

ПОКРОВ И РИЗА БЫТИЯ

Диалектика идеальных чисел и понятие бытийного места в философии Плотина

БѢЛІЙ ГДѢ НАШХ, ꙗ̑ КѢЛІА КРѢПОСТЬ
ѢГВѢ, ꙗ̑ РАЗУМА ѢГВѢ НѢСТЬ ЧИСЛА.

Пс. 146:5

В трактате VI.6 «О числах» Плотин касается одной из тончайших сторон онтологии в его системе, лежащей «у самой границы» сверх-сущего *единого* и потому приближающейся к чисто апофатической сфере. Возможно, именно поэтому слова Плотина о самых тонких подробностях рождения умных сущностей из стихии чисел в лоне мирового *ума* оказываются весьма кратки, местами темны и растворяются среди обширных доказательств. С одной стороны, мысли, высказанные в трактате VI.6, имеют ряд черт, которые больше нигде не повторяются во всех шести энеадах и уже одной своей уникальностью приковывают внимание. С другой стороны, Плотин часто повторяет, что старается не изобретать нового и лишь прояснять и пространнее излагать мудрость прежних философов, — в первую очередь, Платона. В самом деле, если признавать за Платоном приписываемые ему «неписанные учения», где одно из важнейших мест занимает теория идеальных чисел, то Платинова мысль в этом трактате, действительно, оказывается виртуозной разработкой известной темы, но никак не дерзким нововведением. Заглядывая на несколько веков вперёд, мы увидим, что учение о единичностях (генадах), подробно разрабатываемое Проклом и принятое им в основных тезисах от Сириана, Ямвлиха или, возможно, кого-то ещё¹, снова — ничуть не необоснованная философская дерзость, а подражающее по виртуозности Плотину развёртывание одной из важных тем его трактата «О числах». Как мы скоро увидим, «единичности» (ἐνάδες) имеют явное терминологическое значение, обладают самостоятельной значимостью для Платина², и в то же время всё разнообразие выводов, которое может быть сде-

¹ С. В. Месяц 2010: passim.

² О терминологическом употреблении Платином слова ἐνάδες см.

дано из факта их логического полагания — словно намеренно обходится молчанием. Возможно, Плотин, дав пару наводящих тезисов, с любопытством ждал, как их смогут развить его ученики?.. Попробуем представить себе, как они могли бы рассуждать, отвечая учителю.

I. Идеальные числа и ум в системе Плотина

1. Учение об идеальных числах. Итак, идеальное число, как формулируется ещё в «неписанных учениях» Платона:

— во-первых, предшествует всякому бытию и возникает непосредственно после *единого*, предшествуя даже ипостаси *ума*³; сама сфера чисел, однако, не образует самостоятельной ипостаси⁴;

— во-вторых, оно непричастно бытия, не содержит бытия в себе, но всякое сущее обладает бытием как самотождественная индивидуальность («одно сущее» в терминах Платонова «Парменида»), поэтому всякое сущее причастно числа⁵. Идеальное число онтологически непредсказуемо, о нём нельзя сказать, что «оно есть» или что «оно не существует»; потому число нельзя именовать и сущностью. Как превысшее бытия, идеальное число может именоваться сверх-сущим — так же, как и *единое*, в чём выражается их ближайшее родство;

— в-третьих, в отличие от математических чисел, переход между которыми возможен путём прибавления единиц, числа идеальные принципиально несводимы друг на друга, они даны прежде всякой количественности, и их числовая определённость есть качественный спецификум каждого числа, делающего его неповторимым, несравнимым и несводимым ни на какое другое⁶: идеальная двойка отличается от всех прочих чисел своим принципом двойственности, тройка — троичности, и так далее, так что каждое из идеальных чисел — своеобразный архетип, уникальный не только в самом себе, но и в своих проявлениях. Только при таком «качественном» понимании числа стало возможным появление неопифагорейской традиции и Ямвлиховых «Теологумен арифметики»⁷.

Что к этому прибавляет Плотин? Прежде всего, он особенно ак-

S. Slaveva-Griffin 2009: p. 91.

³ А. Ф. Лосев 1993а: оч. IV, ч. б, ст. V, §1а; с. 605.

⁴ Это утверждение обоснованно для мысли Плотина, в отношении же Платона А. Ф. Лосев там же называет идеальное число «ипостасью», но в ином смысле: по мере его явного отличия и от *ума*, и *души*, и, разумеется, космоса.

⁵ Ibid., сс. 604–605.

⁶ Ibid., §2а, сс. 606–607; §3а, сс. 616–617.

⁷ Примечательно, что Ямвлих вовлекает в своё рассуждение и лингвистический момент, иной раз создавая этимологии названий чисел с мастерством и изобретательностью, пожалуй, самого Платона в «Кратиле».

центрирует внимание на том, что идеальное число — ближайшее к *единому* из всего того, что полагается окрест него, поэтому и уподобление этому первоначально имеет особое значение: каждое число не просто обладает своим *численным* качеством, но кроме того является *единым*: оно просто, неделимо, неразложимо на части. Всякое число сверх того, что тождественно самому себе, является ещё и единицей. Эти два аспекта, разумеется, совершенно неразрывны и абсолютно тождественны, так что не привносят в число никакого дополнительного двойства, но в порядке логики нашего рассуждения, можно вычленять момент чисто качественный (мы помним, что «количество» является единственным, но важнейшим качеством идеального числа и потому делает его несопоставимым ни с каким другим числом), собственно *числовой*, и второй момент — его *единичность*.⁸ Плотин вводит это различие лишь когда дано нечто сущее, оформленное числом, и тогда в нём созерцаются отдельно собственно число, ἀριθμός, и единичность, ἐνάδη: «сущее, обстоящее во множестве, есть число тогда, когда оно, с одной стороны, проявилось в качестве м н о г о г о, а, с другой стороны, ...когда оно есть как бы е д и н и ч н о с т и»⁹. То же специально об эйдосах: «раз сущее возникло от единого (ибо оно стало этим единым), — необходимо поэтому ему быть числом, а отсюда и эйдосам — называться е д и н и ч н о с т я м и и ч и с л а м и»¹⁰.

2. Единичность как место. Этот особый момент единичности в числе Плотин однажды особо называет «местом» (τόπος). Прочтём подробнее уже цитированный фрагмент: «сущее, обстоящее во множестве, есть число тогда, когда оно с одной стороны проявилось в качестве многого, а с другой стороны, когда оно послужило как бы установкой для сущих вещей и как бы предображением их, когда оно есть как бы единичности [т. е. совокупность единичностей], содержащее в себе место для всего того, что на них должно быть основано»¹¹.

⁸ Можно помыслить идеальное число, изъяв из него момент единичности, и получить неопределённую количественность, например — «неопределённую двоицу» как принцип алогически-текучей материи (идеальной либо вещественной), см. об этом Enn. VI.1.5.13–17. Здесь и далее перевод по изд.: Плотин 1995, с моими исправлениями; греч. текст по изд.: Plotinus 1951, по нему же всюду дана и нумерация строк.

⁹ Enn. VI.6.10.1–3.

¹⁰ ...τὰ εἶδη ἔλεγον καὶ ἐνάδας καὶ ἀριθμούς, Enn. VI.6.9.31–34; ср. тж. VI.6.11: «...число как эйдос есть и сверх-сущая единичность, всегда равная себе и невыразимая, и — определенное множество таких единичностей, ставших поэтому уже выразимыми и числяемыми. Такое эйдетическое число существует до вещей и не нуждается в них, хотя сами вещи не существуют без чисел и нуждаются в осмыслении с их стороны» (цит. по пер. А. Ф. Лосева).

¹¹ ...οἶον ἦν πρὸς τὰ ὄντα καὶ πρὸτύπως καὶ οἶον ἐνάδες τόπων ἔχου-

Однако что имеет в виду Плотин, называя единичность *местом*? В начале этого же трактата есть небольшой пассаж, в котором даётся едва ли не определение понятия τόπος. Речь идёт об определении беспредельного:

...беспредельное само бежит идеи предела и охватывается лишь внешним образом (ἀλίσκεται δὲ περιλήφθην ἔξωθεν). Но это не значит, что оно бежит из одного места в другое, ибо оно вообще не занимает никакого места, а наоборот, место образуется там, где оно охватывается (ὅταν ἀλῶ, ὑπέστη τόπος).¹²

Используемая здесь лексика позволяет в таком понимании *места* видеть нечто большее, чем Аристотелево τὸ περιέχον¹³: очевидно, Плотин мог с лёгкостью выразить свою мысль и одним лишь глаголом περιλαμβάνω, значит, надо полагать, присоединение ἀλίσκομαι имеет целью уточнить определение *места*, сделать его более содержательно насыщенным. Напомню, что ἀλίσκομαι, «попадать в плен», «быть захватываемым» имеет не только очевидное «воинственное» значение, но и широко употребляется в переносном смысле. У Платона читаем, например, как можно «попасть в плен» стеснительных обстоятельств¹⁴, но примечательнее всего слова «Федра» о том, как душу пленяет любовь: «...если Эротом охвачен» (ἀλῶσι) кто-либо из богов — «спутников Зевса»¹⁵. Самым общим логическим моментом, присоединяемым здесь к окружению внешним пределом, оказывается интуиция потери принадлежности себе, самодостаточности, автономии, а следовательно — попадания в зависимость от кого- или чего-либо, становление чьею-то собственностью в более или менее полной мере. «Принадлежность» или «собственность», в целом же — посессивный оттенок значения, отсылает нас к исконному значению греч. οὐσία — как «имущество», «состояние» это слово понимает не только Гомер, но и Еврипид. По утверждению Н. Berg-er¹⁶, οὐσία как этимологически близкая к οὔσα, fem. part. praes. к εἶμι, «(я) есмь»¹⁷, выражает фундаментальную лексическую категорию притяжа-

σαι τοῖς ἐπ' αὐτὰς ἰδρυθησομένοις, Enn. VI.6.10.1–4.

¹² Plot. Enn. VI.6.3.15–18.

¹³ Arist. Phys. IV.4 passim; ср., напр.: «необходимо, чтобы место было... границей объемлющего тела „поскольку оно соприкасается с объемлемым”» (212a5–6) и далее: «первая неподвижная граница объемлющего [тела] — это и есть место» (212a20–21).

¹⁴ Plat. Criton 43c, ср. тж. Ap. Socr. 38d.

¹⁵ Plat. Phaedr. 252c; остальные случаи словоупотребления ἀλίσκομαι у Платона: Ap. Socr. 29c; Hipp. Maj. 286a; R. P. V 468a и Legg. XI 937d (по данным Liddell, Scott 1940).

¹⁶ В передаче А. Ф. Лосева, см.: ИАЭ 1974: т. 3, ч. II, Теория искусства, §1, п. 11.

¹⁷ Ср. у Платона полумифологическую этимологию слова οὐσία, воз-

тельности (посессивности), уже в архаике неразрывно связанную с «освоением-усвоением» мира языком человека¹⁸. Такое у-свое-ние предполагает, в свою очередь, некоего «себя», «самого», который, собственно, и принимает нечто, вне него сущее, как «своё». Этому логически предшествует акт полагания границы, конституирующей это «сам» как некое особо выделенное экзистенциальное пространство среди всего прочего, — «своё» среди «иного», «внешнего», «чужого», — но потенциально усвояемого.

Вот этот момент *самости* и является, на наш взгляд, тою чертой, что добавляется Платином к по-аристотелевски «геометричному» аспекту демаркации, совершаемой при полагании предела. То же, что у Платина можно и должно выделять *самость* как полноценную философскую категорию, не вызывает сомнений после целого ряда исследований, анализ которых приводится А. Ф. Лосевым¹⁹.

Возвращаясь теперь к Платинову частному определению *места*, выделяем следующую логику: в некоем нерасчленённом до-пространственном обстоянии полагается охватывающая граница, которая разделяет «внешнюю» и «внутреннюю» сферы, при этом внутренняя часть становится принадлежностью ограничивающего и у-сваивается им, делается свой-ственной ему, его принадлежностью, его свой-ством.

3. Диалектика бытия и мышления в *уме*. По отношению к чему полагаются, по мысли Платина, единичности (*ἐνάδες*), сравниваемые с *местом*? Всякое оформленное бытие, возникающее после числа, лежит уже не иначе как внутри второй ипостаси — *ума*. Важно, что *ум* — первая *сущность* в онтологии Платина: *единое* именуется сверх-сущностным, бесконечно превышим всякого бытия, также и числа, как мы видели, не могут иметь бытийных предикатов. *Ум* же является безусловно сущим, и сам содержит множество умных сущностей, частных *умов*²⁰. Появление у *ума* бытия необъяснимо до конца так же, как и появление *ума* как такового — такова апофатика, вытекающая из трансцендентной за-предельности *единого*. Бытие *ума* совпадает с его мышлением, с бытием умных сущностей в нём и с созерцанием их самим *умом*.²¹ Здесь, одна-

водящего его к *ἐσσία* (или *ἐσία*) — см. Crat. 401bd; по мнению А. А. Тахо-Годи, не лишено смысла сопоставление *греч.* *ἐσσία* с *лат.* *essentia*.

¹⁸ Здесь мы пользуемся термином В. Н. Топорова в контексте его работы «О некоторых предпосылках формирования категории притяжательности» (В. Н. Топоров 1986)

¹⁹ ИАЭ 1980: т. 6, ч. III, гл. III, §2, который целиком посвящён категории *самости*.

²⁰ Ср. Enn. V.9.9.7–8: «ум есть не что иное, как тот умопостигаемый мир, о котором говорит Платон, именуя его эйдосом [универсального] живого [существа]».

²¹ См., напр., Enn. V.9.8.1–7: «...эйдос есть и мысль Ума, или даже и сам

ко, есть некая тонкость, которую лучше всего передать словами самого Плотина:

Ум пребывает в самом себе в спокойном обладании всей полнотой бытия, но его нельзя представлять предшествующим этому бытию, ибо это значило бы допускать, что он своей деятельностью, своей мыслью произвёл всё сущее; напротив, необходимо признать, что б ы т и е п р е д ш е с т в у е т у м у (τὸ ὄν τοῦ νοῦ προεπινοεῖν ἀνάγκη), точнее, что в *уме* сразу дано и есть всё сущее, и только тогда уже на это сущее обращена его деятельность, его мысль. Подобно тому, как в огне первоначально его сущность, и только потом следует его действие, так и тут, прежде всего, должны быть сущности, которым внутренне присущ *ум*, как их энергия; а так как само существование есть актуальная энергия, то это значит, что бытие и *ум* представляют собой одну и ту же актуальную энергию, или что они суть одно и то же.

Таким-то образом сущее и *ум* составляют одну и ту же природу, как равно и сущности, и их актуальная энергия, и опять же *ум*, ибо, при таком положении дел, мысли *ума* суть эйдосы, эйдосы – суть формы или виды сущего, а эти, в свою очередь, суть актуальные энергии сущего. Мы, разделяя в абстрактном мышлении бытие и ум, представляем один принцип предшествующим другому, и это потому, что наш-то ум в самом деле отличен от того бытия, от которого себя отделяет, но в том, высочайшем *уме*, с которым бытие нераздельно, ни мышление от бытия, ни бытие от мышления не отличны, так что он есть и само сущее, и совокупность всех сущностей.²²

Можно сказать, что в *уме* как вечно пребывающем в самотождественном совершенстве вся полнота содержащихся в нём эйдосов, их бытия, созерцания их *умом*, его мышление и собственное его бытие слиты в нераздельное единство. Но можно рассматривать порядок их возникновения — не во времени, разумеется, но в последовательности логических категорий, совпадающей с иерархией мироздания²³, — и тог-

Ум, и мыслимая сущность, ибо каждая такая сущность ни есть нечто чуждое Уму, ни тем более нечто иное, чем он, но каждый эйдос есть Ум, а Ум, понятно, в своей целостности есть совокупность всех эйдосов...»; ср. тж. Enn. V.9.7.14–18.

²² Enn. V.9.8.7–22. Кроме этого, в *уме* имеет место диалектически различествующее тождество единства и двойства, довольно подробно обсуждаемое в Enn. V.1.4.26–37.

²³ Ср. Enn. V.1.6.19–22: «Так как у нас речь идёт о вечно сущем сверхчувственном, то тут не должно быть места для мысли о происхождении во

да нужно признать, что сначала полагается бытие как таковое, в котором затем возникает *ума* как целое, некий всеобъемлющий «мир чистых сущностей»²⁴, которые затем дифференцируются в виде самодовлеющих частных умов или эйдосов²⁵.

Примечательно, что как по отношению ко всеобъемлющей ипостаси *ума* рассматриваются отдельные эйдосы, так и по отношению к *единому* можно говорить об отдельных идеальных числах. Но если возникновение бытия самого *ума* может быть постулировано едва ли не аксиоматически, ввиду непостижимости всей глубины отношений *единого* и *ума*, то отношение чисел и эйдосов, на первый взгляд полностью повторяющее отношение порождающих их ипостасей, оказывается на деле уразумеваемым с меньшим трудом, — именно благодаря этому отмеченному Платином «зазору» между бытием *ума* и его мышлением — то есть бытием объемлющей сферы и рождением наполняющих её сущностей (такой зазор должен существовать и между *единым* и числами — иначе мы не могли бы утверждать о них даже и того немногого, что перечислено выше).

Плотин впервые соотносит три ипостаси своей системы с гипотезами Платонова «Парменида»²⁶, в частности *уму* отвечает вторая гипотеза, в которой полагается *одно сущее*²⁷ как совершенно нераздельное единство, в котором нет ни чистого бытия, ни чистой числовой единичности, но единый живой организм сущего смысла²⁸. Для Парменида, к мысли

времени, и если мы всё же говорим о происхождении, то этим хотим лишь показать отношение порядка и зависимости».

²⁴ Ср.: Enn. V.9.6.1.

²⁵ Несколько иначе выделяет две ступени образования *ума* А. Hilary Armstrong, полагая изначальным возникновение умной материи (в смысле, вводимом в Enn. II.4) или «неопределённой двоицы», а затем уже собственно завершённой в себе ипостаси *ума* (А. Н. Armstrong 1970, ch. 15, p. 241). Впрочем, сам А. Н. Armstrong признаёт, что такой порядок мысли находится в зависимости от аристотелевской традиции.

²⁶ Enn. V.1.8.23–27: «В [диалоге] Платона Парменид уже с полной ясностью различает [три начала]: первое — это единое в абсолютном смысле слова, второе — едино-многое, и третье — единое и многое. Таким образом, очевидно, что Парменид, как и мы, признавал три природы». См. об этом месте тж.: ИАЭ 1980: т. VI, ч. III, гл. II, §2, 9, b; ср.: ИАЭ 1988: т. VII, кн. вторая, ч. IV, гл. II, §5, 2, а. Значимость Платонова диалога «Парменид» для неоплатонической традиции невозможно переоценить. По подсчётам А. Ф. Лосева, Плотин пятькратно на протяжении шести эннеад повторяет знаменитый тезис о тождестве бытия и мышления, и ещё не менее десяти раз цитирует поэму Парменида о неподвижном, бесформенном и бесконечном бытии» (ИАЭ 1980: т. VI, ч. III, гл. II, §1, п. 3, там же и ссылки на все эти пятнадцать мест).

²⁷ См., прежде всего, *Plat. Parm.* 142b–157b.

²⁸ А. Ф. Лосев 1993а: оч. IV «Учение Платона об идеях в его системати-

которого близок и Платон, нет никакого бытия вне логоса: что лишено мыслимой формы, то непричастно и бытия²⁹. Поэтому первая гипотеза и завершается столь резким отрицанием³⁰. Мы помним, что для Плотина это не просто отрицание, но апофатическое суждение, обусловленное положенностью сверх-сущего *единого*. Хотя Плотин старается ни на малую толику не отступить от древней традиции³¹, едва ли исторический Парменид согласился бы с этой интуицией возможности пребывания вне всякого смысла — пребывания, лишённого возможности быть *мыслимым*, но отнюдь не возможности *пребывать*. И поскольку это может быть помыслено о *едином*, постольку можно представить, как и *ум* рождается из полагания предела беспредельному океану чистого бытия, в результате чего рождается *одно сущее* — оно и есть *ум*, — ограниченное идеально-числовой единичностью, которая, как мы помним, есть в некотором смысле *место*: рождаемая здесь граница *ума* — не просто τὸ περὶ ἑχθρον, но принцип усвоения *умом* своего бытия. Лишь когда оно будет подлинно *своим*, только и можно рассуждать о его тождестве мышлению, созерцанию, порождению и бытию каждого из эйдосов.

4. «Умное место» и «усвоение» бытия. «Усвоение бытия» — на первый взгляд, необычная формула, казалось бы, чуждая диалектике Плотина. Но мы можем вспомнить Прокла с его учением и классификацией единичностей (ἐνάδης), каждой из которых сопоставлен переход от неприобщимой (ἀμεθεκτός) к приобщимой (μεθεκτός или μετεχόμενον)³² категории, и первойшей парой является переход от неприобщимого бытия к бытию приобщимому («участваемому»)³³. Проклом поясняется принцип причастия одною идеей другой³⁴, и в нём узнаётся логика

ческом развитии», ч. в, ст. IV, гл. 5, п. 10, d, 8; с. 531.

²⁹ «Мыслить и быть одно и то же», τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι (fr. Parm. 28B3 DK = Plot. Enn. V.1.8.17).

³⁰ Plat. Parm. 141e–142a.

³¹ Напр., Enn. V.1.8.6–20, см. цитату ниже на с. 13.

³² С. В. Месяц 2010: с. 46

³³ См. таблицу там же, на с. 53. Если развивать эту мысль, то симметрично можно говорить и об усвоении числом бытия, так что не только бытие становится причастваемым, но и число приобретает самость. Это преобразование можно понять как переход от «безразличия к собственной определённости» к активному и участному отношению к ней, к появлению *самосознания* числа, ставшего теперь уже живым смыслом, обращающимся в органическую полноту эйдоса. Подробнее о самосознании эйдоса (идеи) см. прим. 53.

³⁴ Прокл пишет: «... всё, взятое с добавлением некоего различия, отличается от того, что рассматривается само по себе и до всякого различения... бытие вместе с жизнью есть определённое бытие, а не *бытие* само по себе; и жизнь вместе с умом есть умная жизнь, а не просто *жизнь* в чистом виде» (Proclus In Parm., VII.36.8–29, цит. по изд.: С. В. Месяц 2010: с. 48).

формирования лингвистической категории притяжательности. Вполне последовательно было бы ожидать развития Проклом Платиновых интуиций, тем более что понятие самости у Платона прочитывается вполне отчётливо; а при всём, с другой стороны, его «антинатурализме и антипсихологизме», оно с лёгкостью онтологизируется.

Наконец, воображение Прокла сильно занимает образ «занебесного места», описываемого Платоном в «Федре»³⁵, которое по традиции ассоциируется с «умным местом» в «Государстве»³⁶, что могло бы мыслиться, собственно, как граница *ума* — не пространственная, разумеется³⁷, но бытийно-смысловая, — тот самый внешний предел, который и делает его *одним сущим*. К особенностям этого «умного места» мы вернёмся позднее, сейчас лишь отметим, что ему посвящено подробное рассуждение в «Платоновской теологии»³⁸, где можно увидеть развитие мотивов, очевидных у Платона — безусловной непространственности умных сущностей, с одной стороны, и переноса в умный мир интуиции полагания предела как очерчивания границ (ἀφορίζω), порождающих τόπος, — с другой.

Таким образом, как в идеальном числе в порядке диалектической антитетики можно различать собственно числовой момент и особо — момент единичности, так и в *уме* различима его «внутренняя» структурность и «внешний» очерк охватывающей его границы — того τὸ περιέχον, что можно именовать и как νοητὸς τόπος. Любопытно, что это сочетание множественности и единства позволяет Платину так и назвать *ум*: «едино-многое», ἓν πολλὰ³⁹.

II. Порождение идеальными числами эйдосов в *уме*

1. Три вида полагания идеальных чисел относительно сущего. После этих приготовлений, мы можем обратиться к тому, как возникают отдельные эйдосы в лоне *ума*.⁴⁰ У Платона мы прочли несколько цитат, позволяющих судить о природе идеального числа как такового

³⁵ Plat. Phaedr. 247a–249a.

³⁶ νοητὸς τόπος в Plat. R. P. VI 508c.

³⁷ Enn. VI.5.9.37–42: *ум* «везде является во всей своей целостности как единый *ум*, который объемлет сам себя и, объемля или содержа себя в самом себе, нигде не удаляется от себя, но везде пребывает в себе самом; он не отделяется местом и от всех других вещей, ибо он существовал прежде всех тех вещей, которые существуют в форме пространства»; ср. тж. V.9.5.41–45.

³⁸ О символике и диалектике «занебесного места» в «Платоновской теологии» см.: О. А. Медведева 2005: сс.112–114.

³⁹ Enn. V.1.8.26, — в отличие от *души* как «единого и многого», ἓν καὶ πολλὰ (ibid.); см. комм. А. Ф. Лосева ad locum, указанные в прим. 26.

⁴⁰ Очень подробное объяснение того, каким образом эйдосы пребывают в *уме*, созерцаются им и соотносимы с *душою* и телом космоса, читаем в Enn. V.9.5.

го. Теперь мы рассматриваем его в соотношении с сущим, но данным на этапе первоначального взаимного дистанцирования их.

(i) ἀριθμὸς πρὸ τῶν ὄντων. Итак, прежде всего, число предшествует всему сущему:

если число может быть и само в себе, без счисляемых предметов, то оно может быть и до сущих предметов. Но может ли оно быть также и до сущего, или же надо это оставить и признать, что сущее – до числа, и согласиться, что число происходит из сущего? Но нет, число раньше сущего. В самом деле: если единое есть сущее единое и два есть два сущих предмета, то единое уже будет предшествовать сущему, равно как и число вообще предшествует сущим и счисляемым вещам.⁴¹

(ii) ἀριθμὸς μετὰ τοῦ ὄντος. Далее, поскольку *единое* порождает всё сущее, то и числа не содержат в себе никаких сущностей, но участвуют в порождении их:

если необходимо иметь дело с ипостасийным бытием каждого сущего, – ибо нет ничего сущего, что не было бы единым, – то необходимо, чтобы единое и все числа были раньше сущности и порождали сущность. Потому и есть „одно сущее”, а не так, что сначала сущее, а потом уже единое. Если мы возьмём сущее, то в нем будет уже „едино-многое”. В одном же *едином* нет сущего, если оно в то же время не творит его, склоняя себя к порождению.⁴²

Поэтому числа могут быть положены двумя способами: (ii) по отношению к оформляемому им сущему и (i) безотносительно него, в совершенной чистоте; для сущего же «единое есть начало и в нём оно само – сущее (ибо иначе сущее рассыпалось бы), но единое не при сущем (ибо в противном случае сущее уже было бы единым ещё до встречи с единым и то, что встречается с десяткой, уже и прежде этого было бы десяткой)»⁴³.

На примере человеческой души Плотин позволяет утверждать, что внутренняя структура числа является первоначальным принципом, по которому затем конструируется смысловая структура сущности:

Но как же тогда число, наличное в нас до счета, существует иначе, [чем то, которое в процессе счета только конструируется]? Число, [которое в нас, есть число, конструирующее] нашу сущность. Или, как говорит [Платон], наша сущность „участвует в числе и гармонии”, и в свою очередь сама есть число и

⁴¹ Enn. VI.6.9.8–13.

⁴² Enn. VI.6.13.50–54.

⁴³ Enn. VI.6.9.39–42.

гармония. Ведь она – не тело и не [протяженная] величина и, значит, душа есть просто число, если только она действительно есть [некая] сущность. Значит, и число тела, с одной стороны, есть сущность, данная как тело, и, с другой, числа души суть сущности души, данные как бестелесные души.⁴⁴

Приведенные цитаты вполне прозрачны и остаётся лишь добавить, что как выше понятие единичности Плотин в самом полном смысле прилагает к числам, не данным в самодовлеющей чистоте, но в соотношении с сущим, так и их внутренняя числовая структура проявляет себя в артикулированной расчленённости лишь в аспекте соотношения с сущим: конструируя сущность, число одновременно вычерчивает и свою внутреннюю структуру. Таким образом, можно говорить о своего рода потенции единичности и потенции числовой структуры, заключённых в едином и нераздельном чистом идеальном числе. Эта потенциальность возникает в числе при соотношении его с сущим, но отсутствует в числе самом по себе (совершенном и актуальном). Изначально же оно полагается в совершенной внутренней полноте, являя собою предельное напряжение имманентной численной окачественности, и в этом смысле его можно рассматривать предельно развёрнутым, распростертым. Соотношение же с сущим мгновенно вскрывает его потенциальность, и число «свёртывается» в себя, образуя словно точечный зачаток будущей сущности⁴⁵. Его можно уподобить единовидному и простому семени⁴⁶, обращающемуся в сложную многовидность, попав в питающую его плодородную почву.

Рассмотрим подробнее, как это происходит.

⁴⁴ Enn. VI.6.16.42–46.

⁴⁵ Можно провести аналогию с эйдосом в Платоновом понимании: если бы каким-либо непостижимым образом он вдруг оказался внесённым из «запредельного сущности» идеального мира внутрь чувственного космоса, то не имея физических массы и протяжения, он должен свернуться в ничтожную точку нулевой протяжённости, которая, быть может, даже никак не локализована в пространстве. Будучи полным и совершенным в умном мире, в мире вещественном — эйдос (с позиций вещественного же восприятия) оказывается если не абсолютным ничто, то уж точно предельно свёрнутой в себе потенцией. Подробнее о *suī generis* идеальном протяжении, бесконечно быстром движении и невозмутимом покое эйдоса в умном мире см. у А. Ф. Лосева в работе «Первозданная Сущность», IV.3. Ср. тж. *Plot. Enn. V.9.5.41–45*: истинные сущности не имеют пространственного протяжения, «ни места, ни величины». Термин «развёртывание» (*unfolding*) применительно к числам, оформляющим сущие вещи, применяет и *S. Slaveva-Griffin* (2009: p. 87, table 4.1).

⁴⁶ Ниже мы увидим, насколько часто сам Плотин пользуется этим сравнением, см. прим. 71.

(iii) ἀριθμὸς ἐν τῷ ὄντι. План нашего рассуждения выстроился, как видим, по трём основным моментам: (i) идеальное число в чистом виде, данное само по себе; (ii) идеальное число, данное в соотношении с сущим, в «семенном» аспекте, то есть как потенция смысла, и (iii) ипостасийное число, данное как числовая структура, являющая себя в сущем, оформившая его и энергично «развернувшая» все свои смысловые потенции. Эти три момента очевидны для Плотина, и он предлагает именовать их как «до», «вместе с» и «в» сущем: «сущностное число — присозерцается при эйдосах и имманентно порождает их, в первоначальном же смысле оно одновременно и в сущем, и вместе с сущим, и до сущего (ἐν τῷ ὄντι καὶ μετὰ τοῦ ὄντος καὶ πρὸ τῶν ὄντων). Сущие вещи имеют в нём своё основание, исток, корень и принцип»⁴⁷. Для Плотина характерно излагать свою метафизику на пути восхождения — от вещественного и телесного к горнему подлинному бытию, потому и три аспекта рассмотрения числа идут от онтологически низшего пласта эйдетической явленности числа в сущем — к высшей их чистоте, лежащей прежде эйдосов и πρὸ τῶν ὄντων.

Примечательно, что очень схожую логическую трихотомию разрабатывает Прокл, рассуждая о частях и целом, а §67 «Первооснов теологии» так и озаглавлен: πᾶσα ὀλότης ἢ πρὸ τῶν μερῶν ἐστὶν ἢ ἐκ τῶν μερῶν ἢ ἐν τῷ μέρει, — применяя традиционную платоническую последовательность от высшего к низшему, Проклова формулировка отличается лишь заменой μετὰ на ἐκ. Эту связь нам полезно будет помнить в дальнейшем, когда речь пойдёт о трёх типах оформленности логоса (прим. 104). Сейчас же заметим, что называя *ум ἐν πολλὰ*, Плотин, предвосхищая Прокла, в «одном сущем» соотносит единство с числом как истоком целостности, а сущее — с тем, что раздробляется на части⁴⁸.

2. От одного сущего к единству эйдетического лика — развёртывание идеального числа. В чём состоит различие между двумя типами соотношения числа с сущим: μετὰ τοῦ ὄντος и ἐν τῷ ὄντι? Если с ἐν τῷ ὄντι Плотин соотносит так называемое ипостазированное число, то есть явившее себя в отдельной самостоятельной сущности и отдавшее себя ей, став собственно смысловой конструкцией родившегося эйдоса, то прежде этого, μετὰ τοῦ ὄντος число также соотносится с чем-то, что в дальнейшем станет эйдосом. Однако, что есть это «что-то» и в каком отношении оно отлично от эйдоса, данного в своей полноте и совершенстве? Эйдос есть, во-первых, идеальная сущность; во-вторых, он обладает отчётливыми смысловыми чертами, так что само слово εἶδος можно переводить как «лик»⁴⁹; в-третьих, читаем у Плотина:

⁴⁷ Enn. VI.6.9.35–39.

⁴⁸ Ср.: ἐμέρισε τὸ ὄν в Enn. VI.6.15.26, подробнее об этом см. ниже; ср. тж. ἐσχίσθη в VI.6.15.33.

⁴⁹ Наиболее сжатое и притом глубокое объяснение вопроса см. в изд.:

[Именуя] причину *ума* и бытия, [Платон] отца причины называет благом, запредельным *уму* и запредельным сущности. [Вместе с тем он] часто определяет и дею [как синтез] смысла (*νοῦς*) и бытия (*τὸ ὄν*); так, по учению Платона, от *блага* рождается *ум*, а от *ума* – *душа*. Доктрина эта не нова – она принадлежит отдалённой древности,... провозвестником [её] можно считать Парменида, так как он первый, отличая и отделяя истинное бытие ото всего чувственного, это истинно-сущее отождествляет с умом; „мыслить и быть,” – говорит он, – „суть одно и то же”. При этом он называет его неподвижным, всячески стараясь устранить из представления о сущем всякую мысль о движении, чтобы показать его тождественность и неизменяемость.⁵⁰

«Синтез смысла и бытия» выступает в строгой параллели с «одним» и «сущим» второй гипотезы Платонова «Парменида»⁵¹, однако просто *одно сущее* – ещё не полнота осуществлённости эйдоса. Потому можно говорить о некоем пути с т а н о в л е н и я, на котором *одно сущее* превращается в самодовлеющий и совершенный эйдос. С точки зрения идеального числа – это путь от потенциальной положенности *μετὰ τοῦ ὄντος* к ипостасийному числу *ἐν τῷ ὄντι*. Отношение единичности и существования (или числа и сущности, или смысла и бытия) также могут быть различными: для числа это видно особенно отчётливо. В самом деле, момент единичности в числе проображает *одно сущее* специально как одно, то есть самый корень его индивидуального бытия. Момент же смысловой структуры в *одном сущем* не явлен, он остаётся в «свёрнутом» потенциальном виде. Поэтому *μετὰ τοῦ ὄντος* число «разделяется» в самом себе на актуальную единичность и потенциальную числовую структурность. В совершенном же эйдосе они обе даны актуально и потому вновь пребывают в диалектически различествующем тождестве.

Нужно, однако, понимать, что число в самом себе несколько не меняется: то, что мы называем «потенциальным» и «энергийным» моментами, относится сугубо к степени выраженности числа в сущем, но не его внутреннему пребыванию. Числовая структурность при возможности быть «свёрнутой» или «распростёртой» не меняется в себе, но лишь по отношению к сущему является в различных модусах. В этом отношении единичность в числе оказывается явленной в сущем сразу и пред-

А. Ф. Лосев 1993а: оч. III, Терминология учения Платона об идеях (*εἶδος* и *ιδέα*), п. II, 6, стр. 232 и сл.

⁵⁰ Enn. V.1.8.6–20.

⁵¹ Этот параграф заканчивается буквальной отсылкой на «Парменид» Платона с отождествлением трёх его гипотез с тремя ипостасиями в системе Плотина, см. цитату в прим. 26.

шествует постепенному начертыванию структуры числа на появляющемся лике *одного сущего*. Поэтому единичность числа изначально присуща ему, тогда как числовая структура постепенно вступает в его бытие, оформляет его совне и постепенно усваивается им. Этот переход от изначальной внеположности ко внутренней усвоенности возвращает нас к проблеме самости: только восприятие сущим структуры как *par excellence своей* может приводить к становлению с а м о й сущности, а не энергийной или потенциальной её сфер. Собственно *сущностью*, οὐσίᾳ, называться только и может то, что воспринято как неизбывно *свое*: у-своенное и потому ставшее свой-ственным.

Спецификум единичности в идеальном числе проявляет себя в этом усвоении: единичность оказывается своеобразным «мостом», соединяющим бытие *одного сущего* со внеположной ему структурой идеального числа. Если продолжить сравнение её с *местом*, то она — именно *место*, на котором возводится здание эйдоса; она — те пределы, внутри которых происходит начертывание сущностного лика; она то начало самости, без которого невозможна ипостасность.

Внутри *ума* смысл дан всегда не только сущностно, но и энергийно: энергия *ума* есть мышление, — познание и выражение, тождествующие друг с другом и с бытием: «энергии [*ума*] суть справедливость, благосудие и другие добродетели, а также узрение, обладание которым делает *ум* воистину *умом*. А как существует это узрение? Так, что у з р е в а ю щ и й, у з р е н н о е и у з р е н и е т о ж д е с т в е н н ы и н а х о д я т с я в м е с т е»⁵². В совершенстве это тождество достигается, мы говорили, по завершении становления эйдоса. Пока же он движется по этому пути, он обретает собственное бытие и тем самым познаёт самого себя, точнее же — структуру оформляющего его идеального числа, являющую себя в нём как его самого и открываемую эйдосом в себе как постижение собственной определённости. Если об идеальных числах вслед за Гегелем А. Ф. Лосев мог говорить как о «равнодушных ко своей собственной определённости», то эйдетический спецификум состоит в онтологическом «неравнодушии» к такой определённости

⁵² Enn. VI.6.15.15–21; ср. тж. Enn. VI.6.19–30: «если кто-нибудь скажет, что узрение тождественно с узренной вещью в сфере вне-материальной, то тут надо мыслить сказанное не в том смысле, что узрение есть сама вещь, и не то, что понятие, созерцающее вещь, есть сама вещь, но наоборот: вещь, будучи сама вне-материальной, есть и предмет мысли, и мышление, хотя, конечно, и не то, что представляет собою логос вещи. Но — вещь, сущая в умопостигаемом мире, является не чем иным, как узрением и умом. И не узрение здесь, в самом деле, обращается на само себя, но сама вещь не может оставить там узрение отличающимся от вещи (каково узрение вещи, находящейся в материи), то есть она сама создаёт истинное узрение, другими словами, — не чувственный образ вещи, но саму вещь».

ности, в участном и ответном отношении к ней, что значит — и к самому себе⁵³ (тождество мыслящего и мыслимого). Познание себя как усвоение собственной смысловой определённости тождественно в *уме* усвоению собственного бытия и вычерчиванию границ сущности как *par excellence* своих — обретение ипостасности. Об этом постижении себя эйдосом Плотин пишет так:

Для сущего достаточно, чтобы оно объединялось с числами, в то время как сами числа — ранее сущего, ранее *ума*. Сущее же, став числом, скрепляет (*συνάπτει*) сущие вещи (*τὰ ὄντα*) с самим собой, так как дробится (*σχιζέται*) оно не потому, что оно — единое, но единство его пребывает перманентно, вне всякой связи с дроблением; дробясь же в соответствии со своей собственной природой, на сколько захотело частей, оно у и дело, на сколько частей оно раздробилось и какое оно породило число, в нём, стало быть, сущест в у щ е е. В самом деле, сущее раздроблено благодаря потенциам числа (*ταῖς γὰρ δυνάμεσι τοῦ ἀριθμοῦ ἐσχισθη*), и породило столько частей, сколь велико соответствующее число. Следовательно, число, первое и ипостасийное, есть принцип и источник ипостасийного бытия для сущего.⁵⁴

Наконец, нужно всмотреться в то, как Плотин говорит собственно об усвоении числовой окачественности *одним сущим*: «ясно, что общее число было до самих сущих вещей. Но что это значит? Если оно — до сущих вещей, то оно не есть сущее и, значит, оно было в сущем как в та-

⁵³ Проблема «самосознания» эйдоса существенна и заслуживает отдельного анализа. Нужно видеть, что самопознание и самосозерцание идеальной сущности рождается из диалектического тождества мышления, мыслимого и мыслящего в уме. А. Ф. Лосев даёт такое пояснение: «Аристотель более подробно, чем Платон, ... выдвигает проблему *самосознания* в идее. ... Мы конструировали только объективно-выразительную и «продуктивную» сторону идеи, идею как миф, как образ, как видение. Но это есть только «в себе» идеи, предполагающее, что кто-то другой её осознаёт и понимает и кто-то другой её полагает и конструирует. ...<Но> поскольку для Платона и Аристотеля ничего и нет, кроме идеи, постольку она *с а м а* *д о л ж н а с е б я* *п о л а г а т ь*, *п о н и м а т ь* и *у т в е р ж д а т ь*, *с а м а* *с е б я* *в и д е т ь*. Самосознание должно быть обосновано в ней так же предметно и объективно, как и она сама. ...У Аристотеля мы находим учение о *нусе*, об *уме* как абсолютном самосознании... Для *ума* действовать и быть и значит мыслить, мыслить и значит действовать» (выделение авторское, см.: А. Ф. Лосев 1993b: прим. 214, п. 11, 3, е; сс. 580–581). О связи самосознания эйдоса с категорией самости см. выше прим. 33.

⁵⁴ Enn. VI.6.15.27–35.

ковом. А если оно было в сущем как таковом, то оно не было ч и с л о м э т о г о с у щ е г о (οὐκ ἀριθμὸς ὦν τοῦ ὄντος), ибо сущее уже есть одно сущее»⁵⁵ — не быть числом «этого», определённого «сущего» и означает быть положенным внешним по отношению к нему образом, чтобы затем быть усвоено им, и выразиться в нём через расчленение сущего на раздельные части, остающиеся притом включенными в целое:

Стало быть, смысловая потенция числа ипостасийно-самостоятельно раздробила сущее и как бы заставила его родить само множество. Потому сущность множества или его энергия должна стать числом и само живое и ум — также число. Не есть ли сущее — число в своей объединённости, сущие же вещи — число в своём распределении, ум — само в себе движущееся число, а жизнь — вокруг охватывающее число? Раз и сущее возникло от единого (ибо оно стало этим единым), — необходимо поэтому ему быть числом, а отсюда и эйдосам — называться единичностями и числами (ἐνάδας καὶ ἀριθμούς).⁵⁶

Поскольку ум у Плотина именуется ἐν πολλὰ, а в эйдосах единичность и числовая структура могут созерцаться раздельно, — несмотря на предельное совершенство и полноту бытия как отдельного эйдоса, так и ума в целом, — нужно выяснить, в каком отношении сохраняется это различие. Нельзя сказать, что в эйдосе сущность отлична от смысловой структуры, или что он пребывает и как целое, и как рядоположность частей — эйдос есть единое существо, в своей ипостасности сочетающее все эти логические аспекты в неделимый организм, в нераздельное живое существо сущего смысла.

3. Диалектика совершенного и завершённого в себе эйдоса. Поэтому, чтобы эйдос явил себя как единство безотносительно черт своего лика, нужно взять его по отношению ко внеположному инобытию, и тогда возникнет бытийная граница, отличающая эйдос как «самого себя» от «иноного». Чтобы эйдос явил себя как чистая структурность черт его лика, нужно полностью отождествить его с самим собой, устранив всякое внешнее окружение. Изначальная антиномия бытия и единства, сменившаяся антиномией сущности и смысла, теперь обращается различием внешнего и внутреннего или, на языке ипостасного, личного бытия — «иноного, чужого» и «своего». Выше мы показали, что именно последняя дистинкция позволяет говорить об усвоении бытия одним сущим, об усвоении смысла сущностью, теперь — об усвоении эйдосом своих бытийных ἔσχατα.

Этот принцип усвоения теснейше связан с единичностью идеального числа: сначала ей соответствовало полагание предела безбрежному оке-

⁵⁵ Enn. VI.6.9.24–26.

⁵⁶ Enn. VI.6.9.26–34.

ану бытия и усвоение этого бытия *одним сущим*; затем единичность как τόπος оказалась «пространством», на котором выстраивалось здание эйдоса, где *одно сущее*, становясь структурированной сущностью, усваивало свой смысл; теперь же эйдос именно в аспекте своей единичности устанавливает тождество себя со своим внешним пределом, отграничивающим его от иного и охватывающего его совне. По сравнению Плотина, эти черты диалектики идеально-числовой единичности позволяют говорить о ней как о *месте*, а поскольку в дальнейшем, по мере усложнении сущего и отдаления от *единого*, присутствие единичности будет всё менее отчётливым, эту универсальную совокупность отношений предпочтительнее именовать *местом*, закрепляя за ним следующие свойства:

- быть охватывающим пределом, Аристотелевым τὸ περιέχον,
- разделять внешнюю и внутреннюю сферы как «чужую (иную)»

и «свою»,

- порождать самость как неотъемлемую черту бытия внутренней сферы

- и быть посредующим звеном, сочетающим усвояющего и усвояемое.

Полнота усвоения означает достижение тождества усвояющего и усвоенного, появление некоего нового качества бытия со своими новыми сущностными пределами, которые образуют и новое *место*. В построении Плотина можно говорить о *месте* в трёх значениях:

для ἀριθμὸς πρὸ τῶν ὄντων — это аспект единичности в *одном сущем*, исконный предел, превращающий в это *сущее* беспредельное бытие (данное в *уме* прежде мышления), так что единичность, ἐνάδη, и названа здесь *местом*;

для ἀριθμὸς μετὰ τοῦ ὄντος — это единичность сущности, усвояющей смысла (структуру идеального числа), роль места здесь играют пределы *одного сущего*, точнее же — сама сущность, но взятая *только* как *одно сущее*;

для ἀριθμὸς ἐν τῷ ὄντι *место* возникает как бытийная граница эйдоса, конструирующаяся при совпадении пределов его сущностной, потенциальной и энергийной сфер.

Если эйдос в *уме* пребывает не только как содержимое в сосуде, но и является энергией *ума*, и предметом его созерцания, и неотрывен от его бытия, то эйдос и подражает *уму*, имеет схожее с ним устройство. В частности, поскольку *ум* есть ἐν πολλῷ, единый в себе и обладающий множественностью энергий и содержащий в себе целый «мир истинных сущностей»⁵⁷,

⁵⁷ Enn. V.9.6.1–10: «Ум — пребывалище сущностей, но содержит он их в себе не как в [пространственном] месте, но так, как и сам существует, он с ними — един. Все они сразу, одновременно в нем и с ним, оставаясь в то же время отличными и друг от друга, и от него... В *уме* они даны и все вместе,

то и эйдос остаётся единым в своём самотождестве, оказываясь одновременно множественным в членораздельности своей структуры. И если бытийные ἔσχητα, охватывающие эйдос, обладают свойствами, позволяющими именовать их *местом*, то и ум окружён границами *места* — «занебесного» и «умного», по слову Платона. Но раз эйдос энергично и сущностно подражает *уму*, так что в некоторой мере ему и тождествен, то и *место* эйдоса подражает «умному месту». Можно представить себе это «занебесное место» как замкнутую границу, продолжающуюся отдельными границами меньшего охвата, заключёнными внутри первой⁵⁸. И тогда каждое «эйдетическое место» будет подражать νοητῶ τόπῳ так же, как сам эйдос — *уму*. Так образуется внешний очерк, граница или «форма» эйдоса, «твёрдо закрепляющая» его в бытии. Плотин пишет:

[*Первоединое* само] не имеет ни одной из определённых форм бытия и является только единым, между тем как ум есть [именно виновник определённости] бытия для всего сущего. Таким образом, в *первоедином* нет ни одной из сущностей, содержащихся в *уме*. Оно только их первоначало, в *уме* же они становятся сущностями, поскольку от него каждая получает определённую и форму (ἰστανται... καὶ... μορφῆν), ибо истинно-сущее должно быть мыслимо не как нечто неопределённое и колеблющееся (ἀορίστῳ οἷον αἰωρεῖσθαι), но как бытие, очерченное границей, имеющее твёрдую устойчивость (ἄρῳ πεπῆχθαι καὶ στασεῖ). Устойчивость же для умопостигаемого состоит в тех определённости и форме (ὀρισμὸς καὶ μορφῆ), которыми обсмелется его ипостась⁵⁹.

Бытийная «твёрдость» такого ὄρος — границы, рубежа, предела⁶⁰ сущности вскрывает в *месте* ещё одну сторону: оно удерживает её бытие внутри самой себя, ограничивая его не только статически-структурно,

и в то же время не вместе — в том смысле, что каждый сохраняет свою собственную силу (δύναμις). Можно сказать, что ум обнимает собою все сущности точно так же, как род — виды или как целое — части».

⁵⁸ Подобного рода множество вложенных друг в друга определяющих границ, образующих сложную структуру, свойственную пониманию века-αἰῶν некоторыми византийскими Отцами; характерный пример — слово свт. Евсевия Кесарийского на тридцатилетие василевса Константина (PG 39, *Eusebii Caesariensis De laudibus Constantini*, см. особенно гл. 6).

⁵⁹ Enn. V.1.7.19–26.

⁶⁰ Заметим, что слово ὄρος важно для Плотина в меру нередкого употребления им глагола ἀφορίζω, которым он именуется не просто очерчивание границы, полагание сущностного предела, но и приобретение этой бытийной твёрдости и устойчивости (напр., П.3.13.16, где чётко очерченный путь оказывает своего рода удерживающее действие на следующую по нему колесницу).

но и потенциально и энергийно. Сущность пребывает в таком самотождестве и самодовлении, что никакое внешнее воздействие не вынуждает её к претерпеванию, а никакое выражение вовне нисколько не расточает её внутренней полноты. В ней нет никакого излишества и никакого недостатка — она совершенна, и эйдетический топос служит покоем, пребывающим и обителем⁶¹ этого совершенства.

Но отдельный эйдос отличается от всеобъемлющего *ума*, — отличие собственно в том и состоит, что эйдос есть неделимая индивидуальность живого смыслового лика, а *ум* — «всеобщая и всеобъемлющая энергия», «совокупность всех эйдосов», «эйдос эйдосов»⁶². Соответственно и *νοῦτος τόπος* отличается от *места* индивидуального эйдоса тем, что содержит в себе не только нераздельное умное единство, но и раздельную множественность смысла. Если совершенство эйдоса, понятое как отсутствие всякого излишества и всякого недостатка, охватываемое и удерживаемое пределами топоса, явлено потенциально, ибо сам эйдос един в себе как *одно сущее* par excellence, — то *ум* действительно есть не только живое единство, но и множество, и *νοῦτος τόπος* во всей полноте осуществляет такое «охватывание» и «удерживание». При этом можно выделить следующие моменты:

во-первых, будучи происходящим от *единого* специально в аспекте единичности, *место* являет охватываемую им сущность как *е д и н с т в о в с е б е*, подражающее таким устройением самому *первоединому*;

во-вторых, если *ум* не испытывает никакого избытка, значит, в нём нет никакой излишней части, которая могла бы быть от него отъята и тем самым породила бы двойство; *ум* пребывает в совершенной полноте и не расточает себя, как бы многочисленны ни были его энергийные исхождения вовне; в этом аспекте *место* удерживает *ум* в *н е и ж д и в а е м о м п р е и з б ы т о ч е с т в о в а н и и*. Это — спецификум *ума* как такового;

в-третьих, если *ум* не испытывает никакого недостатка, значит, в отношении него не положено разделённости на наличную и отсутствующую части, что внесло бы в него двойство; *ум* пребывает в совершенной замкнутости, не нуждается ни в чём ином и не испытывает никаких аффекций со стороны иного, как бы не были богаты его сущностные потенции; в этом аспекте *место* сохраняет *ум* в *з а м к н у т о й н е а ф ф и ц и р у е м о с т и*. Этот аспект является определяющим для бытия *души*.

⁶¹ О связи покоя, пребывания *μονή* с образом обитателя, пребывающего см. трактат «О божественных именах» свт. Дионисия Ареопагита, IV.1, 8 и 10 (в изд.: *свт. Дионисий Ареопагит* 2006: сс. 168, 180 и 182).

⁶² *Enn. VI.7.17 passim*, где показывается необходимость как различия эйдосов друг с другом, так и принципиального отличия каждого из них от всецелого *ума*.

Всякий эйдос, обладая этими тремя сторонами умного совершенства, уподобляется тем самым первотриаде *единого, ума и души*. Однако его внутреннее единство и одновременно соотносительность с прочими эйдосами, спребывающими совместно с ним в умном лоне, дают эту диалектику в потенциальном виде, разворачивающуюся во всей глубине только в отношении всецелого *ума*. Потому и $\nu\eta\tau\omicron\varsigma\ \tau\acute{o}\pi\omicron\varsigma$ отличен этою мерою актуальности от эйдетического топоса, ему лишь подражающего.

III. Порождение эйдосами логосов в *душе*

1. **Логосы в ипостаси души и эйдосы в уме.** Взглянем теперь на то, как совершается выражение пребывающего в *уме* отдельного эйдоса в инобытии — как рождается чувственная вещь. Плотин утверждает, что на этом пути стоит ипостась *души* как особая сила, участвующая в выражении эйдоса. Содержатся ли в *душе* какие-либо самостоятельные сущности, подобные эйдосам в *уме*? В отличие от подробного описания структуры умного мира, о том, что содержится внутри *души*, Плотин говорит довольно скупое, и эту часть его системы можно реконструировать лишь с некоей долей вероятности. Для обозначения самодовлеющих единиц смысла внутри *души* нет единого термина: Плотин употребляет слова $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\delta\epsilon\iota\gamma\mu\alpha$ ⁶³, а также $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ (когда говорит о *душе*, рассуждающей о сущем таким же образом, как мы можем рассуждать о познаваемом мире⁶⁴). Когда $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\delta\epsilon\iota\gamma\mu\alpha$ употребляется как технический термин, то его смысл близок к Платонову словоупотреблению⁶⁵. Мы же будем по преимуществу пользоваться словом $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, когда не будет необходимости подчёркивать какие-либо особые оттенки значения.

Как же можно описать рождение л о г о с а в лоне мировой *души*? С одной стороны, Плотин повествует, как «*душа* происходит от *ума* и только благодаря своему участию в нём обладает добродетелью»⁶⁶, «он нис-

⁶³ См., напр., Enn. V.7.1.12–15, где, допустив возможность экпюросиса вселенной, как об этом учили стоики, Плотин говорит, что *душа* мира мгновенно воссоздала бы весь космос по содержащимся в ней логосам и парадегмам: ... $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu\ \gamma\iota\nu\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \pi\alpha\rho\acute{\alpha}\delta\epsilon\iota\gamma\mu\alpha\tau\alpha$. О том, что *душа* есть «выговоренный логос *ума*» читаем в V.1.3.6–9; что она «лишь логос и энергия *ума*» — в V.1.6.44–45.

⁶⁴ Enn. VI.9.5.9–12.

⁶⁵ Анализ словоупотребления $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\delta\epsilon\iota\gamma\mu\alpha$ Платоном и терминологическое её значение приводится А. Ф. Лосевым в ИАЭ 1969: т. II, ч. II, Модификации эстетического принципа, §10, п. 1. Полезно присовокупить сюда весь параграф Enn. V.7.3, где показывается необходимость парадегматического «переосмысления» идеального первообраза прежде воплощения его в конкретной чувственной вещи.

⁶⁶ Enn. VI.9.5.5–7.

ходит в неё, ибо он есть её отец»⁶⁷; с другой стороны, однако, как прежде мы рассуждали о рождении отдельного эйдоса из отдельного же числа, так и теперь можно попытаться уяснить происхождение частного логоса из единичного эйдоса.

Главным моментом здесь будет исхождение эйдоса из лоно *ума*, обособление его, обретение самостоятельного бытия — и тем самым перемещение в иное онтологическое «пространство» — в лоно *души*. Уместно напомнить, что умное место, νοητὸς τόπος — категория не-пространственная, граница *ума* не распространяется в пространство, но есть необходимое условие онтологической оформленности и отграниченности от других ипостасей, прежде всего — от *души*. Потому эйдос, обретая самостоятельное бытие, дерзновенно преступает границу умного места и покидает своё родовое лоно.

2. Онтологический топос логоса в душе и эйдоса — в уме. В этом обособленном — дерзновенном⁶⁸ — бытии эйдос уподобляется *уму* в своей единственности и обособленности: если прежде он пребывал в непрестанной соотнесенности с прочими эйдосами, — в *уме*, где самое бытие тождественно видению и зрению, где каждый эйдос прозрачен и умно созерцается *умом* и созерцает себя и прочие эйдосы,⁶⁹ — то теперь он оказывается замкнутым и «непрозрачным» в своей самождественности и в том самодовлении, что уподобляет теперь его самому *уму* как целому.

Одновременно с тем и эйдотический топос, преодолевая границу «умного места» — онтологическую границу *ума*, — обретает новое качество: в какой мере эйдос причастует самодовляющему бытию *ума*, в такой мере и его *место* отождествляется с νοητὸς τόπος по трём аспектам совершенства объемлемого: единства в подражание *единому*, неизживаемой энергийности в подражание *уму* и неаффицируемой потенциальности в подражание *душе*.

С другой стороны, эйдос, исходя вовне лоно *ума*, по отношению к рождающемуся из него логосу, оказывается «сворачивающимся» в чистую потенциальность, как прежде мы говорили о числе, переходящем в ипостасийную фазу. Разумеется, внутри самого *ума* нет никакого убытка или умаления, вся полнота бывших в нём смыслов не меняется, а исхождение эйдоса вовне является раг excellence энергийным ак-

⁶⁷ Enn. VI.9.5.12–14.

⁶⁸ Дерзновение здесь не только метафора, отсылающая к знаменитым словам Анаксимандра (12В1 DK), но и собственный термин Плотина (*греч.* τόλμα), которым он обозначает обособление ипостаси *ума*, а затем *души* и обретение ими самостоятельно бытия в отличённости от *единого*. См. об этом: А. Н. Armstrong 1970: ch. 15, pp. 242–245; и более подробно в ИАЭ 1980: т. VI, ч. V, гл. IV, §2.

⁶⁹ См. Enn. V.3.8 и V.4.2.3–8; ср. тж. I.6.9.

том, почему и можно говорить о становлении от энергии к энергийно-данному бытию⁷⁰. Топос же является хранителем смысловой полноты и совершенства, какой бы меры «свёрнутости» или «распростертости» не достигал выражающийся эйдос. И если прежде роль *места* сводилась к усвоению бытием числовой структурности, то теперь можно говорить об усвоении жизненной и восприимлющей силе *души* ипостасного бытия эйдоса, собирание её производительных потенций в единство логоса, проображающего чувственные вещи. Это «собирание», ограничение потенций *души* оказывается одновременным с «развёртыванием» «семенного» эйдоса в целостный логос, — своеобразное возвращение его на плодородной её почве материнскую силою *места*, «укореняющего» эйдос в ней подобно тому, как семя закрепляется в земле, прежде чем дать первый росток⁷¹.

Спецификум «материнской» силы топоса можно сформулировать как *у-своение*, вбирание в *своё* собственное существо ипостасной смысловой оформленности жизнеродною потенцией *души*⁷². Если, по Плотину, рождающийся таким образом *λόγος* в мировой *душе* подобен рождающемуся в душе отдельного человека рассудочному понятию (*λογισμός*), основанному на соответствующей *идее*, то здесь уместно имплицитное сравнение, содержащееся в лат. *conceptio*: это и «словесное выражение, формулировка, понятие», и — «зачатие, принятие семени»⁷³. Разумеется, такая эротическая семантика имеет, прежде всего, символический характер⁷⁴, но символизм этот чрезвычайно глубок, и его отголоски мы

⁷⁰ См. различие *ἐνέργεια* и *τὸ ἐνεργεῖν ὄν* в Enn. II.5.1–3 и анализ трактата А. Ф. Лосевым в «Античном космосе...», прим. 87, см. А. Ф. Лосев 1993b: сс. 439–445.

⁷¹ Заметим, что сравнение с семенем неслучайно, ибо сам Плотин пользуется им часто и красочно — см., напр., Enn. V.3.8.2–7 (цитата приведена ниже на с. 27), V.9.6.11–17: «... в [одном] целом [содержится] всё неразчленённым [образом], подобному тому как логосы — в едином средоточии. [Как в семени содержатся] отдельно [логос] глаза, отдельно — логос руки, но не так, как затем образующиеся из них телесные [члены]. Таким же образом и в потенции семени каждый отдельный логос дан в единстве и целости, но всегда так, что в нём содержатся и все особые части...». Вероятно, эти образы не сложились бы в такую стройную картину, не зная Плотин стоическое учения о трёх видах логоса, где наряду с *λόγος ἐνδιάθετος* и *λόγος προφορικός* особая роль отводится для *λόγος στερματικός*. В продолжение темы см. прим. 74.

⁷² Можно различать жизнь внутри *ума* и жизнь в сфере *души* собственно как жизнь у м н у ю и жизнь д у ш е в н у ю, подобно тому, как в греческом языке различны *βίος* и *ζωή*, а в церковно-славянском — *жизнь* и *животъ*.

⁷³ Ср. т.ж. греч. *οὐλ-ληψις* как «зачатие» с *κατά-ληψις* как «постижение, восприятие».

⁷⁴ Ср. с позицией о. Павла Флоренского, развивающего в работе «У во-

встретим ещё не раз. Например, преодоление эйдосом онтологической границы умного места — переступание черты, преодоление границы, дерзновение собственного бытия как пере-ступание и пре-ступление, — как показывает В. Н. Топоров, оказывается элементом семантической мотивировки и.-е. **reg-*, к которому, в частности, восходит греч. *πεῖρα* и *πεῖρα* в теснейшей связи с образом Эрота и понятия эроса в платоновском контексте⁷⁵. Более того, и само слово *τόπος* среди прочих значений имеет и анатомическое: например, Аристотель обозначает им *rudenda muliebria*⁷⁶. После всего сказанного не должно показаться удивительным, что с «занебесным» или «умным местом» в системе Прокла оказывается связана уже целостная философская мифологема:

Прокл называет сверхнебесное место подлинной сущностью, поскольку данный чин участвует в первой триаде умопостигаемого — едином сущем. И если первая триада умопостигаемого является отеческой, то первая триада умопостигаемо-умного является материнской по отношению к ней, так как возникла в качестве её силы. Местом данный чин именуется по причине своей женоподобности: оно является «вместилищем отеческих причин». ... Сверхнебесное место, мать и кормилица богов, служит деятельным началом, вместе с отцом порождая

доразделов мысли» это сравнение в ключе, на наш взгляд, чрезмерно натуралистическом, почему и речь идёт не в контексте всей широты значений греч. *λόγος*, но в более ограниченном узусе как собственно произнесенного слова: «слово мы сопоставляем с семенем, словесность с полом, говорение с мужским половым началом, а слушание — с женским, действие на личность — с процессом оплодотворения. Сопоставление это — не ново, и едва ли найдется древний писатель мистического направления мысли, чуждый выставленным аналогическим равенствам. ... Человек сложен полярно, и верхняя часть его организма и анатомически, и функционально в точности соответствует части нижней: ... мочеполовой системе органов и функций полюса нижнего в точности соответствует дыхательно-голосовая система органов и функций полюса верхнего. И далее, половая система и деятельность находят себе точное полярное отображение в системе и деятельности голосовой» (гл. IV «Мысль и язык», раздел 6.Х, см.: *о. Павел Флоренский* 2006: сс. 248–249). Заметим, впрочем, что и для самого Плотина важно прочитывать в *λόγος* и рациональное начало мысли, и воплощённое в звуке слово: «подобно тому, как слово, выговариваемое вслух (*ἔδειξεν ὁ λόγος*), являет собой образ внутреннего слова души, так и сама душа есть выговоренное слово (*ἐν προφορᾷ λόγου*) ума или его осуществленная вовне энергия» (Enn. V.1.3.6–9).

⁷⁵ В. Н. Топоров 1987: с. 111 и слл.

⁷⁶ Подробное указание мест и дополнительные сведения по «анатомическому» словоупотреблению см. *Liddell, Scott* 1940: *τόπος*.

последующее и сохраняя порождённое. Таким образом, сверхнебесное место именуется местом не только по причине своей женственности, но и как начало порождающее.⁷⁷

Такое богатое образами представление об умном месте как глубинном материнском лоне, вынашивающем в себе формирующееся существо логоса, прекрасно иллюстрирует наше рассуждение об обособлении и индивидуации эйдоса⁷⁸, выходящего вовне ипостаси *ума*. Становящийся при этом «семенным», эйдос, во-первых, актуализирует собственную единичность как самотождественность, замкнутость в себе и «атомарность», говоря языком Прокла, подчёркивающего эпитетом *ἄτομος*⁷⁹ такую идеальную форму, которая не рассыпается на части и не терпит никакого недостатка, то есть обладающую тройным совершенством в смысле, объяснённом выше.

Во-вторых, теряя «прозрачность» для всеобъемлющих умных энергий, эйдос обособляется ото всех прочих эйдосов и потому приобретает особую смысловую дискретность. Если для созерцания *ума* множество или даже все эйдосы даны одновременно и созерцаются всецело в одном нераздельном акте созерцания, то в *душе* дискретность логосов означает, что когда энергия созерцания сосредоточена на одном из них, то этим исключается созерцание всех прочих логосов, почему такое рассмотрение смысла и именуется рассудочным или дискурсивным. Плотин выражает эту мысль так:

Следует... знать, что *душа* происходит от *ума*,... а потом что, кроме ума рассуждающего, дискурсивного (τοῦ λογισμένου καὶ λογιστικῆς), есть иной, высший ум – умный *ум*... Вот им-то душа и может созерцать *ум*, который, со своей стороны, даёт ей возможность себя ощущать, воспринимать... Он – *ум* покоящийся, недвижимый в своём движении, который содержит в себе всё и сам есть всё: множество, в одном смысле неразличимое (ἀδιάκριτον), в другом – различимое (διακεκριμένον), так как его эйдосы, с одной стороны, вовсе не так дискретны (οὔτε διακέκριται), как логосы (οἱ λόγοι), которые мыслятся последовательно, каждый по отдельности (ἕκαστον χωρὶς), а с другой – они не находятся и в смешении (οὔτε συγκεχυται), [но каждый представляет собой нечто особое и отличное от каждого другого]...⁸⁰

⁷⁷ О. А. Медведева 2005: с. 114 (рассуждение ведётся в контексте Платона «Федра»).

⁷⁸ О связи *свой-ства*, *об-особ-ленности*, бытия *о собь* с материнским началом, «женственностью и многоплодностью» см. В. Н. Топоров 1980: сс. 165–166.

⁷⁹ L. M. Harrington 2004: p. 64.

⁸⁰ Enn. VI.9.5–18.

Такая «дискретность логосов» в *душе*, разумеется, отражает и свойство их *места*: будучи отграниченными друг от друга так, что могут быть разумеваемы лишь по отдельности и последовательно, их топосы непроницаемы друг для друга, каждый логос чётко отграничен от другого логоса и непрозрачен для его умного взгляда. Здесь *место* выступает своеобразным п о к р о в о м — по меньшей мере, в гносеологическом отношении, — некоею р и з о й, отчасти сокрывающей внутреннюю жизнь логоса, а отчасти и способствующей выражению её вовне — ведь без последнего момента он был бы совершенно непознаваемым.

Покровное действие топоса сочетает апофатический и катафатический моменты в постижении логоса. Вспомним, что в дискурсе Платона «Парменида» чистое бытие, положенное абсолютно, оказывается немислимым и потому, по максиме Парменида⁸¹, не-сущим. Плотин, как мы помним, относит первую гипотезу «Парменида» к *единому*, и потому абсолютно положенное бытие даёт не полное *отрицание*, но отрицание *мыслимости*, — то есть именно апофатическую сферу. Катафатика же по определению относима к отчётливости структуры, чистоте смысла и мыслимости. Следовательно, покровность топоса, сочетающая апофатику и катафатику, может быть истолкована и как сочетание чистого бытия и чистого смысла — то самое действие, что впервые наблюдалось нами в отношении единичности при ипостазировании идеальных чисел.

Если учесть, что в полноте эта логика неприменима ни к эйдосам, ни ко всецелому *уму*, то можно задаться вопросом о том, в какой мере единому, всеобщее бытие *ума* может быть усвоено частными умами? либо в терминах Прокла: как соотносятся меры приобщимости бытия на ступенях ипостасийных чисел, эйдосов в *уме* и логосов в *душе*? Этот вопрос требует отдельного исследования. Мы же ограничимся констатацией своеобразной формулы: *место* может выступать как покров сущности, как риза бытия, сокрывающая его смысловую наготу и выражающая его непостижимые глубины языком членораздельных смысловых черт эйдоса (логоса).⁸² Особенно ярко это даётся на первой ступени оформления логоса, когда эйдос пребывает в потенциально-«свёрнутом» состоянии.

3. Восприятие логосом акцидентных качеств. На второй ступени оформленности логоса кроме инобытийного воспроизведения черт собственного эйдоса должно приводить и некое иное содержание, чтобы рождающийся логос был не просто подражанием эйдосу, «слабым его отзвуком», но полноценной парадигмой, содержащей в себе все необходимые частные моменты, определяющие вещественное воплощение эйдоса. Например, эйдос розы содержит в себе потенцию цвета, но никакой кон-

⁸¹ См. цитату в прим. 29.

⁸² Возможно, именно поэтому «*душа* не видит своего содержимого», о чём подробнее см. ниже.

красной окраски не предопределяет. И красная роза, и белая, и какая ещё угодно — все воплощают один и тот же эйдос. Однако *παράδειγμα* белой розы должна содержать в себе принцип окрашенности белым цветом, и потому у красной розы будет другая, своя особенная *παράδειγμα*.

При этом сам принцип белизны или красного цвета, с одной стороны, имеет чисто эйдетический характер, ибо белизна как таковая будет существовать и когда на земле не останется ни одной розы и даже если бы самый эйдос розы прекратил существовать.⁸³ Для Плотина всякое окачествование в конечном итоге связано с особым энергийным выражением эйдоса⁸⁴: для субстанциальных качеств — *своего* эйдоса, для акцидентных — *чужого*, то есть любого прочего. При этом Плотин утверждает, что эйдос белизны может ипостазироваться в чувственной вещи двояко: белизна будет сущностным качеством для белой краски, как теплота — сущностное качество огня⁸⁵. С другой стороны, белизна лебедя или теплота воды — качества акцидентные: ибо нет не-белых белил и не-горячего огня, тогда как нетрудно помыслить и серого лебедя, и остывающую со временем воду.

Если в *уме* потенция цвета, содержащаяся в эйдосе розы, возникает в результате всеобщей «прозрачности» и взаимосоотнесенности в лоне всепроницающих умных энергий, то в парадеигме наличествует гораздо более узкий набор энергийно данных качеств, среди которых есть и акцидентные. Это значит, что логос в *душе* соотносится со *своим* и *чужими* эйдосами, чему предшествует появление принципа такого различения: эйдос *усваивается* логосом, принимается как *par excellence* *своей*, *свойственный*, отличный ото всех других.

Это особое установление бытийного «родства», «своей-ства», мы связали с бытийным топосом — как идеального числа, так и эйдоса, а теперь и логоса. Самость, привносимая *местом*, делает различение субстанциального и акцидентного не формальным, но онтологическим, в результате чего логос, стоящий в воспринимающем, страдательном отношении ко все-

⁸³ По логике Прокла, белизна не воплощается в самостоятельную вещь, не обретает собственной ипостаси, проявляясь как акцидентные качества прочих вещей, и он склонен гипостазировать такие качества как самостоятельные идеальные сущности. Впрочем, у современных исследователей нет согласия на этот счёт: L. M. Harrington утверждает, что «абстрактные» качества никак не соотносятся с идеальными формами (L. M. Harrington 2004: pp. 63–65), напротив же С. В. Месяц, ссылаясь на А. С. Lloyd, пишет, что «для такого крайнего реалиста как Прокл... привходящий признак может рассматриваться и существовать сам по себе,... в качестве некоей субстанции» (С. В. Месяц 2010: с. 47 и сноска 11 там же).

⁸⁴ Enn. II.6.3 (трактат «О субстанции и качестве» целиком посвящён этому вопросу).

⁸⁵ Ibid.

му миру эйдосов и воспринимающий самые различные энергии, тем не менее обладает онтологической *верностью* единственному *своему* эйдосу, от которого он рождён, от которого он обрёл *своё* ипостасное бытие.

С другой стороны, это же означает и некую дистанцированность логоса от эйдоса, их принципиальное не-тождество. Верность, приносимая топосом как «материнским» началом противопоставляется «отеческой» силе *ума* и выражающегося эйдоса. Вот эта собственно «отеческая», активная сила не может быть усвоена логосом как имманентно *своя* и потому если и делегируется ему, то лишь *κατὰ συμβεβηκός*.

Впрочем, на этой ступени логос такой силы не являет. Его становление пока заключено внутри него самого, он принимает энергичные впечатления *ума*, «развёртывает» смысловые потенциалы эйдоса, «вращает» их на плодородной почве *души*. «Семенной» характер эйдоса здесь проявляется предельно явственно:

умопостигаемом не имеется ни видимых очертаний, ни цвета, подобно телам, ибо прежде них существуют [умные их первообразы]; ведь и логосы, пребывающие в семени, сами не имеют [ни цвета, ни формы], но производят их [в родившемся организме], – тем более [это верно в отношении] невидимой умной природы. Природа их тождественна тому началу, в котором она содержится, подобно тому, как природа семенных логосов тождественна с природой *души*...⁸⁶

Появление энергично данной окачественности, материнское «вращивание» логоса, «развёртывание» потенциалов эйдоса и укрепление бытийной верности — все эти моменты теснейше переплетены друг с другом и зиждутся на ипостасийной самости и материнской силе топоса. Всюду в этом становлении так или иначе видно устремление логоса к проображающему эйдосу, как и мировая *душа* всецело устремляется к *уму*. Вернее же сказать словами Плотина:

что же касается [самого] *блага*, то по природе своей оно есть то, что желанно само по себе, [и вот почему от него, собственно, имеют свободу и *душа*, и *ум*, насколько] свобода *души* состоит в беспрепятственном стремлении к *благу*, а свобода *ума* – в обладании *благом*;⁸⁷

при этом надо непрестанно помнить, что благо «*души*» заключается в добродетели, а потом и в *уме*»⁸⁸. Устремление *души* к *уму* очевидно и из слов о том, что «*душа* не видит своего содержимого, так как она ... есть только

⁸⁶ Enn. V.3.8.2–7.

⁸⁷ Enn. VI.8.7.3–6.

⁸⁸ Enn. VI.7.25.26 (см. тж. строки 21–28).

образ *ума*; ...*душа* не видит саму себя ясно, ...а если бы она даже предалась созерцанию, то видела бы не столько саму себя, сколько свой совершеннейший первообраз»⁸⁹. Наконец, *душа* не содержится в пространстве, и единственное начало, подлинно объемлющее её, и есть *ум*⁹⁰.

4. О понятии ἀρετή в отношении умопостигаемых сущностей. Ключевым моментом здесь оказывается понятие *добродетели*. В самом деле, как нравственное начало она может быть приписана человеку, но едва ли премирной ипостаси. В крайнем случае можно вообразить добродетельной мировую *душу*, но никак не запредельный *ум*, описываемый Плотинем «антипсихологично и антинатуралистично». Равным образом в «добродетели», — а в греческом тексте всюду стоит одно и то же слово ἀρετή, — едва ли можно прочитывать «превосходные качества, отличные свойства, крепость, бодрость, высокое умение, мастерство» и проч. То же можно было бы сказать и о толковании «доблесть, храбрость, мужество», если бы здесь не было уместным продолжить эротические аналогии. В самом деле, мужество, мужественность, мужеская сила и отеческое порождающее начало⁹¹ — излюбленное Проклом и часто прилагаемое к *уму* и умным потенциям, — оказывается тем моментом, что легче всего интерпретировать в рамках Плотиневой онтологии. С другой стороны, имея эту семантическую основу, проясняется и всё многооб-

⁸⁹ Enn. V.3.8.12–18.

⁹⁰ Enn. V.5.9.29–31.

⁹¹ Примечательно, что в латинском языке для передачи греческой ἀρετή традиционно использовалось слово *virtus*, в Средневековье всецело принявшим значение *добродетели* в нравственном и духовном понимании — более или менее глубоком в меру усвоения христианской традиции. Однако исторически *virtus* означает, прежде всего, «мужественность, мужество, храбрость, стойкость, энергию, силу», а этимологически восходит к *vir* — «муж, мужчина; (истинный) муж, настоящий мужчина, мужественный человек», то есть с ярким значением активной, энергичной, деятельной, творческой силы, усваиваемой особо мужескому полу. Держа в памяти параллель ἀρετή и *virtus*, можно приложить часть наших выводов, касающихся бытийного места, к некоторым богословским построениям Средневековья, особенно же тех, чьи авторы знакомы с ареопагитической традицией, это важно, поскольку пятый ангельский чин, Силы, Δυνάμεις у свт. Дионисия, на латинском языке именуется уже как *Virtutes*, — не только в аспекте активного, творческого начала, но и твёрдости, неколебимости, устойчивости (играет роль и симметрия иерархии: пятый чин стоит и в самом центре девятиеричьи всех чинов, и посреди средней триады), поэтому, возможно, для Бонавентуры важно приписывать Силам особое действие *укрепления* (*roborationis*, см. В. Л. Задворный 1993: с. 28), а Пико делла Мирандоле — подчёркивать, что божественные добродетели (*virtutes*) неизбежно пребывают *in patria*, в о т е ч е с к о м л о н е (см. его «Девятьсот тезисов...», тезис I.2.11). Проводя связь с онтологией топоса, можно глубже всмотреться в смысл этих слов.

разие производных значений ἀρετή. Например, чем справедливость не добродетель? В самом деле, ум обладает высшей справедливостью, которую можно истолковать как соразмерность мощи энергийного исхождения способности его воспринять соответствующими потенциями⁹². Тогда душа, по своей сущности не имея этого активного, порождающего начала, может обладать справедливостью лишь в той мере, в какой она общаема ей умом. Становятся понятны слова Плотина:

...Каждая вещь существует сначала первично в умопостигаемом мире, и справедливость не есть простая акциденция; и только для души, поскольку она — душа, она — акциденция, ибо эти свойства существуют главным образом потенциально, энергийно же они существуют, поскольку имеют отношение к уму и ему имманентны.⁹³

Спецификум отеческой ἀρετή ума состоит в его способности быть творческой, порождающей причиной всякого становления. Плотин подробно поясняет это:

ум, в свою очередь, даёт душе то же самое, что сам имеет от первого начала, именно он озаряет её своим светом, определяет её, делает разумной, словом, начертывает в ней свой образ, который сам получил свыше. Однако, хотя ум — образ единого, содержащий в себе эйдосы во множественности и распространённости (ἐν ἐκτάσει), но само единое не имеет никакого вида или формы, [и только потому и может быть] творческим началом [всех] эйдосов. А если бы [ум обрета]л эйдосы [данными] совне, то был бы [уже не] умом, а [только] логосом, [то есть третьим началом — душой].⁹⁴

Более того, и всякое исхождение эйдоса из лона ума в душу, преодоление онтологической границы умного места, оплодотворение материнских потенций топоса — всё это имеет одну производящую причину, приводящую в движение всю сложную картину, рассматриваемую нами, и причина эта — отеческая сила ума, его оплодотворяющая энергийность. Плотин позволяет себе формально различать, что ум, во-первых, содержит в себе эйдосы как пассивное вместилище и, во-вторых, изводит их энергийно вовне себя как активный породитель:

⁹² Это толкование заимствуется у свт. Дионисия Ареопагита, говорящего о спасительной справедливости в трактате «О божественных именах» I.1 (свт. Дионисий Ареопагит 2006: с. 123, там же сходя с подробным изъяснением; ср. там же §§VIII.7–9 на сс. 266–268).

⁹³ Enn. VI.6.15.21–23.

⁹⁴ Enn. VI.7.17.36–42.

в *уме* [можно различать два момента: с одной стороны], он для *души* есть форма и источник оформления, [а с другой – он есть принцип, который] формирует её и всё прочее, наподобие того, как художник формирует [материю в статую, и который] содержит в себе все те [формы], которые даёт [вещам].⁹⁵

Когда мы читаем о *душе*, стремящейся к ἀρετή как par excellence достоянию *ума*, нужно понимать, что сама она этой творческой силой не обладает, — в лучшем случае она оказывается посредником, передающим эйдетические оформления чувственным вещам⁹⁶. Однако понимание логоса в *душе* как парадегмы, проображающей чувственную вещь с тою конкретностью и подробностью, что для мира эйдосов оказывается меональной множественностью, предполагает известную меру творческой энергичности самой парадегмы, самого логоса. Чтобы действительно породить чувственную вещь, логос должен достигнуть некоего бытийного совершенства, должен уподобиться своему эйдосу, если не самому *уму*, должен обрести собственную творческую мощь. Иными словами, он должен *усвоить* умную ἀρετή.

5. Три аспекта совершенства логоса в *душе*. Так мы приходим к третьей ступени, которая необходима даже и просто формально как завершение «развёртывания» эйдоса и становления логоса, — собственно, **обретение совершенства**.

(i) ἐπιστροφή. Здесь снова можно провести аналогию с ипостасийным числом: в обретении им полноты оформленности происходило узнавание эйдосом себя как своей внутренней структуры или, что то же, узнавание числом себя в «воплощённом» эйдосе. Разумеется, для числа, «равнодушного к своей собственной определённости», это было метафорой (но не для эйдоса!), за которой стояла операция установления логической самождественности. Теперь же мы можем в прямом смысле выделить первый аспект совершенства логоса: устремившись к своему первообразу, он узнаёт его в себе, постигает себя как образ умной сущности, — ведь и о *душе* мы читали, что достигни она чистого и ясного созерцания, то не саму себя узрела бы она, но самый *ум*, её первообраз.

Тождество же узреваемого, зримого и зрения означает⁹⁷, что в это

⁹⁵ Enn. V.9.3.33–35.

⁹⁶ Ср. Enn. V.9.3.35–37.

⁹⁷ О тождестве созерцания и творчества в сфере умопостигаемого говорят красивые строки Плотина: «Если бы кто-либо спросил природу, в чём смысл её творчества, то она могла бы ответить: „...Всё возникшее есть моё виденье, виденье в тишине. И сама я — из созерцания, из виденья в безмолвии, и созерцаю, любя, ибо созерцая, творю то, что созерцаю... Геометр, используя виденье, чертит линии и круги, но я не черчу, я всматриваюсь, я вижу, — и возникают и линии, и круги, и фигуры, и тела. И свойственно мне

мгновенье и эйдос узнаёт себя в воплотившемся логосе. Логическое установление тождества есть с тем и онтологическое преобразование: логос уподобляется в своём бытии эйдосу, а его топос — умному месту.

(ii) *μωνῆ*. Второй аспект совершенства обусловлен именно преобразованием *места*: став объемлющим своё смысловое содержание в совершенстве и полноте, оно достигает и полноты *самости*, так что в логосе не остаётся ничего чуждого, ничего акцидентного — все его структурные черты либо упраздняются как чуждые, либо усваиваются как свои собственные. Это, в частности, означает, что для логоса самого по себе стирается различие сущностных и акцидентных качеств: будучи парадигмой красной розы, для него равным образом субстанциальны и видовые, эйдетические черты розы, и её особенный цвет, и число лепестков, и неповторимая форма бутона... Это также означает, что «онтологическая верность» своему эйдосу приобретает генетический смысл: логос верен своему эйдосу как своему породителю, как своему началу и источнику бытия, но обладает при этом такой ипостасной автономией, что позволяет ему обладать энергийностью, в некоторой мере независимой от умного первообраза⁹⁸.

Если в логосе, как и в эйдосе, можно различать сущностную, энергийную и потенциальную сферы, то можно утверждать, что границы их троих совпадают в момент достижения совершенства и пролегают по «краю» онтологического топоса. Только в таком случае возможно усвоение качеств, проникающих из потенциальной сферы в сущностную, а также обретение самодовлеющей, неизживаемой энергийности, берущей исток в неистощимых бытийных недрах. Наконец, топос становится совершенным покровом: как защита, обиталище и неуязвимое прибежище, он абсолютно неприступен по свойству неаффицируемой потенциальности совершенного топоса; а как тонкая риза, складывающаяся в складки, бесконечно более выразительные, чем обнажённая тайна бытия, сокрываемая ею, он достигает полноты выраженности, которая, во-первых, объемлет всю бездну сущности, а во-вторых, обретает способность к неисчерпаемому выражению вовне безо всякого изменения

страдание матери и родивших меня, потому что и они [возникли] из созерцания, и моё происхождение — не потому, что они действовали, но я произошла в силу высших смыслов, себя самих созерцающих”» (Enn. III.8.4). Поэтому, если *ум* созерцает в *душе* себя, то тем самым он выражает себя в ней; равно и эйдос, узнаваемый в логосе, тем самым и выражает себя в нём, — уподобляет логос себе как первообразу.

⁹⁸ То же можно говорить и о чувственной вещи по отношению к её идеальному первообразу: «в е щ ь — н е э н е р г и я с у щ н о с т и и никогда ею не станет; ...каждая вещь имеет в себе тот момент, который... отождествляет вещь с сущностью, хотя и не превращает в неё... Это — энергия в ином, энергия — иная к самой сущности и потому уже не сама э н е р г и я» (разрядка моя; цит. по: А. Ф. Лосев 1993b: ч. II, гл. 10, п. 3; с. 188).

внутри себя. Предельное напряжение апофатики и катафатики сливается в едином организме прорекающегося логоса⁹⁹.

(iii) **πρόοδος.** В таком случае, разумеется, и умная ἀρετή *усваивается* логосом, становясь достоянием и самой души. Ведь и Плотин, как мы читали, признаёт, что ἀρετή, внесенная в душу умом, пребывает в ней. Напомню эти строки:

для составления возможно более ясного и полного понятия о природе души, следует, помимо прочего, знать, что душа происходит от ума и только благодаря своему участию в нём обладает добродетелью (παρὰ τοῦτου κοινῆς αὐτῆν ἰσχει)¹⁰⁰.

Глагол ἴσχω выбран, по всей видимости, неслучайно: первое его значение — «задерживать, сдерживать, останавливать», и лишь затем «иметь, обладать», — что с трудом можно было бы произнести в отношении чего-либо присутствующего акцидентно. Усвоение логосом умной ἀρετή¹⁰¹ тем

⁹⁹ Прочитывая λόγος не только как смысл, разум, но и как произнесенное, выговоренное слово, можно спросить, является ли и последнее самостоятельным *организмом*? Некоторые доводы в пользу этого предположения — возможно, отчасти избыточно натуралистические — находим снова у о. Павла Флоренского, см. «У водоразделов мысли», оч. IV, «Мысль и язык», 6.IV; в изд.: о. Павел Флоренский 2006: с. 236. Ср. тж. у А. Ф. Лосева: «Слово есть... некоторый лёгкий и невидимый, воздушный организм, наделённый магической силой что-то особенное значить, в какие-то особые глубины проникать и невидимо творить великие события. Эти невесомые и невидимые для непосредственного ощущения организмы летают почти мгновенно; для них (с точки зрения непосредственного восприятия) как бы совсем не существует пространства...» (А. Ф. Лосев 1993с: I, 7, f; с. 659).

¹⁰⁰ Enn. VI.9.5.5–7.

¹⁰¹ Заметим, что усвоение ἀρετή есть и в прямом смысле усвоение *добродетели*. В аскетических трудах византийские Отцы по традиции различают добродетель, совершаемую по понуждению душевных сил руководствующим умом, и — добродетель, усвоенную сущностно, совершаемую без внутреннего напряжения противоположно устремлённых сил человеческого естества. Афористично это закреплено в отличии состояния, когда «человек может не согрешать» от состояния, когда он уже «не может согрешать». В последнем значении добродетель только и становится подлинной *добродетелью*... Преп. Максим Исповедник однажды сравнил наше «внутреннее настроение и расположение (ἔξις τε καὶ διάθεσις), формирующее (μορφοῦσα) [нашу] душу» с *одеждой*, так что «от Духа через разумное сплетение в единую ткань добродетелей получается *риза* нетления для души» (Вопросоответы к Фалассию, XII; ср. тж. IV). Поскольку, разумеется, конечной ценностью в человеке является его душа, то в такой *ризе* можно видеть особую силу, оформляющую душу, вылепливающую (ἐπλάσεν, ср. *свт. Василия Великого* Беседы на Шестоднев, XI.3) внутреннего человека, вводящего

самым наделяет его и отеческой силой быть энергийным источником чувственно сущего, быть причиной бытийной оформленности вещей, наделять их жизнью, разумом и словом¹⁰². В своём творческом порыве он испускает свои энергии, преодолевающие предел его топоса и обретающими собственное бытийное место — теперь уже в чувственном мире. И здесь снова можно было бы построить диалектику уже чувственного, пространственного места¹⁰³, возникновения плотских существ, достижения ими той или иной меры совершенства, возвращающей их к своей парадигме точно так же, как логос устремляется к своему эйдосу, узнавая себя в нём, а эйдос — к оструктуривавшему его идеальному числу. — Классическая неоплатоническая триада $\rho\rho\acute{o}\beta\omicron\delta\omicron\varsigma$ — $\mu\omicron\nu\eta$ — $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\omicron\rho\acute{\omicron}\phi\acute{\iota}$, как видим, осуществляется здесь с необыкновенной отчётливостью.¹⁰⁴

сперва внешние и посторонние добродетели — или пороки — в самое существо души, то есть осуществляя *усвоение* ею их. Примечательно, что преп. Максим, конечно же, не следует онтологии Плотина, не признаёт идеальных чисел, и даже в понимании отношения бытия и смысла гораздо ближе к Аристотелю, чем к Платону (ср. выражения в «Вопросоответах...», II); однако связь принципа *усвоения* и места как особого *покрова* или *ризы* бытия позволяет глубже проникнуть в мысль Отца.

¹⁰² Ибо *душа* «поддерживает существование» не только словесных, но и бессловесных, лишь просто живых существ, см. Enn. V.7.3.18–22.

¹⁰³ Если умный топос осуществляет принцип «онтологической верности» логоса своему эйдосу, то пространственное место усваивает материи её идеальное оформляющее начало. Тогда топос оказывается залогом верности матери своему логосу, а шире — и своему эйдосу. Такая «верная», «ответная», «участная» материя будет «бодрым защитником идеи, мужественным осуществителем идеи, исполнительной властью идеи», не только «кормилицей, *внешним телом*», но и «повелительными токами жизни, оживляющими и одухотворяющими это тело» (А. Ф. Лосев 1993а: оч. VI «Социальная природа платонизма», п. 8, а; сс. 819–820). Если топос частного эйдоса подражал «умному месту», а *ἔσχατα* логоса — онтологической границе между *умом* от *душею*, то по аналогии, границы пространственного места должны подражать границе космоса.

¹⁰⁴ В пп. 3, 4 и 5 мы описали три ступени, на которых сначала (i) логос выступает образом единственного и неделимого эйдоса, затем (ii) соотносится с эйдосами прочими и обретает совокупность акцидентных качеств, и, наконец, (iii) обретает совершенство, в котором через взаимное «узнавание» первообраза в образе происходит закрепление полноты бытия логоса, особым образом конституируется его совершенство. Эти три момента, по утверждению L. M. Harrington (2004: pp. 63–65), обнаруживаются при анализе Проклова комментария на «Парменид» Платона и составляют собственно (i) неделимый ($\acute{\alpha}\tau\omicron\mu\omicron\varsigma$) эйдос или идеальную форму, могущую быть самостоятельно ипостазированной в чувственной вещи; (ii) идеальные качества, которым причастны чувственные вещи, но которые не ипостазированы самостоятельно (см. прим. 83); (iii) такие свойства, как «красота», «здо-

6. Бытийный топос и иерархический принцип в онтологии Плотина. В чём состоит спецификум бытийного *места* на этом последнем шаге обретения совершенства и самостоятельного бытия? Универсальная диалектика «отеческих» причин и «материнского» восприимлющего и взращивающего лона не допускает пассивного сочетания двух начал в одной сущности. Высшая взаимная полнота их означает рождение третьего, нового существа, но не статическое со-пребывание их. Поэтому идеально-числовая единичность, достигая совершенства и обретая силу быть причиной эйдетического пласта бытия, его собственно и порождает, нисходя в него в облике умного места, оставляя за собою ипостасийное число. Равно и эйдос, обладая полнотой энергийности, изводит логосы в сферу *души*; то же происходит и при рождении чувственных вещей. Та полнота материнских потенций, что прежде связывалась с *местом*, остаётся позади как *послед*¹⁰⁵, как эмбриональная оболочка, в которой родившийся младенец уже нисколько не нуждается, отчего он теряет свою плодотворную и питательную силу, — сохраняя в *месте*, однако, значение Аристотелева τὸ περιέχον, удерживающего, охватывающего обиталища, которое, впрочем, хранит свою бытийную верность, хра-

ровье», «добродетель», то есть, с одной стороны, являющие собой частные виды ἀρετή, а с другой — выражающие собою степень совершенства чувственного воплощения идеальной формы.

¹⁰⁵ Ср. т.ж. греч. ὑτέρα — *анат.* матка и ὕστερος, ὑτέρα (sc. ἡμέρα) — следующий, последующий, завтрашний (sc. день), *отт.* дальнейшее, будущее время. Любопытно провести параллель с древнеиндийским мифом о бегстве Агни, божества жертвенного огня, в воды (см. Ригведа I.65, X.51, X.52 и X.53), в которых, чтобы не погаснуть, он облачается в особую оболочку, ulbañ (см. Ригведа I.65.3b и комм. Т. Я. Елизаренковой ad loc.), букв. — «мембрана, окружающая эмбрион» (*Monier-Williams* 1899: p. 219, ulba; ulbaṇa), но при этом же покров Агни именуется āu- (см., напр., Ригведа III.1.5 и X.53.3) — веком, жизненным сроком, продолжительностью жизни, что не только семантически, но и этимологически родственно греч. αἶών, обозначающим в том числе и вечность. Совершенство вечного и завершённого — очевидная для античности интуиция, угадываемая иногда и в ведийских образах. Любопытно также сравнить греч. χόριον — «послед [как анатомический термин, употребляющийся и в современной медицине не практически в том же значении]; оболочка, перепонка» и χώρα — «область, пространство, промежуток, местоположение, край, страна» (при этом χωρίον — *demin.* к χώρα, «место, местность, область, край, страна» и проч., что семантически весьма близко к τόπος). Этимологически τὸ χόριον, как и ὁ χορός восходят к и.-е. *ǵher- (в обозначениях Ю. Покорного — *ǵher⁻⁵ либо, возможно, *ǵher⁻⁴) притом, что слову χώρα предшествует и.-е. *ǵherdh- : *ǵherdh-, образованный, вероятнее всего, из *ǵher⁻⁴, иными словами, χώρα и χόριον имеют если не общее происхождение, то чрезвычайно тесно взаимосвязаны на индоевропейской почве (*J. Pokorny* 1969: Bd. I, Ss. 442–444).

нит память о рождении объемлемого, остаётся его пребывалищем, облачает его как риза и защищает как покров. Эти фундаментальные аспекты топоса обретаются им в с о в е р ш е н с т в е и уже неотъемлемы.

Однако кроме этой статической картины важно и непрестанное нисхождение по онтологической лестнице в Платиновом космосе: каждый раз достигая совершенства выражения в одном бытийном пласте, мгновенно возникает новый топос в следующем, приутоворяя новое место для рождения новой сущности, для нового акта выражения¹⁰⁶. Поэтому бытийная иерархия в системе Плотина есть не только последовательность разных степеней напряжённости онтологических категорий, но — прежде того — есть последовательность *мест*. При этом понятие *места* в ядре своём содержит принцип *самости* и *усвоения*, то есть не-онтологическую категорию, так что бытийные места хотя и подготавливают собою иерархическую лестницу, ряд дискретных пластов бытия, но сами по себе выстраиваются в некую сплошную, «бесступенчатую» последовательность, обеспечивающую «гомологичность» бытийных ступеней, их связность, возможность перехода между ними. И если диалектика нисхождения по ним не представляет сложности и с позиций школьного платонизма, то открывающаяся возможность встречного восхождения¹⁰⁷, заканчивающегося в предельной перспективе вождленным слиянием человеческой души с премирным *единым*, — «динамическая» онтология, по слову К. Viglas¹⁰⁸, — теснейше связана с очерченной нами «топологией». Возможно, без концепции бытийного места — хотя бы лишь интуитивно подразумеваемой — онтология и метафизика Плотина не приобрели бы того стройного и законченного облика, что известен уже более семнадцати веков...

IV. Общая концепция бытийного места у Плотина

1. Итоги. Подводя итоги, нужно, прежде всего, утверждать, что в самом общем виде категории *места* и *ἀρετή* теснейше связаны между собою, и потому выводы надлежит делать параллельно для обоих понятий.

¹⁰⁶ Одновременно с этим, пребывающая в *месте* сущность сама достигает совершенства, при котором она обретает деятельную, производительную, оплодотворяющую силу своего родителя и тем самым становится причастна его бытию, лежащему в высшем онтологическом пласте. Если последовательность *мест* даёт иерархию *нисхождения*, то сущность при этом совершает симметричное *восхождение* по иерархической лестнице.

¹⁰⁷ Примечательно, что в диалектике Прокла современные исследователи понятие эроса связывают с восходящим движением в онтологической иерархии, то есть с последним членом в триаде *πρόοδος* — *μονή* — *ἐπιστροφή* (S. E. Gersh 1973: p. 126).

¹⁰⁸ К. Viglas 2005: passim.

В сфере идеальных чисел именем *места* называется единичность (ἐνάδη) как логический момент идеального числа, рассматриваемого в аспекте выражения, или «оструктуривания» бытия числом. Побуждающей причиной этому «оструктуриванию» служит ἀρετή творчески избыточествующего *единого*.

В сфере ума, прежде всего, *место* выступает как охватывающая граница, τὸ περιέχον, удерживающая в себе совершенное бытие эйдоса, тем даруя ему совершенство как единого, как неиссякающе избыточествующего энергиями и как обладающего неаффицируемыми потенциями. Творческая сила ἀρετή проявляется порождением нового бытия, исходящего вовне этого замкнутого совершенства, дерзновенно (τόλμη) преодолевая границу *места* и обретая индивидуальность, обособленность.

Второй существенный момент — *место* сообщает ограничиваемому *самость*, то начало, благодаря которому возможно не только внешнее полагание границы, но активное, ответное, участное её восприятие — принятие именно как *своей*. Принцип *усвоения* осуществляется в самых разных бытийных пластах: одно сущее усваивает своё число; бытие усваивает свой смысл; сущность усваивает свой лик; порождающая сила души усваивает эйдетическую ипостасность; материя усваивает свою идеальную форму. При этом усваиваемое (онтологически высшее начало) из не-причастуемого становится причастуемым, а усвоившее (низшее) становится причастным высшего пласта бытия и поднимается на лестнице бытийной иерархии. Выразительная сила ἀρετή позволяет выразившему себя первообразу *узнать* себя в своём образе, а образу — взглянуть в свои бытийные недра и узнать в них свой первообраз. Такое взаимное «узнавание» полагает начало *самосознанию* эйдоса или логоса, как энергийному осуществлению *самости*.

Самость в логосе позволяет различить «свои» и «чужие» качества, что могут быть интерпретированы как субстанциальные и акцидентные. Неизбывная сущностная связь со своим первообразом в этом контексте осмысливает *место* как sui generis «залог верности» логоса своему эйдосу, шире же — верности образа своему первообразу. Симметричное свойство умной ἀρετή — верность эйдосу логосу, или первообразу своему образу (или нескольким образам).

Наконец, граница бытийного *места* при достижении умного совершенства оказывается тем пределом, в котором совпадают бытийные ἔσχατα сущности и её потенциальной и энергийной сфер, что, собственно и позволяет всякому *усвоению* быть глубоко субстанциальным. Ограничивающий предел, с одной стороны, обособляет, индивидуализирует сущность, делает сокровенными её бытийные недра, но с тем и являет новое «пространство» для её выразительных сил. Тем самым *место* выступает своеобразною *ризой* или *покровом*, вносящим особенное сочетание апо-

фатического и катафатического начал в отношении сущности с её инобытием. Так проявляется диалектика усвоения бытием смысла благодаря бытийному *месту*. Апофатика и катафатика здесь мыслимы исключительно благодаря наличию ἀρετή как принципа выражения, без которого оба эти понятия были бы бессмысленны.

В *сфере души* бытийное *место* являет себя обладающим особою материнскою силой, соотносимой с отечески-причинной ἀρετή. Материнский спецификум *места* состоит в том, что оно *усваивает* ипостасность эйдоса, вносимого отческою ἀρετή *ума* в плодородную стихию неиссякаемой и безграничной жизни *души*. Бытийное *место* логоса усваивает беспредельной жизни глубину и очерченность личного бытия.

Наконец, *место* совершает последнее, завершающее усвоение: оно усваивает содержимой им сущности отческую ἀρετή высшего пласта бытия, так что охватываемая *местом* сущность, становясь причастной этого высшего бытия, восходит вверх, приобретает собственную творческую ἀρετή и её дерзновенным исхождением рождает новое место в низшем пласте бытия. Таким образом, возникает динамическое отношение: сущность восходит, а бытийное *место* нисходит, так что прочерчивается две встречные иерархии, одна — чисто сущностная, онтологическая; вторая же — «топологическая», предшествующая бытийной.

2. Окончательные формулировки. Постоянно дающая о себе знать эротическая семантика в рассуждении о материнской силе *места* и мужеской силы, мужественности, имплицитно содержащихся в ἀρετή, соединяются в образе дерзновенного преодоления границы, преступления онтологической черты, то есть исхождения вовне *своего* бытийного пласта. Как преодоление границы, так и онтологическое восхождение — оба приводят нас к понятию *эроса*, как завершающего синтеза практически всех рассмотренных нами категорий.

Таким образом, *место* обладает следующими фундаментальными свойствами, не зависящими от бытийной сферы, в которой они усматриваются: (i) *место* есть идеально-числовая единичность (ἐνιάδη), собирая воедино и являя всякое подлежащее начало в аспекте единства и самоидентичности¹⁰⁹; (ii) *место* является внешней охватывающей границей (τὸ περιέχον), полагающей предел подлежащей стихии; (iii) *место* сообщает *самость* своему τῷ περιεχομένῳ; (iv) *место* усваивает своему τῷ περιεχομένῳ внутреннюю структуру, качественность и бытийную глубину. Как следствие, *место* сообщает объемлемому онтологическую верность, сокрывает от внешнего инобытия его бытийные недра и являет его сферу выражения, сочетая апофатический и катафатический моменты, являя себя крепким, защищающим пребывалищем, как покровом и ризою сущности.

¹⁰⁹ Ср. выводы в ст.: О. А. Медведева 2005: сс. 115–116.

Вместе с творческой силой *ἀρετή место* порождает особую топологическую иерархию, обладающую внутренней однородностью и непрерывностью, предшествуя дискретной онтологической иерархии. Иерархия топосов даёт сущности возможность восходить и нисходить внутри онтологической иерархии, порождая тот бытийный динамизм, что столь характерен для Плотина. Только при таком взгляде на онтологию и метафизику мира, может рождаться упование на освобождение человека от его несовершенства и немощи, на восхождение к высшему бытию, на предельное мистическое растворение в премирном *едином*. Часто повторяемые Плотинем слова о *любви* к горнему миру приобретают онтологическое значение, если видеть в *эросе* синтез *τόπος* и *ἀρετή*.

3. Бытийное место за рамками неоплатонизма. Наконец, можно показать, что и отказавшись от идеально-числового примата Плотиновой системы, и даже нацело отрицая числовую стихию, многие из наших выводов не потеряют значимости. В частности, византийская святоотеческая традиция даёт основания говорить о *месте* как своеобразной ризе, облачении сущности, усваивающей ей те или иные качества, важнейшие из которых — собственно *добродетели*, становящимися подлинно таковыми лишь когда они, *усвоенные*, становятся неотъемлемым достоянием сущности (души человека), а не с усилием удерживаемой акциденцией (один пример дан в прим. 101). Покров и риза, материнская сила, сочетание внутренней таинственности и непостижимости бытийных недр сущности с яркой явленностью её главных черт, диалектика апофатики и катафатики, верность и дерзание, добродетель и творческая сила, — внутренняя связь их может быть пояснена с помощью понятия бытийного *места*, но это требует уже отдельного исследования. Заметим лишь, что при таком подходе общая бытийная интуиция заменяется антропоцентрическим взглядом, где главным бытийным *местом* оказывается человеческое сердце, освящённое Духом Божиим,

...чтоб в утлом теле человека
Весь мир расчисленный ожил.¹¹⁰

¹¹⁰ С. С. Аверинцев, «Тимей».

Цитируемые работы

свт. Дионисий Ареопагит 2006. Корпус сочинений. С приложением толкований преп. Максима Исповедника. — СПб.: Изд. Олега Абышко, 2006.

Задворный В. Л. 1993. Святой Бонаventura и его эпоха. // *Бонаventura. Путеводитель души к Богу.* — М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1993, сс. 4–39.

ИАЭ 1969. А. Ф. Лосев. История античной эстетики. Т. 2. — М.: Искусство, 1969.

ИАЭ 1974. А. Ф. Лосев. История античной эстетики. Т. 3. — М.: Искусство, 1974.

ИАЭ 1980. А. Ф. Лосев. История античной эстетики. Т. 6. — М.: Искусство, 1980.

ИАЭ 1988. А. Ф. Лосев. История античной эстетики. Т. 7. — М.: Искусство, 1988.

Лосев А. Ф. 1993а. Очерки античного символизма и мифологии. — М.: Мысль, 1993.

Лосев А. Ф. 1993б. Античный космос и современная наука. // А. Ф. Лосев. Бытие. Имя. Космос. — М.: Мысль, 1993.

Лосев А. Ф. 1993с. Философия имени. // А. Ф. Лосев. Бытие. Имя. Космос. — М.: Мысль, 1993.

Медведева О. А. 2005. Божественный путь вниз и тайна сверхнебесного места в «Платоновской теологии» Прокла. // *Универсум платоновской мысли: Платоновская и аристотелевская традиции в античности и в европейской философии.* — СПб.: Изд-во С.-Петербур. гос. ун-та, 2005; сс. 107–116.

Месяц С. В. 2010. Учение о генадах: Прокл, Сириан, Ямвлих. // *Интеллектуальные традиции античности и Средних веков.* — М.: Кругъ, 2010, сс. 42–68.

Плотин 1995. Плотин. Эннеады. — К.: «УЦИММ-Пресс», 1995–1996.

Топоров В. Н. 1980. Ещё раз о др.-греч. σοφία: происхождение слова и его внутренний смысл. // *Структура текста.* — М., 1980, сс. 148–173.

Топоров В. Н. 1986. О некоторых предпосылках формирования категории притяжательности. // *Славянское и балканское языкознание. Проблемы диалектологии. Категория посессивности.* — М., 1986, сс. 142–167.

Топоров В. Н. 1987. Понятие предела и ἕρως в платоновской перспективе. // *Античная балканистика.* — М.: Наука, 1987, сс. 107–118.

- о. Павел Флоренский 2006. Имена. — М.: Эксмо, 2006.
- Armstrong, A. Hilary* 1970. Plotinus. // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. — Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
- Gersh, S. E.* 1973. Κίνησις ἀκίνητος: A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus — Leiden, 1973.
- Harrington, L. Michael* 2004. Sacred Place in Early Medieval Neoplatonism. — Palgrave Macmillan, New York, Basingstoke, 2004.
- Liddell, H. G. and Scott, R.* 1940. A Greek-English Lexicon. Rev. and augm. by Sir H. S. Jones et al. — Oxford, Clarendon Press, 1940.
- Monier-Williams, Monier, Sir* 1899. A Sanskrit-English Dictionary, Motilal Banarsidass Publishers Private Ltd, Delhi, 1899.
- Plotinus* 1951. Plotini opera, tom. I. Ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer. — Leiden, 1951.
- Pokorny J.* 1969. Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch — Bern, München, 1969.
- Slaveva-Griffin, Svetla* 2009. Plotinus on Number. — New York, Oxford University Press, 2009.
- Viglas, Katelis* 2005. The Pair Movement-Rest in Plotinus and Maximus the Confessor. // Theandros — Online Journal of Orthodox Christian Theology and Philosophy. Vol. 3, No 2, winter 2005/2006. URL: <http://www.theandros.com/motionrest.html>