

LÓGOS И LÓGOI У ПЛОТИНА ИХ ПРИРОДА И ФУНКЦИЯ

ЛЮК БРИССОН

Национальный центр научных исследований, Париж
lbrisson@agalma.net

Luc Brisson (Centre National de la Recherche Scientifique, Paris)
LÓGOS AND LÓGOI IN PLOTINUS. THEIR NATURE AND FUNCTION

ABSTRACT. The universe is the result of a production that pertains not to craft, but to nature. This production does not involve either reasoning or concepts, but is the result of a power that acts on matter like an imprint. The Intellect transmits the intelligible forms it harbors, to the hypostasis Soul, where they become rational formulas (λόγοι). The hypostasis Soul then transmits these rational formulas to the world soul, which produces animate and inanimate beings, as if it had been ordered to do so. Yet since it is the lower part of the soul of the world that is responsible for these productions, its action, which depends on reasons that do not hold the first rank and are drawn from itself, manifests inferior quality, which explains imperfection and the presence of evil in the sensible universe, despite its government by Providence. Thus, seeking to remain faithful to Plato in a Stoic context, Plotinus develops the doctrine of *lógoi* that enable him, in the first instance, to account for the production of the universe without recourse to technical metaphors, and then to oppose Stoic determinism without denying the necessity and existence of evil.

KEYWORDS. Stoicism, Platonism, first principles, soul, the doctrine of logos

Если верить сообщению Порфирия (*Жизнь Плотина*, 21), Плотин пытался гармонизировать то, что он считал пифагорейскими первоначалами, с первоначалами Платона. Однако, поскольку Плотин жил в окружении, для которого было характерно доминирующее влияние стоических идей, легко понять, почему предложенный им синтез испытал глубокое влияние стоицизма. «Его произведения переполнены замаскированными стоическими и перипатетическими идеями», – говорит нам Порфирий (*Жизнь Плотина*, 14).

Все это особенно очевидно, когда речь заходит о понятии «логос» (λόγος). Плотин пытался синтезировать платонизм, помещающий Единое, Бытие и Душу за пределы космоса и отдельно от него, со стоическим витализмом, который наделял космос жизненной энергией, оформляющей его в бесконечной последовательности циклов.

Стоическая доктрина на физическом уровне

Стоики предлагают грандиозное видение космоса как божественного, живого, самозарождающегося тела, организованного по рациональным законам и методично управляемого Промыслом.¹ В основу своей космологии они помещают следующие два начала. Одно из них обладает только качеством подвластного бытия: это материя (ύλη), лишенная всякого стремления, движения и инициативы; другое обладает способностью действовать, придавать форму, качество и движение материи. Это второе начало является «разумом»² (λόγος). Ничто в космосе не является «тем» или «этим», и ничто не может быть названо «тем» или «этим» без присутствия в нем этого, независимого от материи, начала. В таком контексте λόγος может так же называться «богом», поскольку его деятельность по характеру схожа с деятельностью творца космоса, хотя такого творца, чье искусство присутствует во всех порождениях природы. Доведя до предела понятие промежуточности материи, стоицизму пришлось признать в одном только логосе причину самых простых физических явлений, таких как четыре первоначала (огонь, воздух, вода, земля), и результат их соединения в чувственно воспринимаемых объектах. Вот почему стоицизм можно назвать «корпорализмом» или даже «материализмом»: воздействие логоса на материю и тела всегда остается материальным, телесным действием.

Действующий принцип, который стоики называют логосом, имеет и физическое имя – «огонь». Это не физический огонь, а нечто, включающее в себя все качества физического огня. Этот «огонь» есть энергия, и остальные три элемента (воздух, вода, земля) соответствуют трем состояниям, в которых он может проявляться, в газообразном, жидком или твердом. Помещая себя в традицию, восходящую к Гесиоду, стоики считали, что космос возник в результате ряда превращений бога, который в качестве творящего огня осуществляет порождение мира. Кроме того возникновение в контексте бесконечной последовательности циклов неотделимо от своей гибели, наступающей в результате полного возгорания. Космос возвращается в то состояние, из которого он возник, причем каждый цикл является лишь повторением всех предшествующих. Это всегда одни и те же «семенные или зародышевые начала» (λόγοι σπερματικοί), которые заново актуализируются в каждом случае.

¹ Эти несколько параграфов о стоиках написаны под впечатлением яркой работы Жака Брюнсви́га (Brunschwig 1998).

² Как мы вскоре увидим, этот термин не следует понимать в его обычном смысле.

Тожественный богу огонь, идентифицируемый с логосом, может быть понят как огненное дыхание, вездесущая πνεῦμα. Во всех частях мира, наполненных и оформленных этой пневмой, горячий огонь ассоциируется с ростом, а холодный воздух характеризуется сжатием. Это колебание, которое одушевляет все тела и обеспечивает их согласованность, называется «напряжением» (τόνος), и оно различно в разных частях космоса. Оно называется «состоянием», «обладанием» или «сохранением» (ἔξις) в неодушевленных предметах, «ростом» (φύσις) у растений и деревьев, и «душой» (ψυχή) у живых существ.³ В любом случае его функцией является объединение всех тел, прежде всего тех, что в космосе.

В своем диахроническом аспекте эта единая и динамическая сплоченность мира соотносится с Промыслом, что приводит к знаменитой теории судьбы как детерминизма. С целью избежать столь строгого детерминизма стоики объясняли, что каждое событие имеет не одну единственную, но множество причин; однако это лишь смещало акценты в данной проблеме.

Структура идей Плотина

Столкнувшись с этой в высшей степени согласованной доктриной, Плотин сохранил верность Платону, выразив свои идеи в терминах трех «ипостасей», известных как Единое, Ум и Душа в качестве ипостаси, то есть душа, отделенная от всякого тела. В этих ипостасях нет ничего телесного, они представляют собой высший уровень действительности, который никоим образом не может быть сведен к телесному, как это было у стоиков.

Для того чтобы определить место Логоса в этой структуре и понять его функции, мы должны поставить вопрос об ипостаси Души. Вместе с вопросом о происхождении Души, вопрос о том, что отделяет ее от умопостигаемого, содержит в себе значительные трудности. В то время как Ум является «одним и многим», Душа является «многим и одним». В Уме всякое знание является одновременным и непосредственным, а в Душе происходит переход (μετάβασις) от одного элемента к другому, поскольку разум движется от предпосылки к заключению. Важной характеристикой Ума является вечность, Душа же ассоциируется со временем, которое возникает одновременно с Душой, что само по себе создает парадоксальную ситуацию, поскольку Душа, как и Ум, является вечной реальностью. Душа включает в себя последовательно и отдельно все то, что в одновременном и сжатом состоянии находится внутри Ума. Плотин выразил эту мысль с помощью λόγοι, которые внутри Души эквивалентны формам, или, говоря яснее, эти λόγοι суть формы на уровне Души. Душа причинно зависит от Ума, ведь Единое порождает Душу посредством Ума, а следствия всегда отличаются от причины. Точно так же и Ум, который в некотором смысле ответственен за со-

³ SVF II, 1013 = Sextus Empiricus, *Adv. math.* IX 78.

творение чувственного мира, не может быть привлечен к ответственности за тот контроль, который душа осуществляет над этим миром.

На этом уровне предметом рассмотрения становится уже не Душа, независимая от всех форм телесности, но души, воплощенные в тела, такие как мировая душа и индивидуальные души.⁴ И хотя Плотин настаивает на единстве душ, мировая душа и индивидуальные души не являются частями находящейся над ними Души, что могло бы стать точкой сближения со стоицизмом; наоборот – они ее отражения. Мировая душа отличается от индивидуальных душ тем, что то тело, которое она порождает и одушевляет, лучше человеческого тела. Более того, ее не волнуют те проблемы, которыми обеспокоены души людей, и даже животных, хотя Плотин, который верил в реинкарнацию,⁵ все-таки заинтересован в этой разновидности душ.

Ниже тел мы находим материю, их конституирующее основание, которую можно помыслить как эманацию нижней части мировой души.⁶

Λόγος и λόγοι у Плотина

Как и ранее у Платона, это грандиозное теоретическое построение призвано согласовать две особенности нашего мира: видимость детерминизма в материи и сохранение порядка, позволяющего людям вообще и философам в частности определить свое место в мире и найти в нем применение своей мысли и ее словесному выражению, что само по себе предполагает определенную стабильность в пространстве изменений.

Но как нам соотнести друг с другом уровни этого построения? Ответ непрост для платоников, потому что для них, – в отличие от стоиков, которые воздействие на тела объясняли посредством логоса, телесного агента, уподобленного теплоте дыхания, – всякое действие, в том числе и телесной природы, должно происходить из области бестелесного и даже умопостигаемого. Кроме того, эта задача осложняется отказом от фигуры «демиурга», выведенного в *Тимее* Платона в качестве ремесленника, который начал работать после того, как поразмышлял.

У стоиков Плотин заимствует не только термины Λόγος и λόγοι, но также и доктрину, которую он, тем не менее, перемещает в платонический контекст. Когда слово «логос» в *Эннеадах* не употребляется в таких обычных значениях, как «речь», «учение», «разумная способность» или даже «математическая про-

⁴ Души богов, демонов, людей, животных и даже растений также следует отнести к этой группе.

⁵ См. об этом Deuse 1983.

⁶ Разногласия по этому поводу продолжают. Денис О'Брайн считает, что существует эманация материи и настойчиво доказывает это в своих двух книгах: O'Brien 1991 и 1993. Жан-Марк Нарбонн занимает более осторожную позицию и обращает внимание на ряд нюансов (Narbonne 1993).

порция»,⁷ оно приобретает стоическую окраску или даже соответствует аристотелевскому словоупотреблению. Как и у Аристотеля, у Плотина «логос» отсылает к разумному содержанию. Правда, в платонической перспективе это разумное содержание предполагает существование форм, на которых он основан и которые призван выражать и проявлять.

Следовательно, логосы (λόγοι) представляют собой выражения форм в разумной речи, в то же время соответствуя тем активным началам, которые моделируют формы в чувственно воспринимаемом мире. В этом контексте Логос (Λόγος) представляет собой набор логосов (λόγοι), которые делают возможным как размышление, так и порождение и организацию чувственно воспринимаемого мира. Точнее, Логос соответствует процессу перехода от Ума к разумной или творческой душе на всех уровнях ее проявления, будь то Душа в качестве ипостаси, мировая душа или индивидуальные души.⁸ Чаще всего в этой связи цитируется следующий отрывок (*Энн.* I 2 [19], 3, 27–30):

Как произнесенное слово (λόγος) представляет собой имитацию (μίμημα) слова (λόγος) в душе, так и логос (λόγος) в душе есть имитация логоса в чем-то еще:⁹ как произнесенное слово (ὁ [λόγος] ἐν προφορᾷ)¹⁰ расколото на части по сравнению со словом в душе, так и логос в Душе сопоставим с тем, что находится перед ним и что он истолковывает (ἐρμηνεύς).

Плотин принимает стоическое различие между речью как мышлением (внутренним голосом души) и речью произнесенной посредством чувственно воспринимаемых звуков. Однако он перемещает это различие на иной онтологический уровень. Теперь логос, выраженный чувственно воспринимаемыми звуками сопоставляется с логосом в гипостазированной Душе, а логос-мысль сопоставляется с логосом в Уме, то есть, строго говоря, с областью умопостигаемого. На основании этой пропорции из четырех терминов можно теперь заключить, что Логос в гипостазированной Душе истолковывает Логос в Уме.

1. Логосы (λόγοι) в гипостазированной Душе

В Уме умопостигаемые формы присутствуют ὅμοῦ πάντα («все вместе») и абсолютно одновременно, в гипостазированной же Душе они раскрываются в дискурсивной последовательности, отделенными друг от друга так же, как они проявляются в уме в процессе размышления или в речи в процессе говорения. Теперь становится понятным, почему, указывая на одну и ту же реальность, Плотин использует Логос (Λόγος) в единственном числе, когда речь идет об

⁷ Систематическое описание представлено в Sleeman–Pollet 1980.

⁸ Индивидуальные души в данном контексте мы почти не затрагиваем. Подробнее об этом см. специальную работу о психологии Плотина: Blumenthal 1971.

⁹ Из контекста ясно, что поскольку здесь речь идет о Душе, то иной реальностью будет Ум.

¹⁰ Техническое стоическое выражение. См. SVF II, 135 = Sextus Empiricus, *Adv. Math.* VIII, 275. См. также *Enn.* V 1 [10] 3, 7–8; и даже Arist., *Anal. post.* A 10, 76b24–25.

Уме, и логосы (λόγοι) во множественном – когда он имеет в виду Душу. Правда, последнее проявление может все же рассматриваться в качестве Логоса как совокупности всех логосов, причем множественное число выражает идею делимости во времени и пространстве.

В этой доктрине, в данном случае относящейся лишь к Душе в качестве ипостаси, соблюдаются две важнейшие предпосылки платонизма Плотина: 1) что низшее никогда не отсекается от своей причины; душа не отсекается от Ума, поскольку умопостигаемые сущности присутствуют здесь особым способом в качестве логосов, и 2) что космос возникает в результате созерцания. Подобно Аристотелю и стоикам Плотин отказывается от идеи творца, который, на манер платоновского демиурга, занимался бы оформлением материи с целью создания мира чувственно воспринимаемых вещей. Подлинным демиургом платоновского *Тимея* Плотин считает Ум. Однако этот демиург не творит: он передает свой Логос Душе, которая использует логосы для оформления чувственно воспринимаемых вещей способом, который подробнее мы рассмотрим ниже. Суть его, однако, состоит в следующем: Душа принимает в себя умопостигаемые формы в качестве нематериальных логосов, которые затем отражаются в низшей части мировой души, то есть в природе. Приняв эти логосы, природа начинает воздействовать на материю, тем самым создавая тела и поддерживая объединяющий их порядок. В конечном итоге можно утверждать, что Душа в качестве ипостаси представляет собой совокупность всех логосов, которые суть формы, одновременно присущие Уму и дискурсивно гипостазированной Душе.

Эти соображения позволяют перевести термин λόγος в единственном числе как «Разум» или, во множественном числе, как «рациональные формулы» (λόγοι). В единственном числе, то есть на уровне Ума или даже гипостазированной Души, он означает совокупность всех логосов. Во множественном числе ситуация осложняется, ведь, поскольку возникновение у Плотина неотделимо от созерцания, логосы одновременно оказываются и разумным содержанием и правилами, законами или формулами, управляющими процессом порождения чувственно воспринимаемой действительности низшей частью мировой души.¹¹

2. Логосы (λόγοι) в мировой душе

Опустимся на уровень ниже гипостазированной Души. Хотя, по определению, она никак не связана с телами, ее можно помыслить интуитивным образом как нечто присущее всем остальным душам, оживляющим и организующим телесный мир, таким как душа мира (то есть космоса) и индивидуальные души (то есть души богов, демонов, людей, животных и растений). Можно пойти дальше и сказать, что, грубо говоря, индивидуальные души есть лишь аспекты ми-

¹¹ С известной долей условности можно даже соотнести эти «рациональные формулы» с компьютерной «программой».

ровой души. Они являются сестрами мировой души, отдалившимися от нее и утратившими с нею связь.¹²

Применив принцип, согласно которому всякая душа действует на двух уровнях, можно сказать, что мировая душа, рассматриваемая в аспекте своей продуктивности, должна быть помещена на уровень природы, в то время как на более высоком уровне, в качестве оформительницы вещей посредством созерцательной активности, она может быть понята как Промысел. В мировой душе мы вновь встречаемся с оппозицией дискурсивного разума (διάνοια) и ума (νοῦς), которая проявляется в каждой индивидуальной душе.

2.1. Порождение: природа

В качестве низшего аспекта мировой души, или ее продуктивной части, природа может быть определена как множественность рациональных формул (λόγοι), организованных в систему. Так что она обладает, одной ей присущим образом, совокупностью умопостигаемых форм, которые соответствуют всем явлениям чувственно воспринимаемого мира, как одушевленного, так и неодушевленного. Именно природа в качестве организующего начала способна объяснить не только то, что лошадь – это лошадь постольку, поскольку физически существующая лошадь создана по образу умопостигаемой Лошади, но также и то, что камень является камнем потому, что чувственно воспринимаемый камень оформлен в соответствии с моделью умопостигаемого Камня. Такое представление о вещах обусловлено отказом от креативистской (artificialist) метафоры.

2.1.1. Отказ от креативистской метафоры

Приняв без обсуждения критику Аристотеля, которая, по его мнению, направлена на ложные толкования диалога *Тимей*, Плотин дистанцировался от креативистской метафоры, предложенной Платоном, а именно от образа демиурга, который оформил чувственно воспринимаемый мир, созерцая умопостигаемые формы. Отказавшись от посредничества демиурга, работающего как ремесленник, Плотин перенес роль организующего материи агента на Душу, оживляющую космос и создающую тела. Приблизившись посредством такого построения к стоическому корпорализму или материализму, он, тем не менее, постарался подчеркнуть роль Ума и умопостигаемого мира для того, чтобы избежать крайнего имманентизма, который сделал бы невозможным разделение трех ипостасей – Единого, Ума и Души. Он показывает, что даже гипостазированная Душа, с которой связаны мировая душа и индивидуальные души, не есть абсолютное начало, но выводится из высшего начала, Ума. Последний же может считаться демиургом особого рода – не размышляющим и не работающим. Плотин объясняет эту стратегию в *Энн.* III 2 [47], 2, 8–42. Наш космос – это живое существо, составленное из материи и

¹² Об этом см. *Энн.* IV 8 [6], 4.5–10; IV 3 [27], 4.14–21 & 6.10–25.

форм.¹³ Его существование обусловлено тем обстоятельством, что материя в своей совокупности восприняла форму, обеспечившую ее организацию. Однако для того, чтобы материя могла быть организована посредством форм, необходимо активное начало, и для космоса, который не является результатом труда ремесленника, но есть порождение природы, это активное начало не может быть сведено к мастеру, который лишь размышляет, подсчитывает и работает. Активным началом оказывается Душа, которая формирует материю для того, чтобы произвести тела, прилагая к четырем материальным первоначалам (огню, воздуху, воде и земле) формальный принцип, их организующий. Но для того, чтобы передать эту форму материи Душа должна была получить ее. От кого? Очевидно, от Ума, который, в свою очередь, занимает подчиненное положение по отношению к Единому.

2.1.2. Возникновение чувственно воспринимаемого космоса

Душа представляет собой ипостась, которая происходит от другой ипостаси, являющейся ее причиной, – от Ума, зависящего, в свою очередь, от Единого. Опираясь на *Тимей* (35a-b), Плотин настаивает на промежуточном характере Души, расположенной между тем, что по сути неделимо, умопостигаемым началом, и тем, что разделено в телах. При этом он уточняет, что душа попадает в тела случайно. Она разделена в телах, так как в каждом теле есть своя душа, и неделима в умопостигаемом мире. Она везде и нигде, как повторяет в *Сентенциях* Порфирий.

Таким способом Плотин различает между божественной, цельной душой (ἡ ὅλη ψυχή), Душой в качестве ипостаси, которая вечно пребывает с Умом, и частными душами. Божественная или цельная Душа – это то, что обычно называется гипостазированной Душой. К этой уникальной Душе присоединяются все остальные души, такие как мировая душа и человеческие души. Все они пребывают в состоянии единства в виде одной единственной души до того, как распространяются во все стороны подобно лучам света, который, достигая земли, распределяется по ней, оставаясь при этом нераздельным. Мировая душа (ἡ ψυχή τοῦ πάντος) порождает тела и управляет ими. Чтобы понять этот процесс во всей его полноте, необходимо напомнить в общих чертах о том, как устроен мир. Гипостазированная Душа принимает в себя умопостигаемые формы (εἶδη), взятые в модусе «разумов» (λόγοι). Низшая часть мировой души, ее вегетативная сила, или природа, засеивает этими «разумами» (λόγοι) материю (ὑλη). Так возникает тело (σῶμα), которое может быть описано как совокупность качеств (ποιότητες), прикрепившихся к ὄγκος – к части материи (ὑλη), наделенной величиной (μέγεθος). Иными словами, тело есть состав, состоящий из материи (ὑλη), с которой связана конкретная величина (μέγεθος), наделенная определенными качествами (ποιότητες). В конечном итоге, эта величина и качества обусловлены

¹³ Следующие параграфы написаны под впечатлением работы Джозефа Моро (Moreau 1970, 37–45).

«разумами», то есть формами, помещенными в материю (ἔνυλα εἶδη). Тело может быть живым или неживым. Каждое живое тело оживляется вегетативной силой, ответственной за питание, рост и размножение, и эта сила непосредственно восходит к мировой душе. В случае человека, отец передает эту силу через семя, которое, попадая в матку, производит эмбрион. В момент рождения человеческая душа, пришедшая извне, соединяется с вегетативной душой, ожививший эмбрион, в результате чего рождается человек. При этом благодаря своему уму (νοῦς) человеческая душа не утрачивает своей связи с высшим началом.

В *Энн.* IV 3 [27], 10, 10–42 говорится о том, как возникает космос. Последний параграф этого отрывка примечателен рассуждением о том, в каком смысле, в данном контексте, мир может быть назван «полным богов», в соответствии с изречением, приписываемым Фалесу.¹⁴ Космос представляет собой художественное творение, возникшее не в результате деятельности внешней причины, вроде демиурга платоновского *Тимея*, но порожденное из самого себя внутренней причиной – организующей силой, известной как природа. Как будто кусок мрамора сам придал себе форму Венеры Милосской.¹⁵ Что же такое природа? Это сила, соответствующая низшей части мировой души, той части, которая вступает в контакт с материей. Упорядочивание, которому она подвергает материю, обусловлено действием рациональных формул (логосов), которые, в гипостазированной Душе, соответствуют умопостигаемым формам, и пребывают в модусе рассеяния, а не в состоянии одновременности, подобно умопостигаемым формам в Уме. С помощью присущих ей рациональных формул, адаптированных для ее уровня, мировая душа способна упорядочить материю и породить все тела, как одушевленные, такие как лошадь или дерево, так и неодушевленные, такие как камень. С этой точки зрения можно заключить, что чувственно воспринимаемый мир представляет собой образ всех рациональных формул, содержащихся в мировой душе. На этом низшем уровне Плотин проводит очень интересное различие между действием душевным и телесным. Оба эти действия стремятся уподобить себе другие сущности посредством рациональных формул, которые они усвоили. Однако если душа всегда бодрствует, тело в активной роли выступает лишь опосредованно, под воздействием других тел. Дерево дает тепло лишь сгорая, душа же поддерживает жизненные силы непрерывно.

И все же душевные силы на любом уровне приходят в нее извне. Лишь при посредстве логосов души – как мировая душа, так и отдельные души, все вместе связанные с гипостазированной Душой, – сохраняют, как это объясняется в главе 17 *Энн.* II 3 [52], связь с Умом. Космос есть порождение природы, а не искусства. Это порождение не зависит от размышления или понятий, но представляет собой результат действия силы, запечатлевающей себя в материи. Ум передает присущие ему умопостигаемые формы гипостазированной Душе, в

¹⁴ Согласно свидетельству Аристотеля (*De Anima*, A5, 411a7).

¹⁵ См. *SVF* II, 1044 = Alexandr. Aphrodis., *De Mixt.*, p. 225.18 ff Bruns.

которой они становятся рациональными формулами. Гипостазированная Душа затем передает эти рациональные формулы мировой душе, которая порождает одушевленные и неодушевленные сущности, как будто выполняя приказание свыше. Ответственность за эти творения лежит на низшей части мировой души, которая в своих действиях опирается на низшую форму разума, присущую ей самой. Именно это обстоятельство объясняет несовершенство творений и присутствие зла в чувственно воспринимаемом мире, несмотря на то, что он по-прежнему управляется Промыслом.

2.2. Созерцание: Промысел

Как и другие души, мировая душа одной своей частью постоянно контактирует с Умом. Именно эта высшая часть мировой души может быть соотнесена с Промыслом – своего рода правовым сводом, установленным в области умопостигаемого, – который, как Плотин объясняет в *Энн. IV 3 [27]*, 15, 15–23, управляет космосом.

Если попытаться выразить одной фразой то, что Плотин хотел сказать в трактатах 47 (*Энн.*, III 2) и 48 (*Энн.* III 3), можно сказать, что Промысел следует понимать как совокупность логосов, взятых не в их продуктивной функции, в качестве организующих начал для материи, но в роли хранителей, поддерживающих упорядоченный мир в неизменном состоянии,¹⁶ которое, как мы видели, есть лишь отражение структуры умопостигаемого космоса, возникшего при посредстве логосов, являющихся слепками умопостигаемых форм.

Однако это естественным образом порождает две проблемы: вопрос о пределах детерминизма и проблему существования зла, на которую указывает последняя строка упомянутого отрывка.

Как это видно из трактата 3 (III, 1), следует различать судьбу и Промысел. Божественный Промысел (соответствующий, *grosso modo*, деятельности мировой души) определяет общую структуру становления, не проявляя себя в каждом конкретном случае. Следовательно, имеет смысл различать причины отдаленные и ближайшие. Вор и убийца несут ответственность за свои поступки, в то время как вся совокупность космических причин не может быть объявлена сопричастной тому, что неприемлемо. Даже так называемые «смягчающие» обстоятельства не избавляют от бремени принятия решения. И все же Плотин не совсем отказывается от понятия судьбы (*fatum*), той самой, о которой мы говорим тогда, когда непредвиденные события случаются с кажущейся неизбежностью. Избыток реальности, придаваемый тому, что не может быть предусмотрено, но все-таки случается, не может быть устранен кинической логикой: «Таков порядок вещей». И хотя зло не присуще богам, а человек свободен, все происходящее происходит в рамках мирового порядка. Согласно Плотину

¹⁶ Такое функциональное разделение не следует абсолютизировать, так как оно вводится лишь для ясности изложения (см. *Энн. VI 9 [8]*, 9.7–11).

судьба проявляет себя в качестве остаточного следа Промысла: не в качестве необходимого связующего звена, как, например, при смене времен года или определении траекторий движения планет, но все же звена, которое позволяет, до некоторой степени, предусмотреть наши действия. По этой причине Плотин не отвергает астрологию и гадания.

Вопрос о зле возвращает нас к заключительной стадии в порождении низшей части мировой души, стадии материи. Начав с Платона и Аристотеля, Плотин заканчивает метафизической конструкцией, которая противоположна концепции Аристотеля. Идея действительного разделения таких начал, как Благо и «зло само по себе» была одной из причин разрыва между Аристотелем и Платоном. Конечно же, Аристотель признает в *Категориях*, что добро и зло относятся к различным родам, однако он не делает их противоположными началами. Что же касается Плотина, то по его представлению «максимальное отстояние» добра от зла не сводится к различию между родом добрых и родом злых сущностей, но предполагает наличие двух абсолютных начал, внешних по отношению друг к другу. Иными словами, если Аристотель признает лишь индивидуальные злые явления, которые могут затем быть сгруппированы в род злого, согласно Плотину существует зло как таковое, источник всякого зла, воздействующий на сущности. Два основных тезиса трактата, а именно, вопрос о существовании зла, самого по себе и отдельного от всего иного, то есть источника всех конкретных проявлений зла; и идентификация этого абсолютно злого зла с материей, – многим не давали впоследствии покоя, в том числе и в рамках неоплатонической традиции. Вне всякого сомнения, наиболее ясная и точная критика позиции Плотина в отношении статуса зла содержится в главах 30–37 трактата Прокла *De malorum subsistentia*.

Итак, стремясь остаться верным Платону в стоическом окружении, Плотин развил учение о логосах (λόγοι), которое позволило ему, во-первых, описать порождение мира, не прибегая к технической метафоре, и, во-вторых, противостоять стоическому детерминизму, не отрицая существования необходимости и признавая наличие зла.

Библиография

- Brunschwig, Jacques (1998²), in *Philosophie Grecque* [1987], Premier cycle (Paris) 534–548 (рус. пер. Канто-Спенсер М., ред. (2008) *Греческая философия*, в 2-х тт. (Москва), т. 2, с. 560 сл.)
- Deuse, Werner (1983) *Untersuchungen zur mittlplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Mainz. Akademie der Wissenschaften und der Literatur 3 (Wiesbaden, Steiner)
- O'Brien, Denis (1991) *Plotinus on the origin of matter. An exercise in the interpretation of the Enneads*, *Elenchos* supp. 22 (Napoli, Bibliopolis)
- O'Brien, Denis (1993) *Théodicée plotinienne et théodicée gnostique*, *Philosophia antiqua* 57 (Leiden, Brill)
- Narbonne, Jean-Marc (1993) *Plotin, Les deux matières* (Ennéade II 4 [12]), introd. texte grec, trad. et comm., *Histoire des Doctrines de l'Antiquité classique* 17 (Paris, Vrin)

Sleeman J., Pollet G. (1980) *Lexicon Plotinianum* (Leiden, Brill / Leuven, Univ. Press)

Blumenthal H. J. (1971) *Plotinus' psychology. His doctrines of the embodied soul* (The Hague, Martinus Nijhoff)

Moreau, Joseph (1970) *Plotin ou La gloire de la philosophie antique*, Bibliothèque de l'Histoire de la Philosophie (Paris, Vrin)

Перевод Е. В. Афонасина

Центр изучения древней философии и классической традиции,
Новосибирский государственный университет

afonasin@gmail.com