



Валерий Антонов

**«Античный космос и
современная наука» А. Ф. Лосева.
Опыт критической
реконструкции и сверки с
современным антиковедением**

Валерий Антонов

**«Античный космос и
современная наука» А. Ф.
Лосева. Опыт критической
реконструкции и сверки с
современным антиковедением**

«Автор»

2026

Антонов В.

«Античный космос и современная наука» А. Ф. Лосева.
Опыт критической реконструкции и сверки с современным
антиковедением / В. Антонов — «Автор», 2026

Книга представляет собой критический обзор трактата А. Ф. Лосева «Античный космос и современная наука» (1927) — центрального произведения его «восьмикнижия». Реконструкция античного космоса рассматривается через диалектику тетрактид, учение о материи как «ином» смысла и различие потенции/энергии, которое Лосев анализирует в интерпретирующих переводах Плотина (II 5 и II 6). Особое внимание уделено «Приложению» — переводам и примечаниям 212–214, где Лосев формулирует принципы интерпретирующего перевода, учение о перводвигателе и теорию чтойности. Критическая сверка с современным платоноведением (Арруцца, Герш, Караманолис, Хорн, Смит и др.) показывает, что лосевская реконструкция наследует прокловские герменевтические предпосылки и работает в ином режиме, чем историко-филологическая наука. Книга адресована философам, историкам античной философии и всем, кто интересуется проблемой диалектики и её отношением к современной науке.

© Антонов В., 2026

© Автор, 2026

Содержание

Введение	5
Содержание «Приложения» и его место в архитектуре трактата «Приложения»	6
I. Интерпретирующий перевод трактата Плотина II 5 «О потенции и энергии» (с. 307–315)	16
I.1. Постановка вопроса: потенциально-данное vs энергийно-данное (с. 1–2 / 307–308)	16
I.2. Определение потенциально-данного через «иное» и меон (с. 2–3 / 308–309)	20
I.3. Эйдол, эйдос, энергия и вопрос об их различии (с. 3–5 / 309–311)	24
I.4. Потенция и энергия в применении к умному миру (с. 6–7 / 312–313)	28
I.5. Материя как потенциально-данное, но не энергийно-данное (с. 7–9 / 313–315)	32
Общий обзор и аргументация по всему разделу I: Интерпретирующий перевод трактата Плотина II 5 «О потенции и энергии» (с. 307–315)	35
II. Интерпретирующий перевод трактата Плотина II 6 «О субстанции и качестве» (315–321)	39
II.2. Окачественное и сущностная окачественность (316–317)	43
II.3. Как из не-сущностного появляется сущность (с. 12 / 318)	47
II.4. Что такое качество; отношение к сущностному эйдосу (с. 12–14 / 318–320)	50
II.5. Всякое качество предполагает эйдетическую энергию (с. 14–15 / 320–321)	54
Общий обзор и аргументация по разделу II: Интерпретирующий перевод трактата Плотина II 6 «О субстанции и качестве» (с. 315–321)	58
III. Примечания и дополнения к 1-й главе «Античного космоса» (322–340)	62
Конец ознакомительного фрагмента.	64

Валерий Антонов

«Античный космос и современная наука» А. Ф. Лосева. Опыт критической реконструкции и сверки с современным антиковедением

Введение

Настоящий обзор посвящён трактату А. Ф. Лосева «Античный космос и современная наука» (1927), вошедшему в сборник «Бытие — имя — космос» (М.: Мысль, 1993) под редакцией А. А. Тахо-Годи. Задача обзора — реконструкция античного космоса в том виде, в каком она представлена в тексте Лосева, без домысливания за автора и без вынесения темы «имени» в качестве самостоятельной линии анализа. Одновременно ставится задача критической сверки лосевской реконструкции с современными трактовками зарубежных и отечественных антиковедов.

Следует сразу зафиксировать принципиальное ограничение: прямых рецензий зарубежных антиковедов на трактат 1927 года в доступных источниках не обнаружено. Советская критика 1930 года носила идеологический характер и не может рассматриваться как научная сверка. Современные отечественные исследования (Тахо-Годи, Постовалова и др.) рассматривают трактат преимущественно в контексте лосевского «восьмикнижия», а не в диалоге с антиковедением. Таким образом, критическая сверка возможна не через зафиксированные оценки, а через сопоставление проблемных узлов, общих для лосевского текста и современной науки о «Тимее».

Место трактата в сборнике и в «восьмикнижии» определяется его положением как онтологического фундамента: «Античный космос» предшествует «Философии имени» и «Вещи и имени» и задаёт категориальную рамку, внутри которой последующие работы разворачивают свои построения. Сам Лосев формулировал задачу трактата предельно ясно: показать, «как античный космос обоснован диалектически», то есть выявить те диалектические категории, которые греческие мыслители использовали, чтобы «осуществить конструкцию созерцаемой ими вселенной». Предмет реконструкции — не история философии в смысле последовательного изложения учений, а категориальная структура, через которую античность мыслила космос.

Существенно, что Лосев работал с неоплатонической традицией как с источником, а не как с объектом историко-филологической критики. Опора на «Тимей» Платона с комментариями Прокла означает, что лосевская реконструкция наследует определённые герменевтические предпосылки, которые современное прокловедение проблематизирует. Это не «ошибка» Лосева, но его позиция, требующая экспликации.

Наконец, необходимо обозначить, что понимается под «критической сверкой» в данном обзоре. Речь не идёт о проверке лосевских выводов на соответствие некоему «правильному» прочтению античности. Речь идёт о выявлении того, какие вопросы, центральные для современного платоноведения, Лосев либо не тематизирует, либо снимает диалектически, и какие следствия это имеет для оценки его реконструкции как реконструкции «античного космоса».

Содержание «Приложения» и его место в архитектуре трактата

«Приложение» к «Античному космосу» (с. 307–536) занимает в трактате положение онтологического фундамента. Если основной текст (три главы и примечания к ним) реконструирует античный космос через диалектику тетрактид, то «Приложение» даёт текстуальную базу этой реконструкции: интерпретирующие переводы двух трактатов Плотина (II 5 «О потенции и энергии» и II 6 «О субстанции и качестве») и обширные примечания к ним (прим. 212–214). Без «Приложения» основной текст остался бы системой без источника: он описывал бы структуру космоса, но не показывал бы, откуда взяты категории, которые эту структуру конституируют. Сам Лосев формулирует это с предельной ясностью: «все они неуклонно преследуют одну цель — дать вполне точное отражение философских мыслей подлинника».

«Приложение» делится на три части:

I. Интерпретирующий перевод трактата Плотина II 5 «О потенции и энергии» (с. 307–315). Этот перевод раскрывает четырёхчастное различие потенции ($\deltaύναμις$), потенциально-данного ($τὸ δυνάμει$), энергии ($ἐνέργεια$) и энергийно-данного ($τὸ ἐνεργείᾳ$). Лосев переводит ключевой пассаж Плотина: «Потенциально-данное не может быть мыслимо самостоятельно, [без добавочных моментов]... медь есть потенциально-данная статуя, и в другом смысле вода — потенциально-данная медь, и воздух — потенциально-данный огонь». Это различие имеет онтологическое значение: потенция как принцип принадлежит умному миру; потенциально-данное как состояние принадлежит чувственному миру. Современный исследователь Чинция Арруцца подтверждает, что Плотин в II 5 осуществляет «систематическую ревизию» аристотелевской терминологии, и эта ревизия имеет собственную логику, не всегда совпадающую с той диалектикой тетрактид, в которую Лосев вписывает платоновский текст. Это означает, что перевод Лосева есть философская реконструкция, подчинённая задаче построения диалектики тетрактид, а не «объективное изложение» Плотина.

II. Интерпретирующий перевод трактата Плотина II 6 «О субстанции и качестве» (с. 315–321). Этот перевод раскрывает различие субстанции и качества, которое конституирует структуру умного и чувственного миров. В умном мире качества суть субстанциальные различия, конституирующие субстанцию; в чувственном мире качества суть внешние обстоятельства, приводящие к уже сконструированной субстанции. Лосев переводит ключевой пассаж Плотина: «Отсюда, мы будем называть тамошние качества, [т. е. чисто умные, смысловые качества], субстанциальными различиями, существующими в отношении субстанции или сущего, т. е. различиями, делающими субстанции отличными друг от друга и вообще [создающими] субстанции». Современный исследователь Стивен Герш подтверждает, что II 6 «имел целью доказать, что аристотелевская категория качества не применима ни в каком отношении к умопостигаемому миру и лишь в ограниченном смысле к чувственному миру». Это означает, что различие субстанции и качества есть онтологическая граница, отделяющая тетрактиду А от тетрактиды В.

III. Примечания к «Приложению» (прим. 212–214; с. 453–458 и далее 516–526). Эти примечания дают методологическое (прим. 212), теологическое (прим. 213) и онтологическое (прим. 214) обоснование переводов. Примечание 212 формулирует принципы интерпретирующего перевода: квадратные скобки для различения перевода и толкования, курсивы и разделения для облегчения понимания. Лосев отвергает «филологическую точность» как критерий перевода и настаивает на философской точности. Примечание 213 раскрывает учение Аристотеля о перводвигателе как онтологическом принципе, который предвосхищает неоплатоническое учение об эманации. Лосев переводит ключевой пассаж Аристотеля (XII 7): «...то,

что не движется и не существует во времени, но само производит движение, есть энергия, и притом вечная энергия». Примечание 214 посвящено чтойности (τὸ τί ἦν εἶναι) — центральному понятию аристотелевской метафизики, которое Лосев считает ключом к пониманию отношения между платонизмом и аристотелизмом. Чтойность есть не «абстрактное понятие», а конкретная структура, которая объединяет в себе все аспекты: умную созерцаемость, индивидуальность, общность, тождество логического и алогического, энергичность, целостность, потенциальность, смысл и субстанциальность. Сравнение чтойности Аристотеля и Идеи Платона показывает, что они тождественны по содержанию и различны по методу: Платон конституирует Идею диалектически; Аристотель описывает её феноменологически. Именно поэтому Лосев говорит, что «из платонизма вычесть диалектику — получится чистейший аристотелизм». Эволюция чтойности в позднем платонизме — от Ямвлиха через Амелия, Феодора и Сириана к Проклу — завершается в системе трёх триад (интеллигибельная, интеллигибельно-интеллектуальная, интеллектуальная) и парадейгмо-демиургийной триаде. Прокл, по Лосеву, есть завершитель античной философии: «В нём античная философия истощает свою последнюю энергию, ибо даёт последнее осознание всего тысячелетнего языческого опыта».

Таким образом, «Приложение» образует онтологический фундамент всего трактата. Оно показывает, что платонизм, аристотелизм и неоплатонизм суть не три разные философии, а три аспекта единой диалектической структуры, которая завершается в Прокле. Без «Приложения» «Античный космос» остался бы без текстуальной базы своей реконструкции. Именно поэтому «Приложение» является не просто «дополнением», а онтологическим основанием всего трактата.

Глава 1. Состав и структура издания

Сборник «Бытие — имя — космос» вышел в 1993 году в издательстве «Мысль» под грифом «Библиотека Философское наследие» и был приурочен к столетию со дня рождения Лосева. Объём тома — 958 страниц; составителем и автором вступительной статьи выступила А.А. Тахо-Годи, общая редакция осуществлена ею совместно с И.И. Маханьковым, послесловие написано В.П. Троицким и Л.А. Гогтишвили. Книга открывает девятитомное собрание сочинений, задуманное как публикация ранних работ мыслителя 1920–30-х годов — так называемого «восьмикнижия», — а также неизданных при жизни текстов и произведений 1950-х годов.

Принцип композиции тома определяется не хронологией и не жанровым единством, а внутренней логикой лосевской мысли. Под одной обложкой собраны «Античный космос и современная наука» (1927), «Философия имени» (1927), «Вещь и имя» (1929, впервые опубликовано посмертно), «Эрос у Платона» и ряд других текстов. Такое соседство не случайно: «Античный космос» задаёт онтологическую и категориальную рамку, внутри которой «Философия имени» разворачивает учение о языке, а «Вещь и имя» доводит диалектику до социально-символического измерения. Именно поэтому том открывается трактатом о космосе, а не работой, давшей название всей книге.

Структура самого трактата «Античный космос и современная наука» воспроизводится в издании 1993 года без изменений по сравнению с авторским изданием 1927 года. Трактат состоит из «Предисловия», трёх глав основного текста, «Приложения» (включающего интерпретирующие переводы двух трактатов Плотина — «О потенции и энергии» и «О субстанции и качестве»), обширных примечаний и дополнений, а также указателей. Первая глава носит название «Предварительная характеристика древнегреческой диалектики», вторая — «Диалектика тетрактиды А», третья — «Диалектика тетрактиды В». Внутри третьей главы выделен раздел 19 «Общий взгляд на античный космос», выполняющий функцию итогового обобщения, и раздел 20 «Заключение».

Роль А.А. Тахо-Годи в формировании архитектоники книги не ограничивается редакторской работой. Её вступительная статья «Алексей Федорович Лосев» задаёт биографиче-

ский и историко-философский контекст, без которого ранние работы 1920-х годов читаются как изолированные фрагменты, а не как элементы единого замысла. Кроме того, именно под её редакцией в 1993 году был впервые опубликован текст «Вещь и имя», при жизни Лосева оставшийся неизданным. Таким образом, состав тома в определённой мере является реконструкцией — составитель собрал тексты, которые сам Лосев публиковал порознь или не публиковал вовсе, и расположил их так, чтобы внутренняя связь между ними стала явной.

Для целей настоящего обзора существенно, что «Античный космос и современная наука» занимает в этом томе позицию фундамента, а не одного из равноправных элементов. Последующие работы сборника — прежде всего «Философия имени» — прямо отсылают к категориальному аппарату, разработанному в трактате 1927 года. Поэтому дальнейший анализ сосредоточен исключительно на этом трактате, а структура тома рассматривается лишь как рамка, обеспечивающая доступ к нему.

Глава 2. Методологический замысел трактата: диалектика против позитивизма

Задача трактата сформулирована самим Лосевым во «Предисловии» с предельной ясностью: показать, «как античный космос обоснован диалектически». Это означает, что предметом исследования является не последовательность учений греческих мыслителей и не их историко-филологическая реконструкция, а та категориальная структура, через которую античность мыслила космос. Лосев настаивает: речь идёт о том, чтобы выявить, как греки «осуществляли конструкцию созерцаемой ими вселенной», то есть какие диалектические категории лежали в основании этой конструкции. История философии в собственном смысле слова здесь подчинена систематической задаче.

Такая постановка вопроса предполагает определённое отношение к новоевропейской науке. Лосев не предлагает «применить» диалектику к античному материалу извне; напротив, он исходит из того, что кризис механистического мировоззрения, обнаружившийся в начале XX века, создаёт условия для возвращения к античному космосу как к живому целому. Poleмика с позитивизмом и с новоевропейским физикализмом ведётся не во имя «религиозной философии» в узком смысле, а во имя иного понимания научности: античная диалектика космоса рассматривается как форма знания, не уступающая по строгости новоевропейской науке, но организованная иначе. Именно поэтому в тексте трактата соседствуют разделы о категориях Платона и о теории относительности: это не эклектика, а попытка показать, что античный космос и современная наука говорят об одном предмете на разных языках.

Методологическая рамка, которую выстраивает Лосев, имеет три опоры. Во-первых, это диалектика как логика отношения «сущности» и «инобытия»: космос понимается не как сумма вещей, а как результат оформления мейональной беспредельности. Во-вторых — и это принципиально — диалектика понимается не как субъективный метод, а как объективная структура самого предмета: категории не «прикладываются» к космосу, а выражают способ его бытия. В-третьих, реконструкция «сверяется» с античными данными: Лосев постоянно оговаривает, где его вывод опирается на текст Платона или Прокла, а где является диалектическим следствием, не имеющим прямого текстового подтверждения. Эта оговорка важна для критической сверки: она показывает, что сам Лосев различал реконструкцию и систематическое построение.

Пolemика с новоевропейской наукой имеет и более конкретный адрес. Лосев возражает против того понимания научности, которое сводит космос к механической совокупности частиц и тем самым утрачивает его как целое. Античный космос, по Лосеву, есть «вещь, устроенная числом», но это число не является количественной характеристикой: оно есть принцип оформления, диалектически связанный с беспредельным. Именно в этом пункте лосевская реконструкция радикально расходится с позитивистским прочтением античности, которое видит в пифагорейском числе лишь зачаток математического естествознания.

Наконец, методологический замысел трактата включает и определённое отношение к неоплатоническому источнику. Опора на «Тимей» с комментариями Прокла — не просто

выбор удобного текста. Прокл для Лосева является тем мыслителем, у которого диалектика космоса достигла систематической завершенности; поэтому реконструкция античного космоса неизбежно наследует прокловские предпосылки — иерархию причин, понимание генезиса как диалектического отношения, а не хронологического события. Это наследие требует экспликации, но оно не является для Лосева недостатком: напротив, оно обеспечивает ту степень систематической связности, которой лишены досократические фрагменты, взятые сами по себе.

Таким образом, методологический замысел трактата может быть резюмирован так: диалектическая реконструкция античного космоса как целого, осуществляемая средствами самого античного мышления (прежде всего платоновско-прокловской диалектики) и противопоставляемая позитивистскому и механистическому пониманию как античности, так и современной науки. Критическая оценка этого замысла возможна лишь после того, как будет реконструирована его реализация — то есть структура тетрактид.

Глава 3. Структура трактата: диалектика тетрактид

Структура «Античного космоса» подчинена строгой диалектической последовательности и воспроизводит авторское деление, зафиксированное в оглавлении издания 1927 года и сохранённое в переиздании 1993 года. Трактат состоит из трёх глав, за которыми следуют приложение (переводы двух трактатов Платона) и примечания. Каждая глава выполняет строго определённую функцию в развёртывании диалектики космоса.

Глава I. Предварительная характеристика древнегреческой диалектики

Эта глава носит методологический характер. Лосев даёт определение диалектики, рассматривает её логический, эйдетический и категориальный характер, обосновывает её самообоснованность и связь с феноменологией, опытным знанием и мифом. Здесь же даётся обзор диалектических конструкций в античной мысли — от древнего пифагорейства до Платона. Принципиально важным для понимания всего трактата является тезис, который Лосев формулирует именно в этой главе: диалектика категориального эйдоса должна завершаться диалектикой имени. Однако, следуя требованию обзора, эта линия не выносится в заголовки и не рассматривается как самостоятельная тема.

Глава II. Диалектика тетрактиды А

Вторая глава реконструирует диалектику сущности, или «категориально-идеальной существенности» космоса, в четырёх началах, образующих первую тетрактиду: Одно, Одно сущее, Становление, Ставшее. Реконструкция постоянно сверяется с античными данными — прежде всего с «Парменидом» Платона и шестой «Эннеадой» Платона. Каждое начало описывается через особую структуру антиномичного вида — «единичность подвижного покоя самождественного различия», которая позволяет с категориальной точностью развернуть содержание каждого начала. Для Одного сущего это смысл (число как потенция), множество, эйдос, тоπος; для Становления — вечность, величина, время, пространство; для Ставшего — масса, субстанция, количество, качество, тело, движение, место.

Завершается глава разделом 10 «Диалектика перехода к тетрактиде В, или к космосу». Здесь Лосев фиксирует принципиальный момент: тетрактида А требует отличности от меона, от абсолютно иного ей. Именно на этом переходе возникает тематика, которая в дальнейшем станет центральной для «Философии имени», но в данном трактате выполняет строго служебную функцию — обоснования перехода от сущности к её явлению.

Глава III. Диалектика тетрактиды В

Третья глава прослеживает «диалектические судьбы» категорий, выведенных для тетрактиды А, на стадии их гипостазированной инаковости — то есть в проявлении их в космосе. Историко-философская база здесь иная: Лосев обращается прежде всего к интерпретациям «Тимея» и «Парменида» с опорой на комментарии Прокла. Полученные характеристики античного космоса автор всякий раз сопоставляет с данными современной науки: целостность и беспредельность «единичности» — с «неделимой делимостью» в физике атома; степени

напряжённости «подвижного покоя» — с теорией электромагнетизма; антиномика «тождества» и «различия» — с учением о химических элементах; антиномика величины, времени, пространства и массы — с утверждениями Эйнштейна об относительности пространства и времени.

Завершается глава разделом 19 «Общий взгляд на античный космос», который выполняет функцию итогового обобщения. Именно здесь диалектическая дедукция достигает той точки, в которой космос предстаёт как целое — «вещь, устроенная числом», если использовать формулировку, закреплённую в аннотациях издания. Раздел 20 «Заключение» завершает трактат.

Таким образом, структура трактата обнаруживает строгую трёхчастную логику: методология (глава I) — диалектика сущности (глава II) — диалектика космоса как явления сущности (глава III). Эта структура не является внешней рубрикацией: она воспроизводит движение самого предмета, как его понимает Лосев. Критическая сверка с современным антиковедением, предпринятая в последующих разделах обзора, должна учитывать, что лосевская реконструкция космоса неотделима от этой трёхчастной архитектоники — и что именно переход от тетрактиды А к тетрактиде В является тем пунктом, где диалектика сущности уступает место диалектике явления.

Глава 4. Космос как «вещь, устроенная числом»

Центральный тезис реконструкции Лосева, вокруг которого организована вся третья глава трактата, может быть сформулирован предельно кратко: античный космос есть «вещь, устроенная числом». Эта формула не является ни метафорой, ни общим местом истории философии. Она задаёт строгую категориальную последовательность: число выступает конструктивной основой всякой вещи, а вещь, в свою очередь, есть самостоятельно существующая сущность, являющаяся предметом познания именно благодаря числовой структуре. В контексте диалектики тетрактид это означает, что переход от сущности (тетрактида А) к космосу (тетрактида В) опосредован числом как принципом оформления меональной беспредельности.

Пифагорейско-платоническая линия, на которую опирается Лосев, принципиально отличается от того прочтения, которое видит в пифагорейском числе лишь зачаток математического естествознания. Для Лосева число не является количественной характеристикой, приложимой к уже существующим вещам извне. Оно есть принцип оформления, диалектически связанный с беспредельным: космос возникает как результат оформления меона, и именно число выполняет функцию оформляющего начала. В этом смысле «вещь, устроенная числом» означает не то, что вещи случайно обладают числовыми параметрами, а то, что сама их вещьность конституируется числовой структурой.

Диалектика «одного» и «иного» разворачивается внутри этой схемы как отношение сущности и её инобытия. Единое, оставаясь самим собой, полагает иное как то, что должно быть оформлено. Меон не является ни сущим, ни не-сущим в абсолютном смысле: он есть та беспредельность, которая, будучи причастна единому, становится оформленным космосом. Число в этой схеме выполняет посредническую функцию: оно принадлежит уже не чистой сущности, но и не хаотической беспредельности; оно есть первое оформление иного, принцип, благодаря которому космос становится «вещью», а не остаётся безразличной бесконечностью.

Существенно, что космос у Лосева понимается как живое органическое единство, а не как механическая совокупность частей. Это прямо связано с критикой физикализма, которая проходит через весь трактат. Новоевропейская наука, по Лосеву, утратила космос как целое именно потому, что свела число к количественной характеристике и тем самым лишила космос его органической структуры. Античное понимание числа как оформляющего принципа, напротив, сохраняет космос как целое, в котором каждая часть определена своим местом в общей числовой гармонии. Это не означает, что Лосев отрицает значимость математического естествознания; речь идёт о том, что математика античности и математика Нового времени

имеют разные онтологические основания, и реконструкция античного космоса требует восстановления именно античного понимания числа.

Критическая сверка с современным антиковедением в этом пункте обнаруживает как точки соприкосновения, так и расхождения. Современные исследования пифагореизма и платоновского «Тимея» также подчёркивают, что математические структуры у Платона не являются просто количественными описаниями: они имеют онтологический и даже теологический смысл. Однако современная наука о «Тимее» движется в направлении аксиоматического анализа математических структур (космическая душа, геометрия стихий) в контексте раннеакадемической математики, тогда как Лосев строит диалектическую дедукцию, в которой число выводится из отношения единого и иного. Эти два подхода не противоречат друг другу напрямую, но и не верифицируют друг друга: диалектика числа у Лосева не проверяема средствами истории математики, а история математики не нуждается в диалектике тетрактид для объяснения платоновских текстов.

Таким образом, тезис о космосе как «вещи, устроенной числом» является внутренне когерентным ядром лосевской реконструкции, но его обоснование остаётся в пределах диалектики, а не историко-филологической аргументации. Это не делает его ложным, но означает, что критическая сверка возможна лишь как очерчивание границ применимости этого тезиса, а не как его подтверждение или опровержение средствами современного антиковедения.

Глава 5. Сопоставления с современной наукой в тексте Лосева

Сопоставления античного космоса с данными современной науки занимают в трактате структурно подчинённое, но принципиально важное место. Они не образуют отдельной главы и не претендуют на самостоятельное научное значение; их функция — продемонстрировать, что диалектически выведенная структура космоса находит соответствия в тех областях физики, которые на момент написания трактата (1927) переживали кризис классической механистической картины мира. Лосев сопоставляет категории тетрактиды В с конкретными научными теориями всякий раз, когда заканчивает диалектическое описание очередной категории.

Перечень этих сопоставлений, зафиксированный в исследовательской литературе, выглядит следующим образом. Целостность и беспредельность «единичности» сопоставляется с «неделимой делимостью» в физике атома; разные степени напряжённости «подвижного покоя» — с теорией электромагнетизма (причём Лосев с явным эпатажем утверждает правоту астрологии); антиномика «тождества» и «различия» — с учением о сложном устройстве и взаимопревращении химических элементов (здесь он аналогичным образом отмечает правоту алхимии); антиномика «величины», «времени», «пространства» и «массы» — с утверждениями Эйнштейна об относительности пространства и времени. Там же, где речь идёт о выражении категорий умного мира, Лосев даёт категориальное обоснование античных представлений о связях геометрических тел, диалектике точки, учении об элементах и их превращениях, пропорциях и гармонии, о месте правильных многогранников в структуре мира.

Наиболее показательным в этом ряду является сопоставление с теорией относительности. В исследовательской литературе отмечено, что Лосев интерпретирует скорость света в вакууме — универсальную физическую константу в преобразованиях Эйнштейна — как метафизический принцип, восклицая: «Весь платонизм в этой формуле». Превышение предельно допустимого параметра скорости, по Лосеву, переводит движущиеся тела из физической реальности в метафизическую мнимость: тело «проваливается внутрь себя», время его протекает в обратном порядке, причина превращается в цель, в идеал. Здесь же фиксируется отказ от ньютоновской модели бесконечной вселенной: «Мир конечен, но нельзя выйти за его пределы!».

Однако именно в этом пункте необходимо провести границу, которую сам Лосев, по видимому, не проводил с достаточной отчётливостью. Сопоставления с современной наукой в тексте трактата не являются верификацией диалектической реконструкции: они не показывают, что диалектика тетрактид «подтверждается» теорией относительности или квантовой

механикой. Скорее, они выполняют риторическую и эвристическую функцию — демонстрируют, что античное понимание космоса не является «устаревшим» на фоне новейшей физики, но говорит о том же предмете на ином языке. Исследователи отмечают, что тексты Лосева и, например, Ж. Леметра, датированные одним и тем же 1927 годом, «разделены несколькими историческими эпохами и принадлежат различным научным парадигмам»: бельгийский учёный оперировал понятийным и математическим аппаратом классического новоевропейского естествознания, тогда как русский философ возвращает читателя к античной мифологии и метафизике.

Критическая сверка с современным антиковедением в этом пункте обнаруживает следующее. Современная история науки о «Тимее» и о платоновской космологии движется в направлении, которое не пересекается с лосевскими сопоставлениями. Исследования математических структур «Тимея» (космическая душа, геометрия стихий) рассматривают их в контексте раннеакадемической математики и аксиоматики, а не в контексте теории относительности. Дебат о «буквальности» космогенеза, о всемогуществе Демиурга и ограниченности его Необходимостью, о статусе математических посредников — всё это вопросы, для которых лосевские сопоставления с электромагнетизмом или химическими элементами нерелевантны. Это не означает, что они ложны; они просто принадлежат иному жанру — философской публицистике, а не историко-филологической реконструкции.

Таким образом, сопоставления с современной наукой в трактате следует рассматривать как часть лосевского замысла, а не как его верификацию. Они показывают, что диалектика космоса, по Лосеву, обладает объяснительной силой, выходящей за пределы античности, но эта сила проявляется в философском, а не в научном измерении. Для целей настоящего обзора существенно, что эти сопоставления не могут служить аргументом ни за, ни против лосевской реконструкции античного космоса: они относятся к сфере рецепции, а не к сфере историко-философской аргументации.

Глава 6. Контекст зарубежных антиковедов: зафиксированные контакты

Отношение Лосева к современной ему зарубежной антиковедческой традиции в «Античном космосе» носит асимметричный характер: он читал и использовал немецкоязычную литературу, но это использование было выборочным и подчинённым его собственной диалектической задаче, а не диалогом равных. В результатах поиска подтверждаются три линии контакта.

Полемика с Целлером

Наиболее отчётливо зафиксирована полемика с Эдуардом Целлером, автором «Истории греческой философии» — труда, заложившего стандарты историко-философского источниковедения XIX века. Лосев обвиняет Целлера в том, что тот трактует платоновские идеи как «гипостазированные понятия» (*hypostasierte Begriffe*), то есть как абстракции, ошибочно принятые Платоном за самостоятельные сущности. Для Лосева это равносильно упразднению платонизма: если идеи суть только понятия, то диалектика, имеющая своим предметом идеи, превращается в игру абстракциями. Исследователи отмечают, что лосевские выпады против Целлера «часто страдают эмоциональностью и декларативностью» и что Целлер у него именуется «прямой противоположностью Гегеля». Характер этого спора — философский, а не филологический: Лосев не оспаривает конкретные текстологические выводы Целлера, он отвергает сам способ, каким Целлер обращается с платоновским материалом.

Отношение к Наторпу и Марбургской школе

С Паулем Наторпом и Марбургской школой неокантианства дело обстоит сложнее. В тексте «Античного космоса» Лосев признаёт заслуги Наторпа в «расчленении понятия» у Платона, но одновременно фиксирует, что Наторп «волей-неволей, чисто бессознательно, пришёл к неоплатонизму», включая теорию эманаций. Иначе говоря, Лосев не отвергает Наторпа целиком: он показывает, что последовательное проведение неокантианского метода при анализе Платона приводит к результатам, которые сам Наторп не осознавал и которые совпадают с нео-

платонической диалектикой. Это не столько полемика, сколько имманентная критика: Лосев «выкручивает руки» неокантианству его же собственными средствами.

Исследовательская литература подтверждает принципиальность этой позиции. Французское исследование о Лосеве и марбургском неокантианстве прямо указывает: русский философ был убеждённым противником «кантианизации платонизма», то есть установления аналогии между платоновским дуализмом чувственного и идеального и кантовским дуализмом вещи в себе и явления. Для Лосева неокантианство «никоим образом не хотело говорить о бытии»: оно интересовалось только тем, как бытие мыслится, а не тем, что оно есть. Это и есть точка расхождения: диалектика Лосева претендует на онтологию, а не на теорию познания.

Бруно Снелль

Единственный зафиксированный контакт с филологом-классиком, чья работа использована непосредственно для уточнения понятийного аппарата, — это Бруно Снелль. В результатах поиска, однако, прямых свидетельств о рецепции Снелля в «Античном космосе» не обнаружено; этот пункт остаётся за пределами подтверждённого материала. Честнее зафиксировать его как лакуну, чем реконструировать предполагаемое содержание.

Вывод

Контакты Лосева с зарубежным антиковедением в трактате 1927 года носят полемический и терминологический характер. Он спорит с Целлером о статусе платоновских идей, использует Наторпа против самого Наторпа, но не предпринимает попытки сверить свою диалектическую реконструкцию космоса с результатами историко-филологической работы современных ему зарубежных учёных. Это не недостаток трактата в собственном смысле, поскольку его задача сформулирована как диалектическая, а не историко-филологическая. Но для критической сверки это означает: внешней точки опоры в зарубежном антиковедении 1920-х годов Лосев не искал и не создавал.

Глава 7. Неоплатонический источник: Прокл и «Тимей»

Лосевская реконструкция античного космоса в третьей главе трактата опирается прежде всего на интерпретации платоновских диалогов «Тимей» и «Парменид» с опорой на «принципиальные комментарии на них у Прокла». Это не случайный выбор источника: Прокл для Лосева — не просто один из поздних комментаторов, а мыслитель, у которого диалектика космоса достигла систематической завершённости. Однако именно поэтому лосевская реконструкция наследует определённые герменевтические предпосылки, которые современное прокловедение проблематизирует.

Прокл как источник, а не как объект критики

В трактате Прокл выполняет функцию поставщика категориального материала. Лосев не исследует комментарий Прокла как историко-филологический документ; он берёт из него те диалектические ходы, которые позволяют выстроить структуру тетрактиды В. Современные исследования Прокла, однако, исходят из иного принципа: комментарий рассматривается как интерпретация с собственными предпосылками, а не как нейтральная «сумма» античного платонизма. Кембриджское издание «Комментария к Тимею» прямо указывает, что для Прокла было «наиболее важным, чтобы неоплатонический комментарий мог соотнести всё в платоновском диалоге с единой целью (*skopos*)», и что он «не выбирает опустить какой-либо материал, но соотносит всё со своим видением того, чего диалог пытается достичь». Иными словами, Прокл систематически подчиняет текст Платона своей философской программе. Лосев, работая с Проклом как с источником, наследует эту подчинённость — но уже не рефлексировать её как интерпретативную установку.

Проблема «литеральности» космогенеза

Наиболее показательный пункт расхождения касается статуса рассказа о сотворении космоса в «Тимее». Современное прокловедение фиксирует позицию Прокла с предельной ясностью: в его экзегезе «Тимея» «это не буквальное творение, ибо Прокл утверждает, что Платон

имеет в виду лишь передать вечную зависимость Мировой Души от высших причин». Это не просто частное мнение Прокла: это систематическая позиция, определяющая всю его интерпретацию космогенеза. Лосев, опираясь на Прокла, воспроизводит этот ход, но не проблематизирует его. Между тем современный дебят о «литерализме» и «нелитерализме» в «Тимее» — восходящий к спору Аристотеля и Ксенократа — остаётся открытым, и позиция Прокла в нём является одной из сторон, а не нейтральным решением.

Следствия для лосевской реконструкции

Отсюда вытекает критическое следствие, которое необходимо зафиксировать со всей отчётливостью. Лосевская реконструкция античного космоса не является нейтральной по отношению к источнику: она наследует прокловские предпосылки — иерархию причин, понимание генезиса как диалектического отношения, а не хронологического события, подчинение текста Платона систематическому *skopos*. Это не «ошибка» Лосева и не повод для опровержения. Но это означает, что его реконструкция есть в такой же мере реконструкция прокловского космоса, в какой она есть реконструкция античного космоса как такового. Современное прокловедение, со своей стороны, рассматривает комментарий Прокла как объект историко-философского анализа, а не как прозрачное свидетельство об «античном космосе». Лосев и современные исследователи работают с одним и тем же текстом, но в разных режимах: для Лосева Прокл — источник диалектики, для современного антиковедения — предмет критической реконструкции.

Это различие не обесценивает лосевский проект, но очерчивает его границы. Космос, который реконструирует Лосев, есть космос, увиденный через прокловскую призму, и если современный читатель хочет понять, что такое античный космос «сам по себе», он не может ограничиться лосевской реконструкцией — он должен обратиться к тому критическому анализу прокловских предпосылок, который составляет содержание современного прокловедения.

Глава 8. Критическое сопоставление с современными интерпретациями «Тимея»

Критическое сопоставление лосевской реконструкции с современным платоноведением возможно не через прямые рецензии (их нет), а через проблемные узлы, общие для трактата 1927 года и современных исследований «Тимея». Эти узлы немногочисленны, но принципиальны: статус демиургической причинности, отношение Демиурга и Необходимости, проблема «литеральности» космогенеза и математическая структура космоса.

Проблема «литеральности» космогенеза

Современное платоноведение фиксирует этот дебят как один из центральных для понимания «Тимея», и его истоки восходят к Древней Академии. Аристотель читал рассказ о сотворении космоса буквально — как указание на временное начало, тогда как Ксенократ и Крантор настаивали на метафорическом прочтении, уподобляя космогенез построению вечных геометрических объектов. Прокл, на которого опирается Лосев, решает проблему через неоплатоническую иерархию причин: космос не «возник» во времени, но вечно зависит от высших причин. Лосев воспроизводит эту прокловскую позицию, не проблематизируя её как интерпретативную установку. Между тем современный дебят не закрыт: исследователи продолжают обсуждать, в каком смысле рассказ «Тимея» можно считать «буквальным» и можно ли вообще говорить о «литерализме» применительно к Платону. Лосевская диалектика тетрактид предлагает третий путь — снятие альтернативы через категориальное описание отношения сущности и инобытия, — но этот путь выводит вопрос за пределы историко-филологической аргументации, в которой дебят ведётся.

Демиург и Необходимость

Современные исследования подчёркивают напряжение между благой волей Демиурга и сопротивлением Необходимости (*ἀνάγκη*) как конститутивный момент космогенеза. Необ-

ходимость понимается как компонент, ответственный за физический аспект творения; она не является пассивной материей, но обладает собственной причинной силой, которая лишь частично подчиняется демиургическому упорядочиванию. Вопрос о том, насколько Демиург «всемогущ» и где границы его власти над Необходимостью, остаётся предметом активного обсуждения. У Лосева этот вопрос не тематизируется: демиургическая функция растворяется в структуре отношения «сущность — инобытие», а личностный аспект Демиурга, его благая воля, не становится предметом диалектического анализа. Это не «ошибка», но следствие методологического выбора: Лосев реконструирует категориальную структуру космоса, а не агентную причинность его возникновения.

Математическая структура космоса

Современные трактовки математических структур «Тимея» — космической души, геометрии стихий, роли правильных многогранников — движутся в направлении аксиоматического анализа и реконструкции в контексте раннеакадемической математики. Исследования показывают, что Платон ограничивает формы элементарных частиц двумя типами треугольников, исходя из принципа «наилучшего», а не из эмпирического многообразия. Лосев, со своей стороны, выводит число из диалектики единого и иного, и эта дедукция не верифицируема средствами истории математики: она принадлежит иному жанру. Пересечение возможно лишь в признании того, что математические структуры у Платона имеют онтологический, а не просто количественный смысл, — но обоснование этого признания у Лосева и у современных исследователей различно.

Вывод

Критическое сопоставление обнаруживает, что лосевская реконструкция античного космоса и современное платоноведение работают в разных режимах. Лосев строит диалектическую систему, в которой «Тимей» и Прокл служат источником категориального материала; современное антиковедение анализирует «Тимей» как объект историко-филологической реконструкции, проблематизируя его интерпретативные предпосылки. Это не делает лосевскую реконструкцию ложной, но означает, что она не может быть ни подтверждена, ни опровергнута средствами современного платоноведения. Её ценность — в систематической последовательности диалектического вывода, а не в историко-филологической точности.

«Приложения»

I. Интерпретирующий перевод трактата Плотина II 5 «О потенции и энергии» (с. 307–315)

I.1. Постановка вопроса: потенциально- данное vs энергийно-данное (с. 1–2 / 307–308)

1. Исходная дистинкция и её философский контекст

Трактат Плотина II 5 «О потенции и энергии» открывается не определением, а *вопросом о тождестве*. Лосев в интерпретирующем переводе фиксирует эту особенность с предельной точностью: прежде чем говорить о том, что такое потенциально-данное и энергийно-данное, необходимо выяснить, тождественны ли энергийно-данное и энергия, и если нечто есть энергия, то тем самым оно уже есть и энергийно-данное, или же это разные вещи, и энергийно-данному не необходимо быть энергией. Этот ход не случаен. Плотин начинает с проблемы, которая восходит к Аристотелю, но решает её иначе: у Стагирита *δύναμις* и *ἐνέργεια* образуют пару, в которой энергия онтологически первична, а потенция обозначает материю или способность. Плотин же ставит под вопрос саму применимость этой пары к разным уровням бытия — и именно это делает трактат «систематическим прояснением» его собственного словоупотребления, как отмечает Чинция Аруцца во введении к своему комментарию.

Существенно, что Лосев переводит не просто термины, а *конструкции мысли*. Он различает «потенцию» (*δύναμις*) и «потенциально-данное» (*τὸ δυνάμει*), «энергию» (*ἐνέργεια*) и «энергийно-данное» (*τὸ ἐνεργείᾳ*). Это различие — не педантизм переводчика, а необходимая предпосылка для понимания того, что происходит в трактате. Потенция, обладая эйдетической природой, относится к умному миру и в этом смысле должна отождествляться с энергией, конструирующей смысловую определённую эйдоса; различие между потенцией и энергией есть различие уже *в сфере умного мира*. Потенциально-данное, напротив, есть не чистый эйдос, но лишь до некоторой степени эйдетически оформленный меон. Иначе говоря, Плотин вводит различие между *принципом* (потенция как сила, принадлежащая эйдосу) и *состоянием* (потенциально-данное как модус меонального существования).

2. Потенциально-данное как отношение к иному

Первое содержательное определение, которое даёт Плотин (и которое Лосев переводит с характерными квадратными скобками, маркирующими интерпретацию), состоит в следующем: потенциально-данное не может быть мыслимо самостоятельно, без добавочных моментов. Оно не может «ни к чему не относиться»: медь есть потенциально-данная статуя, вода — потенциально-данная медь, воздух — потенциально-данный огонь. Это означает, что потенциально-данное *конституируется своим отношением к иному*. Оно есть не просто «возможность» в абстрактном смысле, а конкретная соотнесённость с тем, что из него может возникнуть — или не возникнуть.

Здесь Плотин вводит важное уточнение, которое Лосев выделяет как отдельный пункт: если из данной вещи ничто не может произойти впоследствии, если она «просто осталась бы тем, чем была», то она «совсем не была бы потенциально-данной». Это означает, что потенциально-данное не есть статичное свойство субстрата. Оно есть *напряжённость* по направлению к иному, которая может реализоваться или не реализоваться, но само это «может» уже входит в его определение. Плотин, таким образом, отказывается от аристотелевского понимания потенции как «принципа движения или изменения в другом или поскольку оно — другое», по крайней мере в применении к чувственному миру. Для него потенциально-данное — это не *источник* движения, а *состояние* того, что ещё не достигло своей определённости.

3. Проблема умного мира: есть ли там потенциально-данное?

Центральный вопрос первого раздела — можно ли приписывать потенциально-данное умному миру. Плотин отвечает отрицательно, и Лосев точно передаёт три аргумента: (а) там нет материи, в которой находится потенциально-данное; (б) нет ничего такого, что «только ещё имеет там быть»; (с) всё там существует «сучно» (*ὄντως*), то есть идеально, и сущее содержит в себе не время, но вечность. Умный мир есть мир чистых энергий, и в этом смысле он есть то, что он есть, без остатка.

Однако Плотин тут же сталкивается с возражением, которое сам же и формулирует: а что если и в умном мире есть материя — «умная материя», как сказали бы позднейшие неоплатоники? Ведь если каждая вещь умного мира имеет своё «одно» в качестве материи, «другое» в качестве эйдоса и «третье» в качестве их совокупности, то не следует ли отсюда наличие потенциально-данного и там? Ответ Плотина, который Лосев передаёт с предельной ясностью, состоит в том, что даже тамошняя материя есть эйдос. Душа, будучи эйдосом для другого, является там материей — но эта материя неотделима от эйдоса и не «смотрит в будущее». Различие между душой и её эйдосом чисто мысленное, и оба они вместе составляют одну природу.

Это решение имеет принципиальное значение для всей диалектики Лосева. Оно означает, что в умном мире *потенция и энергия тождественны*, но это тождество не есть безразличие. Оно есть результат диалектического снятия различия: потенция там есть потенция *как энергия*, то есть она не имеет отдельного от энергии существования. Именно поэтому Лосев настаивает, что «различие между потенцией и энергией есть различие уже в сфере умного мира», но это различие не онтологическое, а логическое — различие моментов внутри единой эйдетической полноты.

4. Потенциально-данное и меональная вещь

Второй аспект, который фиксирует Лосев в этом разделе, касается структуры меональной вещи. Потенциально-данное есть «не чистый эйдос, но лишь до некоторой степени эйдетически оформленный меон». Отсюда следует, что меональная вещь, во-первых, состоит из отдельных потенциально-данных моментов смысла, а во-вторых, из соединения всех их в одно энергийно-данное смысловое целое. Это — ключевое положение. Оно означает, что в чувственном мире *потенциально-данное и энергийно-данное не существуют раздельно*: любая конкретная вещь есть одновременно и то, и другое, но в разных отношениях. Как целое она энергийно-дана; как совокупность моментов, каждый из которых может быть иным, она потенциально-дана.

Лосев подчёркивает, что потенциально-данное «имеет энергийную данность от иного», в то время как энергия «имеет то, что она может в силу потенции, только от себя самой». Это различие между *заимствованной* и *собственной* энергией станет решающим для понимания того, почему материя не есть энергия в собственном смысле. Материя, по Плотину, есть

«потенциально-данное для дальнейшего», но она «не в состоянии сохранить даже отсвет того, во что она хотела облачиться». Она получает энергию извне, но никогда не обладает ею как своей.

5. Соотношение с именем: линия, намеченная, но не развёрнутая

Лосев в предисловии к обзору специально оговаривает, что тема «имени» не выносится в заголовки и не рассматривается как самостоятельная линия анализа. Однако в данном разделе Приложения эта связь намечена с достаточной отчётливостью, чтобы её можно было зафиксировать, не разворачивая. Потенция, согласно Лосеву, «обладая эйдетической природой, относится к умному миру» и отождествляется с энергией, «конструирующей смысловую определённости именно эйдоса». Эйдос же, как явствует из всего контекста лосевской реконструкции, есть то, что в дальнейшем диалектическом развёртывании становится именем — «смысловым изваянием» сущности. Потенциально-данное, напротив, есть «до некоторой степени эйдетически оформленный меон», то есть то, что ещё не достигло полной эйдетической определённости и потому не может быть именем в строгом смысле.

Иначе говоря, различие между потенцией и потенциально-данным в первом разделе II 5 предвосхищает различие между *именем как энергией сущности* и *вещью как носителем ещё не оформленной возможности*. Это не эксплицитный тезис Плотина, но та линия, которую Лосев в дальнейшем (в примечаниях к трактату и в §§, посвящённых символу и имени) развернёт в полную силу. В данном разделе она присутствует как *подтекст*, который переводчик не скрывает, но и не акцентирует.

6. Критическое замечание: границы лосевской интерпретации

Здесь необходимо сделать одно уточнение, которое сам Лосев в обзоре формулирует применительно к другим разделам, но которое применимо и к этому. Интерпретирующий перевод II 5 есть *философская реконструкция*, а не историко-филологический комментарий. Лосев переводит Плотина так, чтобы стали явными диалектические ходы, которые в оригинале даны сжато и подчас «до загадочности кратко». Это имеет свои издержки: современный комментарий Арруцци показывает, что Плотин в II 5 не просто «уточняет Аристотеля», а осуществляет *систематическую ревизию* аристотелевской терминологии, и эта ревизия имеет собственную логику, не всегда совпадающую с той диалектикой тетрактид, в которую Лосев вписывает плотинский текст. Лосев читает II 5 как звено в цепи: Аристотель — Плотин — Прокл — диалектика космоса. Арруцци читает его как самостоятельный трактат, в котором Плотин решает *свои* проблемы — проблему причинности умпостигаемого и проблему причастности чувственного умному. Эти два чтения не противоречат друг другу, но и не совпадают. Лосевский перевод делает акцент на *тождестве* потенции и энергии в умном мире как предпосылке диалектики имени; современный комментарий делает акцент на *различии* модусов потенциальности как предпосылке теории причастности. Для целей настоящего обзора достаточно зафиксировать, что первый раздел II 5 в переводе Лосева есть не «объективное изложение Плотина», а *реконструкция*, подчинённая задаче построения диалектики тетрактид.

7. Промежуточный итог

Итак, в первом разделе II 5 Лосев фиксирует три уровня различения, которые будут работать на протяжении всего трактата. Первый — *терминологический*: потенция потенциально-данное, энергия энергийно-данное. Второй — *онтологический*: в чувственном мире

потенциально-данное и энергийно-данное сосуществуют в одной вещи, в умном мире потенциально-данного нет, ибо всё есть энергия. Третий — *диалектический*: различие между потенцией и энергией в умном мире есть различие моментов внутри тождества, а не различие двух реальностей. Именно это последнее положение позволяет Лосеву в дальнейшем перейти к учению об имени как энергии сущности, не нарушая платоновского запрета на разрыв между сущностью и её проявлением. Вопрос о том, насколько этот переход оправдан самим Платоном, остаётся открытым — и это открытость есть не недостаток перевода, а точное указание на границу между реконструкцией и историко-философским анализом.

I.2. Определение потенциально-данного через «иное» и меон (с. 2–3 / 308–309)

1. Постановка проблемы: от терминологического различия к онтологической локализации

Раздел I.1 установил терминологическое различие: потенция ($\deltaύναμις$) не есть потенциально-данное ($\tauὸ δυνάμει$), энергия ($ἐνέργεια$) не есть энергийно-данное ($\tauὸ ἐνεργείᾳ$). Раздел I.2 ставит задачу перевести это различие в онтологический план. Вопрос, который Плотин (в передаче Лосева) здесь решает, может быть сформулирован так: **что есть потенциально-данное как способ бытия, и чем оно отличается от потенции как принципа?**

Современные исследования подтверждают философскую весомость этого различия. Чинция Аруццэ показывает, что центральная работа трактата II 5 состоит в «систематической ревизии» аристотелевской терминологии. Аристотель в «Метафизике» (Δ 12, Θ 1–9) различает потенцию деятельную и страдательную, обсуждает приоритет энергии над потенцией и связывает потенцию преимущественно с материей, а энергию — с формой и сущностью. Плотин вводит более тонкую градацию: **потенция как «сила» ($\deltaύναμις$) принадлежит умному миру и есть нечто активное, производящее; потенциально-данное принадлежит чувственному миру и есть нечто страдательное, подлежащее оформлению**. Ключевой момент: у Аристотеля «потенция» совмещает значения «способности» и «возможности», у Плотина же эти значения распределяются по разным онтологическим уровням.

2. Потенциально-данное как субстрат страдательных состояний

Лосев переводит ключевой пассаж Плотина с характерной точностью: потенциально-данное оказывается «как бы некоторым субстратом для тех или иных страдательных состояний, форм и эйдосов, которые оно имеет принять на себя или [расположено к этому] по существу, стремясь выбрать [именно это]». Здесь важно каждое слово. Потенциально-данное есть *субстрат* ($\��ποκείμενον$) — но не в аристотелевском смысле «первой материи», а в смысле того, что *предлежит* оформлению и *ожидает* его. Оно есть *страдательное* состояние, ибо принимает форму извне, а не порождает её из себя.

Однако Плотин тут же вводит уточнение, которое Лосев фиксирует как отдельный пункт: потенциально-данное не просто пассивно. Оно «стремится выбрать [именно это]» — то есть обладает *направленностью* на определённое оформление. Это не активность энергии, но и не чистая пассивность материи. Это — *стремление* ($\ὄρεξις$) субстрата к тому, что его оформит. Плотин, таким образом, избегает двух крайностей: он не делает материю абсолютно безразличной (как у Аристотеля, где материя есть «лишённость» и «иное» без всякой определённости) и не делает её самодовлеющим началом (как в гностических учениях, которые он критикует). Потенциально-данное есть *напряжённость меона*, которая может быть оформлена или не оформлена, но само это «может» уже входит в его природу.

Далее Плотин уточняет: потенциально-данное «одно совершенствует, другому вредит и наносит ущерб» — в то время как каждое из этих оформлений «в смысле энергийно-данного есть нечто [совершенно] иное [в отношении к потенциально-данному]». Это означает, что отношение между потенциально-данным и энергийно-данным не есть отношение простого перехода. Оформление *изменяет* субстрат, но не уничтожает его потенциальности: даже ставшее энергийно-данным, оно сохраняет в себе «потенциальную [в смысле пригодности] дан-

ность». Иначе говоря, потенциально-данное не «снимается» полностью в энергийно-данном, но продолжает присутствовать в нём как его *прошлое* и как его *возможность быть иным*.

3. Различение потенции-к-созиданию и потенциально-данного

Центральный пункт раздела — различение потенции в смысле «способности созидать» (δύναμις κατὰ τὸ ποιεῖν) и потенциально-данного. Лосев переводит: потенция в отношении созидания «не может быть названа потенциально-данной, [ибо так понимаемая потенция противоположна потенциально-данному, являющемуся не причиной созидания, но создаваемым объектом]». Это различие имеет решающее значение для всей диалектики Лосева. Потенция-к-созиданию есть *принцип* (ἀρχή), принадлежащий эйдосу и уму; потенциально-данное есть *то, что создается*, принадлежащее меону и чувственности. Первое есть активная сила, второе — страдательная возможность.

Плотин, однако, тут же вводит оговорку: потенция и потенциально-данное могут считаться тождественными в одном случае — когда потенциально-данное высказывается «не только в отношении к энергийно-данному, но и в отношении к [самой] энергии». Это тождество имеет место в умном мире, где потенция, «обладая эйдетической природой», отождествляется с энергией, «конструирующей смысловую определённую именно эйдоса». Но это тождество не распространяется на чувственный мир: здесь потенциально-данное есть «не чистый эйдос, но лишь до некоторой степени эйдетически оформленный меон». Таким образом, различение потенции-к-созиданию и потенциально-данного есть различие *уровней*: в умном мире они тождественны, в чувственном — различны.

Современный комментарий позволяет уточнить этот момент. Арруцца отмечает, что Плотин в II 5 не просто «уточняет Аристотеля», но осуществляет *систематическую ревизию* его терминологии: аристотелевская потенция как «принцип движения в другом» заменяется у Плотина различием между *силой*, принадлежащей эйдосу, и *состоянием*, принадлежащим меону. Это различие имеет не только терминологические, но и онтологические следствия: оно позволяет Плотину объяснить, почему материя не есть зло в субстанциальном смысле, но есть *принцип*, который может быть оформлен благом.

4. Схема соотношений: материя — потенция — энергийно-данное

Из перевода Лосева вырисовывается следующая схема, которую он сам резюмирует в примечаниях к трактату:

1. **Материя** (ὑλη) не есть ни энергия, ни энергийно-данное; она есть «потенциально-данное» в смысле чистой возможности, но не в смысле способности. Материя есть «не-сущее» (μὴ ὂν), которое, однако, не есть абсолютное ничто: она есть *иное* эйдоса, принцип его ограничения и оформления.

2. **Потенция** (δύναμις) есть принцип оформления, принадлежащий эйдосу. Она есть «сила» (в смысле возможности) эйдоса порождать из себя свои проявления. Потенция предшествует энергийно-данному «в смысловом отношении», но не во временном: она есть *логическое* условие возможности оформления.

3. **Энергийно-данное** (τὸ ἐνεργεῖα) есть результат оформления: «соединение эйдоса с материей», «обоюдосовокупное» (συναμφότερον) обстояние. Оно есть то, что *есть* в полном смысле слова, — оформленная вещь, обладающая определённой.

4. **Потенциально-данное** (τὸ δυνάμει) есть состояние материи до оформления и в процессе оформления: «принцип осмысления во времени», «чистая смысловая возможность». Оно предшествует энергийно-данному не хронологически, а *смысловым образом*: как условие возможности того, что ещё не стало.

Лосев подчёркивает, что эта схема имеет *диалектический*, а не натуралистический характер. Потенциально-данное не есть «вещь в себе» и не есть «скрытая сила» вроде виталистической «жизненной силы». Оно есть *чисто смысловая конструкция*: «потенциально-сущее есть не-сущее, меон, — со всей богатой содержательностью этого понятия. Потенциально-сущее есть принцип оформления сущего во времени, принцип меонального осмысления». Иначе говоря, потенциально-данное есть *способ*, которым смысл полагает своё иное, — и в этом смысле оно есть диалектический момент внутри отношения «сущность — инобытие», а не самостоятельная реальность.

5. Потенциально-данное и предшествование энергийно-данному

Один из наиболее тонких пунктов раздела — вопрос о том, в каком смысле потенциально-данное «предшествует» энергийно-данному. Лосев переводит соответствующее место Плотина с большой осторожностью: «потенциально-данное в смысловом отношении предшествует энергийно-данному». Это «в смысловом отношении» (τῷ λόγῳ) — ключевое уточнение. Потенциально-данное не предшествует энергийно-данному во времени: оно не есть *стадия*, которая когда-то была, а потом сменилась другой. Оно предшествует ему *как условие возможности*: без потенциально-данного не было бы того перехода, который завершается в энергийно-данном.

Плотин поясняет это примером: «Пусть потенциально-сущий грамматик стал энергийно-сущим грамматиком. Ясно, что тут потенциально-данное и энергийно-данное суть одно и то же, ибо Сократ в потенциальности есть тот же мудрец, что и в своём энергийном существовании». Пример с грамматиком показывает, что потенциально-данное и энергийно-данное не суть две разные вещи, но *одна и та же вещь в разных модусах*. Сократ-грамматик в потенциальности и Сократ-грамматик в энергийности — один и тот же Сократ, но взятый в разных отношениях. Это означает, что потенциально-данное не есть *другое* по отношению к энергийно-данному, но есть *то же самое*, взятое в аспекте его ещё-не-осуществлённости.

Отсюда следует важный вывод для диалектики Лосева: потенциально-данное не есть самостоятельная категория, рядоположная энергийно-данному. Оно есть *момент* внутри отношения между сущностью и её явлением. В тетрактиде А (сущность) потенция и энергия тождественны; в тетрактиде В (космос) они различаются, и это различие конституируется через потенциально-данное как *посредствующее звено* между чистым эйдосом и оформленной вещью.

6. Критическое замечание: границы лосевской интерпретации

Здесь необходимо сделать уточнение, которое сам Лосев формулирует применительно к другим разделам, но которое применимо и к этому. Интерпретирующий перевод II 5 есть *философская реконструкция*, подчинённая задаче построения диалектики тетрактис. Лосев переводит Плотина так, чтобы стали явными те ходы, которые в оригинале даны сжато и подчас «до загадочности кратко». Это имеет свои издержки: современный комментарий Арруцци показывает, что Плотин в II 5 решает *свои* проблемы — проблему причинности умопостижимого и проблему причастности чувственного умному, — и эти проблемы не всегда совпадают с той диалектикой «сущности и инобытия», в которую Лосев вписывает платоновский текст. Лосев читает II 5 как звено в цепи: Аристотель — Плотин — Прокл — диалектика космоса. Арруцци читает его как самостоятельный трактат, в котором Плотин осуществляет *систематическую ревизию* аристотелевской терминологии, имеющую собственную логику. Эти два чтения не противоречат друг другу, но и не совпадают. Лосевский перевод делает акцент на *тождестве* потенции и энергии в умном мире как предпосылке диалектики имени; современный

комментарий делает акцент на *различии* модусов потенциальности как предпосылке теории причастности. Для целей настоящего обзора достаточно зафиксировать, что раздел I.2 в переводе Лосева есть не «объективное изложение Плотина», а *реконструкция*, в которой платоновский текст подчинён задаче построения диалектики тетрактиса.

7. Промежуточный итог

Итак, в разделе I.2 Лосев фиксирует три уровня различения, которые будут работать на протяжении всего трактата. Первый — *терминологический*: потенция-к-созиданию потенциально-данное; потенция есть принцип, потенциально-данное есть состояние. Второй — *онтологический*: в умном мире потенция и энергия тождественны, в чувственном мире они различаются через потенциально-данное как посредствующее звено. Третий — *диалектический*: потенциально-данное предшествует энергийно-данному не во времени, а в смысловом отношении, как условие возможности оформления. Именно это последнее положение позволяет Лосеву в дальнейшем перейти к учению о материи как «ином» эйдоса и о космосе как «вещи, устроенной числом», не нарушая платоновского запрета на разрыв между сущностью и её проявлением. Вопрос о том, насколько этот переход оправдан самим Платином, остаётся открытым — и эта открытость есть не недостаток перевода, а точное указание на границу между реконструкцией и историко-философским анализом.

I.3. Эйдол, эйдос, энергия и вопрос об их различии (с. 3–5 / 309–311)

1. Место раздела: от «потенциально-данного» к «эйдолу»

Раздел I.2 установил различие потенции как принципа и потенциально-данного как субстрата. Раздел I.3 ставит вопрос о том, что происходит, когда потенция реализована и субстрат оформлен. В переводе Лосева это звучит так: медь есть потенциально-данная статуя; когда статуя создана, потенциально-данное и энергийно-данное суть одно и то же, ибо «Сократ в потенциальности есть тот же мудрец, что и в своём энергийном существовании». Но что именно есть то, что возникло? И как оно относится к эйдосу и энергии?

Этот вопрос не является праздным. Плотин различает три вещи, которые обыденное мышление склонно смешивать: (1) **эйдол** — образ, возникающий в результате соединения энергии и меона; (2) **эйдос** — смысловая определённость, которая в этом эйдоле присутствует, но не исчерпывается им; (3) **энергия** — сила, которая производит эйдол и которая в нём проявляется. Лосев переводит соответствующий пассаж с характерной точностью: «...если потенциально-данное есть, стало быть, некоторый определённый субстрат, а энергийно-данное есть нечто обоюдо-совокупное [с материей, а именно] статуя, то что же такое эйдос, присутствующий в меди?». Вопрос поставлен ребром: эйдос в меди — это то же, что энергия, или нечто иное?

2. Эйдол как результат энергии и меона

Плотин отвечает на этот вопрос через анализ структуры эйдолоа. Эйдол есть нечто **цельное и в то же время раздельное**. Как целое он един и содержит свою целостность «абсолютно самотождественной во всех своих частях»; как раздельное он множествен, и каждая часть его отлична от другой. Это значит, что эйдол конституируется *двумя* моментами: единством эйдоса, который присутствует в нём целиком, и раздельностью меона, которая дробит это единство на части. Эйдол есть *единство единства и множества*, но такое единство, в котором единство не снимает множества, а множество не уничтожает единства.

Лосев передаёт это так: «Поскольку эйдол рассматривается как нечто целое, он есть энергийно-данное. Поскольку же он рассматривается в своих раздельных частях, он есть потенциально-данное. Каждая его часть и все вместе есть потенциально-данное в отношении к целому, уже не состоящему из частей, но абсолютно единичному, или энергийно-данному». Это означает, что эйдол *одновременно* энергийно-дан и потенциально-дан — но в разных отношениях. Как целое он энергийно-дан; как совокупность частей он потенциально-дан. И это не противоречие, а структура: эйдол есть то, что *держится* своим единством, но *рассыпается* в своей множественности.

Существенно, что Плотин здесь не отождествляет эйдол с эйдосом. Эйдол есть *образ* эйдоса, но не сам эйдос. Эйдос присутствует в эйдоле, но эйдол не есть эйдос. Это различие Лосев фиксирует в примечаниях к трактату: эйдол есть «результат существования энергии и меона», тогда как эйдос есть «чистый смысл, хранящий в себе чисто же смысловые дифференции». Эйдол — это то, что *является*, эйдос — то, что *является в эйдоле*. И это различие имеет принципиальное значение для всей диалектики Лосева: оно позволяет ему объяснить, почему космос есть «вещь, усвоенная числом», но не есть само число.

3. Целое и раздельное в эйдоле

Структура эйдола как единства целого и раздельного имеет ещё один аспект, который Лосев выделяет особо. Эйдол не просто «состоит» из частей — он *есть* свои части, но не как их сумма. Плотин говорит: «...что бы ни случилось с данным эйдолом, будет ли он дальше меонально затемняться или опять восходить к первоначальному свету эйдоса, во всех этих фазах своей жизни он будет некоей цельностью и в то же время раздельностью, т. е. будет одновременно и энергийно- и потенциально-данным, покамест вообще будет идти речь об этом эйдосе». Это означает, что эйдол *не может перестать быть* единством целого и раздельного, не перестав быть эйдолом. Он может затемняться (уходить в меон) или проясняться (восходить к эйдосу), но сама структура «целое-в-раздельности» остаётся неизменной.

Это положение важно для понимания лосевской интерпретации античного космоса. Космос как эйдол есть единство целого и раздельного: он есть целое, которое присутствует в каждой своей части, и раздельность, которая не уничтожает целого. Именно поэтому космос может быть «вещью, устроенной числом»: число есть принцип, который удерживает единство в раздельности и раздельность в единстве. Эйдол космоса есть *числовая структура*, но не в смысле количественной характеристики, а в смысле принципа оформления, который делает возможным единство целого и множества частей.

4. Вопрос о различии эйдола и его предела-эйдоса от энергии

Центральный вопрос раздела, который Лосев формулирует с предельной отчётливостью: **чем эйдол и его предел-эйдос отличаются от энергии?** Плотин ставит этот вопрос так: «Тут мы подходим к вопросу, чем же вообще эйдол и его предел эйдос отличается от энергии? Эйдос, погружаясь в меон, остаётся самым собой, получая ряд акциденциальных признаков, затемняющих первоначальную полноту его смысла. Энергия, будучи полнотою смысловых сил, погружаясь в меон, тоже, как видим, остаётся самой собой при том же взаимоотношении со своей потенцией, хотя и может иметь те или другие акциденциальные прибавления. В ней остаются те же взаимоотношения энергийно- и потенциально-данного. В чём же разница между эйдосом и энергией?».

Это вопрос о том, что именно *действует* в эйдоле. Эйдос есть смысловая определённость вещи; энергия есть сила, которая эту определённость производит. Но когда эйдос погружается в меон, он не перестаёт быть собой — он лишь затемняется. Энергия, погружаясь в меон, тоже не перестаёт быть собой — она лишь индивидуализируется. Так в чём же разница? Плотин отвечает: разница в том, что **энергия есть смысл, соотнесённый с инобытием и рассмотренный в аспекте этого соотнесения**. Эйдос же есть смысл, взятый сам по себе, в своей чистой определённости. Энергия — это *выражение* эйдоса, его *осуществление* в инобытии; эйдос — это *то, что выражается*, но не само выражение.

Лосев переводит это различие с большой точностью: «Энергия есть смысл (эйдос), соотнесённый с инобытием (с алогическим) и рассмотренный в аспекте этого соотнесения. Потенция же есть то, что получается в смысле (эйдосе), когда он соотносится с инобытием... Энергия есть смысл плюс выражение плюс смысловое становление». Это означает, что энергия не есть *нечто иное* по отношению к эйдосу, но есть *тот же самый* эйдос, взятый в аспекте его выражения. Различие между эйдосом и энергией — не онтологическое, а *аспектуальное*: это различие между смыслом как таковым и смыслом как выраженным.

5. Индивидуализированная энергия (τοῦδε ἐνέργεια) и морфῇ

Плотин, однако, идёт дальше и вводит различие, которое Лосев переводит как «индивидуализированная энергия» (τοῦδε ἐνέργεια). Речь идёт о том, что энергия, которая производит статую, есть не просто «энергия» вообще, но *энергия этого вот* (τοῦδε) — то есть энергия, привязанная к конкретному субстрату и конкретному эйдосу. Лосев переводит: «Небесполезно называть энергию, по которой [статуя] есть энергийно-данное, а не только потенциально-данное, [т. е.] форму (морфῇ) и эйдос [реальной статуи], не просто энергией, но индивидуализированной энергией (τοῦδε ἐνέργεια)».

Это различие имеет решающее значение. **Морфῇ** — это форма, но не в смысле абстрактной «формы» вообще, а в смысле *оформленности* конкретной вещи. Эйдос статуи есть смысл статуи; морфῇ статуи есть *вот эта* оформленность меди, которая делает её именно этой статуей. Индивидуализированная энергия есть энергия, которая *осуществилась* в этом вот субстрате и *стала* его формой. Она не есть ни чистая энергия (которая принадлежит умному миру), ни чистая потенция (которая принадлежит материи), но есть *результат их соединения* — то, что Плотин называет «обоюдосовокупным» (συναμφότερον).

Лосев подчёркивает, что это различие не является терминологическим излишеством. Оно позволяет объяснить, почему в чувственном мире энергия всегда *индивидуальна*: она не есть «энергия вообще», но всегда энергия *этого вот* эйдоса в *этом вот* субстрате. Именно поэтому космос как эйдол есть не просто «космос вообще», но *этот* космос, с *этой* числовой структурой и *этими* пропорциями. Индивидуализированная энергия есть то, что делает эйдол *эйдолом*, а не просто «следом» эйдоса.

6. Критическое замечание: границы лосевской интерпретации

Здесь необходимо сделать уточнение, которое сам Лосев формулирует применительно к другим разделам, но которое применимо и к этому. Интерпретирующий перевод II 5 есть *философская реконструкция*, подчинённая задаче построения диалектики тетрактид. Лосев переводит Плотина так, чтобы стали явными те ходы, которые в оригинале даны сжато и подчас «до загадочности кратко». Это имеет свои издержки: современный комментарий Арруццы показывает, что Плотин в II 5 решает *свои* проблемы — проблему причинности умопостигаемого и проблему причастности чувственного умному, — и эти проблемы не всегда совпадают с той диалектикой «сущности и инобытия», в которую Лосев вписывает платиновский текст. Лосев читает II 5 как звено в цепи: Аристотель — Плотин — Прокл — диалектика космоса. Арруцца читает его как самостоятельный трактат, в котором Плотин осуществляет *систематическую ревизию* аристотелевской терминологии, имеющую собственную логику. Эти два чтения не противоречат друг другу, но и не совпадают. Лосевский перевод делает акцент на *тождестве* эйдоса и энергии в умном мире как предпосылке диалектики имени; современный комментарий делает акцент на *различии* модусов энергии как предпосылке теории причастности. Для целей настоящего обзора достаточно зафиксировать, что раздел I.3 в переводе Лосева есть не «объективное изложение Плотина», а *реконструкция*, в которой платиновский текст подчинён задаче построения диалектики тетрактид.

7. Промежуточный итог

Итак, в разделе I.3 Лосев фиксирует три уровня различения, которые будут работать на протяжении всего трактата. Первый — *структурный*: эйдол есть единство целого и раздель-

ного, и в этом смысле он одновременно энергийно-дан и потенциально-дан. Второй — *аспектуальный*: эйдос и энергия различаются не онтологически, а аспектуально — как смысл сам по себе и смысл как выраженный. Третий — *индивидуализирующий*: энергия в чувственном мире всегда есть индивидуализированная энергия (τοῦδε ἐνέργεια), то есть энергия *этого вот* эйдоса в *этом вот* субстрате, и именно это делает эйдол *эйдолом*, а не просто «следом» эйдоса. Именно это последнее положение позволяет Лосеву в дальнейшем перейти к учению о космосе как «вещи, устроенной числом», не нарушая платоновского запрета на разрыв между сущностью и её проявлением. Вопрос о том, насколько этот переход оправдан самим Платоном, остаётся открытым — и эта открытость есть не недостаток перевода, а точное указание на границу между реконструкцией и историко-философским анализом.

I.4. Потенция и энергия в применении к умному миру (с. 6–7 / 312–313)

1. Постановка вопроса: можно ли говорить о потенции там, где нет материи?

Раздел I.3 завершился анализом индивидуализированной энергии (τοῦδε ἐνέργεια) и μορφή — формы, которая делает эйдол именно этим эйдолом. Раздел I.4 переносит вопрос в иную плоскость: если в чувственном мире потенция и энергия различаются через материю, то что происходит с ними в умном мире, где материи в собственном смысле нет?

Плотин ставит этот вопрос со всей остротой: «Теперь, [подходя] к цели нашего предыдущего исследования, необходимо сказать, в каком смысле применим предикат энергийно-данного к умному миру, и только ли он, и есть ли там каждое и все — энергия, и есть ли и там потенциально-данное» [р. 6]. Лосев переводит этот вопрос с характерной точностью, сохраняя его двойственность: речь идёт не просто о том, есть ли в умном мире потенция, но о том, в каком смысле к нему вообще применимы эти категории.

Современные исследования подтверждают, что это — центральный пункт всего трактата. Arguzza показывает, что Плотин в II 5 осуществляет «систематическую ревизию» аристотелевской терминологии именно для того, чтобы объяснить, как работает причинность умопостижаемого и как чувственное причастно умному. Ключевой момент: у Аристотеля потенция и энергия образуют пару, в которой энергия первична, но потенция всё же наличествует в материальных вещах. У Плотина же умный мир есть мир *чистых энергий*, и вопрос о потенции в нём требует переопределения самого понятия потенции.

2. Нет потенциально-данного в умном мире

Ответ Плотина, который Лосев передаёт с предельной ясностью, состоит в следующем: в умном мире нет ничего потенциально-данного. Лосев переводит три аргумента Плотина: «а) там нет ни материи, в которой [находится, как мы говорили выше], потенциально-данное, ни чего-нибудь такого, что [только ещё] имеет там быть и что ещё пока не есть; б) нет там также ничего такого, что, переходя в иное или оставаясь, порождает что-нибудь другое, или, выходя из себя самого, дало бытие другому вместо себя; в) всё там существует сущно (ὄντως), [идеально], причём сущее содержит в себе, [поскольку оно именно сущее], не время, но вечность» [р. 6].

Эти три аргумента образуют единую структуру. Первый указывает на отсутствие *субстрата* потенциальности — материи. Второй — на отсутствие *временного перехода*, который конституирует потенциально-данное как «то, что ещё не стало». Третий — на способ бытия умного мира: он есть *сущно*, то есть в модусе полной осуществлённости, где различие между «может быть» и «есть» снято. Иначе говоря, умный мир не имеет *будущего* — не в хронологическом смысле, а в смысле онтологической структуры: в нём нет ничего, что *ожидало бы* своего осуществления.

Это положение имеет решающее значение для всей диалектики Лосева. Оно означает, что тетрактида А (сущность) есть мир чистых энергий, в котором потенция и энергия тождественны. Но это тождество не есть безразличие: оно есть результат диалектического снятия различия, при котором потенция сохраняется как *момент* внутри энергии, но не как самостоятельное состояние. Лосев подчёркивает это в примечаниях к трактату: «В умном мире, можно

сказать, нет ничего потенциально-данного» — и это утверждение является предпосылкой для понимания того, почему космос (тетрактида В) может быть «вещью, устроенной числом», не будучи при этом числом самим по себе.

3. Умная материя и потенция: парадокс, который Плотин решает

Здесь, однако, возникает трудность, которую Плотин сам же и формулирует. Если в умном мире есть материя — «умная материя» (ὑλή νοητή), — то не следует ли отсюда наличие и потенциально-данного? Ведь если каждая вещь умного мира имеет своё «одно» в качестве материи, «другое» в качестве эйдоса и «третье» в качестве их совокупности, то структура потенциальности как будто воспроизводится и там [р. 6].

Современные исследования показывают, что понятие «умной материи» действительно является парадоксальным для греческой философии. Как отмечает Торнау, в античном платонизме материя связана с бесформенностью, иррациональностью и негативностью, тогда как умопостигаемое — с устойчивым, тождественным себе бытием. Введение «умной материи» создаёт напряжение: как может быть материя в том, что свободно от становления?

Плотин решает этот парадокс через различение *способов* существования материи. Лосев переводит: «[Сам] эйдос там имеет значение материи, так как и душа, будучи эйдосом для другого, [является там] материей» [р. 6]. Это означает, что умная материя не есть нечто *отличное* от эйдоса — она есть *тот же самый* эйдос, взятый в аспекте его способности быть воспринятым другим. Душа, будучи эйдосом для тела, является материей для ума; но это «является материей» не онтологическое, а *реляционное*: она есть материя *для другого*, но не материя *сама по себе*.

Плотин уточняет: «...имеется эйдос души и эйдос не для будущего, и его нельзя отделить [от неё] иначе, как только в мысли, и только в этом смысле он обладает материей, созерцаясь как [нечто] двойное; оба же вместе они — одна природа» [р. 6]. Это ключевое положение. Умная материя есть *продукт мысленного различения*, а не реальная составляющая. Она не «предшествует» эйдосу и не «ожидает» его оформления; она есть *аспект* эйдоса, взятый в его соотносённости с иным. Именно поэтому в умном мире нет потенциально-данного в собственном смысле: то, что там называется материей, не есть субстрат, способный быть иным, но есть сам эйдос в его обращённости к другому.

4. Душа как потенция и ум как вечная энергия

Из этого решения следует важное различие, которое Лосев фиксирует в переводе. Плотин говорит: «...душа есть потенция [всего] этого» [р. 6]. Но что значит «потенция» здесь? Это не потенциально-данное в смысле материи. Это — *сила*, которая принадлежит умному миру, и которая производит всё низшее. Душа есть потенция потому, что она содержит в себе всё, что ниже её, как своё возможное проявление; но она не есть потенциально-данное потому, что она *уже есть* всё это в модусе смысловой определённости.

Ум, напротив, есть вечная энергия. Плотин говорит: «...все первые [принципы] суть энергийно-данные, ибо они имеют то, что должны иметь, [имеют их], кроме того, при себе, и [имеют] постоянно» [р. 7]. Это означает, что ум не переходит от потенции к энергии, как это происходит в чувственном мире. Он *всегда уже* есть то, что он есть. Его энергия не есть результат осуществления потенции, но есть *способ его бытия*. Лосев переводит это с характерной точностью: ум не «переходит от потенции мышления... к энергии мышления, ибо тогда он нуждался бы в другом, более первоначальном, что уже не существует [только] в результате потенции» [р. 7].

Это различие между душой как потенцией и умом как энергией имеет принципиальное значение для диалектики Лосева. Оно позволяет объяснить, почему тетрактида А (сущность) есть мир чистых энергий, а тетрактида В (космос) есть мир, в котором энергия и потенция различаются. Душа, будучи потенцией, есть *переход* от умного мира к чувственному; она есть та сфера, в которой потенция и энергия *начинают* различаться, но ещё не различаются полностью. Именно поэтому Лосев в дальнейшем будет говорить о «диалектике перехода к тетрактиде В» как о моменте, в котором потенция становится отличной от энергии.

5. Всё в умном мире энергийно, есть энергия и жизнь

Завершается раздел утверждением, которое Лосев переводит с большой торжественностью: «...если именно превосходно сказано, что тамошняя природа неусыпаема, что она есть жизнь, и притом высочайшая жизнь, то, [значит], там должны существовать и прекраснейшие энергии. Значит, все [в умном мире] существует и энергийно, и есть энергия, и есть жизнь, и место тамошнее есть место жизни, воистину принцип и исток души и ума» [р. 7].

Это утверждение важно не только как итог раздела, но и как указание на то, что понимает Плотин под умным миром. Умный мир не есть мир абстрактных сущностей, лишённых жизни. Он есть *жизнь*, и притом жизнь в её высочайшей форме. Энергия в умном мире не есть просто «осуществлённость» — она есть *деятельность, жизнь, мышление*. Именно поэтому Лосев в примечаниях к трактату подчёркивает, что умный мир есть «мир чистых энергий», но эти энергии не суть «застывшие формы»: они суть *живые силы*, которые производят всё низшее.

Это положение имеет прямое отношение к пониманию античного космоса у Лосева. Если умный мир есть жизнь и энергия, то космос, который есть его отражение, также есть жизнь и энергия — но в модусе становления. Космос не есть механическая совокупность частей, но есть *живое целое*, в котором каждая часть определена своим местом в общей числовой гармонии. Именно поэтому Лосев настаивает на том, что «вещь, устроенная числом» есть не количественная характеристика, а *принцип оформления*, который делает космос живым целым, а не механическим агрегатом.

6. Критическое замечание: границы лосевской интерпретации

Здесь необходимо сделать уточнение, которое сам Лосев формулирует применительно к другим разделам, но которое применимо и к этому. Интерпретирующий перевод II 5 есть *философская реконструкция*, подчинённая задаче построения диалектики тетрактид. Лосев переводит Плотина так, чтобы стали явными те ходы, которые в оригинале даны сжато и подчас «до загадочности кратко» [р. 1]. Это имеет свои издержки: современный комментарий Arruzza показывает, что Плотин в II 5 решает *свои* проблемы — проблему причинности умопостигаемого и проблему причастности чувственного умному, — и эти проблемы не всегда совпадают с той диалектикой «сущности и инобытия», в которую Лосев вписывает платиновский текст. Лосев читает II 5 как звено в цепи: Аристотель — Плотин — Прокл — диалектика космоса. Arruzza читает его как самостоятельный трактат, в котором Плотин осуществляет *систематическую ревизию* аристотелевской терминологии, имеющую собственную логику. Эти два чтения не противоречат друг другу, но и не совпадают. Лосевский перевод делает акцент на *тождестве* потенции и энергии в умном мире как предпосылке диалектики имени; современный комментарий делает акцент на *различии* модусов потенциальности как предпосылке теории причастности. Для целей настоящего обзора достаточно зафиксировать, что раздел I.4 в переводе Лосева есть не «объективное изложение Плотина», а *реконструкция*, в которой платиновский текст подчинён задаче построения диалектики тетрактид.

7. Промежуточный итог

Итак, в разделе I.4 Лосев фиксирует три уровня различения, которые будут работать на протяжении всего трактата. Первый — *онтологический*: в умном мире нет потенциально-данного, ибо нет материи, нет будущего и всё существует сущно. Второй — *реляционный*: умная материя есть не субстрат, а аспект эйдоса, взятый в его соотнесённости с иным; она не предшествует эйдосу, но есть способ его мысленного различения. Третий — *динамический*: душа есть потенция, ум есть вечная энергия; это различение конституирует переход от тетрактиды А к тетрактиде В. Именно это последнее положение позволяет Лосеву в дальнейшем перейти к учению о космосе как «вещи, устроенной числом», не нарушая платиновского запрета на разрыв между сущностью и её проявлением. Вопрос о том, насколько этот переход оправдан самим Платином, остаётся открытым — и эта открытость есть не недостаток перевода, а точное указание на границу между реконструкцией и историко-философским анализом.

I.5. Материя как потенциально-данное, но не энергийно-данное (с. 7–9 / 313–315)

1. Постановка вопроса: материя как предел диалектического анализа

Раздел I.4 завершился утверждением, что в умном мире всё есть энергия и жизнь, а потенциально-данного в собственном смысле нет. Раздел I.5 переносит вопрос на противоположный полюс — к материи, которая есть «иное» эйдоса в наиболее радикальном смысле. Плотин ставит вопрос с предельной остротой: можно ли сказать о материи, что она есть что-либо из сущего? И если нет, то в каком смысле она вообще «есть»?

Лосев переводит этот вопрос с характерной точностью: «Но как можно сказать о материи, с приписываемым ей бытием, которая, говорим, потенциально есть все сущее, что она энергийно есть нечто из [сферы] сущего?» [р. 7]. Вопрос не праздный: если материя потенциально есть всё, то она не есть ничего определённого. А если она не есть ничего определённого, то как она может быть *чем-то*? Ответ Плотина, который Лосев передаёт с большой тщательностью, состоит в том, что материя есть *не-сущее* (μὴ ὄν), но не в смысле абсолютного ничто, а в смысле *иного* сущего — того, что не имеет никакой собственной определённости и потому может принять любую.

2. Материя не есть что-либо из сущего; она — не-сущее (μὴ ὄν)

Плотин строит аргументацию в несколько шагов. Первый шаг: если материя не есть что-нибудь из того, что в ней возникает, а это [всё] есть сущее, то она должна быть не-сущим [р. 8]. Это означает, что материя не есть ни одна из тех вещей, которые в ней появляются. Она не есть ни огонь, ни вода, ни земля, ни какое-либо иное тело. Она есть *то*, в чём эти вещи появляются, но не *то*, что появляется.

Второй шаг: материя, представляемая как нечто не-эйдетическое (ἀνείδεον), «конечно, не могла бы быть эйдосом, а, следовательно, не могла бы и числиться среди эйдосов» [р. 8]. Это уточнение важно: материя не есть эйдос, но она и не есть нечто, что могло бы быть эйдосом. Она есть *принципиальная невозможность* эйдетической определённости — не в смысле «ещё не определённое», а в смысле «никогда не определяемое из себя самого».

Третий шаг: будучи не-сущим «на обе стороны» — и в смысле не-сущего, и в смысле эйдоса — материя «ещё в большей мере оказывается не-сущим» [р. 8]. Это означает, что материя есть не просто «отсутствие» чего-то, но *отсутствие* как таковое, взятое в его предельной форме. Она есть то, что Плотин называет «воистину [сучно] не-сущее» (ὄντως μὴ ὄν) — не-сущее, которое *есть* в качестве не-сущего.

Современные исследования подтверждают, что это — ключевое положение платоновской онтологии. Как отмечает Arruzza, Плотин в II 5 осуществляет «систематическую ревизию» аристотелевской терминологии именно для того, чтобы объяснить, как материя может быть «потенциально всем», не будучи при этом «силой». В отличие от Аристотеля, у которого материя есть «лишённость» (στέρησις) и «иное» (ἕτερον), но всё же *нечто*, Плотин доводит материю до предела: она есть *ничто*, но это ничто *необходимо* для того, чтобы было что-то.

3. Материя как потенциально-данное для всего; её «энергийная» ложность

Плотин, однако, не останавливается на утверждении, что материя есть не-сущее. Он идёт дальше и говорит, что материя есть *потенциально-данное для всего*. Лосев переводит: «Так как она — потенциально-данное, то она не есть уже то, чем она намерена быть, но бытие для неё есть только возвещаемое будущее; бытие для неё как бы возносится к тому, что [ещё только] будет» [р. 8]. Это означает, что материя не есть *просто* ничто; она есть *напряжённость* по направлению к тому, что ещё не стало. Она есть «возвещаемое будущее», то есть бытие, которое *обещано*, но не *дано*.

Здесь Плотин вводит различие, которое Лосев передаёт с большой точностью: материя не есть энергийно-данное, но она есть *потенциально-данное*. «Потенциально-данным, однако, [она является] не чем-нибудь [индивидуальным], но — всем» [р. 8]. Это означает, что материя есть потенциально-данное не в том смысле, в каком медь есть потенциально-данная статуя (то есть *определённая* возможность *определённой* вещи), а в том смысле, в каком она есть *возможность всего*. Она есть чистая потенциальность, не ограниченная никакой определённой.

Но тут же Плотин делает ход, который Лосев выделяет как отдельный пункт: материя не есть энергийно-данное, и в этом смысле она есть *ложь*. «Энергийно она есть эйдол и, значит, энергийно — ложь. Это же тождественно бытию истинной лжи» [р. 9]. Это означает, что материя, поскольку она *является* (то есть поскольку она есть нечто, а не абсолютное ничто), есть *ложное* бытие. Она есть бытие, которое не есть то, чем оно кажется. Она есть «истинная ложь» — не в смысле обмана, а в смысле онтологической структуры: она есть то, что *не может быть* тем, чем оно является, потому что оно не имеет никакой собственной определённости.

Это положение имеет решающее значение для диалектики Лосева. Оно позволяет объяснить, почему материя не есть зло в субстанциальном смысле. Материя не есть *злая* сила, противодействующая благу; она есть *не-сущее*, которое необходимо для того, чтобы сущее могло быть. Она есть «иное» эйдоса, но это «иное» не есть самостоятельная реальность — оно есть *тень* реальности, *эйдол* бытия.

4. Итог: материя существует только потенциально

Завершается раздел утверждением, которое Лосев переводит с предельной отчётливостью: «Если же, следовательно, материю надо утверждать как негибнущую, то и не-сущее надо утверждать, как самоё [не-гибнущую] материю. Стало быть, как выходит, надо говорить, что оно существует только потенциально, чтобы оно было тем, что есть, или же — надо опровергнуть [все] эти доводы» [р. 9].

Это итоговое положение имеет несколько следствий. Первое: материя не есть *вещь*, которая существует наряду с другими вещами. Она есть *способ* существования — а именно, существование в модусе потенциальности. Второе: материя не есть *ничто*, но она и не есть *нечто*. Она есть *не-сущее*, которое, однако, не может быть просто отброшено, потому что без него не было бы становления. Третье: материя есть *вечная* потенциальность — она не возникает и не уничтожается, но всегда уже есть как условие возможности возникновения и уничтожения.

Современные исследователи подчёркивают, что это понимание материи радикально отличается от аристотелевского. У Аристотеля материя есть «то, из чего» возникает вещь, и в этом смысле она есть *принцип* становления. У Плотина материя есть *условие* становления, но не его *причина*. Причина — это эйдос и энергия; материя — это то, что *позволяет* энергии проявиться в модусе раздельности и множественности. Как отмечает Chiaradonna, для Плотина материя не есть «сила» (δύναμις) в собственном смысле; она есть только «потенциально-данное» (τὸ δυνάμει), и это различие принципиально.

5. Критическое замечание: границы лосевской интерпретации

Здесь необходимо сделать уточнение, которое сам Лосев формулирует применительно к другим разделам, но которое применимо и к этому. Интерпретирующий перевод II 5 есть *философская реконструкция*, подчинённая задаче построения диалектики тетрактид. Лосев переводит Плотина так, чтобы стали явными те ходы, которые в оригинале даны сжато и подчас «до загадочности кратко» [р. 1]. Это имеет свои издержки: современный комментарий Arruzza показывает, что Плотин в II 5 решает *свои* проблемы — проблему причинности умопостижимого и проблему причастности чувственного умному, — и эти проблемы не всегда совпадают с той диалектикой «сущности и инобытия», в которую Лосев вписывает платиновский текст. Лосев читает II 5 как звено в цепи: Аристотель — Плотин — Прокл — диалектика космоса. Arruzza читает его как самостоятельный трактат, в котором Плотин осуществляет *систематическую ревизию* аристотелевской терминологии, имеющую собственную логику. Эти два чтения не противоречат друг другу, но и не совпадают. Лосевский перевод делает акцент на *тождестве* материи и меона как предпосылке диалектики космоса; современный комментарий делает акцент на *различии* модусов потенциальности как предпосылке теории причастности. Для целей настоящего обзора достаточно зафиксировать, что раздел I.5 в переводе Лосева есть не «объективное изложение Плотина», а *реконструкция*, в которой платиновский текст подчинён задаче построения диалектики тетрактид.

6. Промежуточный итог

Итак, в разделе I.5 Лосев фиксирует три уровня различения, которые будут работать на протяжении всего трактата. Первый — *онтологический*: материя не есть что-либо из сущего; она есть не-сущее ($\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$), но не в смысле абсолютного ничто, а в смысле «иного» сущего. Второй — *модальный*: материя есть потенциально-данное для всего, но не энергийно-данное; она есть «возвещаемое будущее», а не «наличное настоящее». Третий — *диалектический*: материя существует только потенциально, и в этом смысле она есть «истинная ложь» — бытие, которое не есть то, чем оно является. Именно это последнее положение позволяет Лосеву в дальнейшем перейти к учению о космосе как «вещи, устроенной числом», не нарушая платиновского запрета на разрыв между сущностью и её проявлением. Вопрос о том, насколько этот переход оправдан самим Платином, остаётся открытым — и эта открытость есть не недостаток перевода, а точное указание на границу между реконструкцией и историко-философским анализом.

Общий обзор и аргументация по всему разделу I: Интерпретирующий перевод трактата Плотина II 5 «О потенции и энергии» (с. 307–315)

1. Место перевода в архитектуре лосевского трактата

Интерпретирующий перевод II 5 занимает в Приложении к «Античному космосу» особое положение. Он не является ни простым приложением к основному тексту, ни самостоятельным исследованием. Лосев сам characterizes свои переводы как «интерпретирующие»: они отличаются от обыкновенного перевода «внесением (в квадратных скобках) различных дополнений и пояснений в целях достижения возможности легко читать текст, который в подлиннике то до загадочности краток и сумбурен, то до полной непонятности философски насыщен и глубок», а также «присоединением к переводу ещё и анализа хода мыслей» [р. 212 / 527]. Это означает, что перевод II 5 есть *философская реконструкция*, подчинённая задаче построения диалектики тетрактид. Он призван показать, как у Плотина работает различие потенции и энергии — и как это различие вписывается в лосевскую схему «сущность — инобытие — космос».

Современные исследования подтверждают, что II 5 действительно является трактатом, в котором Плотин осуществляет «систематическую ревизию» аристотелевской терминологии. Чинция Арруцца, автор новейшего комментария к трактату, показывает, что центральная работа II 5 состоит не в изложении учения о потенции и энергии, а в *прояснении* того, как эти понятия применяются к разным уровням бытия. Это совпадает с лосевской интуицией: перевод II 5 есть не «объективное изложение Плотина», а *реконструкция*, в которой платиновский текст подчинён задаче построения диалектики тетрактид.

2. Четырёхчастное различие как основание диалектики

Первый и главный аргумент, который Лосев извлекает из II 5, состоит в следующем: Плотин различает не два, а **четыре** понятия — потенцию (δύναμις), потенциально-данное (τὸ δυνάμει), энергию (ἐνέργεια) и энергийно-данное (τὸ ἐνεργείῳ). Это различие не является терминологическим излишеством. Оно конституирует всю структуру трактата и, в интерпретации Лосева, всю структуру диалектики тетрактид.

Потенция (δύναμις) есть принцип оформления, принадлежащий эйдосу. Она есть «сила» эйдоса порождать из себя свои проявления. Потенция, «обладая эйдетической природой, относится к умному миру» и в этом смысле отождествляется с энергией, «конструирующей смысловую определённую именно эйдоса» [р. 2 / 308]. **Потенциально-данное** (τὸ δυνάμει) есть не чистый эйдос, но «лишь до некоторой степени эйдетически оформленный меон» [р. 2 / 308]. Оно есть *состояние* субстрата, который ещё не достиг своей определённости.

Энергия (ἐνέργεια) есть смысл, соотнесённый с инобытием и рассмотренный в аспекте этого соотнесения. Она есть *выражение* эйдоса, его *осуществление* в инобытии. **Энергийно-данное** (τὸ ἐνεργείῳ) есть результат этого осуществления — оформленная вещь, обладающая определённой. Лосев переводит соответствующее место Плотина с предельной точностью: «Энергия есть смысл (эйдос), соотнесённый с инобытием (с алогическим) и рассмотренный в аспекте этого соотнесения. Потенция же есть то, что получается в смысле (эйдосе), когда он соотносится с инобытием... Энергия есть смысл плюс выражение плюс смысловое становление» [р. 146 / 452].

Это различие имеет решающее значение для всей диалектики Лосева. Оно позволяет объяснить, почему в умном мире потенция и энергия тождественны, а в чувственном — различны. В умном мире нет потенциально-данного, ибо нет материи, нет будущего и всё существует сущно. В чувственном мире потенциально-данное и энергийно-данное сосуществуют в одной вещи, но в разных отношениях: как целое вещь энергийно-дана, как совокупность моментов — потенциально-дана.

3. Материя как предел диалектического анализа

Второй важнейший аргумент, который Лосев извлекает из II 5, касается материи. Плотин доводит анализ материи до предела: материя не есть что-либо из сущего; она есть не-сущее ($\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$). Но это не-сущее не есть абсолютное ничто. Оно есть *иное* сущего — то, что не имеет никакой собственной определённости и потому может принять любую. Лосев переводит: «Будучи, значит, не-сущим на обе стороны, [т. е. и в смысле не-сущего, и в смысле эйдоса], она ещё в большей мере оказывается не-сущим» [р. 8 / 314].

Материя есть потенциально-данное для всего, но не энергийно-данное. Она есть «возвещаемое будущее», а не «наличное настоящее». Она есть «истинная ложь» — бытие, которое не есть то, чем оно является. Это положение имеет решающее значение для понимания того, почему материя не есть зло в субстанциальном смысле. Материя не есть *злая* сила, противодействующая благу; она есть *не-сущее*, которое необходимо для того, чтобы сущее могло быть. Она есть «тень» реальности, «эйдол» бытия.

Современные исследователи подтверждают, что это понимание материи радикально отличается от аристотелевского. У Аристотеля материя есть «то, из чего» возникает вещь, и в этом смысле она есть *принцип* становления. У Плотина материя есть *условие* становления, но не его *причина*. Причина — это эйдос и энергия; материя — это то, что *позволяет* энергии проявиться в модусе раздельности и множественности. Как отмечает Риккардо Кьярадонна, для Плотина материя не есть «сила» ($\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$) в собственном смысле; она есть только «потенциально-данное» ($\tau\omicron\ \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota$), и это различие принципиально.

4. Умный мир как мир чистых энергий

Третий важнейший аргумент, который Лосев извлекает из II 5, касается умного мира. Плотин утверждает, что в умном мире нет потенциально-данного. Лосев переводит три аргумента Плотина: «а) там нет ни материи, в которой [находится, как мы говорили выше], потенциально-данное, ни чего-нибудь такого, что [только ещё] имеет там быть и что ещё пока не есть; б) нет там также ничего такого, что, переходя в иное или оставаясь, порождает что-нибудь другое, или, выходя из себя самого, дало бытие другому вместо себя; в) всё там существует сущно ($\delta\upsilon\nu\tau\omega\varsigma$), [идеально], причём сущее содержит в себе, [поскольку оно именно сущее], не время, но вечность» [р. 6 / 312].

Это означает, что умный мир есть мир *чистых энергий*, в котором потенция и энергия тождественны. Но это тождество не есть безразличие. Оно есть результат диалектического снятия различия, при котором потенция сохраняется как *момент* внутри энергии, но не как самостоятельное состояние. Ум не переходит от потенции к энергии, как это происходит в чувственном мире. Он *всегда уже* есть то, что он есть. Его энергия не есть результат осуществления потенции, но есть *способ его бытия*.

Это положение имеет прямое отношение к пониманию античного космоса у Лосева. Если умный мир есть жизнь и энергия, то космос, который есть его отражение, также есть жизнь и энергия — но в модусе становления. Космос не есть механическая совокупность частей, но есть *живое целое*, в котором каждая часть определена своим местом в общей числовой гармонии.

5. Душа как потенция и переход к тетрактиде В

Четвёртый важнейший аргумент, который Лосев извлекает из II 5, касается души. Плотин говорит: «...душа есть потенция [всего] этого» [р. 6 / 312]. Но что значит «потенция» здесь? Это не потенциально-данное в смысле материи. Это — *сила*, которая принадлежит умному миру, и которая производит всё низшее. Душа есть потенция потому, что она содержит в себе всё, что ниже её, как своё возможное проявление; но она не есть потенциально-данное потому, что она *уже есть* всё это в модусе смысловой определённости.

Это различие между душой как потенцией и умом как энергией имеет принципиальное значение для диалектики Лосева. Оно позволяет объяснить, почему тетрактида А (сущность) есть мир чистых энергий, а тетрактида В (космос) есть мир, в котором энергия и потенция различаются. Душа, будучи потенцией, есть *переход* от умного мира к чувственному; она есть та сфера, в которой потенция и энергия *начинают* различаться, но ещё не различаются полностью. Именно поэтому Лосев в дальнейшем будет говорить о «диалектике перехода к тетрактиде В» как о моменте, в котором потенция становится отличной от энергии.

6. Критическая оценка: границы лосевской интерпретации

Здесь необходимо сделать уточнение, которое сам Лосев формулирует применительно к другим разделам, но которое применимо и ко всему переводу II 5. Интерпретирующий перевод есть *философская реконструкция*, подчинённая задаче построения диалектики тетрактид. Лосев переводит Платона так, чтобы стали явными те ходы, которые в оригинале даны сжато и подчас «до загадочности кратко» [р. 1 / 307]. Это имеет свои издержки: современный комментарий Арруцци показывает, что Плотин в II 5 решает *свои* проблемы — проблему причинности умопостигаемого и проблему причастности чувственного умному, — и эти проблемы не всегда совпадают с той диалектикой «сущности и инобытия», в которую Лосев вписывает платоновский текст. Лосев читает II 5 как звено в цепи: Аристотель — Плотин — Прокл — диалектика космоса. Арруцци читает его как самостоятельный трактат, в котором Плотин осуществляет *систематическую ревизию* аристотелевской терминологии, имеющую собственную логику. Эти два чтения не противоречат друг другу, но и не совпадают.

Лосевский перевод делает акцент на *тождестве* потенции и энергии в умном мире как предпосылке диалектики имени; современный комментарий делает акцент на *различии* модусов потенциальности как предпосылке теории причастности. Для целей настоящего обзора достаточно зафиксировать, что перевод II 5 в издании Лосева есть не «объективное изложение Платона», а *реконструкция*, в которой платоновский текст подчинён задаче построения диалектики тетрактид. Вопрос о том, насколько этот переход оправдан самим Платином, остаётся открытым — и эта открытость есть не недостаток перевода, а точное указание на границу между реконструкцией и историко-философским анализом.

7. Итог: пять положений, которые Лосев извлекает из II 5

Подводя итог, можно сформулировать пять основных положений, которые Лосев извлекает из II 5 и которые становятся основанием его диалектики тетрактид:

1. **Четырёхчастное различие:** потенция потенциально-данное; энергия энергийно-данное. Это различие конституирует структуру трактата и, в интерпретации Лосева, структуру диалектики тетрактид.

2. Потенциально-данное как субстрат страдательных состояний: оно есть не чистый эйдос, но «до некоторой степени эйдетически оформленный меон». Оно конституируется своим отношением к иному и не может быть мыслимо самостоятельно.

3. Материя как не-сущее ($\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$): она не есть что-либо из сущего; она есть «иное» сущего, «истинная ложь», «возвещаемое будущее». Она существует только потенциально, но это «только» не есть абсолютное ничто.

4. Умный мир как мир чистых энергий: в нём нет потенциально-данного, ибо нет материи, нет будущего и всё существует сущно. Умная материя есть не субстрат, а аспект эйдоса, взятый в его соотнесённости с иным.

5. Душа как потенция и ум как вечная энергия: это различие конституирует переход от тетрактиды А к тетрактиде В. Душа есть та сфера, в которой потенция и энергия *начинают* различаться, но ещё не различаются полностью.

Эти пять положений образуют единую структуру, которая позволяет Лосеву перейти от анализа потенции и энергии к учению о космосе как «вещи, устроенной числом». Космос есть эйдол умного мира, и его структура определяется отношением между потенцией и энергией, которое Плотин анализирует в II 5. Именно поэтому перевод II 5 является не просто приложением к «Античному космосу», а его *онтологическим фундаментом*.

II. Интерпретирующий перевод трактата Плотина II 6 «О субстанции и качестве» (315–321)

II.1. Различение сущего и субстанции; род и качество (с. 9–10 / 315–316)

1. Постановка вопроса: субстанция и сущее — тождественны или различны?

Трактат II 6 начинается не с определения качества, а с вопроса о том, что такое субстанция и как она относится к сущему. Лосев переводит исходную апорию Плотина так: «Различны ли между собою сущее и субстанция и [можно ли сказать, что] сущее ничего не содержит в себе из прочих [родов], субстанция же [содержит в себе] сущее вместе с другими [родами], движением, покоем, тождеством и различием, и это суть её элементы?» [р. 10 / 316].

Этот вопрос имеет за собой всю историю платоновской и аристотелевской мысли. У Аристотеля «сущее» (τὸ ὄν) и «субстанция» (οὐσία) различаются: сущее говорится многими способами, а субстанция есть первая из категорий. У Плотина же, как показывает современный исследователь Джордж Караманолис, вопрос ставится иначе: речь идёт о том, является ли субстанция просто «сущим» или же она есть «сущее» вместе с другими родами (движением, покоем, тождеством, различием), которые входят в её структуру. Лосевский перевод фиксирует эту тонкость: субстанция у Плотина не есть просто «сущность» в аристотелевском смысле, но есть *целокупность* родов, которая конституирует умный мир.

Современный комментарий Стивена Герша уточняет: II 6 направлен на доказательство того, что аристотелевская категория качества *не применима* к умному миру и применима лишь в ограниченном смысле к чувственному. Умный мир состоит исключительно из субстанции, «деятельность или смысловой принцип (λόγος) которой есть метафизическая причина вещей низшего мира, к которым аристотелики применяют логические термины свойства, различия или акциденции». Это означает, что различение сущего и субстанции у Плотина — не логическая тонкость, а *онтологическая* граница между двумя мирами.

2. Субстанция как целокупность родов

Плотин отвечает на поставленный вопрос через анализ структуры умного мира. Лосев переводит: «Разумеется, [мир как] целое есть субстанция, каждый же из упомянутых [родов] есть то сущее, то движение, то что-нибудь другое» [р. 10 / 316]. Это означает, что субстанция не есть *одно из* сущих наряду с другими, но есть *целое*, внутри которого роды суть его моменты. Каждый род (движение, покой, тождество, различие) есть сущее, но не в том смысле, в каком субстанция есть сущее. Род есть *аспект* субстанции, тогда как субстанция есть *целокупность* аспектов.

Далее Плотин уточняет, что в умном мире «всё — едино», тогда как в чувственном мире «одно [существует] так, другое — иначе» [р. 10 / 316]. Это различие имеет решающее значение. В умном мире субстанция и её роды не отделены друг от друга: движение *есть* субстанция, покой *есть* субстанция, тождество *есть* субстанция. В чувственном мире, напротив, субстанция отделена от своих качеств: человек есть субстанция, а его белизна есть качество, которое

приводит к нему извне. Именно поэтому Плотин говорит, что в чувственном мире «[наша действительность] — эйдолы и не истина» [р. 10 / 316].

Это положение Лосев в дальнейшем использует для построения своей диалектики тетрактид. Если в тетрактиде А (сущность) субстанция и её роды тождественны, то в тетрактиде В (космос) они различаются. Космос есть *эйдол* умного мира, и его структура определяется отношением между субстанцией и качествами, которое в умном мире снято, а в чувственном — восстановлено в модусе раздельности.

3. Качества как субстанциальные различия в умном мире

Центральный пункт раздела II.1 — утверждение, что в умном мире качества суть *субстанциальные различия*. Лосев переводит: «Отсюда, мы будем называть тамошние качества, [т. е. чисто умные, смысловые качества], субстанциальными различиями, существующими в отношении субстанции или сущего, т. е. различиями, делающими субстанции отличными друг от друга и вообще [создающими] субстанции» [р. 10 / 316].

Это утверждение радикально. У Аристотеля качество есть то, что *присуще* субстанции, но не создаёт её. Белый цвет для лебеда есть качество, которое лебедь *имеет*, но не *есть*. У Плотина же в умном мире качество *создаёт* субстанцию: различие между одной субстанцией и другой есть различие *качественное*, но это качество не приводит извне, а конституирует саму субстанцию. Лосев переводит пример Плотина: «Белый цвет, [рассматриваемый] в своём бытии смысла [как чистый смысл], конструирует [сущность] и не есть качество; [взятый же] на поверхности [чувственного] предмета, есть [качество], окачественное» [р. 10 / 316].

Современные исследователи подтверждают это понимание. Караманолис отмечает, что у Плотина «все признаки чувственных сущностей суть не что иное, как качества», и что Плотин решительно выступает против аристотелевского взгляда, согласно которому имманентная форма (эйдос) есть субстанция, потому что она есть причина того, что вещь есть то, что она есть. Для Плотина имманентная форма есть «одно качество среди других». Это означает, что различие между субстанцией и качеством в чувственном мире — не онтологическое, а *степенное*: субстанция есть качество, взятое в его предельной концентрации, а качество есть субстанция, взятая в её ослаблении и рассеянии.

4. Роды и «наличное что»: структура умного мира

Плотин, однако, не останавливается на утверждении, что в умном мире качества суть субстанциальные различия. Он идёт дальше и показывает, что сами роды (движение, покой, тождество, различие) образуют структуру субстанции. Лосев переводит: «И почему здешнее не таково? А потому, что там все — едино; здесь же, ввиду разъединения эйдов, одно [существует] так, другое — иначе» [р. 10 / 316].

Это означает, что в умном мире *нет разрыва* между субстанцией и её родами. Движение не есть нечто *добавленное* к субстанции; оно есть *способ* её бытия. Покой не есть *отсутствие* движения; он есть *предел* движения. Тождество и различие не суть *внешние* отношения между субстанциями; они суть *внутренние* определения каждой субстанции. Именно поэтому Плотин говорит, что в умном мире «всё тамошнее, [умное], есть субстанция» [р. 10 / 316].

Лосев в примечаниях к трактату подчёркивает, что это понимание родов восходит к платоновскому «Софисту» и «Пармениду». Пять родов (сущее, движение, покой, тождество, различие) суть не просто логические категории, а *онтологические* структуры, которые конституируют умный мир. В тетрактиде А они тождественны, в тетрактиде В — различны. Именно это различие и составляет предмет диалектики перехода от сущности к космосу.

5. Качество как «внешнее обстояние» в чувственном мире

Завершается раздел II.1 анализом качества в чувственном мире. Плотин вводит различие между «сущностной окачествованностью» и «просто окачествованностью». Лосев переводит: «Необходимо, [таким образом], окачествованное разделить [на два вида:] сущностная окачествованность, являющаяся как некая индивидуальность сущности, [другая же] просто окачествованность, по которой сущность [является так или иначе] окачествованной» [р. 11 / 317].

Это различие имеет решающее значение. Сущностная окачествованность есть то, что делает вещь *этой* вещью: белизна для белил, теплота для огня. Просто окачествованность есть то, что *привходит* к вещи извне: белизна для человека, теплота для воды. Первая конституирует сущность, вторая — лишь *внешнее обстояние* (διάθεσις ἔξωθεν), которое «не создаёт перехода к сущности, ни от сущности [к себе самой], но, при наличии уже сконструированной сущности, создаёт некое внешнее обстояние и прибавление вещи» [р. 11 / 317].

Это различие Лосев в дальнейшем использует для объяснения того, почему космос есть «вещь, устроенная числом». Число в космосе есть *сущностная окачествованность*, которая конституирует вещь, а не *просто окачествованность*, которая привходит к ней извне. Именно поэтому космос есть живое целое, а не механический агрегат: каждая часть определена своим местом в общей числовой гармонии, и это место есть её *сущность*, а не *акциденция*.

6. Критическое замечание: границы лосевской интерпретации

Здесь необходимо сделать уточнение, которое сам Лосев формулирует применительно к другим разделам, но которое применимо и к этому. Интерпретирующий перевод II 6 есть *философская реконструкция*, подчинённая задаче построения диалектики тетрактид. Лосев переводит Плотина так, чтобы стали явными те ходы, которые в оригинале даны сжато и подчас «до загадочности кратко» [р. 1 / 307].

Современный комментарий Герша показывает, что II 6 решает *свою* задачу: доказать, что аристотелевская категория качества не применима к умному миру. Лосев же читает II 6 как звено в цепи: Аристотель — Плотин — Прокл — диалектика космоса. Для Герша главное — *граница* между умным и чувственным мирами; для Лосева главное — *переход* от сущности к космосу. Эти два чтения не противоречат друг другу, но и не совпадают. Лосевский перевод делает акцент на *тождестве* субстанции и качества в умном мире как предпосылке диалектики имени; современный комментарий делает акцент на *различии* между субстанцией и качеством как предпосылке теории причастности.

Караманолис отмечает, что в II 6 Плотин «поднимает вопросы о том, что такое субстанция и качество, и пробует способы их решения, но остаётся неясным, в какой степени он придерживается этих ответов». Это замечание важно для оценки лосевского перевода: Лосев переводит II 6 так, как если бы Плотин уже *придерживался* той позиции, которую он в этом трактате только *нащупывает*. В более поздних трактатах (VI 1–3) Плотин модифицирует свою позицию, и это означает, что II 6 есть не окончательное учение, а *лаборатория мысли*. Лосев же читает его как готовую систему, что является неизбежной издержкой реконструкции.

7. Промежуточный итог

Итак, в разделе II.1 Лосев фиксирует три уровня различения, которые будут работать на протяжении всего трактата. Первый — *онтологический*: в умном мире субстанция и её роды

тождественны; в чувственном мире они различаются через «разъединение эйдолов». Второй — *качественный*: в умном мире качества суть субстанциальные различия, конституирующие субстанцию; в чувственном мире качества суть внешние обстоятельства, приводящие к уже сконструированной субстанции. Третий — *диалектический*: различение сущностной и просто окачественности позволяет объяснить, почему космос есть живое целое, а не механический агрегат. Именно это последнее положение позволяет Лосеву в дальнейшем перейти к учению о космосе как «вещи, устроенной числом», не нарушая платиновского запрета на разрыв между сущностью и её проявлением.

II.2. Окачественное и сущностная окачественность (316–317)

1. Постановка вопроса: два вида окачественности

Раздел II.1 установил, что в умном мире качества суть субстанциальные различия, а в чувственном — внешние обстоятельства. Раздел II.2 переводит этот вывод в более тонкую плоскость: внутри самого чувственного мира необходимо различить **два вида окачественности**, которые обыденное мышление склонно смешивать. Лосев переводит соответствующее место Плотина с предельной отчётливостью: «Необходимо, [таким образом], окачественное разделить [на два вида:] сущностная окачественность, являющаяся как некая индивидуальность сущности (οὐσιώδης ἰδιότης τις οὕσα τῆς οὐσίας), [другая же] просто окачественность, по которой сущность [является так или иначе] окачественной» [р. 11 / 317].

Это различие имеет за собой всю историю аристотелевской мысли о качестве. Как показывает Джордж Караманолис, Плотин в II 6 осуществляет радикальную ревизию аристотелевского учения: если у Аристотеля имманентная форма (эйдос) есть субстанция, потому что она есть причина того, что вещь есть то, что она есть, то у Плотина имманентная форма есть «одно качество среди других». Это означает, что различие сущностной и просто окачественности не является у Плотина само собой разумеющимся — оно есть результат напряжённого анализа, направленного на то, чтобы спасти возможность различения между тем, что конституирует вещь, и тем, что к ней привходит.

2. Сущностная окачественность как индивидуальность сущности

Первый вид окачественности — **сущностная окачественность** (οὐσιώδης ἰδιότης). Лосев переводит это как «некая индивидуальность сущности». Это означает, что сущностная окачественность не есть нечто *привходящее* к сущности; она есть *сама* сущность, взятая в аспекте её отличия от других сущностей. Белый цвет для лебедя есть сущностная окачественность: без белизны лебедь не был бы *этим* лебедем, хотя он мог бы быть лебедем иного цвета. Теплота для огня есть сущностная окачественность: огонь, который не жжёт, не есть огонь в собственном смысле.

Современные исследователи подтверждают это понимание. Паулина Ремес, на которую ссылается итальянское исследование, различает у Плотина «завершения сущности» (completions of essence) и «качества» (qualities): завершения суть те свойства, без которых сущность не была бы *этой* сущностью, тогда как качества суть либо свойства, которые в другом особенном могли бы быть завершающими, но в данном особенном таковыми не являются, либо просто качества, которые никогда не бывают завершениями. Сущностная окачественность есть именно такое «завершение»: она конституирует индивидуальность сущности, но не является чем-то *внешним* по отношению к ней.

Лосев передаёт это так: «сущностная окачественность, являющаяся как некая индивидуальность сущности» [р. 11 / 317]. Ключевое слово — *индивидуальность*. Сущностная окачественность делает сущность *этой* сущностью, отличной от всех других. Она есть принцип индивидуации, но не в том смысле, в каком материя есть принцип индивидуации (как у Аристотеля), а в том смысле, в каком *качество* конституирует *чтойность* вещи.

3. Просто окачественность как внешнее обстояние (διάθεσις ἑξωθεν)

Второй вид окачественности — **просто окачественность**. Лосев переводит определение Плотина так: «просто окачественность, по которой сущность [является так или иначе] окачественной, [причём в этом последнем случае] окачественность не создаёт перехода к сущности, ни от сущности [к себе самой], но, при наличии уже сконструированной сущности, создаёт некое внешнее обстояние (διάθεσις ἑξωθεν) и прибавление вещи, после [уже готовой смысловой] сущности» [р. 11 / 317].

Это определение содержит несколько важных моментов. Во-первых, просто окачественность *не создаёт* сущности. Она предполагает сущность уже сконструированной и приводит к ней извне. Белый цвет для человека есть просто окачественность: человек не перестаёт быть человеком, если он не бел. Во-вторых, просто окачественность есть **внешнее обстояние** (διάθεσις ἑξωθεν). Это выражение важно: оно указывает на то, что качество *располагается на поверхности* сущности, не проникая в её глубину. Оно есть *прибавление* (πρόσθεσις) к уже готовой сущности, а не её конститутивный момент.

Современный комментарий Стивена Герша уточняет: в II 6 Плотин стремится доказать, что аристотелевская категория качества *не применима* к умному миру и применима лишь в ограниченном смысле к чувственному. Умный мир состоит исключительно из субстанции, тогда как в чувственном мире качества суть «логические термины свойства, различия или акциденции». Это означает, что различие сущностной и просто окачественности есть различие *внутри* чувственного мира, но оно указывает на границу, которая проходит между чувственным миром и умным. Сущностная окачественность есть *след* умного мира в чувственном; просто окачественность есть *специфически чувственный* модус качества.

4. Белый цвет для лебедя/белил vs для человека

Плотин иллюстрирует это различие примером, который Лосев переводит с большой точностью. Белый цвет для лебедя или для белил «конструирует [их субстанциальную сущность]», тогда как для человека он есть «акциденция» [р. 10 / 316]. Это означает, что один и тот же чувственный признак — белизна — может быть *сущностной окачественностью* в одном случае и *просто окачественностью* в другом. Дело не в самом признаке, а в его *отношении* к сущности.

Белизна для белил есть сущностная окачественность: белила, которые не белы, не суть белила. Белизна для лебедя есть также сущностная окачественность: лебедь, который не бел, есть *иной* лебедь (например, чёрный лебедь, который для античного сознания был скорее исключением, подтверждающим правило). Белизна для человека есть просто окачественность: человек, который бел, не есть *иной* человек по сущности; он есть тот же человек, но с иным внешним обстоянием.

Лосев переводит ключевое уточнение Плотина: «Белый цвет, [рассматриваемый] в своём бытии смысла [как чистый смысл] (ἐν τῷ λόγῳ), конструирует [сущность] и не есть качество; [взятый же] на поверхности [чувственного] предмета, есть [качество], окачественное (ποιόν)» [р. 10 / 316]. Это означает, что различие между сущностной и просто окачественностью есть различие между *смыслом* (λόγος) и *поверхностью* (ἐπιφάνεια). Белизна как смысл конституирует сущность; белизна как поверхностный признак есть качество в собственном смысле.

5. Огненность огня

Второй пример Плотина — огненность огня. Лосев переводит: «...всё равно огненность для видимого огня, или теплота, [осмысленно] конструирует [его сущность], как и белизна — на другом материале. [И] потому одни и те же [моменты] конструируют [сущность], и — [тогда они уже] не [чувственные] качества, или они не конструируют [сущность], и — [тогда они — чувственные] качества» [р. 11 / 317].

Этот пример сложнее, чем пример с белизной. Огненность (τὸ πυρῶδες) есть то, что делает огонь огнём. Но огненность дана нам через чувственное качество — теплоту, свет, легкость. Плотин, однако, настаивает, что *огненность как смысл* не есть чувственное качество. Она есть *эйдос* огня, его λόγος. Чувственная теплота есть лишь *след* этого смысла на поверхности материи. Как переводит Лосев в другом месте, «теплота, как сопутствующая специфической природе огня, может быть не качеством в огне, но идеей-формой, принадлежащей ему, одной из его энергий, тогда как в других вещах, кроме огня, она есть лишь качество: в любом тёплом объекте она не модус реальности, но лишь след, тень, образ».

Это различие имеет решающее значение для понимания того, почему космос у Лосева есть «вещь, устроенная числом». Число в космосе есть *сущностная окачественность*, а не просто окачественность. Оно конституирует вещь, а не привходит к ней извне. Именно поэтому космос есть живое целое, а не механический агрегат: каждая часть определена своим местом в общей числовой гармонии, и это место есть её *сущность*, а не *акциденция*.

6. Критическое замечание: границы лосевской интерпретации

Здесь необходимо сделать уточнение, которое сам Лосев формулирует применительно к другим разделам, но которое применимо и к этому. Интерпретирующий перевод II 6 есть *философская реконструкция*, подчинённая задаче построения диалектики тетрактид. Лосев переводит Плотина так, чтобы стали явными те ходы, которые в оригинале даны сжато и подчас «до загадочности кратко» [р. 1 / 307].

Современный комментарий Караманолиса показывает, что II 6 есть «короткий, диалектический и тёмный трактат», в котором Плотин «поднимает вопросы о том, что такое субстанция и качество, и пробует способы их решения, но остаётся неясным, в какой степени он придерживается этих ответов». В более поздних трактатах (VI 1–3) Плотин модифицирует свою позицию. Это означает, что различие сущностной и просто окачественности в II 6 есть не окончательное учение, а *лаборатория мысли*. Лосев же читает его как готовую систему, что является неизбежной издержкой реконструкции.

Кроме того, Лосев читает II 6 в перспективе *диалектики тетрактид*. Для него различие сущностной и просто окачественности есть предпосылка учения о космосе как «вещи, устроенной числом». Для Караманолиса главное — *граница* между умным и чувственным мирами и критика аристотелевского учения о субстанции. Эти два чтения не противоречат друг другу, но и не совпадают. Лосевский перевод делает акцент на *тождестве* сущностной окачественности и числа в космосе; современный комментарий делает акцент на *различии* между субстанцией и качеством как предпосылке теории причастности.

7. Промежуточный итог

Итак, в разделе II.2 Лосев фиксирует три уровня различения, которые будут работать на протяжении всего трактата. Первый — *структурный*: внутри окачественного необхо-

димо различать сущностную окачественность (οὐσιώδης ἰδιότης) и просто окачественность (διάθεσις ἑξῶθεν). Второй — *функциональный*: сущностная окачественность конституирует сущность, просто окачественность привходит к уже сконструированной сущности. Третий — *диалектический*: один и тот же чувственный признак (белизна, теплота) может быть сущностной окачественностью в одном отношении и просто окачественностью в другом. Именно это последнее положение позволяет Лосеву в дальнейшем перейти к учению о космосе как «вещи, устроенной числом», не нарушая платиновского запрета на разрыв между сущностью и её проявлением. Вопрос о том, насколько этот переход оправдан самим Платином, остаётся открытым — и эта открытость есть не недостаток перевода, а точное указание на границу между реконструкцией и историко-философским анализом.

II.3. Как из не-сущностного появляется сущность (с. 12 / 318)

1. Постановка вопроса: парадокс возникновения сущности

Раздел II.2 установил различие сущностной окачественности и просто окачественности. Раздел II.3 ставит вопрос, который на первый взгляд кажется логически невозможным: **как из не-сущностного может появиться сущность?** Лосев переводит исходную формулировку Плотина так: «Отсюда [ясно] и то, как из не-сущностного [появляется] сущность» [р. 12 / 318]. Вопрос не праздный: если сущность не может возникнуть из ничего, а не-сущностное не есть сущность, то как возможно их соединение?

Плотин отвечает на этот вопрос через серию различий, которые Лосев переводит с большой тщательностью. Первое различие — между **становящимся** и **тем, из чего происходит становление**. Лосев переводит: «Уже было сказано, что не должно [считаться] одним и тем же становящееся и — то, из чего [происходит становление, т. е. сущность]» [р. 12 / 318]. Это означает, что сущность не есть то же самое, что процесс её становления. Сущность есть *принцип*, а становление есть *процесс*. Они различны, но нераздельны.

Второе различие — между **ставшим** и **сущностью**. Лосев переводит: «Теперь же надо сказать, что не одно и то же и ставшее, и сущность» [р. 12 / 318]. Это различие ещё более тонкое. Ставшее есть *результат* становления; сущность есть *принцип*, который делает становление возможным. Ставшее может быть иным, чем сущность, которая в нём осуществилась. Например, статуя есть ставшее, но сущность статуи (её эйдос) не есть сама статуя.

Современные исследователи подтверждают, что это различие имеет решающее значение для понимания платоновской онтологии. Как отмечает Караманолис, Плотин в II 6 осуществляет радикальную ревизию аристотелевского учения о сущности: если у Аристотеля сущность есть *это вот нечто* (τόδε τι), то у Плотина сущность есть *смысл* (λόγος), который не сводится к своей реализации в чувственном мире. Это означает, что вопрос «как из не-сущностного появляется сущность?» имеет у Плотина специфический ответ: сущность не *появляется* из не-сущностного, но *проявляется* в нём. Она всегда уже есть как смысл, и её появление в чувственном мире есть лишь её *осуществление*, а не её *возникновение*.

2. Умная сущность в чистых дифференциях сущего

Плотин, однако, не останавливается на этом общем утверждении. Он идёт дальше и показывает, что умная сущность есть **чистые дифференции сущего**. Лосев переводит: «Именно, мы скажем, что тамошняя сущность, содержащая в более подлинном и несмешанном виде сущее, есть сущность, заключающаяся в [чистых] дифференциях сущего» [р. 12 / 318].

Это утверждение имеет решающее значение. Умная сущность не есть *нечто* наряду с другими сущностями; она есть *система дифференций*, которые конституируют умный мир. Каждая умная сущность есть *различие*, которое отличает её от всех других сущностей. Это различие не есть *внешнее* отношение между сущностями; оно есть *внутреннее* определение каждой сущности. Именно поэтому Плотин говорит, что умная сущность содержит сущее «в более подлинном и несмешанном виде».

Лосев в примечаниях к трактату подчёркивает, что это понимание умной сущности восходит к платоновскому «Софисту». Пять родов (сущее, движение, покой, тождество, различие) суть не просто логические категории, а *онтологические* структуры, которые конституируют

умный мир. В тетрактиде А они тождественны, в тетрактиде В — различны. Именно это различие и составляет предмет диалектики перехода от сущности к космосу.

3. Присоединение энергии делает сущность беднее и непроще

Центральный пункт раздела II.3 — утверждение, которое на первый взгляд кажется парадоксальным: **присоединение энергии делает сущность беднее и непроще**. Лосев переводит: «...присоединением же энергии она с большим основанием может называться сущностью, 1. хотя и оказываясь свершением её, [умной сущности], 2. но скорее становясь беднее от этого прибавления и непростоты, и, наоборот, отходя от него, [чистого и умного бытия]» [р. 12 / 318].

Это утверждение радикально. Обычно мы думаем, что присоединение энергии *обогащает* сущность, делает её более полной и определённой. Плотин же утверждает обратное: присоединение энергии делает сущность *беднее*. Почему? Потому что энергия, присоединяясь к сущности, вносит в неё *инаковость* — момент, который не есть сама сущность. Сущность, взятая сама по себе, есть чистый смысл; сущность, взятая вместе с энергией, есть смысл, *погружённый в инобытие*. Это погружение не обогащает сущность, а *затемняет* её.

Лосев переводит это с характерной точностью: «...скорее становясь беднее от этого прибавления и непростоты, и, наоборот, отходя от него, [чистого и умного бытия]» [р. 12 / 318]. Это означает, что энергия не есть *прибавление* к сущности в смысле обогащения. Она есть *прибавление*, которое *уменьшает* простоту сущности. Сущность, взятая сама по себе, проста; сущность, взятая вместе с энергией, сложна. И эта сложность есть *умаление* простоты, а не её *восполнение*.

Современные исследователи подтверждают это понимание. Как отмечает Герш, для Плотина «умный мир состоит исключительно из субстанции, деятельность или смысловой принцип (λόγος) которой есть метафизическая причина вещей низшего мира». Это означает, что энергия в умном мире не есть *нечто добавленное* к сущности; она есть *способ* её бытия. Но когда энергия *проявляется* в чувственном мире, она вносит в сущность *инаковость*, которая делает её *сложной* и потому *беднее* в смысле простоты.

Это положение имеет решающее значение для диалектики Лосева. Оно позволяет объяснить, почему тетрактида А (сущность) есть мир чистых энергий, а тетрактида В (космос) есть мир, в котором энергия и сущность *различаются*. В тетрактиде А энергия не *прибавляется* к сущности; она *есть* сущность. В тетрактиде В энергия *прибавляется* к сущности, и это прибавление делает сущность *беднее*. Именно поэтому космос есть *эйдол* умного мира, а не сам умный мир. Он есть *отражение* сущности, а не сама сущность.

4. Эйдос как смысл (λόγος) и энергия как его осуществление

Плотин, однако, не останавливается на утверждении, что присоединение энергии делает сущность беднее. Он идёт дальше и показывает, что **эйдос есть смысл (λόγος)**, а **энергия есть его осуществление**. Лосев переводит: «...эйдос есть [подлинная] сущность [огня]. И качество ли эйдос? [Нет], не качество, но эйдос есть смысл (λόγος)» [р. 13 / 319].

Это утверждение имеет решающее значение. Эйдос огня не есть *качество* огня (теплота, свет, легкость). Эйдос огня есть *смысл* огня, который *проявляется* в этих качествах, но не сводится к ним. Качества суть *следы* эйдоса на поверхности материи; эйдос есть *принцип*, который эти следы производит. Именно поэтому Плотин говорит, что «огонь — вовсе не то, что мы называем [огнём], взирая на качества [огня], но — одно есть сущность, а другое, на что мы теперь смотрим, взирая на что мы и называем [огонь огнём], уводит нас от истинной "эотисти" (τί) и получает определение как окачествованное» [р. 11 / 317].

Это различие между эйдосом и качеством имеет прямое отношение к пониманию античного космоса у Лосева. Если эйдос огня есть смысл, а не качество, то космос как «вещь, устроенная числом» есть *смысловая структура*, а не совокупность качеств. Число в космосе есть *принцип оформления*, который конституирует вещь, а не *качество*, которое к ней привходит. Именно поэтому космос есть живое целое, а не механический агрегат: каждая часть определена своим местом в общей числовой гармонии, и это место есть её *смысл*, а не её *качество*.

5. Критическое замечание: границы лосевской интерпретации

Здесь необходимо сделать уточнение, которое сам Лосев формулирует применительно к другим разделам, но которое применимо и к этому. Интерпретирующий перевод II 6 есть *философская реконструкция*, подчинённая задаче построения диалектики тетрактид. Лосев переводит Плотина так, чтобы стали явными те ходы, которые в оригинале даны сжато и подчас «до загадочности кратко» [р. 1 / 307].

Современный комментарий Караманолиса показывает, что II 6 есть «короткий, диалектический и тёмный трактат», в котором Плотин «поднимает вопросы о том, что такое субстанция и качество, и пробует способы их решения, но остаётся неясным, в какой степени он придерживается этих ответов». В более поздних трактатах (VI 1–3) Плотин модифицирует свою позицию. Это означает, что учение о том, что присоединение энергии делает сущность беднее, есть не окончательное учение, а *лаборатория мысли*. Лосев же читает его как готовую систему, что является неизбежной издержкой реконструкции.

Кроме того, Лосев читает II 6 в перспективе *диалектики тетрактид*. Для него различие эйдоса и качества есть предпосылка учения о космосе как «вещи, устроенной числом». Для Караманолиса главное — *граница* между умным и чувственным мирами и критика аристотелевского учения о субстанции. Эти два чтения не противоречат друг другу, но и не совпадают. Лосевский перевод делает акцент на *тождестве* эйдоса и смысла в умном мире; современный комментарий делает акцент на *различии* между субстанцией и качеством как предпосылке теории причастности.

6. Промежуточный итог

Итак, в разделе II.3 Лосев фиксирует три уровня различения, которые будут работать на протяжении всего трактата. Первый — *структурный*: необходимо различать становящееся, ставшее и сущность. Второй — *динамический*: присоединение энергии делает сущность беднее и непроще, поскольку вносит в неё инаковость. Третий — *смысловой*: эйдос есть смысл (λόγος), а не качество; он конституирует вещь, а не привходит к ней извне. Именно это последнее положение позволяет Лосеву в дальнейшем перейти к учению о космосе как «вещи, устроенной числом», не нарушая платоновского запрета на разрыв между сущностью и её проявлением. Вопрос о том, насколько этот переход оправдан самим Плотинем, остаётся открытым — и эта открытость есть не недостаток перевода, а точное указание на границу между реконструкцией и историко-философским анализом.

II.4. Что такое качество; отношение к сущностному эйдосу (с. 12–14 / 318–320)

1. Постановка вопроса: качество как проблема

Раздел II.3 завершился утверждением, что присоединение энергии делает сущность беднее и непроще, а эйдос есть смысл (λόγος), а не качество. Раздел II.4 ставит вопрос, который логически следует из этого: **если эйдос не есть качество, то что же такое качество?** Лосев переводит исходную формулировку Плотина так: «Но надо исследовать, что такое вообще качество, так как разрешение этого вопроса, надо думать, скорее уничтожит [рассматриваемые нами] апории» [р. 12 / 318].

Этот вопрос не является второстепенным. Современный исследователь Стивен Герш подчёркивает, что II 6 направлен на доказательство того, что аристотелевская категория качества «не применима ни в каком отношении к умному миру и лишь в ограниченном смысле к чувственному». Это означает, что вопрос «что такое качество?» есть вопрос о *границе* между умным и чувственным мирами. Если качество не применимо к умному миру, то оно есть специфически *чувственный* модус бытия. Но тогда что именно оно есть?

2. Эйдос есть смысл (λόγος), а не качество

Плотин отвечает на этот вопрос через серию различий, которые Лосев переводит с большой тщательностью. Первое различие — между **эйдосом** и **качеством**. Лосев переводит: «...эйдос есть [подлинная] сущность [огня]. И качество ли эйдос? [Нет], не качество, но эйдос есть смысл (λόγος)» [р. 13 / 319].

Это утверждение имеет решающее значение. Эйдос огня не есть *качество* огня (теплота, свет, легкость). Эйдос огня есть *смысл* огня, который *проявляется* в этих качествах, но не сводится к ним. Качества суть *следы* эйдоса на поверхности материи; эйдос есть *принцип*, который эти следы производит. Как переводит Лосев в другом месте, «огонь — вовсе не то, что мы называем [огнём], взирая на качества [огня], но — одно есть сущность, а другое, на что мы теперь смотрим, взирая на что мы и называем [огонь огнём], уводит нас от истинной "эотсти" (τί) и получает определение как окачествованное» [р. 11 / 317].

Современные исследователи подтверждают это понимание. Паулина Ремес, на которую ссылается итальянское исследование, различает у Плотина «завершения сущности» (completions of essence) и «качества» (qualities): завершения суть те свойства, без которых сущность не была бы *этой* сущностью, тогда как качества суть либо свойства, которые в другом особенном могли бы быть завершающими, но в данном особенном таковыми не являются, либо просто качества, которые никогда не бывают завершениями. Эйдос есть именно такое «завершение»: он конституирует сущность, но не есть качество в собственном смысле.

3. Соединение смысла и субстрата; смысловая энергия (ἐνέργεια ἐκ τοῦ λόγου)

Второе различие — между **смыслом** (λόγος) и **субстратом**. Плотин ставит вопрос: что образуется из соединения смысла и субстрата? Лосев переводит: «Что же образуется из [соединения] смысла и субстрата? а) Конечно, [опять-таки] не то, что мы видим и что греет,

[так как] это [всё] — качества, если [при этом] кто-нибудь не скажет, что [уже одно чувственное] жжение есть смысловая энергия (ἐνέργεια ἐκ τοῦ λόγου)» [р. 13 / 319].

Это уточнение имеет решающее значение. Плотин вводит понятие **смысловой энергии** (ἐνέργεια ἐκ τοῦ λόγου) — энергии, которая происходит *из смысла*. Эта энергия не есть просто качество (теплота, свет), но есть *деятельность* смысла, которая проявляется в качествах. Как переводит Лосев, «нагревание, и освещение, и прочие [качества уже были бы смысловыми] актами (λοιπότητες), так что для качества [как для отличной от смысла природы] мы не нашли бы [подобающего] места» [р. 13 / 319].

Это означает, что качества в чувственном мире не суть *просто* качества. Они суть *энергии смысла*, которые *кажутся* качествами потому, что мы воспринимаем их через чувственность. Теплота огня есть не просто «качество», но *деятельность* смысла огня, которая проявляется в нагревании. Свет огня есть не просто «качество», но *деятельность* смысла огня, которая проявляется в освещении. Именно поэтому Плотин говорит, что «нельзя называть это качествами, о которых говорится, что они конструируют сущность, если только они суть их энергии, исходящие из сферы смысла и сущностных потенций (ἀπὸ τοῦ λόγου καὶ τῶν δυνάμεων τῶν οὐσιωδῶν)» [р. 13 / 319].

Современный перевод Маккенны передаёт это так: «Теплота, поскольку она присуща огню, может быть не качеством огня, но формой-идеей, принадлежащей ему, одной из его деятельностей, тогда как в других вещах, кроме огня, она есть просто качество: в любом тёплом объекте она не модус реальности, но лишь след, тень, образ». Это различие между *смысловой энергией* и *качеством* конституирует всю структуру II 6.

4. Качество как внешнее обстояние; различие эйдоса и качества

Третье различие — между **эйдосом** и **качеством** как внешним обстоянием. Плотин определяет качество так: «...качество есть некое внешнее обстояние (διάθεσιν τινα), [наличное] в сущностях, уже существующих [в качестве таковых, и независимо от того], прибавлено ли оно [впоследствии] или [было] соприсуще ему искони» [р. 13 / 319].

Это определение содержит несколько важных моментов. Во-первых, качество есть **внешнее обстояние** (διάθεσις). Оно *приводит* к сущности, но не *конституирует* её. Во-вторых, качество предполагает сущность уже *существующей*. Оно не создаёт сущность, но *определяет* её способ явления. В-третьих, качество может быть либо *приобретённым* (прибавлено впоследствии), либо *изначально присущим* (соприсуще искони), но в обоих случаях оно остаётся *внешним* по отношению к сущности.

Лосев переводит ключевое уточнение Плотина: «Последняя же, [т. е. сущность], и легкоподвижна [в смысле перехода из эйдоса во внешнее обстояние], и неподвижна [совсем, поскольку эйдос никогда не затрагивается никаким внешним обстоятельством], так что эйдос, [сущность], двояк — один [вид] легкоподвижен, другой — устойчиво [пребывает] при ней» [р. 13 / 319].

Это различие между *двумя видами* эйдоса имеет решающее значение. Эйдос, взятый сам по себе, неподвижен: он не затрагивается никаким внешним обстоятельством. Эйдос, взятый в его отношении к субстрату, легкоподвижен: он может переходить во внешнее обстояние, становиться качеством. Именно поэтому Плотин говорит, что «качество есть некое внешнее обстояние, [наличное] в сущностях, уже существующих». Качество есть *эйдос в его внешнем обстоянии*, эйдос, который *вышел из себя* и стал *свойством* вещи.

Современный исследователь Уэйд формулирует это так: «Чувственные субстанции являются образами этих умопостигаемых субстанций, не истинными субстанциями, но nevertheless обладающими определёнными существенными (т. е. неотделимыми) чертами, которые порождаются формообразующими принципами (λόγοι) умопостигаемой субстанции». Эти формооб-

разующие принципы определяют *сущностные качества* вещи, которые затем могут принимать *дополнительные акцидентальные качества* или производить *следы себя* как качества в других субстанциях.

5. Качество как «след, тень, образ»

Плотин завершает анализ качества образом, который Лосев переводит с большой точностью: качество есть «след, тень и отображение, более не давая сущности того, чего она есть энергия» [р. 14 / 320]. Этот образ имеет решающее значение. Качество не есть *сама* сущность; оно есть *след* сущности на поверхности материи. Оно есть *тень* энергии, которая его производит. Оно есть *образ* эйдоса, который в нём затемняется.

Современный перевод Маккенны передаёт это так: «Теплота, поскольку она присуща огню, может быть не качеством огня, но формой-идеей, принадлежащей ему, одной из его деятельностей, тогда как в других вещах, кроме огня, она есть просто качество: в любом тёплом объекте она не модус реальности, но лишь след, тень, образ, нечто, что вышло [из своей сущности]». Это означает, что качество есть *результат* деятельности смысла, но не *сама* деятельность. Оно есть то, что *остается* после того, как смысл проявился в материи, — и это «остающееся» есть лишь *тень* смысла.

Лосев в примечаниях к трактату подчёркивает, что это понимание качества имеет прямое отношение к его диалектике тетрактид. Качество в чувственном мире есть *эйдол* эйдоса: оно есть то, что *является*, но не то, что *есть*. Именно поэтому космос как «вещь, устроенная числом» не может быть сведён к совокупности качеств. Число в космосе есть *сущностная энергия*, а не *внешнее качество*. Оно конституирует вещь, а не привходит к ней извне.

6. Критическое замечание: границы лосевской интерпретации

Здесь необходимо сделать уточнение, которое сам Лосев формулирует применительно к другим разделам, но которое применимо и к этому. Интерпретирующий перевод II 6 есть *философская реконструкция*, подчинённая задаче построения диалектики тетрактид. Лосев переводит Плотина так, чтобы стали явными те ходы, которые в оригинале даны сжато и подчас «до загадочности кратко» [р. 1 / 307].

Современный комментарий Герша показывает, что II 6 есть «трудный настолько же, насколько и краткий» трактат, в котором Плотин «разрабатывает более широкую критику аристотелевской логики и метафизики», включающую «соединение понятий субстанции и качества из учения о категориях с понятиями сущности и различия из учения о предикцируемом». Это означает, что II 6 есть не просто «учение о качестве», а *критика аристотелевской логики* с позиций платоновской диалектики. Лосев же читает его как звено в цепи: Аристотель — Плотин — Прокл — диалектика космоса. Для Герша главное — *критика* Аристотеля; для Лосева главное — *переход* от сущности к космосу. Эти два чтения не противоречат друг другу, но и не совпадают.

Кроме того, Лосев читает II 6 в перспективе *диалектики тетрактид*. Для него различие эйдоса и качества есть предпосылка учения о космосе как «вещи, устроенной числом». Для Герша главное — *граница* между умным и чувственным мирами и критика аристотелевского учения о субстанции. Эти два чтения не противоречат друг другу, но и не совпадают. Лосевский перевод делает акцент на *тождестве* эйдоса и смысла в умном мире; современный комментарий делает акцент на *различии* между субстанцией и качеством как предпосылке теории причастности.

7. Промежуточный итог

Итак, в разделе II.4 Лосев фиксирует три уровня различения, которые будут работать на протяжении всего трактата. Первый — *смысловой*: эйдос есть смысл (λόγος), а не качество; он конституирует вещь, а не приходит к ней извне. Второй — *энергийный*: качество в чувственном мире есть смысловая энергия (ἐνέργεια ἐκ τοῦ λόγου), которая *кажется* качеством потому, что воспринимается через чувственность. Третий — *образный*: качество есть «след, тень, образ» эйдоса, а не сам эйдос. Именно это последнее положение позволяет Лосеву в дальнейшем перейти к учению о космосе как «вещи, устроенной числом», не нарушая платоновского запрета на разрыв между сущностью и её проявлением. Вопрос о том, насколько этот переход оправдан самим Платином, остаётся открытым — и эта открытость есть не недостаток перевода, а точное указание на границу между реконструкцией и историко-философским анализом.

II.5. Всякое качество предполагает эйдетическую энергию (с. 14–15 / 320–321)

1. Постановка вопроса: качество как энергия сущности

Раздел II.4 завершился определением качества как «внешнего обстоятельства» (διὰ θεοῦ ἔξωθεν) и «следа, тени, образа» эйдоса. Раздел II.5 делает следующий шаг: если качество есть след энергии, то **что именно оно отслеживает?** Лосев переводит исходное утверждение Плотина так: «Итак, белый цвет, [даже] когда его надо полагать на тебе, есть, [собственно говоря], не качество, но, очевидно, [смысловая] энергия акта излучения белого цвета, и там, [в умном мире], все так называемые качества суть [не что иное, как умные, смысловые] энергии» [р. 14 / 320].

Это утверждение радикально меняет перспективу. Качество в чувственном мире не есть нечто *противоположное* энергии; оно есть *энергия*, но энергия, взятая в её внешнем проявлении. Белый цвет на человеке не есть просто «качество» — он есть *деятельность* белизны, которая *проявляется* в этом человеке. Различие между умным и чувственным качеством не в том, что первое есть энергия, а второе — нет, но в том, *как* энергия проявляется в каждом из миров.

Современный исследователь Уэйд формулирует это так: «Умопостигаемые субстанции не имеют качеств, строго говоря, поскольку они не подвержены изменению и полностью unified таким образом, что не могут обладать акциденциями. Однако они, как говорят, обладают "индивидуальным характером в отношении самих себя", который "отмечает субстанции в отношении друг друга", и который проявляется в чувственном мире как существенные, неотделимые черты конкретной субстанции». Это означает, что «качества» умного мира суть не качества в собственном смысле, а *энергии*, которые *кажутся* качествами потому, что мы воспринимаем их через чувственность.

2. Белый цвет как смысловая энергия

Плотин иллюстрирует это на примере белого цвета. Лосев переводит: «...белый цвет, [даже] когда его надо полагать на тебе, есть, [собственно говоря], не качество, но, очевидно, [смысловая] энергия акта излучения белого цвета» [р. 14 / 320]. Это означает, что белизна в человеке не есть *пассивное свойство*, которое человек «имеет». Она есть *активность* белизны, которая *действует* в человеке и через него. Человек не «обладает» белизной; он *является местом*, где белизна проявляет свою энергию.

Маккенна передаёт это так: «Белизна, следовательно, в человеческом существе, очевидно, должна быть классифицирована не как качество, но как деятельность — акт силы, которая может делать белым». Это уточнение важно: белизна есть *сила* (δύναμις), которая *производит* белое. В умном мире эта сила есть *энергия* в собственном смысле; в чувственном мире она *проявляется* как качество, но сама по себе остаётся энергией.

Лосев в примечаниях к трактату подчёркивает, что это понимание имеет прямое отношение к его диалектике тетрактид. Качество в чувственном мире есть *эйдол* умной энергии. Оно есть то, что *является*, но не то, что *есть*. Именно поэтому космос как «вещь, устроенная числом» не может быть сведён к совокупности качеств. Число в космосе есть *сущностная энергия*, а не *внешнее качество*. Оно конституирует вещь, а не привходит к ней извне.

3. Умные качества как энергии

Плотин идёт дальше и утверждает, что в умном мире «все так называемые качества суть [не что иное, как умные, смысловые] энергии» [р. 14 / 320]. Это означает, что различие между «качеством» и «энергией» в умном мире снимается. То, что мы называем «качеством» в чувственном мире, в умном мире есть *энергия*, которая *кажется* качеством потому, что мы воспринимаем её через чувственность.

Лосев переводит уточнение Плотина: «...они суть энергии, получающие окачествованность от наших [чувственных] представлений благодаря [чувственной] индивидуальности каждой из них» [р. 14 / 320]. Это означает, что «окачествованность» есть *результат* нашего восприятия, а не свойство самой умной энергии. Умная энергия сама по себе есть чистая деятельность; она становится «качеством» только тогда, когда мы *воспринимаем* её через чувственность.

Современный перевод Маккенны передаёт это так: «...что мы думаем о как качествах в Интеллектуальном Царстве, должно быть известно как деятельности; они суть деятельности, которые для нашего ума принимают видимость качества от того факта, что, различаясь по характеру между собой, каждая из них есть особенность, которая, так сказать, отличает те Реальности друг от друга». Это означает, что различие между умными «качествами» есть *различие деятельностей*, а не *различие свойств*. Каждая умная сущность есть *деятельность*, которая отличается от других деятельностей своим *способом* действовать, а не своим *свойством*.

4. Различие умного и чувственного качества

Плотин формулирует это различие с предельной отчётливостью. Лосев переводит: «Но чем же будет отличаться тамошнее, [умное], качество, если и эти, [чувственные, мы тоже нашли возможным характеризовать как смысловые] энергии? а) Тем, что [эти энергии] не показывают ни качеств данного определённого предмета, ни изменений, [зависящих от] субстрата, ни [чувственно-смыслового] образа (*характѣра*) [данной вещи], но исключительно только так называемое [чистое] качество, являющееся там энергией» [р. 14 / 320].

Это различие имеет несколько уровней. Во-первых, умное качество не показывает *качеств определённого предмета*. Оно не есть свойство *этой* вещи; оно есть *деятельность*, которая производит вещи. Во-вторых, умное качество не показывает *изменений, зависящих от субстрата*. Оно не есть результат взаимодействия формы и материи; оно есть *чистая деятельность*, которая не подвержена изменению. В-третьих, умное качество не показывает *чувственно-смыслового образа* вещи. Оно не есть *то, как вещь является*; оно есть *то, что является*.

Лосев переводит ключевое уточнение Плотина: «...когда же [чистый] смысл (*λόγος*) [начинает функционировать так, что] отделяет [от умной сущности] специфически свойственное [её энергиям], не устранивши [его] отсюда [окончательно], но скорее овладевши [им] для порождения иного, [инобытия], то [этим самым он уже] породил окачествованное, воспользовавшись как бы [неким] моментом сущности [для создания его в виде некоей] для него поверхности» [р. 14 / 320].

Это означает, что качество возникает тогда, когда смысл *отделяет* от себя некий момент и *полагает* его как *внешнее* по отношению к себе. Качество есть *результат* этого отделения: оно есть момент сущности, который *вышел из себя* и стал *поверхностью*. Именно поэтому Плотин говорит, что качество есть «след, тень, образ»: оно есть то, что *остается* после того, как смысл *вышел из себя*.

5. Итоговая сводка различий сущности и качества (a–f)

Завершается раздел II.5 итоговой сводкой, которую Лосев переводит с предельной отчётливостью. Приведём её полностью:

а) Сущность есть чистое сущее, взятое само по себе; качество же есть сущее, перешедшее в своё инобытие и осмыслившее его как сущий факт.

Это означает, что сущность есть *то, что есть*, а качество есть *то, чем сущность является в инобытии*. Сущность есть *принцип*; качество есть *проявление* этого принципа в материи.

б) Сущность есть чистый смысл, хранящий в себе чисто же смысловые дифференции; качество есть не смысл, но осмысленное, хранящее в себе физически осмысленные дифференции.

Это означает, что сущность есть *система смысловых различий*, а качество есть *система чувственных различий*. Смысловые различия конституируют умный мир; чувственные различия конституируют мир чувственный.

в) Сущность есть самостоятельная смысловая конструкция, в которой нет ничего внутреннего или внешнего, но всё одинаково самостоятельно; качество же есть внешнее обстояние смысла, так что смысл есть его внутреннее содержание.

Это означает, что сущность есть *целостность*, в которой нет различия между внутренним и внешним. Качество же есть *внешнее* по отношению к сущности; оно имеет смысл *внутри* себя, но этот смысл не есть сама сущность.

д) Даже когда сущностью вещи является её чувственное качество, как, напр., белый цвет есть сущность белил, то и в этом случае сущность остаётся чистым смыслом, и белый цвет в данном случае рассматривается уже не как качество, но как чистая сущность.

Это означает, что даже в чувственном мире есть *сущностные качества*, которые конституируют вещь. Белизна белил есть не просто качество; она есть *сущность* белил. Но и в этом случае она есть *смысл*, а не *чувственное качество*.

е) Чистый смысл и субстрат могут, однако, объединяться между собою, но это объединение происходит в порядке смыслового взаимоопределения, а не фактического взаимодействия, так что вместо чистого смысла и чисто неосмысленного субстрата мы получаем энергийно выраженный смысл, смысловую энергию, или эйдос вещи, который, однако, продолжает быть чисто смысловой же конструкцией.

Это означает, что соединение смысла и субстрата не есть *фактическое* взаимодействие двух вещей. Оно есть *смысловое* взаимоопределение, в котором смысл *выражается* в субстрате, но не *становится* субстратом. Результат этого соединения есть *смысловая энергия*, или эйдос вещи, который остаётся *смысловой конструкцией*, а не чувственным фактом.

ф) Сущность есть первообраз энергий и вещей; качества же суть отображения сущности и её энергий, как инобытийные им и ими осмысленные.

Это означает, что сущность есть *первообраз* (παράδειγμα), а качества суть *отображения* (εἰκόνες) этого первообраза. Качества не суть *самостоятельные* реальности; они суть *отображения* сущности в инобытии. Они осмыслены сущностью, но не суть сама сущность.

6. Критическое замечание: границы лосевской интерпретации

Здесь необходимо сделать уточнение, которое сам Лосев формулирует применительно к другим разделам, но которое применимо и к этому. Интерпретирующий перевод II 6 есть *философская реконструкция*, подчинённая задаче построения диалектики тетрактид. Лосев

переводит Плотина так, чтобы стали явными те ходы, которые в оригинале даны сжато и подчас «до загадочности кратко» [р. 1 / 307].

Современный комментарий Герша показывает, что II 6 есть «трудный настолько же, насколько и краткий» трактат, в котором Плотин «разрабатывает более широкую критику аристотелевской логики и метафизики», включающую «соединение понятий субстанции и качества из учения о категориях с понятиями сущности и различия из учения о предизируемом». Это означает, что II 6 есть не просто «учение о качестве», а *критика аристотелевской логики* с позиций платоновской диалектики. Лосев же читает его как звено в цепи: Аристотель — Плотин — Прокл — диалектика космоса.

Караманолис отмечает, что в II 6 Плотин «поднимает вопросы о том, что такое субстанция и качество, и пробует способы их решения, но остаётся неясным, в какой степени он придерживается этих ответов». Это замечание важно для оценки лосевского перевода: Лосев переводит II 6 так, как если бы Плотин уже *придерживался* той позиции, которую он в этом трактате только *нацупливает*. В более поздних трактатах (VI 1–3) Плотин модифицирует свою позицию, и это означает, что II 6 есть не окончательное учение, а *лаборатория мысли*. Лосев же читает его как готовую систему, что является неизбежной издержкой реконструкции.

7. Промежуточный итог

Итак, в разделе II.5 Лосев фиксирует три уровня различения, которые будут работать на протяжении всего трактата. Первый — *энергийный*: всякое качество в чувственном мире есть энергия сущности, которая *кажется* качеством потому, что воспринимается через чувственность. Второй — *иерархический*: умные качества суть энергии в собственном смысле; чувственные качества суть отображения этих энергий в инобытии. Третий — *смысловой*: качество есть «внешнее обстояние» смысла, тогда как сущность есть «самостоятельная смысловая конструкция». Именно это последнее положение позволяет Лосеву в дальнейшем перейти к учению о космосе как «вещи, устроенной числом», не нарушая платиновского запрета на разрыв между сущностью и её проявлением. Вопрос о том, насколько этот переход оправдан самим Плотин, остаётся открытым — и эта открытость есть не недостаток перевода, а точное указание на границу между реконструкцией и историко-философским анализом.

Общий обзор и аргументация по разделу II: Интерпретирующий перевод трактата Плотина II 6 «О субстанции и качестве» (с. 315–321)

1. Место перевода II 6 в архитектуре лосевского трактата

Если перевод II 5 был посвящён отношению между потенцией и энергией, то перевод II 6 решает иную задачу: он должен показать, **как в системе Плотина проводится граница между умным и чувственным мирами через различие субстанции и качества**. Лосев включает этот трактат в Приложение не случайно. В его реконструкции античного космоса ключевым является тезис о том, что космос есть «вещь, устроенная числом». Но чтобы этот тезис имел силу, необходимо доказать, что число в космосе не есть простое качество, привходящее к вещи извне, а есть **сущностная энергия**, конституирующая саму вещь. Именно II 6 даёт Плотину (и Лосеву) материал для этого различения.

Современный исследователь Стивен Герш формулирует задачу трактата с предельной ясностью: II 6 «имел целью доказать, что аристотелевская категория качества не применима ни в каком отношении к умопостигаемому миру и лишь в ограниченном смысле к чувственному миру. Это потому, что высший мир состоит исключительно из субстанции, деятельность или смысловой принцип (λόγος) которой есть метафизическая причина вещей в низшем мире, к которым аристотелики применяют логические термины свойства, различия или акциденции». Это описание точно соответствует тому, как Лосев читает II 6: для него различие субстанции и качества есть **онтологическая граница**, отделяющая тетрактиду А (сущность) от тетрактиды В (космос).

2. Аргумент первый: субстанция как целокупность родов, а не «одно из» сущих

Первый аргумент, который Лосев извлекает из II 6, состоит в следующем: у Плотина субстанция не есть *одно из* сущих наряду с другими, но есть **целокупность родов** (сущее, движение, покой, тождество, различие). Лосев переводит исходную апорию так: «Различны ли между собою сущее и субстанция и [можно ли сказать, что] сущее ничего не содержит в себе из прочих [родов], субстанция же [содержит в себе] сущее вместе с другими [родами]...?» [р. 9 / 315].

Герш уточняет, что эта критика Аристотеля ведётся с позиций платоновской диалектики «величайших родов» из «Софиста»: «Платоновское бытие и иное обнаруживаются как внутреннее истины аристотелевской субстанции/сущности и различия соответственно». Это означает, что для Плотина (в прочтении Лосева) субстанция есть не просто «сущность» в аристотелевском смысле, но **система внутренних отношений** между родами, которые конституируют умный мир. В тетрактиде А эти роды тождественны субстанции; в тетрактиде В они от неё отделены.

Современный исследователь качества у Плотина Джордж Караманолис подтверждает это понимание: в II 6 Плотин «поднимает вопросы о том, что такое субстанция и качество, и пробует способы их решения, но остаётся неясным, в какой степени он придерживается этих ответов». Это замечание важно для оценки лосевского перевода: Лосев читает II 6 так, как если бы Плотин уже *придерживался* той позиции, которую он в этом трактате только *нащупывает*.

В более поздних трактатах (VI 1–3) Плотин модифицирует свою позицию, и это означает, что II 6 есть не окончательное учение, а **лаборатория мысли**. Лосев же читает его как готовую систему, что является неизбежной издержкой реконструкции.

3. Аргумент второй: качества в умном мире суть субстанциальные различия

Второй аргумент, который Лосев извлекает из II 6, касается статуса качеств в умном мире. Лосев переводит: «Отсюда, мы будем называть тамошние качества, [т. е. чисто умные, смысловые качества], субстанциальными различиями, существующими в отношении субстанции или сущего, т. е. различиями, делающими субстанции отличными друг от друга и вообще [создающими] субстанции» [р. 10 / 316].

Это утверждение радикально отличается от аристотелевского. У Аристотеля качество есть то, что *приписуе* субстанции, но не создаёт её. У Плотина же в умном мире качество *создаёт* субстанцию: различие между одной субстанцией и другой есть различие *качественное*, но это качество не привходит извне, а конституирует саму субстанцию. Как отмечает Караманолис, Плотин «решительно выступает против аристотелевского взгляда, согласно которому имманентная форма (эйдос) есть субстанция, потому что она есть причина того, что вещь есть то, что она есть. Для Плотина имманентная форма есть "одно качество среди других"».

Это означает, что различие между субстанцией и качеством в чувственном мире — не онтологическое, а **степенное**: субстанция есть качество, взятое в его предельной концентрации, а качество есть субстанция, взятая в её ослаблении и рассеянии. Лосев в дальнейшем использует это различие для объяснения того, почему космос есть «вещь, устроенная числом»: число в космосе есть *сущностная окачественность*, конституирующая вещь, а не *просто окачественность*, привходящая к ней извне.

4. Аргумент третий: два вида окачественности и различие сущностного и внешнего

Третий аргумент, который Лосев извлекает из II 6, состоит в различении **сущностной окачественности** (οὐσιώδης ἰδιότης) и **просто окачественности** (διάθεσις ἑξωθεν). Лосев переводит: «Необходимо, [таким образом], окачественное разделить [на два вида:] сущностная окачественность, являющаяся как некая индивидуальность сущности, [другая же] просто окачественность, по которой сущность [является так или иначе] окачественной» [р. 11 / 317].

Современное исследование Паулины Ремес, на которое ссылается итальянская работа, уточняет это различие: Плотин «различает свойства, которые он называет "завершениями сущности" (completions of essence), от качеств. Завершения суть те свойства, без которых сущность не была бы *той* (конкретной разновидностью) сущности, которой она является. Качества суть либо свойства, которые в другом особенном могли бы быть завершающими, но в данном особенном таковыми не являются, либо просто качества, которые никогда не бывают завершениями».

Это различие имеет решающее значение для лосевской диалектики. Сущностная окачественность конституирует вещь; просто окачественность привходит к уже сконструированной вещи. Белизна для белил есть сущностная окачественность; белизна для человека есть просто окачественность. Именно поэтому космос как «вещь, устроенная числом» не может быть сведён к совокупности качеств: число в космосе есть *сущностная окачественность*, а не *внешнее обстояние*.

5. Аргумент четвёртый: качество как «след, тень, образ» эйдоса

Четвёртый аргумент, который Лосев извлекает из II 6, касается статуса качества в чувственном мире. Плотин определяет качество как «след, тень и отображение, более не давая сущности того, чего она есть энергия» [р. 14 / 320]. Маккенна передаёт это так: «Теплота, поскольку она присуща огню, может быть не качеством огня, но формой-идеей, принадлежащей ему, одной из его деятельностей, тогда как в других вещах, кроме огня, она есть просто качество: в любом тёплом объекте она не модус реальности, но лишь след, тень, образ, нечто, что вышло [из своей сущности]».

Это означает, что качество в чувственном мире есть **результат** деятельности смысла, но не **сама** деятельность. Оно есть то, что *остается* после того, как смысл проявился в материи, — и это «остающееся» есть лишь *тень* смысла. Лосев в примечаниях к трактату подчёркивает, что это понимание имеет прямое отношение к его диалектике тетрактид: качество в чувственном мире есть *эйдол* умной энергии. Оно есть то, что *является*, но не то, что *есть*.

6. Аргумент пятый: всякое качество предполагает эйдетическую энергию

Пятый аргумент, который Лосев извлекает из II 6, состоит в том, что **всякое качество предполагает эйдетическую энергию**. Лосев переводит: «...белый цвет, [даже] когда его надо полагать на тебе, есть, [собственно говоря], не качество, но, очевидно, [смысловая] энергия акта излучения белого цвета, и там, [в умном мире], все так называемые качества суть [не что иное, как умные, смысловые] энергии» [р. 14 / 320].

Маккенна передаёт это так: «Белизна, следовательно, в человеческом существе, очевидно, должна быть классифицирована не как качество, но как деятельность — акт силы, которая может делать белым». Это означает, что качество в чувственном мире не есть нечто *противоположное* энергии; оно есть *энергия*, но энергия, взятая в её внешнем проявлении. Различие между умным и чувственным качеством не в том, что первое есть энергия, а второе — нет, но в том, *как* энергия проявляется в каждом из миров.

Герш формулирует это как основную мысль II 6: «Высший мир состоит исключительно из субстанции, деятельность или смысловой принцип которой есть метафизическая причина вещей в низшем мире». Это означает, что качества чувственного мира суть **отображения** энергий умного мира. Они не суть самостоятельные реальности; они суть *тени* реальности, *эйдолы* энергии.

7. Критическая оценка: границы лосевской интерпретации

Здесь необходимо сделать уточнение, которое сам Лосев формулирует применительно к другим разделам, но которое применимо и ко всему переводу II 6. Интерпретирующий перевод есть **философская реконструкция**, подчинённая задаче построения диалектики тетрактид. Лосев переводит Плотина так, чтобы стали явными те ходы, которые в оригинале даны сжато и подчас «до загадочности кратко» [р. 1 / 307].

Современный комментарий Караманолиса показывает, что II 6 есть «короткий, диалектический и тёмный трактат», в котором Плотин «поднимает вопросы о том, что такое субстанция и качество, и пробует способы их решения, но остаётся неясным, в какой степени он придерживается этих ответов». В более поздних трактатах (VI 1–3) Плотин модифицирует свою позицию. Это означает, что II 6 есть не окончательное учение, а *лаборатория мысли*. Лосев же читает его как готовую систему, что является неизбежной издержкой реконструкции.

Кроме того, Лосев читает II 6 в перспективе *диалектики тетрактид*. Для него различие субстанции и качества есть предпосылка учения о космосе как «вещи, устроенной числом». Для Караманолиса главное — *граница* между умным и чувственным мирами и критика аристотелевского учения о субстанции. Эти два чтения не противоречат друг другу, но и не совпадают. Лосевский перевод делает акцент на *тождестве* сущностной окачественности и числа в космосе; современный комментарий делает акцент на *различии* между субстанцией и качеством как предпосылке теории причастности.

8. Итог: пять положений, которые Лосев извлекает из II 6

Подводя итог, можно сформулировать пять основных положений, которые Лосев извлекает из II 6 и которые становятся основанием его диалектики тетрактид:

1. **Субстанция как целокупность родов**: в умном мире субстанция не есть «одно из» сущих, но есть система внутренних отношений между родами (сущее, движение, покой, тождество, различие). В чувственном мире эти роды отделены от субстанции.

2. **Качества в умном мире суть субстанциальные различия**: они не привходят к субстанции извне, а конституируют её. В чувственном мире качества суть внешние обстояния (*διάθεσις ἔξωθεν*), привходящие к уже сконструированной субстанции.

3. **Два вида окачественности**: сущностная окачественность (*οὐσιώδης ιδιότης*) конституирует вещь; просто окачественность (*διάθεσις ἔξωθεν*) привходит к ней извне. Один и тот же признак может быть сущностным в одном отношении и внешним в другом.

4. **Качество как «след, тень, образ» эйдоса**: качество в чувственном мире есть результат деятельности смысла, но не сама деятельность. Оно есть то, что *является*, но не то, что *есть*.

5. **Всякое качество предполагает эйдетическую энергию**: качество в чувственном мире есть энергия сущности, которая *кажется* качеством потому, что воспринимается через чувственность. В умном мире качества суть чистые энергии.

Эти пять положений образуют единую структуру, которая позволяет Лосеву перейти от анализа субстанции и качества к учению о космосе как «вещи, устроенной числом». Космос есть эйдол умного мира, и его структура определяется отношением между сущностной окачественностью и просто окачественностью, которое Плотин анализирует в II 6. Именно поэтому перевод II 6 является не просто приложением к «Античному космосу», а его **онтологическим обоснованием**.

III. Примечания и дополнения к 1-й главе «Античного космоса» (322–340)

III.1. Оценка историко-философской традиции и диалектики (прим. 1–6; с. 322–326)

1. Введение: функция примечаний к первой главе

Примечания к первой главе «Предварительная характеристика древнегреческой диалектики» выполняют в трактате Лосева двойную работу. С одной стороны, они документируют источники и полемические контексты, без которых лосевская реконструкция античной диалектики осталась бы без опоры. С другой стороны — и это для Лосева важнее — они образуют **негативную рамку** его собственного построения: через критику предшественников и современников он очерчивает то пространство, в котором диалектика тетрактид должна занять своё место. Примечания 1–6 образуют компактный блок, в котором Лосев последовательно разбирает три типа отношения к античной философии: пренебрежительное (популярные истории), описательно-филологическое (Снелль) и формально-логическое (Коген, Наторп, Риттер). Все три, с его точки зрения, не схватывают главного — диалектики как объективной структуры предмета.

2. Примечание 1: критика пренебрежения Проклом

Первое примечание открывается резким выпадам против историко-философской традиции, которая «до Прокла вообще редко доходит», а кто «доходит», делает это так, что «лучше бы уж не доходил» [р. 16 / 322]. Лосев называет конкретные примеры: Э. фон Астер, отводящий Проклу две-три страницы, и У. Т. Стадж, автор «Критической истории греческой философии», позволяющий себе фразу о том, что в неоплатонизме «древняя философия совершает самоубийство» [р. 16 / 322].

Этот выпад не является просто эмоциональным. За ним стоит принципиальная позиция: для Лосева Прокл есть **завершитель античной диалектики**, и всякое пренебрежение Проклом есть пренебрежение самой диалектикой как формой знания. Если Прокл — «самоубийство» античной философии, то диалектика тетрактид, которую Лосев строит с опорой на Прокла, оказывается построением на фундаменте, который заведомо объявлен несостоятельным. Поэтому защита Прокла есть для Лосева защита собственного метода.

Существенно, что Лосев не ограничивается риторикой. Он указывает на конкретные упущения: Стадж не видит у Платона ничего, кроме «общего понятия всех лошадей», и сводит диалектику «Парменида» к «дихотомии понятий» [р. 16 / 322]. Это — не просто ошибка, а **систематическое непонимание**: если диалектика есть дихотомия понятий, то она ничем не отличается от формальной логики, и тогда весь проект Лосева лишается смысла.

3. Примечание 2: критика популярных историй астрономии

Второе примечание продолжает ту же линию, но в иной области — истории астрономии. Лосев перечисляет популярные работы (Берри, Фламарион, Лакур и Аппель), которые, по его

словам, создают впечатление, «что все греки были сплошь непроходимые дураки, пробаблявшиеся на протяжении веков колоссальными нелепостями детских фантазий и едва заметной подлинно научной методологией» [р. 16 / 322].

Этот выпад имеет прямое отношение к основной теме трактата. Лосев настаивает, что античный космос не есть «детская фантазия», но есть **осмысленная конструкция**, которая может быть реконструирована через диалектические категории. Популярные истории астрономии дискредитируют эту конструкцию, представляя её как набор наивностей, которые современная наука давно преодолела. Лосев же стремится показать, что античный космос говорит о том же предмете, что и современная наука, но на ином языке.

Показательно, что Лосев с одобрением отзываясь о Трёльс-Лунде, который «пытается серьёзно отнестись к древним воззрениям» [р. 16 / 322]. Это указание на то, что Лосев ищет не «правильную» историю астрономии, а **серьёзное отношение** к античности как к мыслительной реальности, а не как к курьёзу.

4. Примечание 3: Снелль о понятии знания

Третье примечание вводит фигуру Бруно Снелля — единственного филолога-классика, чья работа, по признанию Лосева, использована непосредственно для уточнения понятийного аппарата. Лосев ссылается на книгу Снелля «Выражения для понятия знания в доплатоновской философии» (1924) и отмечает, что там «недурно сделано» прослеживание того, как «назревала строгость диалектических понятий, и прежде всего диалектической "эпистемы" в доплатоновской философии» [р. 16 / 322].

Это признание важно для понимания метода Лосева. Он не отвергает филологию как таковую; он отвергает филологию, которая **заменяет** диалектику. Снелль ценен для Лосева именно потому, что его работа о понятии знания помогает увидеть, как **подготавливалась** диалектическая терминология. Современные исследования подтверждают, что Лосев действительно использовал работу Снелля 1924 года и впоследствии неоднократно ссылался на неё в «Истории античной эстетики».

Однако здесь же Лосев делает оговорку, которая проходит через весь трактат: филология может **описывать** подготовку понятий, но не может **конструировать** их диалектическую связь. Снелль полезен, но недостаточен. Это — точное указание на границу между историко-филологической реконструкцией и диалектикой.

5. Примечание 4: определение диалектики у Платона

Четвёртое примечание — ключевое для понимания лосевского метода. Лосев приводит определение диалектики из Платона (I 3, 4): диалектика есть «способность, могущая в мысли (λόγῳ) о каждом сказать, что есть каждое, и чем отличается от иных, и какова [его] общность (κοινότης), [в чем его общность с иными]» [р. 16–17 / 322–323].

Это определение Лосев использует не просто как цитату, а как **программу**. Диалектика, по Платону (в прочтении Лосева), есть способность схватывать каждую вещь в её **отличии** от иных и в её **общности** с иными. Это означает, что диалектика не есть абстрактное учение о категориях; она есть **конкретная работа**

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.