.3.23*), как и сам ум, и не значимо как реальное различие.

Итак, раздвоение не вменяется в вину сотворившему душу отцу-уму; его инкриминируют неиспостасному иному. Но ему только предстоит возникнуть в деятельности души, каковая представлена уже отвернувшейся от ума к нему. Превратность в том, что если рассудочно фиксировать функцию отца за умом, а от-

²² Ту же мысль формулирует Э. Варессис, говоря, что, в отличие от застравающего в себе ума, душа не только пребывает в себе, но и обращается к чувственному (Varessis 1996: 241).

прыска — за душой, невозможно объяснить наличие в высшей душе различия, ибо в произведении не может быть того, чего нет в производителе (если только не полагать материю произведения самостоятельной по отношению к форме, что не вяжется с мыслью об умной материи). Но тогда выходит, что раздвоение души — реальность и бытие для себя того, что в уме есть лишь в себе. Значит, эта бинарная внутри себя душа — актуальность той субстанциальности, коей ум является только в потенции, и душа — ум в его полноте.

Присущее душе иное есть ее положенность как самости. Лишь в единстве с ним душа деятельна и действительна как душа. Неверно поэтому понимать душу у Плотина так, будто высшая занята умопостигаемым божественным, а низшая — конечным²³. Именно про высшую душу Плотин говорит, что она не ограничена созерцанием ума. Смотря в себя, она также занята полаганием и управлением того, что «после нее» (*Enn. 4.8.3.22*) — небожественным, чьей субстанцией она является²⁴.

Логическое удвоение высшей души Плотин иллюстрирует своей версией мифа о двух Афродитах — «небесной» и «земной». Первая как дочь Урана (или Кроноса) — Афродита-Урания — символизирует душу как чисто божественную, умную, вне связи с конечным. Она не рождена матерью, что философски означает ее бытие вне иного, материи (*Enn. 3.5.2.17–27*). Наряду с ней есть мировая душа (*Enn. 3.5.3.27–28*) — космическая Афродита (*Enn. 3.5.3.30*), дочь отца Зевса и матери Дионы, оппозиция «чистой» душе. В изложении оппозиций высшей души у Плотина виден разлад: для него душа собственно — только «чистая», что вы-

²³ См., например, Zamora Calvo 1996: 337; De Blassi 2015: 177.

²⁴ Это различие высшей души очевидно там, где Плотин говорит о душе как Зевсе — управляющем и упорядочивающем принципе вселенной. Он двояк: 1) Зевс — Демиург, символизирующий вечную жизнь души, погруженную в умопостижение; 2) он же мировая душа, образующая и организующая конечное на основе созерцаемой ею умопостигаемой субстанции (см. *Enn. 4.4.10.1–7*).

ражено в тезисе, по которому космическая Афродита «не есть только душа и не есть душа как таковая» (*Enn.* 3.5.3.31). Это следствие неспособности рассудка справиться с диалектикой высшей формы души, внутри себя различенной через отношение к иному, благодаря чему она и есть для себя конкретная целостность. Этот недостаток заметен и в преподнесении мифического сюжета, ведь родители космической Афродиты – Зевс и Диана – оба принадлежат к области чисто божественного. То есть образы Плотина обращены против его рассудочного представления и утверждают логику нашего понимания. Важно не то, что, в отличие от одной Афродиты, у другой есть мать (хотя это необходимый момент различия). Главное – что это различие проведено внутри самого божественного, так что его отношение к иному есть отношение к себе. Из этого следует, что мировая душа у Плотина, вопреки его подаче, есть момент, образующий вместе с «чистой» душой, конкретность высшей души. Более того, так как космическая Афродита – различие божественного с собой, мировая душа есть не только отношение божественного к небожественному, но также иное самого этого отношения к иному и возвращение из него в себя как божественную, «чистую» душу. Поэтому Плотин и говорит, что космическая Афродита порождает в душах смертных любовь к умопостигаемому²⁵, а значит, сама высшая душа есть процесс логической целостности.

Но раз логически мировая душа у Плотина отнесена к высшей, то низшая – это природа²⁶. И раз природа не четвертая ипостась

²⁵ См. *Enn.* 3.5.3.30–38.

²⁶ То есть мнение, будто низшая душа у Плотина – мировая, превратно. Неверно также истолковывать мировую душу как душу в целом, а природу – как низшую часть мировой (См., например, Deck 1967: 31–33, 41, 46, 64, 68, 113, 115; Morel 2009: 387, 391; Бриссон 2009: 439). Повторим: мировая душа – вид высшей, а низшей нужно считать природу (см., например, Theiler 1944: 220; Armstrong 1967: 91; Santa Cruz, Crespo 2007: lx; De Blassi 2015: 193). Ф. Карфик даже специально отмечает, что природа – низшая часть души «именно как души» (Karfik 2014: 124).

наряду с тремя божественными²⁷, а душа по своей субстанции, то в чем же главное отличие низшей души от высшей?

Тогда как высшая душа у него — (мыслящее) сознание (*Enn.* 4.4.13.1–2), природа бессознательна: ее деятельности для нее нет²⁸. Для обрисовки ее бессознательности Плотин прибегает к сравнению: если кто-то пожелает приписать природе сознание, то его надо уподобить «сознанию» спящего в противоположность таковому у бодрствующего²⁹.

Здесь нужно вспомнить о внутренней противоположности знания себе, ведь когда Плотин говорит о знании души в природе как о незнании, он выражает присущую знанию диалектику. Момент бессознательности необходим в душе как сознании. Сознание раздвоено на моменты знающего и знаемого: знания, сущего для себя, и знания, сущего только в себе, не знающего себя знания. Последнее — предметность сознания, или момент, имеющий значение лишь части, а не целого знания и сознания. Природа и есть эта непосредственная предметность души для себя, так что хотя природа, взятая абстрактно, и не душа как сознание, а ее иное,

²⁷ А. Армстронг, например, указывая, что «низшая фаза души» — природа (Armstrong 1967: 85), всё же, вопреки запрету Плотина полагать число ипостасей больше трех и его мысли, что душа субстанциальна одна во множестве форм (*Enn.* 2.9.2.1–6), убежден, что он учит о четвертой ипостаси. Это-де следует из того, что выведение природы представлено им как произведение душой новой ипостаси (*Enn.* 5.2.26), отчего низшая душа относится к высшей, как высшая — к уму (Armstrong 1967: 86). См. также критику этой трактовки у Риста (Rist 1967: 92–93), а у Санта Крус и Креспо — утверждение, что хотя функционально душа раздвоена, она субстанциальна едина, так что природа — не новый онтологический уровень (четвертая ипостась) (Santa Cruz, Crespo: lx).

²⁸ См. *Enn.* 4.4.13.8–9. Ср. также *Enn.* 2.3.17.2–5; 3.8.1.22; 3.8.4.1–4; 4.4.13.13–14.

²⁹ *Enn.* 3.8.4.22–25. Это сравнение — предмет внимания многих историков (см., например, Drews 1907: 143; Inge 1918: 155; Schwyzer 1960: 372; Deck 1967: 71; De Blassi 2015: 194). Начиная, пожалуй, с Древса, оно сопоставляется с приписываемым Ф. Шеллингу тезисом о природе как спящем духе (Drews 1907: 143; Inge 1918: 155; Deck 1967: 71).

она душа субстанциально, в себе³⁰, ведь она также есть — пусть и бессознательное — знание³¹.

Кроме того, природа как бессознательное знание также удвоена. С одной стороны, как процесс логического она его полагание вовне себя. Это стремление быть природой Плотин описывает диалектически. Во-первых, душа «пытлива»: желая сразу быть и началом себе, и собой непосредственно, и потому, ища полноту бытия, она приводит себя в движение (*ENN. 3.7.11.15–17*), цель которого — транслировать в иное то, что созерцается ею в уме (*ENN. 3.7.11.20–22*). Усиливая эту мысль, Плотин использует сравнение: стремясь к знанию (*ENN. 3.8.5.3–4*), влекущему ее вовне ума (*ENN. 4.7.13.4–5*), душа словно беременна и переживает родовые муки (*ENN. 3.8.5.4; 4.7.13.7*); в их результате она воплощает созерцаемую в уме полноту (*ENN. 3.8.5.4–5*) в порядок и красоту природы. То есть рвение души быть природой есть ее желание быть для себя предметной вполне, ради чего она выносит сущее в ней вовне и извне познает то, что она внутри (*ENN. 3.8.6.26–29*). Во-вторых, Плотин заостряет проблему, допуская, что ее влечение может обратиться вспять, прервав жизнь природы. Но если предположить, что душа обернулась к уму как высшей, так и низшей частью, то разве тогда было бы что-нибудь, кроме вечного? Нет, тогда бы всё различие сущего утратило реальность. И главное: в отношении какого еще предмета как своего иного была бы деятельной душа? При принятии такого предположения невозможно утверждать, что ее деятельность предметна, ведь то, в отношении чего производится деятельность, должно полагаться вовне как предмет (*ENN. 3.7.12.4–15*). Итак, необходимость полагания вовне сущей в себе конкретности — в том, что она обретает целостность тогда, когда ее моменты сами положены как сущие. Поэтому в себе су-

³⁰ Ср. со словами Гегеля: «Природа — отчужденный от себя дух» (Hegel 1986–1990: 9.25).

³¹ Ср. также с дефиницией природы у Плотина как «логической бессознательности» (Antúnez-Cid 2006: 55).

щая всеобщность развертывается в пространство и время, во множество единичностей, так что заговорившая в фантазии Плотина природа сообщает, что они видятся «как бы выпавшими» (*Enn.* 3.8.4.10).

С другой стороны, внеположность не исчерпывает понятие природы. Душа как ее суть не покидает ее во внешней предметности, но возвращает ее из внешности и дискретности внутрь себя, превращая ее особенный процесс во всеобщий процесс себя самой. Этот второй момент природы — интериоризация — заключен в том, что она созерцание ($\theta\epsilon\omega\rho\alpha$)³². Если бы созерцание природы ограничивалось формой внеположности, оно было бы лишь дискретностью созерцаемого, предмета созерцания ($\theta\epsilon\omega\rho\mu\alpha$, $\theta\epsilon\alpha\mu\alpha$) и созерцающего, субъекта созерцания ($\theta\epsilon\omega\rho\mu\nu$), а не было бы их единством — созерцанием как таковым. Как созерцание, природа не оставляет положенные вовне моменты «выпавшими» из ее единства и в отрыве друг от друга. Так как ее производящая деятельность есть созерцание³³, то им связаны как всеобщая форма созерцания (созерцающее и созерцаемое), так и лишь по видимости дискретное, единичное содержание. Ни один из моментов созерцания не коснется во внеположности к другим и имеет в другом не конец³⁴ как только отрицание, а полагание полноты определенности, благодаря чему каждый раскрывается как бесконечный, текучий в себе и вобранный внутрь процесса природы и души. В созерцании природы душа проникает собою всю ее внеположность, и нет ни одного ее момента, который бы не был познающей деятельностью души³⁵.

Значит, хотя созерцание природы бессознательно, она также есть всеобщая деятельность созерцания, пронизывающего у Плотина каждую ступень логического³⁶. Но что же есть, по Плоти-

³² См. *Enn.* 3.8.1.23; 3.8.3.13.

³³ См. *Enn.* 3.8.3.20–21; 3.8.5.1–2; 3.8.7.1–2.

³⁴ См. *Enn.* 3.8.5.29–30.

³⁵ Благодаря созерцанию душа пребывает «во всем» (*Enn.* 3.8.5.31).

³⁶ Так как у Плотина природа и божественное образуется созерцанием и есть созерцание (*Enn.* 3.8.7.1–2), его учение называют «панконтемпляционизмом»

ну, то, что увязывает творчество природы с созерцанием³⁷ и его посредством вбирает в свою целостность всё бытие и его определенность? Этот субстанциальный «средний термин», располагающий любой горизонт логического в противоположность созерцающего и созерцаемого и через это противоположение сополагающий их в конкретное единство созерцания, есть то, что Плотин называет логосом³⁸.

Философ утверждает не только то, что логос деятелен в природе (*Enn.* 5.8.3.1; 2.3.17.2–3) и что душа управляет всем сообразно с ним (*Enn.* 2.3.13.3–4), но и то, что природа вообще есть логос (*Enn.* 3.8.2.28–29). При этом логос природы, расторгая себя, полагается в ее видимой внеположности вплоть до разрозненного механического существования. Такой «последний» и «мертвый» (*Enn.* 3.8.2.31–32) логос не может собраться из дискретности в цельность органического единства и воспроизвестись в другом (*Enn.* 3.8.2.32). Но и в этой разорванности он не лишен родовой связи, ибо этот «мертвый» — «брать» логоса, имеющего жизнь (*Enn.* 3.8.2.32). И хотя во внешности чувственной формы (*Enn.* 3.8.2.31) логос природы создает иллюзию неживой машины, последняя подвижна лишь потому, что, будучи логосом, не перестает быть жизнью и мышлением.

(Kirchner 2017: 74). Θεωρία у Плотина — само понятие познания, и к нему как к роду восходят даже низшие в сравнении с умосозерцанием виды (*Enn.* 3.8.7.3–5). «Все стремится к созерцанию» (*Enn.* 3.8.1.2), ибо всё бытие — как сознательное, так и бессознательное (*Enn.* 3.8.1.3) — есть познание как полагание и снятие различия бытия в себе и бытия для себя, субстанции и субъекта.

³⁷ См. *Enn.* 3.8.3.1.

³⁸ Этот логос — не то, что Плотин называет τὸ σκοτεῖσθαι, а мы — внешней рефлексией. Последняя как рассудок не схватывает конкретность бессознательной логики природы. Плотин, правда, противоречив, говоря, 1) что природа как созерцание есть логос, и — прямо противоположное — 2) что то, что она есть в себе (созерцание), у нее не от логоса (см. *Enn.* 3.8.3.12–13). Но он снимает это противоречие, объясняя, что под логосом в последнем случае он подразумевает τὸ σκοτεῖσθαι (см. *Enn.* 3.8.3.13–16). То есть, хотя, по Плотину, природа не логос как рассудок, она как созерцание есть логос как бессознательный разум. Или иначе: так как природа исходно не нуждается в рассуждении (*Enn.* 4.4.11.4–5), ее логос — это «*raison sans raisonner*» (Ravaïsson 1846: 399).

нием³⁹, ведь «всякая жизнь мышление» (*Enn.* 3.8.8.17). Стало быть, по Плотину, то, что посредством созерцания обеспечивает природе жизнь и включенность в процесс души, есть животворящая всё внутренняя мощь логоса.

Логос как конкретность субстанции и субъекта

Логос — самая трудная категория античной философии⁴⁰. Ее трудность — в том, что в античной мысли множество доктрин логоса, и в каждой он ансамбль смысловых ролей. Эту трудность не преодолеть историческим объяснением многоролевой игры логоса через видимые заимствования его содержания из предшествующих концепций: такое «объяснение» описывает механическую передачу смыслового импульса от одного явления другому, показывая лишь внешние действующие причины, но не проникает в органику явления, его понятие⁴¹. Между тем, именно это понятие как цель и приводит в движение особенные моменты своего содержания, полагая их в качестве условий самопознания. Так что полноту объяснения особенные роли логоса обретают лишь тогда, когда целиком разыграна игра его понятия — когда оно стало понятием себя самого. Субстанция-субъект, или понятие как сознание, познающее себя как предметную сущность, — вот принципиальное определение логоса.

³⁹ По Плотину, конечное — «повсюду жизнь, выявляющая немеханическую мудрость» (*Enn.* 2.9.8.14–15). Так он внушает мысль о внутренней органичности определенного логосом конечного. Поэтому и нельзя ограничивать творчество природы представлением о рычаге (*Enn.* 3.8.2.3–4), о механической причинности, во внешности каковой нет внутренней целесообразности, органики понятия.

⁴⁰ См., например, Rist 1967: 84; Vollenweider 2009: 379; Michalewski 2014: 210. А.Ф. Лосев убежден, что современной науке «особенно не повезло» именно с логосом (Лосев 2000: 492).

⁴¹ Сам Плотин осуждает механическое объяснение как объяснение через «тесные причины» (*Enn.* 4.4.32.1). Ср. также с тем, как Л. Шестов улавливает, что историческое объяснение (через «идейное влияние», то есть механику «действующих причин») центрального противоречия философа (как сразу «панлогиста» и «мизолога») «совершенно недопустимо», ибо его причины «более глубокие и несравненно более важные» (Шестов 1993: 329–331).

Всё же начнем с толкования логоса как души и преимущественно в «демиургической» функции⁴². Плотин не раз называет душу «логосом ума» (в смысле образа ума, его выражения, и т.п.)⁴³, а также говорит о ней, с одной стороны, как о логосе, протекающем из божественного интеллигиельного, а с другой — как о логосе, творящем чувственное, организующем его и управляющем им, отчего душа-логос мыслится как связь между бесконечным и конечным⁴⁴. В этой роли логос видится проводником умного в чувственное, посредником или мостом между ними⁴⁵.

Но воззрение Плотина на логос не ограничено душой. Так, соотнося ее с умом, он называет ее логос «смутным» (*Enn.* 5.1.6.46). Это значит, что ум тоже логос (только «ясный»), и «как душа — логос и энергия ума, так ум — [логос и энергия] единого»⁴⁶. Более того, Плотин отмечает, что душа рождена оформленной и возводится в высшую форму умом и логосом⁴⁷, то есть логос здесь функционален не как душа, а как ум⁴⁸.

Историки не раз отмечали у Плотина тождество логоса в одном из значений и ума⁴⁹. Но далее нужно понять: логос — это и существенность единого. Вспомним, что Плотин сам атрибутирует субстанциальное начало как «единый логос». Контекст его мысли прозрачен: конкретность конечного творится конкретностью бесконечного — ума, причем последняя в своем многообра-

⁴² Хотя «первый демиург» у Плотина ум, «последний творец» — душа (*Enn.* 2.3.18.13–15), ибо в уме нет реального разрыва сознания и предмета. Он возникает лишь в душе как бесконечном, творящем конечное (см. *Enn.* 3.8.3).

⁴³ См., например, *Enn.* 5.1.3.6–8; 5.1.3.15–16; 5.1.6.45.

⁴⁴ См., например, *Enn.* 2.3.13.3–4; 2.3.16; 3.2.2.15–18; 3.3.4.10–11; 5.1.7.42–48; 6.7.11 *praesertim* 25–26.

⁴⁵ См. Armstrong 1967: 79, 101–104; Rist 1967: 85–86, 89–90; Turlot 1985: 518–519; Zamora Calvo 1996: 335–336; Бриссон 2009: 437, 441–442.

⁴⁶ *Enn.* 5.1.6.44–45. Ср. также с его мыслью, что ум производит душу логосной, сообщая ей то, что она получила в наследие (*Enn.* 6.7.17.38–39). То есть душа как логос наследует логосность от ума, а раз так, то ум необходимо есть логос.

⁴⁷ См. *Enn.* 2.4.3.4–5.

⁴⁸ См. также, например, *Enn.* 1.4.2.25.

⁴⁹ См., например, Heinze 1872: 316, п. 1; Karfik 2011–2012: 69; Gerson 2012: 20.

зии пронизана логикой пребывающего «над ней» единого, названного εῖς λόγος (*Enn.* 6.8.17.1–22). И хотя рассудок Плотина не раз проваливается в алогизм⁵⁰, разум его философии в целом спасает мыслителя в его противоречиях. Так, вопреки мыслям, что единое «не-логос» и «лучше логоса» (*Enn.* 5.4.1.9; 6.8.15, 31), Плотин называет единое его отцом (*Enn.* 6.8.14.37–38) и корнем (*Enn.* 6.8.15.33), каковые атрибуты более значимы, чем они мнятся в их подаче. В них для нас он полагает единое как то, что есть в себе логос, низлагая мнение о едином как алогическом⁵¹. Впрочем, Плотин не только подспудно, но и сознательно увязывает единое с логосом, признавая, что оно не есть «жизнь без души и логоса» (*Enn.* 6.8.15.28–29).

Значит, логос у Плотина исполняет роли всех форм логического (как бесконечного, так и конечного), причем ни одна из его особых ролей не есть логос в его всеобщности. Плотин отмечал, что сам логос не сводим ни к одной из ипостасей божественного, ни к природе⁵². Но превратно и толкование его как четвертой ипостаси⁵³, противное как тому, что насчет числа ипостасей говорит он сам⁵⁴, так и логике его текстов. Логос у Плотина – не еще одно, пусть даже «последнее», особенное понятие в серии компонующих иерархию ипостасей⁵⁵, но сама тотальность их структуры, и, более того, божественного и мирского. Его спе-

⁵⁰ Этот момент часто гипостазируют, видя в логическом лишь внешнюю рефлексию. Например, Х. Антунес-Сид, признавая «парадоксальную» возможность прочитывать Плотина «панлогистически» (Antúnez-Cid 2006: 30), отвергает ее, веря, что у Плотина бог (и, прежде всего, единое) «по ту сторону логики» (*ibid.*: 38).

⁵¹ Как мы знаем, отец и сын единосущи, а корень – начало организма, то есть только его момент.

⁵² «[Логос] ни только ум, или сам ум, ни род чистой [= одной лишь] души» (*Enn.* 3.2.16.13–14); «ни одна лишь жизнь [= душа], ни один лишь ум» (*Enn.* 3.2.16.30); «[логос] ни в чем не полон и не отдает себя целиком и всего, чему он себя отдает» (*Enn.* 3.2.16.30–31).

⁵³ См., например, Armstrong 1967: 102; O'Meara 1975: 93.

⁵⁴ См. *Enn.* 2.9.1.15–16; 5.1.7.48–49.

⁵⁵ См. O'Meara 1975: 94.

цифика — в универсальности, пронизывающей всё особенное — ипостасное и неипостасное — от единого до природы. И хотя логическое у Плотина вполне конкретно и субъектно в душе, и она среди ипостасей логического логос по преимуществу, душа в своей непосредственности лишь инстанция логического, логос в одной из его функций.

Эта всеобщая — текучая — природа логоса состоит в том, что он полагает себя в различных моментах и снимает их, собирая себя в единство. Логос неслучайно назван «высвечиванием (из) обоих — ума и души» (*ENN. 3.2.16.15*), ибо так он явлен как положенность обоих структурных элементов логического — субстанции и субъекта. Поэтому, хотя понятие души как субъекта логического — быть положенностью логического как субстанции, (единого и) ума, этим понятием как понятием себя душа является только как прошедшая полноту процессуальности — как «сначала» положившая различенность на себя как высшую и низшую, а «затем» через созерцание вернувшаяся из неравенства субъектности в единство умной субстанциальности. Так что к мысли о логосе как положенности ума и души добавлена мысль о нем как «душе, сущей сообразно с умом» (*ENN. 3.2.16.15–16*) — субъекте, постигшем субстанцию.

Как различенное внутри единство, логос, сообщая своим моментам самостоятельное существование, противополагает их друг другу, и в таком противопоставлении он действительно един, есть конкретное целое⁵⁶. К тому же Плотин настаивает: различие должно быть развито вполне — быть противоположностью⁵⁷. Итак, единый логос един из противоположностей, и это противоположение сообщает ему его конкретность и сущность (*ENN. 3.2.16.50–52*). Но в какой же форме внутренняя противоположность логоса положена абсолютным образом? Логическое у Плотина на всех уровнях сплошь проникнуто диалектикой. Ее примеры — оппозиции категорий бытия и небытия, единого

⁵⁶ См. *ENN. 3.2.16.32–35*.

⁵⁷ См. *ENN. 3.2.16.52–58*.

и многоего, покоя и движения, и т.д., и т.п.⁵⁸. Но такие оппозиции партикулярны. Абсолютное же противоположение логического в том, чтобы оно как бытие для себя полагалось как бытие для иного, ибо только в этом ином и есть его бытие в себе⁵⁹. Которая же из оппозиций — абсолютное противоположение? Это — противоположность бесконечной субстанции и конечного субъекта, или противоположность бога и человека (человеческой души).

Бог как субстанция логического есть субъект в себе, ибо она — самосознание мышления, а человеческая душа как субъект в себе субстанциальна⁶⁰. Но так как каждый из моментов исходно конкретен лишь в себе, то для каждого его иное не он сам. Богу как субстанции не хватает реальности различия с собой — того, чтобы он как мышление стало чувственностью, как всеобщее — единичным, как дух — природой. Человеку же нужно из мыслящего единичным чувственным образом стать мыслящим всеобщее, само мышление, и тем самым преобразить свою конечную природу в природу духа. То есть, чтобы быть и для себя своим в-себе, каждый должен быть положен в отношении к иному и как иное, и только в этом бытии для иного каждый вполне есть для себя. Абсолютное противоположение логоса в том, чтобы каждый из его моментов был «абсолютным беспокойством в снятии себя самого»⁶¹, что и характеризует логос в его целостности как абсолютную процессуальность.

Поэтому у Плотина бог как субстанция не завислив в своем бытии для себя, ибо его самость в том, чтобы быть для иного — порождать конечное и сообщать ему субстанциальность. Бог, говорит Плотин, должен был не пребывать в себе, «словно очертив себе границу зависью, но непременно продвигаться до тех пор, пока универсум не дойдет до предела возможного из-за безмерной мощи [бога], не оставляющей что-либо ей непричастным»

⁵⁸ См., например, *Enn.* 1.8.6; 3.2.16.

⁵⁹ См., например, Hegel 1982: 30–31; Hegel 1986–1990: 3.108.

⁶⁰ Вспомним тезис Плотина о том, что «каждый из нас умопостигаемый мир» (*Enn.* 3.4.3.22).

⁶¹ Hegel 1982: 33.

(*Enn.* 4.8.6.12–16). Что же есть этот «предел возможного»? Это — человеческий субъект, познающий божественную субстанцию как определившую его к такому познанию. Интерес бесконечной субстанции к конечному субъекту обеспечивает бегство души⁶² из преходящего мира чувственного порознения и разрывающих ее страстей в непреходящий и единящий мир логической конкретности. Этот подъем души у Плотина — ее возвращение из чужбины на родину (при том, что чужбина здесь — ее природное для-себя-бытие⁶³, а родина — логическая субстанция — ее непосредственное «потустороннее»)⁶⁴. То, что вызволяет душу из конечного, есть логос, субстанция ее субъектности, ее гегемон, движущий ее изнутри, полагающий ее в ее свободе, всеобщей самости⁶⁵ и претворяющий ее в божество⁶⁶. И раз этот теозис есть деятельность логоса, то кульминацию единения души с богом — «исступление» — надо понимать не только как становление субъекта постигаемой им субстанцией, но и как становление субстанции субъектом и его постижением⁶⁷. Ведь ни один из моментов абсолютного противоположения не может остаться фиксированным в абстракции от своего иного и не выступить из себя в него, отчего каждый в себе есть процесс «исступления» — становления своей противоположностью.

⁶² См. *Enn.* 1.6.8.16.

⁶³ Отчего Плотин и называет эту природную самость души ее худшим бытием (*Enn.* 3.1.9.7–8).

⁶⁴ При этом бегство души к лучшему (*Enn.* 4.8.7.26) у Плотина есть также бегство божества к себе (*Enn.* 6.9.11.51).

⁶⁵ См. *Enn.* 3.1.9.9–16. По Плотину, субъект, взошедший к единству с субстанцией, уже не он сам (*Enn.* 6.9.11.10–11). Такое отрицание самости не нужно представлять рассудочно как уничтожающее самость в ее понятии. Отрицаемая здесь самость конечная, противопоставленная богу, а не в полноте ее положенности.

⁶⁶ См. также *Enn.* 6.9.9.50–60.

⁶⁷ Это следует из того, что душа постигает свое начало по причине его же активности (ἀρχῆς ἀρχῆν ὁρᾷ) (*Enn.* 6.9.11.31–32) (истолковывать здесь ἀρχῆ можно только как *dativus causeae*, выражающий в данном случае сразу и действующую, и целевую причинность).

Таков платиновский логос: единый в своем абсолютном противоположении. И несмотря на то, что в этом средоточии Плотиновой мысли рассудок силится истолковать единство бесконечной субстанции и конечного субъекта как алогическое⁶⁸, разум ее содержания говорит сам за себя: это единство у Плотина выражено как конкретность двух центров логического — «смыкание одного центра с другим» (*Enn. 6.9.10.17*). И то, что он признает, что конкретность этого логического единства — тò δύσφραστον, и уподобляет ее мистериям, чье содержание нельзя излагать непосвященным (*Enn. 6.9.10.19–21; 6.9.11.1–2*), говорит нам не о том, что она вообще невыразима и не есть мышление: самый факт того, что философ выражает эту «невыразимость», означает ее мыслимость⁶⁹, что она логос. Но эта «невыразимая» конкретность логоса как единства абсолютной противоположности бесконечной субстанции и конечного субъекта есть воистину «недостижимое» и «непостижимое» (*Enn. 6.9.11.30*) для рассудка как мышления, не проникшего в мистерию разума⁷⁰. Для нас же эта мистерия логоса откровенна, и, причастные ей, мы вслед за Плотином говорим: ἀρχή οὖν λόγος καὶ πάντα λόγος (*Enn. 3.2.15.13–14*).

⁶⁸ Повод — слова Плотина о том, что созерцание душой бога и ее единение с ним — «уже не логос, но больше логоса, до логоса и над логосом» (*Enn. 6.9.10.7–8*), а также положение о том, что единство познающего субъекта и познаваемой субстанции не есть «ни логос, ни какое-либо (τις) мышление» (*Enn. 6.9.11.11*). Выскажем по этому поводу два замечания. 1) Отрицая логосный характер этого единства, мыслитель имеет в виду логос в моменте дискурсивного мышления, ибо эти мысли он увязывает с представлением о логосе как рассуждении (*Enn. 6.9.10.6–7*). Х. Игаль, например, верно понимая λόγος в этом контексте, передает его на испанский язык как *razonamiento* (логос-рассудок), а не как *razón* (логос-разум) (Igal 1998: 553). 2) Поток Плотиновой мысли не раз обнажает неравнозначные положения рассудка (фиксацию единства без различия и различия без единства), и как раз в этой форме мышление не может постигнуть конкретность субстанции и субъекта. В данном случае Плотин принимает эту конечную форму мышления за его всеобщее понятие. Но этот парадоксальный недостаток его дискурса, разумеется, не есть его тотальная определенность.

⁶⁹ Вопреки тезису своего рассудка, Плотин сам называет экстаз *высшей формы мышления* (περινόησις), приводящей к гармонии (*Enn. 6.9.11.24–25*) — к логически конкретному единству субстанции и субъекта.

⁷⁰ См. Hegel 1986–1990: 18.100–101.

Литература

- Бриссон, Л. (2009), “Logos и logoi у Плотина: их природа и функция” (пер. Е.В. Афонасина), *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 3.2: 433–444.
- Гарнцев, М.А. (1987), *Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Аристотеля до Декарта)*. М.: МГУ.
- Лосев, А.Ф. (2000), *История античной эстетики. Поздний эллинизм*. Харьков: Фолио; М.: АСТ.
- Протопопова, И.А. (2006), “Метафизика зазеркалья, или О двух материях у Плотина”, *Arbor Mundi* 12: 9–45.
- Шестов, Л. (1993), *Сочинения*. Т. 2. М.: Наука.
- Шичалин, Ю.А. (1978), “«Третий вид» у Платона и материя-зеркало у Плотина”, *Вестник древней истории* 143.1: 148–161.
- Antúnez-Cid, J. (2006), “La naturaleza según Plotino”, in A. Pérez de Laborda (ed.), *Naturaleza*, 23–69. Madrid: Facultad de Teología «San Dámaso».
- Armstrong, A.H. (1967), *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*. Amsterdam: A.M. Hakkert.
- Arnou, R. (1921), *ΠΡΑΧΙΣ et ΘΕΩΡΙΑ. Étude de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin*. Paris: Université de Paris.
- Beierwaltes, W. (1970), “Hegel und Plotin”, *Revue internationale de philosophie* 24.92.2: 348–357.
- Bussanich, J. (1988), *The One and Its Relation to Intellect in Plotinus: A Commentary on Selected Texts*. Leiden; New York; København: Brill.
- Chiaradonna, R. (2022), “Αθρόος ἐπιβολή: Galen as a Source for Plotinus”, *Méthexis* 34.1: 119–118.
- Cilento, V. (1960), “Mito e poesia nelle Enneadi di Plotino”, in E.R. Dodds et al. (eds.), *Les sources de Plotin*, 243–323. Genève: Fondation Hard.
- Cornea, A. (2016), “Athroa epibolē: On an Epicurean Formula in Plotinus’ Work”, in A. Longo, D.P. Taormina (eds.), *Plotinus and Epicurus: Matter, Perception, Pleasure*, 177–188. Cambridge University Press.
- De Blassi, F.G.M. (2015), “Plotino y la potencia desasosegada del Alma: ¿dispersión o contemplación?”, *Tópicos* 48: 169–199.
- Deck, J.N. (1967), *Nature, Contemplation, and the One. A Study in the Philosophy of Plotinus*. Toronto University Press.
- Drews, A. (1907), *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*. Jena: E. Diederichs.
- Emilsson, E.K. (2007), *Plotinus on Intellect*. Oxford: Clarendon Press.

- Gerson, L.P. (1993), “Plotinus’s Metaphysics: Emanation or Creation?”, *The Review of Metaphysics* 46.3: 559–574.
- Gerson, L.P. (1994), *Plotinus*. London; New York: Routledge.
- Gerson, L.P. (2012), “Plotinus on *logos*”, in J. Wilberding, Ch. Horn (eds.) *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, 17–29. Oxford University Press.
- Hadot, P. (1981), “Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus’ Treatise Against the Gnostics”, in H.J. Blumenthal, R.A. Markus (eds.), *Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in Honour of A.H. Armstrong*, 124–137. London: Variorum Publications, Ltd.
- Hegel, G.W.F. (1982), *Jenaer Systementwürfe* 3.2. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, G.W.F. (1986–1990), *Werke*. 20 Bde. Redaktion E. Moldenhauer und K.M. Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heinze, M. (1872), *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*. Oldenburg: Ferdinand Schmidt.
- Igal, J., ed. (1998), *Plotino. Enéadas V–VI*. Madrid: Gredos.
- Inge, W.R. (1918), *The Philosophy of Plotinus. The Gifford Lectures at St. Andrews, 1917–1918*. Vol. 2. London: Longmans, Green and Co.
- Karfik, F. (2011–2012), “L’âme logos de l’intellect et le logismos de l’âme. À propos des Ennéades V, 1 [10] et IV, 3 [27]”, *Xώρα. Revue d’études anciennes et médiévales* 9–10: 67–80.
- Karfik, F. (2014), “Parts of the Soul in Plotinus”, in K. Corcilius, D. Perler (eds.), *Partitioning the Soul: Debates from Plato to Leibniz*, 107–148. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.
- Kirchner, A. (2017), „Alles strebt nach Theorie“: Bemerkungen zu Plotins Konzept der *Theoria*”, in Th. Jürgasch et al. (eds.), *Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße* 6.8, 65–97. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Lo Casto, C. (2018), “Plotino e la triade divina Urano-Crono-Zeus”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 65.2: 465–480.
- Loder, M. (2016), *Die Existenz des Spekulativen. Untersuchungen zur neuplattonischen Seelenlehre und zu Hegels Philosophie des subjektiven Geistes*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.
- Lortie, F. (2010), “Intuition et pensée discursive: sur la fonction de l’ἐπιθολή dans les Ennéades de Plotin”, *Laval théologique et philosophique* 66.10: 45–59.
- Michalewski, A. (2014), *La puissance de l’intelligible: La théorie plotinienne des Formes au miroir de l’héritage médioplatonicien*. Leuven University Press.
- Montecinos Fabio, S.; Serey Aguilera, J. (2021), “El sentido sistemático de la lectura hegeliana de Plotino”, *Tópicos* 61: 69–107.

- Morel, P.-M. (2009), “Comment parler de la nature? Sur le *Traité 30 de Plotin*”, *Les Études philosophiques* 3: 387–406.
- Natorp, P. (1921), *Platos Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig: Felix Meiner.
- O’Meara, D. (1975), *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin: étude historique et interprétative*. Leiden: E.J. Brill.
- Pépin, J. (1955), “Plotin et les Mythes”, *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, 53:37: 5–27.
- Popopova, I. (2006), “Metaphysics of Mirrorverse, or On Two Matters in Plotinus”, *Arbor Mundi* 12: 9–45. (In Russian.)
- Ravaissón, F. (1846), *Essai sur la Métaphysique d’Aristote*. T. 2. Paris: Librairie de Joubert.
- Rist, J.M. (1967), *Plotinus: The Road to Reality*. Cambridge University Press.
- Santa Cruz, M.I. (2006), “Modos de conocimiento en Plotino”, *Estudios de Filosofía* 34: 201–216.
- Santa Cruz, M.I.; Crespo, M.I. (2007), “Plotino: De la filosofía a la mística”, in M.I. Santa Cruz, M.I. Crespo (eds.), *Plotino. Enéadas: Textos esenciales*, vii–cxviii. Buenos Aires: Colihue.
- Schwyzer, H.-R. (1960), „Bewusst“ und „unbewusst“ bei Plotin”, in E.R. Dodds et al. (eds.), *Les sources de Plotin*, 341–390. Genève: Fondation Hard.
- Stamatellos, G. (2007), *Plotinus and the Presocratics: A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus’ Enneads*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Stróżyński, M. (2014), “The Aporetic Method in Plotinus’ Enneads”, *Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae* 24:1: 17–31.
- Theiler, W. (1944), “Plotin und die antike Philosophie”, *Museum Helveticum* 1:4: 209–225.
- Tornau, Ch. (1998), *Plotin, Enneaden VI 4–5 [22–23]: ein Kommentar*. Stuttgart; Leipzig: B.G. Teubner.
- Turlot, F. (1985), “Le «Logos» chez Plotin”, *Les Études philosophiques* 4: 517–528.
- Varessis, E. (1996), *Die Andersheit bei Plotin*. Stuttgart; Leipzig: B.G. Teubner.
- Vollenweider, S. (2009), “Der Logos als Brücke vom Evangelium zur Philosophie. Der Johannesprolog in der Relektüre des Neuplatonikers Amelios”, in U. Poplutz, A. Dettwiler (eds.), *Studien zu Matthäus und Johannes. Festschrift für Jean Zumstein zu seinem 65. Geburtstag*, 377–397. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Zamora Calvo, J.M. (1996), “La concepción plotiniana del alma como logos de la inteligencia”, *Estudio agustiniano* 31:2: 333–342.