

КЛАССИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

И. А. Протопопова

МЕТАФИЗИКА ЗАЗЕРКАЛЯ, ИЛИ О ДВУХ МАТЕРИЯХ У ПЛОТИНА

ЭТА СТАТЬЯ ПОСВЯЩЕНА проблеме материи у Плотина, некоторым недоговоренностям и несостыковкам в его — пускай часто и вдохновенной — трактовке этого предмета и некоторым следующим из этого выводам. Материя на уровне метафоры оборачивается зеркалом (этой метафоре посвящена работа Ю. А. Шичалина¹, в значительной мере инспирировавшая данную статью) — но зеркалом странным: активно стремящимся к образам; на мифологическом же уровне — древними и грозными женскими божествами, беспричинно порождающими мужское. Такая “активная материя” оказывается для Плотина совершенно необходимым — хотя и труднопонимаемым — условием “эманационного процесса”, процесса “разворачивания” единого, необходимым условием существования мысли и чувства, ума и души.

Напомним для начала некоторые представления о материи у Платона, потому что уже в них мы обнаружим предпосылки противоречий Плотина.

Характеристики материи у Платона

Платон, собственно, не употребляет слова ύλη, ставшего после Аристотеля философским термином, обозначающим “материю” — у него мы встречаем метафорические и описательные названия: “кормилица”, “восприемница”, “третий вид”, “хора”. Рассуждения об этом присутствуют в виде отдельной темы в

платоновском “Тимее”^{1a}. Если сводить вместе то, что говорит Платон о “материи” (далее будем употреблять это слово без кавычек), это можно сделать, обратившись к трем описаниям триады: “отец-ребенок-мать”, “умопостигаемое-возникающее-хора”, “бытие-возникновение-хора”. В первой триаде материя у него — *восприемница и кормилица*², характеризующаяся как незримый и бесформенный вид, единственное предназначение которого — воспринимать, причем прежде всего *телесное*; во второй — *хора*, т. е. *иное*, существующее только посредством образа и одновременно *ради* него; в третьей триаде он упоминает *хору*, но затем вновь возвращается к кормилице и восприемнице, и здесь это вполне *активное* начало — причем несмотря на то, что его активность достаточно хаотична, оно каким-то образом “упорядочивает” стихии. Чтобы было понятнее обращение к Плотину, опишем все это подробнее — разумеется, читатель, знакомый с Платоном, может пропустить данный пересказ с краткими комментариями.

Сначала Платон рассказывает о действиях ума-демиурга, устрояющего душу и космос глядя на первообраз (Tim. 28-47e), а после этого говорит, что нужно перейти к другому рассуждению — относительно того, что возникло силой *необходимости* (τὰ δι' ἀνάγκης γινόμενα): “правда, ум одержал верх над необходимостью, убедив ее обратить к наилучшему большую часть того, что рождалось”, и вот по причине подчинения необходимости благоразумному убеждению была вначале построена эта Вселенная (Tim. 47e5-48a5). Как видим, *необходимость* вводится Платоном как изначально равноправное уму начало, впоследствии, однако, умом подчиняемое. На наш взгляд, ἀνάγκη здесь — первый подступ к последующим метафорическим характеристикам материи в “Тимее” (47e3-53b7)³. После слов о *необходимости* Платон заявляет, что если мы хотим сказать о рождении Вселенной, как оно было на самом деле (κατὰ τὰ ὄντως), мы должны привнести в рассуждение “вид *блуждающей* причины, насколько сама ее природа может это стерпеть” (τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας, ἢ φέρεῖν πέφυκεν; 48a6-7). Здесь он определяет отличную от ума причину рождения как *πλανωμένην*, от глагола *πλανᾶω* — “заставлять блуждать, уводить в сторону, сбивать с пути или с толку,

pass. блуждать, скитаться, плутать; вводить в заблуждение”. Отметим эту характеристику как весьма значимую — дальше Платон, характеризуя материю, неоднократно подчеркивает “темноту”, “трудность”, “странность” этого вида сущего.

Далее Платон предлагает вернуться назад и, как бы начиная речь заново, призывает слушателей обратиться с молитвой к богу-спасителю, “дабы он указал счастливый путь от *странного* и *необычного* повествования к правдоподобному выводу” (ἐξ ἀτόπου καὶ ἀήθους διηγήσεως πρὸς τὸ τῶν εἰκότων δόγμα; Tim. 48d5-6). Сначала, говорит Платон, мы выделяли только два вида — *первообраз*, мыслимый и всегда самотождественный, и *подражание* первообразу, имеющее рождение и зримое (48e5-49a1). Теперь же нужно прояснить тот вид, который “труден и смутен” (χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν); заметим, что эти определения вполне соответствуют введенным Платоном чуть раньше темам “блуждания-заблуждения” и “странности-необычности”.

Первая метафора, с помощью которой Платон пытается объяснить “трудный и смутный” вид, — это *восприемница* и как бы *кормилица* всякого рождения (πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τιθήνην; Tim. 49a5-6). Чтобы объяснить эти слова, Платон описывает превращения стихий: “так рождаются они, переходя по кругу одно в другое”⁴. В этом круговороте мы не можем выделить ничего устойчивого, что можно было бы обозначить словами “то” (τόδε) или “это” (τοῦτο) — чтобы описать “ускользающие” вещи, нам следует использовать слово “такой” (τοιοῦτον). «Только о том мы можем сказать “то” или “это”, в чем каждая из этих вещей, как нам представляется, рождается и гибнет» (49e7-50a2) — это и есть “восприемница” и “кормилица”.

Но для Платона очень важно показать, что эта всеобщая восприемница не является какой-то особой отдельной “сущностью”, имеющей собственный вид-образ, и он вводит для прояснения еще одну метафору: если некто, отлив из золота всевозможные фигуры, без конца бросает их в переплавку, то гораздо осмотрильнее на вопрос о любой из них “что это такое?” ответить “золото”, а не говорить о рождающихся фигурах как о чем-то сущем (50a4-50b5). “Вот так обстоит дело и с той природой, которая приемлет все тела. Ее следует всегда именовать тождест-

венной, ибо она никогда не выходит за пределы своих возможностей; всегда воспринимая все, она *никогда и никоим образом не усваивает никакой формы*, которая была бы подобна формам входящих в нее вещей. Природа эта по сути своей такова, что принимает любые оттиски, находясь в движении и меняя формы под действием того, что в нее входит, и потому кажется, будто она в разное время бывает разной; а входящие в нее и выходящие из нее вещи — это подражания вечносущему, отпечатки по его образцам, снятые удивительным и неизъяснимым способом <τῶν τινῶν δὺσφραστον καὶ θαυμαστόν>” (50b5-c6; пер. С.С. Аверинцева).

Итак, зафиксируем, что речь пока идет о природе, которая приемлет *тела* — сама же она, однако, если следовать логике сказанного, оказывается *бестелесной*, так как не имеет вообще никаких форм, не являясь при этом никаким определенным веществом. Дальше Платон еще больше подчеркивает это, как бы подводя промежуточный итог своему рассуждению: он выделяет теперь *три* рода, уподобляя первообраз *отцу*, отпечаток — *ребенку*, а восприемницу — *матери* (50c7-d4). Это еще одна метафора материи, на которую, однако, наложено существенное ограничение: если в мире чувственных вещей “мать” есть всегда *определенное* начало рождения, привносящее порождаемому нечто от себя, то по отношению к всеобщей восприемнице сказать этого нельзя. Существенной ее особенностью является как раз отсутствие особенностей — она должна быть лишена какой бы то ни было собственной формы, ведь если бы таковая имелась, то, воспринимая формы входящих в нее вещей, она “давала бы искаженный отпечаток, через который проглядывали бы собственные черты этой природы” (50e1-4). Это начало Платон сравнивает с безуханной жидкостью, необходимой для изготовления благовонных притираний (ее запах не должен примешиваться к запаху благовоний) и с мягкой поверхностью, предназначенной для начертания фигур (она должна быть как можно более ровной и гладкой, чтобы не мешать видеть фигуры). Таким образом, подытоживает Платон это рассуждение, “мы не скажем, будто мать и восприемница всего, что рождено видимым и вообще чувственным, — это земля, воздух, огонь, вода или какой-либо дру-

гой [вид], который родился из этих четырех [стихий] либо из которого сами они родились. Напротив, обозначив его как *незримый, бесформенный и всевосприемлющий вид, чрезвычайно странным путем участвующий в мыслимом и до крайности неуловимый*, мы не очень ошибемся” (51a4-b2; пер. С.С. Аверинцева).

Обратим внимание, что Платон постоянно возвращается к теме “странности” обсуждаемого предмета, используя слова “удивительный” (θαυμαστόν), “неизъяснимый” (δύσφραστον), “неуловимейший” (δυσάλωτότατον), и подчеркивает парадоксальность этого *вида* — он *невидим*. Однако ведь и умопостигаемое *незримо*, будучи доступным лишь вне-образному мышлению, — и Платон начинает еще один круг рассуждения “о том же самом”, но теперь нарочно уделяя внимание описанию ума и его отличия от истинного мнения, результатом чего оказывается еще одно описание “третьего вида” — пожалуй, наиболее сложное и спорное. Как бы переопределяя в философских терминах предыдущую метафорическую триаду “отец-ребенок-мать”, Платон говорит, что существует, во-первых, всегда тождественный себе, нерожденный и негибнущий вид, ничто извне не воспринимающий и никуда не входящий, незримый и воспринимаемый только мышлением (52a1-4); во-вторых, подобие этого вида, рождающееся и гибнущее, воспринимаемое посредством мнения и ощущения (52a4-7). “В-третьих, есть вечно сущий род пространства (τῆς χώρας)⁵, не принимающий разрушения, представляющий местопребывание всему возникающему, сам же схватываемый вне ощущения, посредством некоего незаконного умозаключения, и поверить в него едва ли можно. Глядя на него, мы словно спим с открытыми глазами (πρὸς ὃ δὴ καὶ ὄνειροπολοῦμεν βλέποντες) и говорим, будто сущее обязательно должно быть где-то, в каком-то месте и занимать какое-то пространство, а то, что не находится ни на земле, ни где-нибудь на небе, не существует” (52a8-b5).

Таким образом, Платон здесь дополняет характеристики третьего вида — теперь оно соотносится у него с *пространством*, однако это вовсе не то пространство, которое мы привыкли представлять, имея в виду чувственно воспринимаемые вещи и

соотнося пространство с занимаемым местом или, наоборот, с “промежутком”, или, например, воображая некое огромное пустое вместилище. Ни ощущением, ни воображением оно не схватывается, и сравнение со сном подчеркивает, что представление о принадлежности любому бытию “места” и “пространства” — это словно допущение существования призрака. Далее Платон, развивая тему сна, говорит, что подобные представления мы под воздействием этого сновидения (ὑπὸ ταύτης τῆς ὀνειρώξεως), пробудившись, переносим на непричастную сну, поистине существующую природу (ἄυπνον καὶ ἀληθῶς φύσιν ὑπάρχουσαν) — по видимому, он хочет сказать, что незримое умопостигаемое бытие, которое одно только и существует подлинно, мы начинаем представлять в каком-то образе, а поскольку есть образ, то он занимает какое-то пространство, по примеру вещей чувственно воспринимаемых. Однако поскольку образ, объясняет Платон, никогда не является подобием себя самого, поскольку он не есть то, ради чего и благодаря чему возникает (имеется в виду существующий вне образа умопостигаемый эйдос) — постольку он всегда несет призрак чего-то иного (ἐτέρου δὲ τινος ἀεὶ φέρεται φάντασμα), и потому ему подобает возникать в чем-то ином (διὰ ταῦτα ἐν ἐτέρῳ προσήκει τινὶ γίνεσθαι), каким-то образом держась сущности, или же вообще быть ничем (52b6-c5).

Это достаточно сложное место можно прокомментировать примерно так. Все, что воспринимается образно, имеет какое-то “место” — будь то чувственно воспринимаемое тело или воображаемая форма. Истинное бытие, постигаемое только мышлением, есть актуальное существование эйдоса вне какого бы то ни было образа (ср. *Государство* 510b14) — при этом само слово “эйдос”, т. е. “вид”, оказывается метафорой, ведь умопостигаемое бытие незримо. Поскольку оно вне образа, оно не может занимать никакого “места”, не принадлежит никакому “пространству”. Поэтому то, что является его зримым “отпечатком”, на самом деле всегда иное по отношению к незримому: действительно, как *видимое подражание невидимому* может повторять свой “образец”? Но раз оно иное, то и возникать должно в чем-то ином — это иное, которое “предоставляет местопребывание” образу, и есть *хора*. Однако выражение “возникать в чем-то” все-

таки предполагает какое-то “вместилище”, существующее как бы *отдельно* от того, что в нем возникает — вот это “отдельное” существование *хоры* Платон и считает порождением сонной грезы, т. е. приписыванием призраку статуса бытия. И тем не менее каким-то непостижимым образом *хора* существует — мы схватываем ее неким “незаконным умозаключением”, и незаконность состоит как раз в том, что, определяя ее как вид бытия, мы не можем ни помыслить ее как умопостигаемый эйдос, ни представить как нечто чувственное или воображаемое. Она существует только *посредством образа*, не будучи им.

Завершив фрагмент о *хоре*, Платон делает краткий вывод: “есть бытие, есть пространство и есть возникновение, и эти три [рода] возникли порознь еще до рождения неба” (52d3-4). Таким образом, возникновение — то, что он вроде бы относил к области чувственно воспринимаемой, к сфере “подражания”, — здесь оказывается существующим “до рождения неба”, т. е. до построения умом-демиургом чувственного космоса. Объясняя это “неоформленное” состояние, он вновь возвращается к “кормилице” и “восприемнице” и описывает ее теперь так: “а о кормилице рождения скажем вот что: поскольку она и растекается влагой, и пламенеет огнем, и принимает формы земли и воздуха, и претерпевает всю череду подобных состояний, являя многообразный лик, и поскольку наполнявшие ее силы не были ни взаимно подобны, ни взаимно уравновешены и сама она ни в одной своей части не имела равновесия, она повсюду была неравномерно сотрясаема и колеблема этими силами и в свою очередь сама колебала их своим движением” (52d4-e5; пер. С.С. Аверинцева).

Описание здесь таково, что мы представляем себе “кормилицу” все-таки как некое вместилище, в котором существуют некие силы, какие-то “зачатки” стихий, и которое само обладает собственной силой — колебательным движением. Это “физическое” описание имеет мало общего с рассуждениями о *хоре* и даже с предыдущими рассуждениями о кормилице и восприемнице. Платон сравнивает это состояние с тем, что бывает при провеивании зерна и отсеивании мякины, а восприемницу сопоставляет с ситом: “четыре упомянутых рода [стихий] были тогда колеблемы Восприемницей, которая в движении своем являла собой как

бы сито: то, что наименее сходно между собой, она разбрасывала дальше всего друг от друга, а то, что более всего сходно, просеивала ближе всего друг к другу; таким образом, четыре рода обособились в пространстве еще до того, как пришло время рождаться устрояемой из них Вселенной” (52e5-53a8; пер. С.С. Аверинцева). Как видим, каким-то образом четыре стихии существовали до их оформления умом-демиургом: восприимница, действуя как сито, определенным образом уже упорядочивает стихии, поскольку разделяет более и менее сходное, потому четыре рода и оказываются как-то обособленными еще до построения космоса⁶.

На наш взгляд, в этих описаниях Платона налицо следующее противоречие: с одной стороны, восприимница и кормилица, равно как и хора, являются абсолютно *пассивными*, лишь воспринимающими началами; с другой, — кормилица-восприимница как “сито” оказывается тем, что еще до действия ума *распределяет* уже существующие “пред-стихии”, т. е. демонстрирует не вполне хаотическую, а, так сказать, “отборочную” деятельность. Такое “до-мысленное” состояние материи и является, на наш взгляд, главной трудностью для Плотина.

Плотин и “материя-зеркало”

Чтобы кратко показать основные представления о материи у Плотина, воспользуемся оригинальной и глубокой статьей Ю. А. Шичалина, в которой главным для нас является метафора материи-зеркала. Шичалин объясняет платиновское понимание материи исходя из логики платоновского “Парменида”: «Диалектика платоновского “Парменида” является для нас методом, с помощью которого мы как бы восстанавливаем для себя платиновское учение о трех субстанциях»⁷ (имеются в виду единое, ум и душа). Поскольку единое, которое само по себе не может быть ни помысленным, ни названным, *существует*, то оно проявляется как не-единое, и последнее всегда есть *иное* по отношению к нему. Это *иное* Шичалин берет за основу понимания материи в самом общем смысле. Сам Плотин говорит об инаковости в умопостижимом мире так: “И инаковость там вечна, и она творит

материю: ибо она начало материи...” (Καὶ γὰρ ἡ ἑτερότης ἡ ἐκεῖ ἀεί, ἢ τὴν ὕλην ποιεῖ· ἀρχὴ γὰρ ὕλης αὐτή; Π 4 5 28-29).

Исходя из понимания материи как иного, Шичалин постулирует необходимость появления материи в платиновской конструкции мира: «Во-первых, речь о материи необходимо должна идти при переходе единого во многое, т. е. при переходе от первоединого к уму; далее, при переходе от ума к душе, — здесь перед нами выступит умопостижимая материя; наконец, при переходе от души к чувственному, “здесьнему” миру, речь пойдет о материи собственно». Во всех этих случаях материя выступает как субъект, “неопределенное подлежащее” (τὸ ὑλοκεῖμενον), существующее лишь в отношении того, что ею воспринимается — в системе Плотина она всегда определена чем-то иерархически главенствующим: “материя, аналог иного, выступает у Плотина в качестве только соотносительного понятия с тем, что занимает по отношению к ней иерархически более высокую ступень; материя — неопределенное подлежащее, и таких подлежащих в системе Плотина три, т. е. не больше и не меньше, чем так называемых начальных субстанций: ум — неопределенное подлежащее единого, душа — неопределенное подлежащее ума, собственно материя — восприимница видов, творимых душой (V 3 7 30-31)”⁸.

Далее Ю. А. Шичалин разбирает трактат III 6, где Плотин говорит о неаффицируемости бестелесных сущностей: сначала речь идет о душе, а затем о собственно материи. Много раз упоминая платоновские характеристики “восприимницы” и “хоры” в “Тимее”, Плотин развивает и дополняет их, причем главная его мысль, повторяемая на все лады, заключается в том, что материя абсолютно бесстрастна и нисколько не затрагиваема теми формами, которые проходят “сквозь” нее, как сквозь воду или зеркальные поверхности. Метафору зеркала, ключевую в этом тексте Плотина и используемую им только для описания “низшей” материи, Шичалин распространяет на объяснение “умопостижимой материи”: “образ зеркала Плотин использовал для разъяснения понятия как раз собственно материи, а мы, сделав соответствующие выводы, применили его к материи умопостижимой и получили весь платиновский мир целиком: единое, ум, умопостижимый космос, душу, чувственный космос”⁹.

Действительно, образ зеркала, казалось бы, очень удобен для того, чтобы объяснить отношения *одного* и *иного*. Когда мы, например, говорим, что бытие единого — это уже не само единое, но его проявление в *ином*, то имеются в виду три вещи: единое, иное и *отражение* единого в ином. Первичное бытие единого в платиновской системе — ум (*иное* единого), и этот ум можно сравнить с зеркалом, *отражающим* единое в виде умопостигаемого космоса. Это вариант знакомых нам триад Платона: первообраз (единое) — отпечаток (умопостигаемый космос) — восприимница, или хора, или материя (ум). Таким же зеркалом-материей для ума окажется душа, а зеркалом для души — материя собственно: весь платиновский мир выглядит в этом смысле непрерывной системой зеркал.

Что же такое иное как зеркало? "...Отражение одного в ином, принадлежит ли оно иному? В известном смысле, да. В каком же? А именно в том, в каком отражение в зеркале принадлежит зеркальной поверхности. Но чем оказывается тогда само иное? Да ровно ничем, самой этой поверхностью зеркала, т. е. ирреальной границей, которая и является условием появления одного в ином". Делая такой вывод, Шичалин далее ссылается на Плотина, который говорит, что единое отделено от ума только *инаковостью* (ὡς τῆ ἐτερότητι μόνον κενωρίσθαι; V 1 6 53), так же как и душа от ума: "между ними ведь нет ничего, кроме того, что они — разные" (οὐδὲν γὰρ μεταξὺ ἢ τὸ ἐτέροισ ἐῖναι; V 1 3 21-22). По-гречески οὐδὲν γὰρ μεταξὺ значит "между — ничто". «Вот это-то ничто, как очевидно, и есть, по Плотину, материя, темный и трудный для понимания "третий вид". Она — ничто, только поверхность зеркала». Таким образом, получается, что "иное" — оно же "материя", оно же "зеркало" — это "*ничто*", которое необходимо лишь как условие появления образа; в другом месте Шичалин называет это ничто "структурированным нулем"¹⁰: если мы правильно понимаем, то структура — это образ, отражение, которое только и может существовать в том, что само "безвидно" и "бесформенно" (см. выше, что говорит Платон о восприимнице всего).

Однако, как говорит Шичалин, "ничто" — "ничто" рознь. «Одно "ничто" отделяет единое от ума, другое "ничто" — ум от

души. Или, сказать вернее, одно "ничто" разделяет единое с его в этом "ничто" отражением, которое есть умопостигаемый космос; другое "ничто" разделяет этот умопостигаемый вечный космос с его отражением — чувственно воспринимаемым, осмысленным и одушевленным, вечно изменяющимся во времени космосом. Ум и душа — два зеркала, две материи; умопостигаемый и чувственный космос — два отражения. Но эти зеркала — особаго рода. И то и другое — субъект, подлежащее для своего вида, но и то и другое живо созерцает свой образец. Всякий раз в результате созерцания образца возникает прекрасный на вид космос: умопостигаемый и чувственно воспринимаемый. Можно было бы сказать <...>, что материя здесь является априорным условием всякого созерцания, крайней, пограничной формой, воспринимающей и пропускающей свет в зависимости от своего положения в системе мировой иерархии»¹¹.

Как видим, ум и душа в качестве зеркала — это "ничто", но разного рода, т. е. "ничто" может принимать различные характеристики; действительно, Плотин резко разделяет "умопостигаемую" и "чувственную" материи — при этом он описывает умопостигаемую материю как *необходимое* сущее, а собственно материю как *не-сущее*, как то, без чего вполне можно обойтись. При этом получается, что универсальные характеристики зеркала отнюдь не универсальны, и возникает вопрос: можно ли переносить метафору зеркала на описание других видов материи, кроме чувственной, как это делает Шичалин? Помимо этого, в характеристику "ничто", или материи, которая вроде бы является лишь пропускной способностью зеркала, "структурированным нулем", Шичалин включает способность к созерцанию — причем к *созерцанию творящему*, — и делается это полностью на основании сказанного Плотиним.

На наш взгляд, эти два положения — о разнице материй и о свойственном умопостигаемой материи "творящем созерцании" — являются одним из важнейших внутренних противоречий всей платиновской доктрины. Чтобы разобраться в нем, рассмотрим, как Плотин характеризует собственно материю-зеркало, а потом обратимся к "зеркальным" (или квазизеркальным) свойствам умопостигаемой материи.

Материя-зеркало и нищенка Пеня

Для начала приведем большую цитату из платоновского трактата III 6, о котором мы уже говорили и в котором Плотин пишет о неаффицируемости бестелесных сущностей — души и собственно материи; величина цитируемого обусловлена важностью содержания для нашей темы. Речь здесь идет о той самой “низшей” материи, которая отражает творимые душой виды.

“Не являясь ни душой, ни умом, ни жизнью, ни эйдосом, ни логосом, ни пределом (ведь она неопределенность), ни силой — ибо что она делает? — выпавшая за пределы всего, она даже имя сущего могла бы принять только по ошибке, а не-сущим могла бы быть названа вполне, но не как движение не-сущее или покой не-сущий, но поистине не-сущее, видимость и призрак массы и стремление к ипостаси и покоящееся не в покое и невидимое само по себе; бегущая от желающего ее увидеть и возникающая, когда кто-то ее не видит, но невидимая для пристально вглядывающегося; и всегда принимающая на себя противоположные облики, малое и большое, меньше и больше, недостающее и превосходящее, видимость, которая не остается на месте, но и не может убежать: ведь она имеет силу, ни в коем случае не получив ее от ума, но возникнув в нехватке всякого сущего. Поэтому все, за что она себя выдает, ложь, и когда кажется большой — малая, и когда кажется больше, то она меньше, и когда кажется сущей — не сущая, ускользающая как игра: поэтому все, что в ней появляется, кажется игрой, прямо-таки видимостью видимости, как в зеркале находящееся в одном месте кажется находящимся в другом; и наполняющаяся, как кажется, и не имеющая ничего, но кажущаяся всем. Входящие в бесформенную видимость подобия и видимости сущего и выходящие из нее и видимые сквозь ее бесформенность <подобия и видимости> кажутся что-то творящими в ней, но ничего не творят: ведь они немощны и бессильны и не имеют опоры: ведь она даже не держит их, и они проходят, не разрезая ее, словно сквозь воду или как если бы кто-то послал формы в так называемую пустоту” (III 6 7-32). Чуть дальше он говорит: “<Видимое>, будучи бессильным и ложным и впадающим в ложное, как во сне или

в воде или в зеркале, позволяет ей по необходимости быть бесстрастной” (III 6 7 40-41).

В этом фрагменте Плотин впервые сравнивает материю с зеркалом — и, как видим, зеркало, как вода и сон, имеют у него негативную оценку, поскольку зеркальный образ — это ложь, видимость, выдающая себя за что-то существующее, не будучи таковым. Здесь уместно вспомнить мифологические образы Диониса (IV 3 12 2), которого титаны разорвали на части именно в тот момент, когда он любовался своим отражением в зеркале, и Нарцисса, очарованного своим отражением в воде, — оба эти образа в платонической традиции являются распространенными метафорами погружения души в преходящий чувственный мир.

В контексте общих для этого трактата рассуждений о бесстрастности материи зеркало оказывается наиболее подходящей метафорой — несколько далее Плотин прямо говорит о том, что зеркала (и вообще прозрачные) могут быть представлены образцом, “парадигмой” (τὸ παράδειγμα) материи: “Если кто-то скажет о зеркалах и вообще обо всем прозрачном, что они ничего не претерпевают от видимых в них образов, то он предложит вполне подходящий образец. Ведь образы <есть> и в материи, и она претерпевает еще меньше, чем зеркала” (III 6 9 16-19). Материя, по Плотину, еще “хуже” или, скажем, “ничтожнее” зеркал: ведь само зеркало, во-первых, *видимо*, а во-вторых, остается собой, когда отражения уходят — материя же невидима ни с образами, ни без них, говорит Плотин. Если бы зеркальные отражения пребывали, а зеркала оставались невидимыми, то *отражения* нельзя было бы отличить от видимых *вещей* (III 6 13 43-49), т. е. тогда чувственно воспринимаемое оказалось бы абсолютно таким же, как зеркальное отражение, хочет сказать Плотин; более того, таким оно по большому счету и является — именно затем и нужна метафора зеркала, чтобы продемонстрировать абсолютную несамодостаточность чувственного мира.

Итак, казалось бы, материя-зеркало есть полное бесстрастие и “ничто”, однако после того, как Плотин различными способами и с большим пафосом описывает бесстрастие материи, он вспоминает миф о Поросе и Пеня и говорит, что материя — это Пеня, *попрошайка, грабительница*, которая всегда насильст-

венно *требует* образов: “а раз те (сущие. — И. П.) пребывают, то, чтобы они оказались представлены в ином, *иное* должно быть дающим вместилище тому, что не идет к нему; но само *иное* своим присутствием и дерзостью, своим, так сказать, попрошайничеством и бедностью, словно бы насильно берет его и обманывается, не взяв, — чтобы бедность <тоже> пребывала и всегда попрошайничала” (III 6 14 4-15).

Как же совместить тезис о полном *бесстрастии* материи с категоричными заявлениями о ее *попрошайничестве* и *насилии*? Вспомним миф о Поросе и Пеннии у Платона и в трактовке Плотина.

В диалоге “Пир” Платон устами Диотимы рассказывает миф о происхождении Эрота: когда родилась Афродита, боги пировали, и захмелевший от нектара (“ибо вина еще не было”) Порос (ὁ πόρος — “богатство, доход, средства к жизни”), сын Метиды, заснул в саду Зевса; тогда нищенка Пенния (ἡ πείνια — “бедность, нужда”), пришедшая под дверь просить подаяния, задумала из-за своей скудости (διὰ τὴν αὐτῆς ἀπορίαν — из-за своей лишенности, бедности, затруднительного положения) родить ребенка от Пороса, “прилегла к нему и зачала Эрота” (Symr. 203b).

Плотин посвящает интерпретации платоновского мифа о рождении Эрота отдельный трактат (III 5). Он объясняет, что Порос — это “логос в умопостижимом и в уме”, поскольку он опьянел от нектара, а не от вина, символизирующего чувственный мир. Однако это логос, который меняет свою участь на худшую. “В уме ведь все свернуто, и ничего не приходит к нему от другого”, опьяненный же Порос как бы выступает вон из концентрированного единства ума — именно так трактует Плотин то, что Порос вышел из покоев богов в сад Зевса. “Все логосы вместе суть Порос, обилие (εὐ-πορία) и богатство прекрасного уже в явленном (ἐκφανσις — объявленное, провозглашенное; ср. manifestum; ἐκ-φανής — показывающийся, видимый, явный, очевидный) — это и есть опьянение нектаром. <...> Ум обладает собой в насыщении и не пьянеет от этого обладания, ведь в нем нет ничего привходящего извне. Логос же — порождение ума и ипостась после ума, уже не его <принадлежность>, но положенная в ином, в том, что названо садом Зевса, и положенная

тогда, когда Афродита, как сказано, устанавливается (гипостазируется) в сущих” (III 5 9 14-23).

Таким образом, Порос — это *проявленность образов*, существование логоса в изобилии множественности, развернутой или, как говорит Плотин, излившейся из свернутого в себе ума. К этому богатству и красоте логосов приближается Пенния, которая, по Плотину, есть материя. “Пенния — материя, потому что материя находится в совершенной нужде и потому что *неопределенность желания блага* — ни формы ведь никакой, ни логоса нет в том, что к нему стремится — делает более материальным *стремящееся*, насколько оно стремится. То, к чему направлено стремление, есть только эйдос, остающийся в себе — *стремящееся же принять* предоставляет свою способность восприятия как материю для того, что приходит к ней” (III 5 9 49-58).

Итак, Пенния как бедность-материя стремится заполучить богатство Пороса-логоса, и мы видим, что она характеризуется не только своей *способностью воспринимать*, но и неумным *желанием “обладать”* образами. Во всей этой истории непонятно следующее: почему ум изливает из себя богатство логосов — вынуждает ли его к этому нищенка-Пенния, взыскующая их, или это происходит от его “переполненности собой”? Это, по сути, основной вопрос происхождения платоновской иерархии сущих: с одной стороны, кажется, что *последующее* возникает как *необходимое “отражение” предыдущего* — и тогда “зеркало-материя” последующего уровня есть совершенно необходимое условие выявления-бытия предшествующего (вспомним, что единое как бытие с необходимостью существует только в *ином*); с другой стороны, оказывается, что последующий, более низкий уровень, “попрошайничает” у более высокого — занимается “грабежом” для того, чтобы существовать¹². Вопрос можно переформулировать так: создается ли “зеркало-материя-иное” низшего уровня посредством какого-то действия со стороны высшего, или такое “зеркало” оказывается парадоксальным видом “взыскующего ничто”, которое, не являясь ничем, тем не менее проявляет себя единственным способом — непонятно откуда взявшимся и непонятно как существующим *желанием быть*? Зафиксировав и подчеркнув противоречие бесстрастия/грабежа “низшей” ма-

терии, обратимся к материи высшей — умопостигаемой. Как обстоит дело там, а именно: насколько разные материи, отличие которых друг от друга так подчеркивает Плотин, действительно отличаются друг от друга?

Умопостигаемая материя

Об умопостигаемой материи Плотин достаточно подробно говорит в трактате II 4. Вот как он описывает ее существование, объясняя, почему в мире ума в принципе должна существовать материя: “Если существуют многие эйдосы, у них по необходимости должно быть нечто общее, но также и особенное, то, чем они отличаются друг от друга. Это особенное, это разделяющее отличие есть принадлежащая каждому форма. Если же есть форма, то есть и оформляемое, то, в области чего существует различие. Есть поэтому и материя, принимающая форму и всегда являющаяся подлежащим (τὸ ὑποκειμένον)” (II 4 4 2-6). Немного дальше Плотин задает риторический вопрос: “Как возможен эйдос, если нет того, чем он схватывается?” (II 4 4 10-11).

Схватывается, воспринимается он, конечно, материей, которая, однако, в умопостигаемом мире существует иначе, чем в чувственном. “<Умопостигаемое> повсюду совершенно неделимо — но каким-то образом и делимо. Если части отделены друг от друга, тогда разделение и разрыв есть претерпевание материи: ведь разделена именно она (имеется в виду собственно материя. — И. П.). Но если умопостигаемое есть одновременно многое и не имеющее частей, тогда многое, существуя в одном, существует в материи, которая и есть это единство, а многое — его формы...” (II 4 4 11-17).

Итак, Плотин заявляет, что *умопостигаемые формы* невозможны без того, чем они *схватываются* — т. е. без материи. Но это особая материя, так как в ней ничего не погибает и нет “смеси”. В чувственном мире, говорит Плотин, всё существует как отдельные части, “несомые” раздробляемой ими восприимчивой, которая поэтому лишена полноты и целостности. Существование же ума можно назвать “едино-раздельным”, в котором *разное* не является отделяемыми частями, но образует различное в себе

единство, от которого “неотчуждаемы” его формы. Материя ума — это *условие различения* эйдосов, то, в чем они пребывают; но поскольку нет ничего *вне* ума, то такое “местопребывание” есть *сам же ум*, только в ипостаси воспринимающего и осознающего самого же себя; материя ума — это как бы сама его *жизнь*.

Таким образом, материя ума как *схватывающее* и сам ум как *схватываемое* являются неразрывно связанным единством. Если вспомнить метафору зеркала, то получится, что схватываемые формы отделить от отражающей поверхности нельзя, а если точнее, то нет никакого отражения: умопостигаемое не “отражается” в виде образов, а *актуально существует*, и так называемая материя есть просто *жизнь* различенных и одновременно в единстве существующих эйдосов. Такая материя — это не фон, не поверхность, на которой мы можем увидеть что-то, отличное от самой поверхности: это просто условие различения — а лучше сказать различания — эйдосов. В этом смысле мы никак не можем сравнить существование *умопостигаемой материи* с зеркалом: да, каким-то образом она является “условием” существования — но такого существования, которое не отделено от нее самой; иными словами, здесь она есть не бесстрастно-зеркальное условие отражения, а *то, без чего “отражаемое” не может существовать*.

Рисуя метафорическую картину блаженной жизни богов в сфере ума, Плотин говорит: “Истина им и родительница и кормилица и сущность и пища, и они видят всё — но не то, что существует со становлением, а что с сущностью — и видят себя в других: ибо все прозрачны и нет ни темного, ни препятствующего взгляду, но всякий для всякого ясен и открыт тем, что внутри, и <вообще> всем — свет для света” (V 8 4 1-6)¹³.

Как видим, главное свойство существования различного в уме — прозрачность и открытость всего для всех форм, что обусловлено “световой природой” ума: “свет для света” (φῶς ὑάρ φωτί). Но светом являются не только умопостигаемые эйдосы, но и то, что их воспринимает, т. е. *материя ума*.

“Божественная материя, приняв определяющее, уже имеет саму определенную и умную жизнь, а эта (материя становле-

ния. — *И. П.*) становится чем-то определенным, но не живущим и не мыслящим, а разукрашенным мертвым. И форма <ее> — эйдол (“видимость”, “призрак”), так что и подлежащее — эйдол. Там же форма истинная — такое же и подлежащее. Потому слова тех, кто говорит, что материя есть сущность, нужно принять как правильные, если они имеют в виду *умопостигаемую материю*: ибо подлежащее там — сущность, а лучше сказать, мыслимая вместе с тем, что на нее <наложено>, и являющаяся целиком *просветленной сущностью*” (II 4 5 15-23).

Однако насколько можно говорить об *образности* в связи с подобной просветленной сущностью? Хорошо известно, как настойчиво повторял Платон, что умопостигаемое существует вне любой образности; достаточно вспомнить, как в “Пире” он описывает “прекрасное само по себе”: обладатель мудрости или блага созерцает его не как нечто внешнее, не как чувственный образ вовне, а сливаясь с ним, “созерцая его тем, чем и надлежит созерцать”, т. е. не телесными глазами, а душой и умом. Это *прекрасное само по себе* — “прозрачное, чистое, беспримесное, не обремененное человеческой плотью, красками и всяким другим бранным вздором” (Супр. 211e). Понятно, что “созерцание” становится здесь метафорой, поскольку никакого предмета, который бы “предстал перед глазами”, у подобного “видения” нет. Платон уделяет внимание прежде всего восторженному состоянию созерцателя, самому процессу “созерцания невидимого”, Плотин же пытается в целом охватить видение умопостигаемого, как бы отстраняясь от него и используя для этого образ прозрачного шара.

“Пусть будет <у тебя> в душе некое представление *светового шара*, заключающего в себе все; ...потом, сохраняя это <представление>, создай себе другое, уничтожив массу <шара>; удали протяженность и вообще все материальное в своем представлении и пытайся не представить вместо него другой <шар>, меньший объемом, но, воззвав к богу, сотворившему то, что ты тогда представляешь, моли его прийти...” (V 8 9 7-14). Как видим, Плотин сначала вводит образ, представление, а потом показывает, что этот образ необходимо убрать — при этом остается не пустота, а *то, образ чего перед нами являлся в*

представлении, само условие образа, сама чистая энергия ума — без всяких образов.

В трактате VI 4 Плотин говорит, что истинное, умопостигаемое бытие присутствует “не пространственно, но как прозрачность в свете” (οὐ τότῳ παρεῖναι, οἷον τῷ φωτὶ τὸ διαφανές; VI 4 11 8-9). Обращая внимание на важность темы *прозрачного* у Плотина, Ю. А. Шичалин утверждает: “Ясно, что эта платоновская интуиция прозрачной эстетической предметности связана в первую очередь с учением о материи-зеркале или, вернее, вообще с пониманием материи на любой ступени иерархической структуры как в той или иной степени прозрачной среды, прозрачной для света, а тем самым для смысла; среды, которая в умопостигаемом мире сливается с созерцаемым сквозь нее образцом и оказывается прозрачной предметностью”¹⁴.

Однако прозрачная среда как умопостигаемое отнюдь не является зеркалом: ведь главное предназначение последнего — *отражать образы*, здесь же образов нет в принципе. Мы помним, что формы, воспринимаемые “низшей” материей — лишь видимости (эйдолы), они ложны, как отражения в зеркалах — такую материю с призрачными отражениями Плотин и называет “украшенным трупом”, и она же определяется им как *не-сущее*. Умопостигаемая же материя всегда находится в “световой полноте” ума, и главное различие этих материй в том, что форма, воспринимаемая умопостигаемой “восприимницей”, — это истинная, *существующая в себе* форма, в отличие от образа-видимости материи-Пении. «Материя вещей возникающих — *всегда иное*, она всегда принимает иные эйдосы (“всегда иные эйдосы” — это, по Плотину, “эйдолы”, призраки, обладающие видимостью, но не сущностью. — *И. П.*); материя вечных сущностей — *всегда та же самая*» (II 4 3 9-10).

В этом смысле — конечно, достаточно осторожно — можно сказать, что умопостигаемая материя — это *свет*, но не как “отражающая среда”, а как метафора всегда *самотождественной жизни* “умных энергий”. Разумеется, “темное зеркало” не произведет для созерцателя никакого образа — и потому может показаться, что метафора зеркала лучше применима именно для умопостигаемого мира; но нет, говоря об умопостигаемом, Плотин

тин нигде не упоминает зеркал. Думается, это происходит оттого, что для него важна не столько “световая” природа зеркала как отражающей поверхности, сколько его *безразличие* по отношению к отражаемому — безразличие всегда *иного*, абсолютное бесстрашие “низшей материи” в отличие от “эротического” слияния умопостигаемой материи с умом: такое слияние Плотин описывает метафорами влюбленного созерцания. Рассмотрим эти метафоры, не забывая при этом поставленного ранее вопроса: а так ли уж отличаются друг от друга разные виды материи?

Афродита Урания и Эрот

Ю. А. Шичалин совершенно справедливо отмечает, что Плотин “нигде прямо не называет неопределенный в отношении единого ум материей, как прямо названа материей душа, неопределенная в отношении ума”¹⁵. Поэтому, несмотря на предлагаемую Шичалиным логическую схему (вполне, на наш взгляд, оправданную), исходя из которой материя должна появляться на каждом уровне платиновской иерархии (см. выше), непосредственно в текстах мы имеем дело только с той умопостигаемой материей, которую Плотин называет душой.

“Ум ведь делает ее (душу. — *И. П.*) еще более божественной — и тем, что является ее отцом, и тем, что присутствует в ней: ибо между ними нет ничего, кроме того, что они различны, — различны тем, что душа вслед за умом и воспринимает его, а ум есть *эйдос*; <к тому же> и *материя ума* прекрасна, будучи умовидной и простой” (*καλή δὲ καὶ ἡ τοῦ ὕλης νοεῖδης οὐσα καὶ ἀπλή*; V 1 3 20-25). В другом месте он говорит об этом так: “Душа сама должна быть подобна зрению, видимое же ею должно быть умом; ее неопределенность прежде видения, но по природе она предназначена для мышления: ведь она — *материя относительно ума*” (*τὴν ψυχὴν αὐτὴν δεῖ ὡσπερ ὄψιν εἶναι, ὁρατὸν δὲ αὐτῇ τὸν νοῦν εἶναι, ἀόριστον πρὶν ἰδεῖν, πεφυκυῖαν δὲ νοεῖν ὕλην οὖν πρὸς νοῦν*; III 9 5).

Как видим, здесь говорится об умопостигаемой материи в связи с метафорой *зрения*, которая для Плотина наряду с метафорами *света* и *прозрачности* является важнейшей при описа-

нии умопостигаемой сферы. К вопросу о “до-зрительной”, “домысленной” неопределенности души мы еще вернемся, а теперь обратимся к теме “любовного созерцания” ума душой.

Душу Плотин часто называет Афродитой Уранией, и это непосредственно связано с противопоставлением “материй”. Афродита Урания не имеет матери — Гесиод рассказывает, что она рождается из пены, взбившейся вокруг отсеченного Кроном и брошенного в море детородного органа Урана (Hes. Theog. 180-201). По Плотину, она рождается непосредственно из ума (который у Плотина чаще сопоставляется не с Ураном, а с Кроном) и потому по необходимости — “божественнейшая душа”, “чистая от чистого, остающаяся вверху, никогда не желавшая сойти сюда и [по своей природе] не имеющая возможности сойти вниз... некая отдельная ипостась и непричастная материи сущность — поэтому о ней намеком говорят как о *лишенной матери* — справедливо было бы назвать ее не даймоном, но богом, поскольку она несмешанная и остающаяся чистой в себе” (III 5 2 19-27).

Итак, рождение только от отца, по Плотину, иносказательно означает, что эта “первая Афродита”, эта божественная душа непричастна материи — понятно, что в данном случае речь идет о той “низшей” материи, которая была названа Пенией.

“Следуя за Кроном, или, если хотите, отцом Крона Ураном, она обратила к нему свою энергию и сроднилась с ним и, будучи возлюбленной им, родила Эрота и вместе с Эротом смотрит на него; ее энергия создала ипостась и сущность, и оба там смотрят, и родившая и рожденный, прекрасный Эрот — ипостась, всегда направленная к другому прекрасному и этим самым имеющая бытие как бы между желающим и желаемым, глаз желающего, предоставляющий себя любящему, чтобы тот видел желаемое, сам же забегаящий вперед и, прежде чем предоставить другому силу видения посредством органа, сам наполняющийся зрелищем; <Эрот> видит раньше, чем влюбленный, но не таким же способом, потому что во влюбленном он закрепляет зрелище, сам же наслаждается зрелищем прекрасного, пробегающим сквозь него” (III 5 2 32-46).

Как видим, единение дочери-души и отца-ума Плотин рисует как блаженное созерцание влюбленных, при этом такое созерца-

ние, с одной стороны, как бы порождает Эрота, с другой — обь-емляется им. “И это было для нее первое зрелище, и она смотрела как на благо свое и радовалась видя, и зрелище это было такое, как если бы видящее сотворило не случайную картину — но как бы наслаждением, напряжением и пылом (οἷον ἠδονῆ καὶ τάσει τῆ πρὸς αὐτὸ καὶ σφοδρότητι) по отношению к нему <уму> родила она нечто от себя, достойное и себя и зрелища. Ведь из напряженно действующего в отношении видимого и как бы из чего-то льющегося от видимого рождается Эрот, наполненный взор, как бы видение вместе с образом. Отсюда, вероятно, и его имя, поскольку из видения имеет он свою ипостась” (III 5 3 6-15).

Плотин здесь этимологизирует ἔρωc от ὄρασιc, т. е., по его мнению, имя “Эрот” происходит от слова, обозначающего “зрение, видение”; но такое созерцание в умопостигаемой сфере во все не является взиранием “субъекта” на противопоставленный ему “объект”. Вспомним, что Платон делает рассказ о созерцании прекрасного самого по себе кульминацией речи Диотимы об Эроте, и одной из главных особенностей такого созерцания там оказывается как раз “слияние” видящего и видимого. Плотин многократно говорит о таком слиянии, о том, что “видящий” там видит себя — но преображенного, т. е. и не себя уже: “Тот, кто видит там его, и себя видит правильно: прославленным, наполненным умным светом, лучше же сказать — себя как чистый свет, лишенным тяжести, легким, ставшим богом, а лучше сказать — сущим и нерушимым...” (VI 9 9 55-59). Вот такое состояние души Плотин и называет обладанием “небесным Эротом”, который “соприроден” душе изначально и лишь здесь, в этом мире, превращается в Эрота “вульгарного”, так как душа “там — Афродита Урания, здесь же становится всенародной словно гетера” (VI 9 9 29-30).

Небесного Эрота Плотин называет богом — в отличие от Эрота-даймона: именно его, Эрота-даймона, рождает Пеня в мифе, который рассказывает у Платона Диотима и который Плотин интерпретирует в связи с “низшей материей”. У Платона Эрот-даймон характеризуется двоякостью в силу своего происхождения: от отца Пороса в нем полнота и богатство, от матери Пении — бедность и вечная ненасыщаемость. Эрот-даймон,

по Платону, — это любящее начало, сущность которого — стремление к тому, чего у него нет. Боги и мудрецы ни к чему не стремятся, так как уже всем обладают, поэтому философ, не обладающий мудростью, но только стремящийся к ней — разновидность влюбленного, страстно желающего соединиться с предметом любви; ибо, как говорит в своей речи Аристофан, “любовью зовется жажда целостности и стремление к ней” (Symr. 193). Правда, тот, кто стремится к целостности, об этом может и не подозревать: “люди, которые проводят вместе всю жизнь, не могут даже сказать, чего они, собственно, хотят друг от друга. Ведь нельзя же утверждать, что только ради удовлетворения похоти столь ревностно стремятся они быть вместе. Ясно, что душа каждого хочет чего-то другого; чего именно, она не может сказать и лишь гадает о своих желаниях и туманно намекает на них” (ἀλλ ἄλλο τι βουλομένη ἐκατέρου ἢ ψυχῆ δῆλη ἐστίν, ὃ οὐ δύναται εἰπεῖν, ἀλλὰ μαντεύεται ὃ βούλεται, καὶ αἰνίττεται) (Symr. 192c-d; пер. С. К. Анта).

Здесь Платон, говоря о желаниях души, использует слова μαντεύεται (гадает) и αἰνίττεται (намекает). Первое слово имеет отношение к сфере гаданий и прорицаний, его основные значения — “предсказывать, пророчить, вещать, вопрошать оракул”; αἰνίττεται значит “говорить намеками, обиняками, выражаться туманно, намекать”. Душа здесь и “гадает”, и сама же себе отвечает, причем как оракул — двусмысленно, намеками и загадками. Не случайно в “Федре” Платон говорит, что “мантика” (μαντική, искусство гадания и прорицания) происходит от слова “мания” (μανική, одержимость), а прекраснейший вид одержимости, посылаемый богами для величайшего счастья, — любовь (Symr. 245b). Таким образом, Эрот здесь — это смутное, неясное гадание души о собственных желаниях, и столь же туманный и загадочный ответ, причем и вопрошание и ответ предстают не как спокойное “благоразумное” рассуждение, а как действия в состоянии сильного, но неопределенного порыва и безадресного движения.

“Гадательность”, незнание и неопределенность — по Плотину, основные свойства Пении, вроде бы стремящейся к благу, но не знающей и не понимающей, что это такое. Мы уже приводи-

ли слова Плотина о том, что Пеня — это материя, потому что материя находится в совершенной нужде и потому что *неопределенность желания блага* делает более материальным стремящееся, насколько оно стремится: “поэтому Эрот есть нечто материальное и демон, происшедший из души, насколько она лишена блага и стремится к нему” (III 5 9 57-58). Итак, Пеня — это материя и она же душа, но лишенная блага. Эрот такой души — “словно овод, он в лишении по своей природе, поэтому, даже достигая цели, он снова в лишении; он не может наполниться, ибо не может наполниться смесью...” (19-21).

Что же смешано в таком Эроте? Эйдос — от отца Пороса и неопределенность — от матери Пенни. Пеня “рождает ипостась Эрота как бы из эйдоса и неопределенности, которая свойственна душе, еще не достигшей блага и *гадающей*, что же оно <благо> такое, исходя из неопределенного и беспредельного воображаемого” (III 5 7 4-9). Плотин здесь использует по отношению к душе слово *μαντεύουμένη* (“гадающая, вопрошающая оракул”), отсылая к Платону, говорящему о смутных и непонятных стремлениях влюбленных, не знающих, чего же — какого блага — они на самом деле хотят. Их обуревают Эрот-даймон — именно так о нем говорит Диотима, подчеркивая, что это не бог, а нечто среднее между смертными и бессмертными. Плотин называет такого Эрота нечистым, “поскольку он имеет в себе неопределенное, алогическое и беспредельное стремление; он никогда не наполнится, пока будет иметь в себе природу неопределенного” (III 5 7 12-15).

Итак, нищенка-Пеня — это “низшая материя” и находящаяся вне блага душа, основными свойствами которой являются *лишенность* и *неопределенность*, а также *способность воспринимать и стремление воспринять*; она рождает вечно ненасытного Эрота-даймона. “Высшая”, умопостигаемая материя, она же божественная душа Афродита Урания, рождает Эрота-бога, и ей свойственна насыщенность, поскольку она неразрывно слита со своим небесным отцом, постоянно находясь “в присутствии ума”. Афродите Урании как *материи* — пусть и ума — тоже с необходимостью присуща способность воспринимать, быть “подлежащим”, но если для Пенни характерна ото-

рванность от оформляющих ее “призрачных” начал-эйдосов, то Афродита Урания неизменно пребывает вместе с истинными формами-эйдосами и потому не страдает от нехватки — вместо “лишенности” ей присуща “полнота”, а рожденный ею Эрот является образом небесного блаженства.

Действительно, Афродита Урания по своим свойствам вроде бы противоположна “попрошайке” Пенни с ее вечно неопределенным стремлением. Но из описания Плотина мы видим, что божественная душа не просто пассивно воспринимает эйдосы, но и *активно стремится* к ним; именно она описана как *видящее* начало, именно она своим *напряжением и пылом* по отношению к Урану, своим *желанием видеть* инспирирует рождение “наполненного ока” — Эрота-бога. Ее “напряженное действие в отношении видимого” оказывается *творением* (“видящее сотворило не случайное зрелище”) — тогда как действие ума в данном “зрительном” контексте выглядит не столько намеренным стремлением, сколько “естественным пребыванием”: Эрот рождается из напряжения и пыла *видящего* и “как бы из чего-то *люющего* от видимого”.

Такая активность умопостигаемой материи позволяет зафиксировать своеобразный парадокс, по крайней мере на уровне плотиновского описания: душа, будучи рожденной умом, уже следует за ним (“следуя за Кроном”), но видения-мышления *еще* нет, хотя Плотин говорит, что душа должна быть подобна зрению, видимое же ею — умом. Плотин всегда заявляет, что существование умопостигаемой материи невозможно без существования эйдосов, которые, так сказать, *живут в ней* — или, говоря по-другому, ум как некоторое едино-раздельное множество невозможен без того, что его *схватывает*, т. е. без души. Однако мы видим, что “она”, т. е. душа, или умопостигаемая материя — существует “*вслед*” за “ним”, умом, который называется ее отцом. Так кто же кого порождает? Как может существовать такая странная иерархия: отец, вроде бы *порождающий* свою дочь, но тем не менее изначально не *могущий* существовать без нее — или, говоря другим языком, как может существовать *схватываемое* без *схватывающего*: “Как возможен эйдос, если нет того, чем он схватывается?” (II 4 4 10-11).

Подчеркнем: видение-мышление, по описанию Плотина, появляется только в результате напряженного направления энергии души к уму, а *до-зрительное/до-мысленное* состояние ее, в соответствии с Платином, есть *неопределенность* (“ее неопределенность прежде видения, но по природе она предназначена для мышления”). Неопределенность, которая как бы взывает к зрению, стремится к нему, но не видит — это ли изначально *дочь ума*?

Итак, получается, что “высшей” душе тоже каким-то образом свойственна не только способность воспринимать, но и — как “нищенке” Пении — неопределенность и стремление. Откуда же берутся эти свойства не в чувственной, а в умопостигаемой материи, которая, как часто подчеркивает Плотин, всегда наполнена и никуда не стремится? Если быть точнее, то неопределенность и стремление свойственны тому, что *предшествует* душе как “видящей” материи ума — но при этом приходится признать, что характеристики такого “предшествования” должны относиться к самому уму как “отцу”.

Так откуда же берется видение ума? Как до видения возникает *желание видеть*?

Зрение и неопределенность

Мы помним, что ум тоже можно назвать материей — “подлежащим” единого. Значит, уму должны быть присущи все вышеперечисленные свойства как Пении, так и Афродиты Урании: способность воспринимать, неопределенность и стремление. Ю.А. Шичалин говорит, что “относительная неопределенность ума представляется Платином так же, как и относительная неопределенность души”. Действительно, Плотин описывает становление ума “самим собой” опять-таки через метафору зрения.

“Он устремился к нему <т. е. к единому>, но не как ум, а как еще *не видящее зрение*. Вышел же он за пределы <себя самого, уже> обладая <предметом созерцания, т. е.> тем, что сам же он привел во множество; таким образом, он *возжелал* одного, обладая в себе некоторым *неопределенным представлением* (ἀορίστος ἔχουσα ἐπὶ αὐτῇ φάντασμα τι); а вышел за пределы <себя самого>, получивши совсем иное, в себе самом сделав его

многим. И он, конечно, обладает образом зримого (τύλον τοῦ ὁράματος), ибо <в противном случае> в нем не могло бы возникнуть <и зрения>. Итак, он становится многим из единого, и как знающий видит его, и тогда он становится *видящим зрением* (ἰδοῦσα ὄψις). А это уже ум, поскольку он обладает <предметом мысли, или зрения>, причем обладает как ум; а до этого — только <некоторое> *устремление* и *лишенное образов зрение* (ἔφεσις μόνον καὶ ἀτύλωτος ὄψις) (V 3 11 4-12; пер. Ю. А. Шичалина).

Итак, до того, как ум стал умом, нечто — хотя Плотин говорит “он”, но это еще не ум — “возжелало” единого. Само единое ничего не желает, будучи абсолютно самодостаточным в своей непознаваемости; Плотин говорит, что у него нет того, на что оно могло бы направить энергию, так как оно абсолютно “уединенно” (ἔρημον) — потому мы не можем сказать, что это желание принадлежит единому. *Возжелавшее нечто* описывается как “устремление” и “невидящее зрение”: выходя неизвестно откуда и непонятно почему, оно своим движением порождает определенность, т. е. ум как самосознающее и видящее множество.

Почему Плотин говорит здесь о зрении? Единое, как он подчеркивает, не видит себя и не нуждается в зрении (V 3 10 5-6). Ведь даже “бытие” мы не можем приписать единому, а зрение — это для Плотина метафора бытия, которое для него равнозначно “самосознанию ума”. “Ум нуждается в видении себя, лучше же сказать — в обладании видением себя, во-первых, потому что он множествен, и, затем, поскольку он имеет отношение к иному, он по необходимости должен быть видящим, и видящим иное, и его сущность есть видение. И следует, чтобы это было видение какого-то другого сущего, <видение> же несуществующего — ложно. Следует поэтому, что должно быть более чем одно, чтобы существовало видение, и чтобы видение и видимое совпадали, и видимое само по себе должно быть множественностью...” (V 3 10 8-16). “Значит, мыслящий, когда мыслит, существует в двух... и мыслимое должно быть относительно ума и тождественным и иным” (V 3 10 23, 25-26).

Итак, Плотин понимает мышление *по модели зрения*, которое, как он неоднократно подчеркивает, объединяет *в самом ак-*

те видения и видящее и видимое: именно поэтому он и описывает умопостигаемое единство ума и материи как “созерцательное слияние” Крона и Афродиты Урании в потоке Эроса-зрения. Зрение — это как бы “круг самосознания”, поскольку видящее, видимое и сам процесс видения существуют *одновременно*; графически такую целостную одновременность лучше всего можно выразить именно кругом. Образ *круга* часто появляется у Плотина, когда он говорит о самосознающем единстве ума и души (V 1 11; VI 4 7; VI 9 8); однако круг — это всегда уже некая данность, и либо мы признаём самосознание “существующим от века”, т. е. наш круг всегда был таковым, не возникая ни из какой точки, либо этот круг — *результат* какого-то движения. Плотин все время рассуждает именно о движении: “Начавшись как единое, он не стал пребывать так, как начался, но, словно *захмелев*, развернул себя, *желая* иметь всё — насколько лучше было бы ему не *желать* этого, ибо он стал вторым — так же и круг, разворачивая себя, оказался и фигурой, и плоскостью, и окружностью, и центром, и линиями, и тем, что в глубине, и тем, что вовне...” (III 8 8 32-38).

Как видим, возникновение ума Плотин описывает как результат некоего “*хмельного желания*” — оно, естественно, совсем не имеет свойств того “светового шара”, которым оказывается ум, уже существующий в своей “световой полноте”. Такое движение — это неопределенное стремление в до-мысленном состоянии, которое приписывалось, как мы помним, и “высшей” душе, и материи-Пении. Подчеркнем, что определенной точки, из которой исходит такое стремление, нет: единое ведь не имеет стремлений и желаний. Тем не менее это стремление направляется “как бы обратно” к единому — именно “как бы”, поскольку исходная точка неизвестна.

В трактате II 4, полностью посвященном двум видам материи, Плотин, пожалуй, единственный раз прямо говорит о том, что ум-бытие возникает собственно из движения *инаковости-материи*: “инаковость, которая там — вечна, <та инаковость,> которая творит материю; она начало материи, и она первое движение; потому она и зовется инаковостью, что вместе родились движение и инаковость; и движение, и инаковость, которая есть

<отличие от> первого (имеется в виду единое. — И. П.), являются неопределенным и нуждаются в нем, чтобы стать определенными; и они становятся определенными, когда оборачиваются к нему; а прежде этого и материя и иное являются неопределенным и нимало не благом, но непросвещенным им” (II 4 5 28-39).

Итак, инаковость-движение-материя в неопределенном “хмельном желании” обращается к единому, которое не проявлено — его, собственно, *нет* — т. е. *неопределенное стремление* обращается к чему-то *иному*: в результате возникает ум. Но что же такое это неопределенное стремление? Проще всего назвать его “неопределенной двоицей” — понятием, идущим еще от пифагорейцев и означающим беспредельность и неоформленность. Теофраст, например, так говорит о ней: “Платон и пифагорейцы, признавая огромный разрыв между чувственными вещами и одним, полагают, что все вещи стремятся подражать одному. Впрочем, они допускают некую противоположность между одним и *неопределенной двоицей*, которой присущи безграничность, неупорядоченность и, так сказать, всякая неоформленность в себе” (Theophr. Usener 11a27-11b5; пер. А. Лебедева). Плотин, имея в виду пифагорейцев, заявляет: “Поэтому и сказано: от неопределенной двоицы и единого происходят эйдосы и числа, то есть ум” (V 4 2 7-8).

Известный исследователь и переводчик Плотина А. Армстронг утверждает, что платиновское представление об умопостигаемой материи возникло в результате объединения традиционного представления о неопределенной двоице и учения Аристотеля о материи как чистой возможности¹⁶. Ю. А. Шичалин, отмечая это утверждение как чересчур формальное, справедливо полагает, что такое формальное суммирование для Плотина нехарактерно. Действительно, мучительные и порой противоречивые размышления философа о материи показывают, что представление о неопределенной двоице было им прояснено далеко не до конца. Другой известный исследователь философии Плотина, Дж. Рист, в статье об умопостигаемой материи и неопределенной двоице¹⁷ высказывает мнение, что об “умной материи” можно говорить в двух аспектах: как о “подлежащем” мира эйдосов и как

об “истечении из единого”, которое и можно назвать неопределенной двойцей. Но поскольку единое никак не проявляется, это “истечение” *не принадлежит* ему, и неопределенную двойцу можно рассматривать, по словам И. В. Берестова, разбирающего работы Дж. Риста, как «*просто иное по отношению к Единому*, т. е. как то, что само (и свободно) отличает себя от Единого. Т. е. “умная” материя в этом случае могла бы рассматриваться как “сама инаковость” или “первая инаковость”, которую можно определить как “то, что создает первое отличие”»¹⁸.

Но приписывание неопределенности такой характеристики, как “свобода”, как и интерпретация ее в качестве “субъекта, созерцающего Единое”¹⁹, на наш взгляд, чересчур рационализируют ее — ведь созерцание как “видящее зрение” возникает, по Плотину, уже как *результат* труднообъяснимого и смутно описываемого “хмельного желания”. По сути, эта “двойца” оказывается главным камнем преткновения для Плотина: ее ведь невозможно ухватить логосом. Плотин неоднократно пытается как-то описать неопределенность. Так, говоря о мире ума как единства во множественности, он говорит: “помысли это единство пестрым и многообразным. Тогда прежде чем стать пестрым, оно должно быть бесформенным: если ты отбросишь в уме пестроту и формы и логосы и мыслимое, то до них окажется *бесформенное и неопределенное* и не являющееся ничем из перечисленного, которое <было бы> при нем и в нем” (II 4 4 16-20).

Но помыслить бесформенное и неопределенное не так-то просто. Плотин говорит, что ум всегда отыскивает двойственное и делит до тех пор, пока не придет к чему-то простому, не поддающемуся разделению, — пока же он в состоянии делить, он “продвигается от себя в бездну (*χωρεῖ αὐτοῦ εἰς τὸ βῆθος*). *Бездна же каждой вещи — материя*” (II 4 5 6-7). Потому, говорит Плотин, материя и есть всецело темнота, что ум — это свет. Ум, который является логосом и светом, воспринимает то, что ниже его, как тьму, лежащую под светом; так же и световидный глаз (снова сравнивает Плотин деятельность ума со зрением) воспринимает то, что “лежит ниже цвета”, как тьму и материальность, скрытую цветом (II 4 5 11-12). Однако тьма в вещах умопостигаемых и чувственных, утверждает он сразу после этих

слов, различна, и это различие создается тем, что различны эйдосы, налагаемые на “умную” и “чувственную” материю. Мы помним, что эйдосы “умной материи” — истинны, вечны и самоидентичны, эйдосы “чувственной” — эйдола, призраки. Но ведь эйдосы и эйдола — это “вторичное”, поскольку существуют уже в присутствии видения. Несмотря на страстное желание Плотина полностью разграничить “умную” и “чувственную” материи, у него это не получается: и нищенка Пеня, и Афродита Урания, и первичная инаковость сохраняют свое *неопределенное стремление* как злополучное “родовое пятно”.

Неопределенность абсолютно не поддается логосу. Плотин спрашивает: чем же схватывается материя? И отвечает: “если подобное познается подобным, то неопределенное — неопределенностью”. Повторяя мысль Платона, он говорит, что схватывание материи — это какое-то “незаконнорожденное представление” (*νόθον τὸ φάντασμα*). “Что же такое неопределенность души? Не есть ли это совершенное незнание и отсутствие?” Нет, — говорит Плотин, — и вновь возвращается к сравнению со светом и зрением: когда душа отвергается от всего, что соответствует свету в чувственных вещах, то она уже ничего не способна различать и оказывается подобной взгляду во тьме, становящемуся тем, что он “как бы видит”, т. е. тьмой. Но видит ли он? Он или имеет дело с чем-то лишенным очертания и величины, бесцветным и лишенным света, или начинает творить образы, — заключает Плотин. Если же душа не создает образы, не происходит ли с ней то же, когда она мыслит ничто? — вопрошает он дальше. Нет: потому что когда душа мыслит ничто, то ничего не говорит, лучше же сказать — вовсе ничего не испытывает; когда же мыслит материю, претерпевает нечто вроде отиска бесформенного... Она схватывает смутно нечто мутное, воспринимает тьмою — тьму и мыслит не мыслью. Но все равно душа налагает на материю эйдосы, поскольку “*испытывает боль от неопределенности, подобную страху оказаться вне сущего, и не переносит больше пребывания в не-сущем*” (II 4 10).

Весь этот пересказанный нами фрагмент создает впечатление какого-то внутреннего надрыва, какой-то постоянной тоски и тревоги, связанной с существованием чего-то, принципиально не

поддающегося уму, — но не *блага* и *единого*, а той непостижимой тьмы, которая существует даже в самом умопостигаемом. Совершенно очевидно, что эта “тьма”, эта неопределенная двоица — философская метаморфоза архаичнейшего женского начала, которое существует до мужского и порождает его “само от себя”: достаточно вспомнить Гесиода, который называет таких первых богов, появившихся из Хаоса (*χάος* “зияющая бездна”, ср. р.; от *χαίνω* — “разверзаться, раскрываться”): Тартар (у Гесиода — женского рода), Эреб (средний род); Ночь, Гея — женские божества; Эрот — единственное “мужское” начало, которое, однако, играет лишь роль посредника в любовном соитии бессмертных. Первые рождения символичны: мать Дня является Ночь, мать Урана-Неба — Гея-Земля, которая после этого соединяется со своим сыном как с супругом (Hes. Theog. 116-127).

Эту изначальную космологическую власть первичного “темного” женского начала намеренно подчеркивает Аристофан, пародируя в “Птицах” орфическую мифологию:

Сначала были Хаос и Ночь, да черный Эреб, да Тартар широкий,
И не было ни Земли, ни Воздуха, ни Неба. В беспредельном лоне Эреба
Чернокрылая Ночь перво-наперво рождает яйцо, что ветром надуло.
Из него по истечении времени вылупился полный вождления Эрос
Со сверкающими крыльями на спине, подобный быстрым, как ветер, вихрям.
(Arst. Av. 693-700; пер. А. Лебедева)

Отголоски этой мифологии, конечно, можно обнаружить у Плотина. Когда он говорит, что Афродита Урания порождает Эрота своим *пламенным напряжением по отношению к отцу-уму*, — это подобно древнейшим женским мифологическим божествам; однако у Плотина “из видимого”, т. е. из ума, “изливается поток”: такая метафора любовного соития затушевывает архаическое первенство женского, отношения женского и мужского переворачиваются — первичным становится отец, который *рождает дочь без матери*.

Все эти хорошо известные инверсии мифологического/философского (архаического/классического) мы упоминаем лишь затем, чтобы отметить неутраченное желание Плотина элиминиро-

вать или хотя бы принизить роль материи в мироздании: несмотря на уверения в том, что умопостигаемая материя необходима и просветлена, он как бы “отыгрывается” на материи чувственной, бичуя в ней все “женское” и “неопределенное”. Эта “неопределенность” остается для него, на наш взгляд, самой большой философской — и эмоциональной — проблемой.

Прокл, цитируя орфиков, говорит о “безоком, порывистом Эроте” (Procl. in Plat. Tim. 33c) — буквально это мы читаем и у Плотина, который говорит о “*невидящем зрении*”, являющимся до видения только *порывом*: орфические темы для Плотина невероятно притягательны, но он пытается превратить орфическую *андрогинность* в господство “мужского”. Безокий Эрот и невидящее зрение для Плотина — домысленное состояние: это только “*касание, как бы только осязание, невыразимое словами и лишённое мысли, пред-мыслящее, до возникновения ума, <принадлежащее> касающемуся, а не мыслящему*” (V 3 10 41-44). Это некое без-умное касание во тьме — нет ума, нет созерцания, нет света — только осязание, желание, тьма — словно до Эрота умопостигаемого есть “незаконнорожденный” Эрот как физическое телесное стремление, существующее до всяких тел — чистый беспримесный *аффект*. Это абсолютно вне логики, вне любого возможного “умного допущения” — это иная вещь как таковая, желание без субъекта, пугающее *выманивание образов из-за зеркала* Пенией-попрошайкой: если вспомнить о зеркалах, то эту “область” материи как чистого аффекта можно назвать *зазеркальем, существующим независимо от отражаемого*.

Последуем примеру Ю.А. Шичалина, который в своей статье приводит известные образцы “зеркальной эстетики” в европейской культуре. Р.-М. Рильке в цикле стихотворений “Отражения”, на наш взгляд, очень ярко выражает “маскулинно-платоническое” отношение к зеркалам:

Любимая! Пред ясным стань стеклом —
чтоб быть. Чтоб меж тобою и тобой
связалась снова нить тугим узлом —
и высветилась тайна нити той.

Стеклом удвоена, богата ты.
 “Я хороша”. — “Да”, — вторит отраженье.
 Твой взгляд, пьянея в самоодобреньи,
 от собственной темнеет красоты.

...

Ах, на ней и на ее двойнице
 зёркальной что в ней, как бы в ларце,
 в бархате, жемчужиной хранится, —
 взгляд его: то на ее лице,

то на блеске из ее глубин...

Он: в себе свой образ не замкнувший,
 Изнутри себя же захлестнувший
 целым миром, что добыл один²⁰.

Интерпретация этих строк с точки зрения платиновской философии, на наш взгляд, вполне уместна. Женщина, которая смотрит на себя в зеркало и “пьянеет” от собственной красоты — это та самая душа, которая “презрела” без-образное слияние с отцом-умом и предпочла этой “световой полноте” и “прозрачности” *внешнее*: с точки зрения Плотина — эйдол, призрак (так же поддаются чувственно-образному Дионис, Нарцисс и Психея, расставшаяся с небесным отцом ради “смертной любви” — VI 9 9); “чтоб быть”, женщине надо *отразиться*. “Он” — мужчина, который “не замкнул свой образ в себе”: не пленившийся внешним, чувственным отражением, “добывший мир в одиночестве”, “изнутри захлестнув себя” — это одновременно и *ум*, и *единое*, которое “эманирует” от собственной полноты и понимается исключительно в мужском роде. У Рильке “добыча мира” в одиночестве (читай: без женщины) — не столько культурная (скажем, “романтическая” или “модернистская”) позиция, сколько древнейший жест *защиты* от той самой *неопределенности*, которая, не являясь “музой”, оказывается необходимым “отрицательным”, необходимым “иным” — пугающим зазеркальем, заклясть которое можно только стихом...

В этих стихах Рильке созерцателем оказывается прежде всего женщина — как и у Плотина страстное желание созерцать об-

разы, “выманивание” их принадлежит материи. Ум же, который по природе “зрителен” (поскольку зрение есть модель самознания), пытается выйти за пределы зрения-сознания и попасть в область “осязательной тьмы”. Так, несмотря на часто и явно высказываемую неприязнь к “касанию без зрения”, Плотин иногда выражает свои представления о благе с помощью метафоры прикосновения. “Есть ведь либо знание блага, либо *величайшее прикосновение*...” (VI 7 36 3-5); “и есть простое и в себе самом целиком как бы движение, что-то вроде *прикосновения*, не имеющее ничего мыслящего” (VI 7 39 18-20); “и истинная жизнь там: ведь ныне и без бога <мы имеем> след и воспроизведение той жизни, а там жизнь — энергия ума: энергия рождает и богов в покое — в том *прикосновении*...” (VI 9 9 15-19).

А для описания *непосредственного* опыта общения с единым “прикосновение” оказывается единственно возможным способом описания: “но достаточно даже и *умного прикосновения*; и у *касающегося*, пока он *касается*, совершенно нет ни возможности говорить, ни нужной для этого праздности; только потом он <может> размышлять об этом” (V 3 17 25-30). “...Нужно стремиться изойти отсюда и вознегодовать на иное, сковавшее нас, чтобы целым самих себя мы могли объять <его> и чтобы не было ни одной части, которой бы мы не *прикасались* к богу” (VI 9 9 52-55).

* * *

В конце трактата III 6 Плотин с нескрываемой антипатией описывает Великую Мать — главную культовую фигуру самофракийских мистерий: “древние мудрецы, мистически и таинствами иносказуя <свою мысль>, изображают древнего Гермеса детородным органом, всегда готовым к своему делу, указывая этим, что именно умопостигаемый логос рождает в чувственном; бесплодность же материи, вечно остающейся той же самой, они показывают через бесплодность окружающих ее <скопцов>” (III 6 19 25-30). Великая Мать, объясняет Плотин, является “матерью” только по названию — на самом деле она ничего не порождает, и потому ее нельзя считать вполне женщиной; она

только воспринимает, и это отражено тем, что ее окружают скопцы. Великая Мать в окружении скопцов — не-рождающее и одновременно не-женское и не-мужское. Это *иное* — ни тот пол ни другой, ни мать ни отец, но бесполой эрос, без-умное желание, отрешающее себя от рождения и всегда пребывающее в неопределенности. Это квази-женское, потому что ему не нужно мужское, это тот безокий эрос, та Гея, та Нюкта, которые рожают без соития с мужским. Рождение здесь *незаконное*, т. е. без мужского, т. е. противоестественное, а потому как бы и не рождение. Потому о ней надо забыть, ее нужно уничтожить и унижить — но это невозможно, поскольку именно она в качестве *неопределенного безумного порыва* заставляет философа и влюбленного быть тем, что они есть.

¹ Шичалин Ю.А. “Третий вид” у Платона и материя-зеркало у Плотина // ВДИ. 1978. № 1. С. 148–160.

^{1a} Та часть “Тимея”, которая непосредственно затрагивает тему “материи” (47e3-53b5), неоднократно обсуждалась как филологами, так и философами; кроме того, во многих статьях для характеристики платоновской “материи” используется образ “зеркала”. Перечислим лишь некоторые работы: Cherniss H. A Much Misread Passage in the Timaeus (Timaeus 49 c7-50b5) // American Journal of Philology. 1954. N 75. P. 113–130; Guley N. The Interpretation of Plato. Timaeus 4 9D-E // American Journal of Philology. 1960. N 81. P. 53–64; Zeyl D. Plato and Talk of a World In Flux Timaeus 49a6-50b5 // Harvard Studles In Classical Philology. 1975. N 79. P. 125–148; Lee E.N. On the Metaphysics of the Image in Plato’s Timaeus // Monist. 1966. N 50. P. 341–368; *Ibid.* On the Gold Example in Plato’s Timaeus (50a5-b5) // Essays In Ancient Philosophy. Albany; N.Y., 1971. P. 219–235; Mills K.W. Some Aspects of Plato’s Theory of Forms: Timaeus 49c ff. // Phronesis. 1968. N 13. P. 45–70; Mohr R.D. The Gold Analogy in Plato’s Timaeus (50a4-b5) // Phronesis. 1978. N 23. P. 243–252; *Ibid.* Image, Flux, and Space in Plato’s Timaeus // Phoenix. 1980. N 34. P. 138–152; Reed N.H. Plato on Flux, Perception and Language // Proceedings of the Cambridge Philological Society. 1972. N 18. P. 65–77; Gill M.L. Matter and Flux in Plato’s Timaeus // Phronesis. 1987. N 32. P. 34–53; Brisson L. A quelles conditions peut-on parler de “matiere” dans le “Timee” de Platon? // Revue de Metaphysique et de Morale. 2003. N 1. P. 5–21.

² Все выделенное в статье курсивом — наше (И. П.)

³ Ср., например, комментарий к “Тимею” А. Тэйлора, который разбирает *ἀνώκη* и следующие за ней квазиопределения не-умопостигаемого начала от-

дельно, сопоставляя платоновское описание с мифологическими образами и представлениями других философских учений, но недостаточно, на наш взгляд, связывая их друг с другом в контексте данного пассажа: Taylor A.E. A Commentary on Plato’s Timaeus. L., 1962. P. 298–360.

⁴ Ср. знаменитое гераклитовское изречение: “душам смерть — воде рождение, воде смерть — земле рождение...” (Her. Fr. 36 DK).

⁵ См. о слове «хора», например: Бородай Т.Ю. Семантика слова *chora* у Платона // Вопр. классической филологии. 1984. № VIII. С. 58–73.

⁶ Однако такая обособленность еще не является “эйдетической”. Говоря об этом состоянии стихий, Платон утверждает, что “ранее в них не было ни разума, ни меры: хотя огонь и вода, земля и воздух являли кое-какие приметы присущей им своеобразности, однако они пребывали всецело в таком состоянии, в котором свойственно находиться всему, чего еще не коснулся бог. Поэтому последний, приступая к построению космоса, начал с того, что упорядочил эти четыре рода с помощью образов и чисел” (53a2-b5; пер. С.С. Аверинцева). Соответственно, обособленность, возникающая благодаря действиям восприимницы-сита, — вне образа и числа.

⁷ Шичалин Ю.А. Указ. соч. С. 150.

⁸ Там же. С. 150, 153–154.

⁹ Там же. С. 156.

¹⁰ Там же. С. 155, 156.

¹¹ Там же. С. 155.

¹² Активность материи как нечто “удивительное” для воззрений Плотина отмечает и Т.Ю. Бородай — правда, только применительно к трактату I 8 (Бородай Т.Ю. О двух трактовках материи в античном платонизме // Античность как тип культуры. М., 1988. С. 129–130).

¹³ В этом контексте “всеобщей прозрачности” трудно удержаться, чтобы не вспомнить ап. Павла: “βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι᾽ ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον” (ad. Corinth. 13 12 2-3). Синод. пер.: “сейчас мы видим гадательно, как бы сквозь тусклое стекло, а тогда увидим лицом к лицу”.

¹⁴ Шичалин Ю.А. Указ. соч. С. 158.

¹⁵ Там же. С. 153.

¹⁶ Armstrong A.H. The Architecture of the Intelligible Universe of the Philosophy of Plotinus. An Analytical and Historical Study. Cambr., 1940. P. 66.

¹⁷ Rist J.M. The Indefinite Dead and Intelligible Matter in Plotinus // The Classical Quarterly. 1962. V. 12. P. 99–107.

¹⁸ Берестов И.В. Необходима ли эманация? // Джон М. Рист. Плотин: путь к реальности / Пер. с англ. Е.В. Афонасина, И.В. Берестова. СПб., 2005. С. 305.

¹⁹ Там же. С. 303.

²⁰ Рильке Р.-М. Прикосновение. Сонеты к Орфею из поздних стихотворений. Хайдеггер М. Петь — для чего? / Пер. с немецкого, предисловие и коммент. В. Бакусева. М., 2003. С. 110–111.