



Т. Ю. Воробай

О ДВУХ ТРАКТОВКАХ МАТЕРИИ В АНТИЧНОМ ПЛАТОНИЗМЕ

Понятие материи — это понятие платонизма, впервые введенное и еще безымянное у Платона; детально разработанное и расчлененное (на понятия собственно материи, или «первого подлежащего»; места; пространства; «лишенности») Аристотелем, оно использовалось и переосмыслялось потом так широко, что превратилось в наше нынешнее понятие материи, имеющее с античным не много общего.

Платон, пытаясь преодолеть пропасть между идеальным и чувственным миром — ведь идея не только во всем противоположна чувственной вещи, она должна еще как-то породить ее, т. е. с ней соприкоснуться, — вводит наряду с умопостигаемым «бытием» и чувственным «возникновением» «третий род» — еще одно первоначало, необходимое условие существования мира («Тимей», 48e — 49a). Это некий абсолютно бескачественный субстрат всех вещей, то, в чем отражается идея и возникают вещи, то, что отличает вещи от идей. Эта «кормилица и восприимница всего сущего» подобна чему-то текучему, без формы, цвета и запаха, — идея сообщает возникающим из него вещам форму, цвет и запах; но она никоим образом не вещество — она бестелесна. Желая подчеркнуть, что все возникает не из нее, а в ней, Платон называет ее «пространством»

(«Тимей», 52a—b); по сравнению с вещами, беспрестанно изменяющимися, возникающими и погибающими в ней, она — то, что вечно, неизменно и постоянно в этом мире; но и этого нельзя сказать о ней, ибо вечно и неизменно существуют идеи, а она не существует вовсе. Она не постигается ни умом, как идеи, ни чувствами, как вещи. О ней, собственно, вообще ничего нельзя сказать, так как она сама по себе неопределима: будь она хоть чем-нибудь, определенной хоть в каком-нибудь отношении, она не соответствовала бы своему назначению — неискаженно воспринимать любые формы (идей), — она привносила бы свою собственную форму и перестала бы быть самой собой.

Именно в силу этой неопределенности и бесформенности она и непостижима: ни для ума, ни для чувств; Платон усматривает ее с помощью «некоего незаконнорожденного умозаключения»; Аристотель (и вслед за ним множество позднейших перелагателей Платона) расшифрует «незаконнорожденное умозаключение» как пропорцию (как изваяние относится к меди — своей материи, так медь относится к земле, одному из первых четырех элементов, и так же земля относится к всеобщей материи — «первому подлежащему») («Физика», 190b). Другой способ ее постижения — апофатический (в отличие от аристотелевского аналогического): последовательное отрицание, или вычитание, всех качеств, пока не останется нуль — материя; перечисляя «свойства материи согласно древним», Порфирий приводит длинный ряд эпитетов, однообразно начинающихся с привативной приставки «а»: «Бестелесная (ἀσώματος) — ибо нечто другое, нежели тела; неживая (ἄζωος) — ибо не есть ни ум, ни душа, ни живое как таковое; бесформенная (ἀνσίθεος); неразумная (ἄλογος); беспредельная (ἄπειρος); бессильная (ἀδύνατος). Поэтому она — не сущее, а несуществующее...»¹

Так в платоновской системе категорий появляется понятие материи — не положительное, а чисто отрицательное; оно ставится в ряд «первоначал» или «причин» мира, но это не столько причина (целевая, как благо, действую-

¹ В противоположность Аристотелю, для которого материя в известном смысле «всесильная» — она есть все сущее, только в возможности (δύναμις — сила и возможность, лат. «потенция»), т. е. «всесильность», или «возможность» как таковая (Porphyrii Sententiae. Ed. Lambertz. Lpz., 1975, p. 10—11).

щая, как ум, парадигматическая, как идея, с помощью которых объясняется, зачем, кем и каким образом возник и устроен мир), сколько необходимое условие существования вселенной. Сам Платон называет его необходимостью («Тимей», 47e—48a), в противоположность целесообразному — закону и порядку. Материя же является началом не потому, что она для чего-нибудь нужна, но потому, что от нее никуда не денешься. В мир, одним из начал которого она является, она не привносит нечто свое, но только пассивно препятствует ему целиком уподобиться идее. В самом деле, весь мир и каждая вещь в нем, согласно Платону, — отражение идеи, их причины и создательницы; если нет ничего третьего кроме идеи и вещи, они будут тождественны — но их разделяет «третий вид», он — это совокупность всего, чем вещь отличается от идеи. А поскольку идея, умопостигаемый мир, бог — это, по Платону, благо, высшее Благо как таковое и различные его проявления, постольку естественно было бы сделать вывод, что материя — это чистое зло как таковое; найденное путем рассуждения понятие зла; его, если можно так выразиться, идея — источник и сущность.

Поэтому, когда Плотин, поставив вопрос: что такое зло и откуда оно, в чем природа и источник зла? — отвечает, что «зло само по себе как таковое и источник всякого зла» есть материя, ответ его кажется вполне естественным и даже единственно правильным в свете платоновского учения.

Но это не так. Противоположную точку зрения, опираясь на авторитет тех же платоновских текстов, формулирует, например, Плутарх («О рождении души в „Тимее“», 6): «Маловероятно, чтобы это бескачественное, бездейтельное и безразличное само по себе (нечто) Платон сделал причиной и началом зла, называя его подлой и злостной беспредельностью или необходимостью, всерьез сопротивляющейся и противоборствующей богу. В самом деле, «вертящая небосвод», как сказано в «Политике» (272e), и обращающая его вспять необходимость; «врожденное вождение» (273в), то, «причастное великому беспорядку, что было некогда врожденным свойством древней природы, прежде чем она достигла нынешней упорядоченности (космоса)», — откуда могло все это возникнуть в вещах, если подлежащим была бескачественная и лишенная способности причинить что бы то ни было материя, если

демиург был благ и желал по возможности уподобить все самому себе, а третьего кроме этих двух не было?»²

Полагая источник и природу зла в материи, современные философы, по словам Плутарха, «останавливаются на нелепейшей из мыслей» и в результате «запутываются в стоических апориях»; хуже того, они пытаются доказать, что того же взгляда придерживался и Платон; и вот «большинство занимающихся сейчас Платоном, будто боясь и избегая прямого понимания (его слов), подтасовывают, искажают и перевирают все (им сказанное)». На самом же деле, твердо заявляет Плутарх, Платон легко и мудро преодолел те трудности, в которых погрязли его непослывательные и трусливые толкователи; причину зол он поместил так же далеко от материи, как и от бога (7, 1—5)³.

В самом деле, вот что пишет Платон об этом источнике зла в «Политике»: от него — все, что есть во вселенной «тягостного и несправедливого», оно наделяет все сущее неукротимой «страстью к древнему разладу» и стремлением без остатка погрузиться, «разложившись, в беспредельную область неподобия». Спрашивается, откуда столько злобной активности и неукротимой силы у абсолютно пассивной и, по определению, «никакой» материи? («В материи — бескачественной и безразличной — не может быть неподобия», — уточняет Плутарх). Причина зла — активна, бессмертна, изначально беспредельна и неукротима, это — душа. «Однако многие, не понимая этого, насмеяются над Платоном, что, мол, нехорошо он постушает, провозглашая причиной и началом всех зол ту, кого сам так часто называл Матерью и Кормилицей. На самом же деле, — вступает за Платона Плутарх, — Матерью и Кормилицей Платон называет материю, а причиной зла — приводящее в движение материю и становящееся разделенным в телах, беспорядочное и безумное, хотя и не бездушное движение; в «Законах», как мы уже говорили, Платон назвал его душой, противоположной и противоборствующей душе благодетельной. Ибо душа — начало и причина движения, ум же — согласованности

² Здесь и далее Плутарх цитируется по изданию: Plutarchi Moralia, ed. C. Hubert et H. Drexler, v. VI, fasc. 1. De animae procreatione in Timaeo. Lipsiae, 1959, p. 150.

³ Ibidem, p. 151.

в движении...»⁴ Душа, изначально несущая в себе «великую неопределенность и несогласованность», и ум — источник согласия и гармонии — равно далеки от материи, безразлично воспринимающей порядок и хаос, красоту и безобразие, зло и добро⁵.

Судя по резкости полемических выражений Плутарха, по явно полемической направленности двух трактатов его младшего современника Плотина (стоявшего на другой точке зрения), спор о том, какую роль играет материя в мироздании, был среди платоников ко II в. актуальным и довольно яростным. И действительно, от того или иного ответа на этот вопрос зависело очень многое. Если признать материю принципом, противоположным и противостоящим идее, бытию, благу (т. е. при толковании текстов Платона отождествить Кормилицу и Хору-пространство «Тимея» с «беспредельным» «Филеба», «иным» «Парменида», «Тимея», «Софиста», «природой», противостоящей душе и разуму», из «Законов» или «Горгия», «древней природой», изначально злой и беспорядочной, которая тождественна «телесности» (τὸ σωματικόν) из «Политика», то это приведет нас к полному и безнадежному дуализму. Благо, разумны и целесообразны только чистый дух, полная неподвижность и простота, в конечном счете — только Единое (которое к тому же и не обладает существованием, ибо предикат бытия не дал бы ему оставаться единым). Все, что хоть в малейшей степени причастно чувственности, телесности, движению — т. е. и сама душа, — причастно тем самым злу, разрушению, хаосу. Если Платон действительно считал материю со-вечным идее и противоположным ей началом, то он, чтобы остаться последовательным, должен бы был уподобиться какому-нибудь мрачному индийскому йогу, предпочитающему не видеть ничего, кроме кончика собственного носа, ибо весь мир есть зло, и направляющего все силы души и тела на достижение полного и окончательного небытия. В таком случае злая эпиграмма, согласно которой юный ученик Платона, прослушав первую лекцию, решил в точности исполнить наставления учителя и прыгнул со скалы в море, — лучше всего отражает суть платоновского учения. Но ведь тот же самый Платон так пылко восхвалял красоту космоса, гармонию звездного неба, он же устами Сократа доказывал недозволенность самоубийства, — можно ли считать его законченным дуалистом?

Известно, что толкование Платона — дело чрезвычайной трудности; в античности — это общее место (Диоген Лаэртский писал, что Платон подбирал выражения так, чтобы «его учение не было легкоуяснимым»; Дионисий Галикарнасский отмечал: «... Когда Платон стремится выражаться красиво, что нередко с ним случается, ... он затемняет понятие и оно становится совершенно непроглядным ...»; Олимпиодор писал, что Платон «видел во сне, будто превратился в лебедя, летает с дерева на дерево и доставляет много хлопот птицеловам. Сократик Симмий истолковал это так, что он останется неуловим для тех, кто захочет его толковать...»). Поэтому искать однозначного решения вопроса о материи и зле в текстах Платона — задача неблагоприятная, если не безнадежная.

Пытаясь вычитать что-нибудь определенное о материи и зле в диалогах Платона, мы столкнемся прежде всего с трудностями терминологического характера: как соотносятся, например, «Кормилица», «Восприемница и Мать всего сущего», она же «Хора-пространство» из «Тимея» с «беспредельным» «Филеба», «иным» «Парменида», «Тимея», «Софиста», «природой», противостоящей душе и разуму, из «Законов» или «Горгия», «древней природой»,

⁴ Ibidem, p. 147.

⁵ Примерно такой же спор продолжается среди платоноведов нашего века. Фестьюжер, например, видит в «Тимее» Платона рождение «того самого учения о злой материи, которому суждено будет занять столь большое место в эллинистической мистике» (Festugière A. M. J. Proclus. Commentaire sur le Timée, trad. et notes, t. 1. Paris, 1966, p. 194). Г. Чернисс возражает ему примерно так же, как Плутарх Эвдему: «Вторичные движения «блуждающей (неупорядоченной) причины» объясняются в «Тимее» как необходимые следствия воздействия души на тело; это отнюдь не «спонтанные» движения. Тело приводится в движение душой, будь то доброй или злой, и это движение всегда целенаправленно; однако движущееся таким образом тело необходимо приводит в движение другое тело, которое начинает двигаться уже не целенаправленно и не разумно, но только по инерции. Таким образом даже разумная душа, действуя на мир явлений, не имеющий сам в себе источника движения, неизбежно оказывается причиной беспорядочного движения» (Cherniss H. The sources of evil according to Plato. — Proceedings of the American philosophical society, 1954, 98, p. 26—27). Мы не будем приводить дальнейшие аргументы этого спора и цитировать других многочисленных его участников — это превосходно сделано в статье Ф. П. Хагера «Материя и зло в античном платонизме» (Hager F. P. Die Materie und das Böse im antiken Platonismus. — Studien zum Neuplatonismus, 1982, S. 167—169. См. также Лосев А. Ф. История античной эстетики, т. 6. М., 1980, с. 647—654).

изначально злой и беспорядочной, которая тождественна «телесности» (τὸ σωματικόν) из «Политика», и так далее. С одной стороны, все эти понятия — одно и то же, поскольку все они выступают в качестве антитезы первопринципу, называется ли он в данном диалоге Благом, Умом, Идеей, Богом, Душой, Законом или каким-нибудь другим именем. С другой стороны, отождествление любых двух наименований поведет к противоречию между высказываниями Платона о каждом из них в разных диалогах.

На демонстрации одного из таких противоречий строится аргументация Плутарха против отождествления материи и зла у Платона: «беспредельное» в «Филебе» и «телесное» в «Политике» Платон прямо характеризует как злое начало; значит, утверждать, что Платон считал материю злом — все равно что поставить знак равенства между «третьим видом» «Тимея», с одной стороны, и «беспредельным» и «телесным», с другой. Дух платоновского учения как бы поддерживает такое уравнение, а буква, т. е. тексты, сопротивляется ему. В самом деле, Платон говорит о том, что из сочетания предела и беспредельного возникает определенное, т. е. в первую очередь числа и формы («Филеб»); из смешения тождественного и иного — душа («Тимей»); из материи и идеи, или формы — телесное начало («Тимей»). Следовательно, ясно, что материя не равна ни беспредельному, ни иному, поскольку к возникновению чисел и души она отношения не имеет; не равна она также и «телесному», так как последнее возникает только после ее соединения с идеей.

Далее, между материей, как она описана в «Тимее», т. е. абсолютно бескачественным началом, и всеми остальными «отрицательными», если можно так выразиться, началами Платона можно провести другую, уже не терминологическую, а принципиальную разницу. Все остальные «отрицательные» принципы входят в пары противоположностей и само наименование свое получают чаще всего в виде отрицания «положительного» начала: «предел» — «беспредельное», «тождественное» (т. е. самому себе) — «иное», «сущее» — «не сущее», «бестелесное» — «телесное» и т. д. Материя же, нечто абсолютно бескачественное, безразличное и неопределенное по определению, не может быть ничему противоположна. Так, опираясь на текст «Тимея», трактует Платона Плутарх.

Получается, что мир у Платона есть результат взаимодействия двух противоположных друг другу начал (или нескольких пар таких принципиальных противоположностей) в материи. Нигде не ссылаясь прямо на Аристотеля, Плутарх, таким образом, принимает как само собой разумеющееся две его посылки: первая — что противоположности не могут взаимодействовать непосредственно — ибо в этом случае они просто уничтожат друг друга — но только в каком-то подлежащем, предикатами которого они являются; вторая — что подлежащее (сущность, субстрат, материя) не может быть предикатом чего бы то ни было и, следовательно, противоположностью чему бы то ни было. Однако в то время как Аристотель рассматривал свое учение о подлежащем и противоположностях как главное возражение против учения Платона и платоников, Плутарх приписывает его самому Платону. Основания для этого, как мы пытались показать выше, есть у обоих: противопоставление предела — беспредельного, единого — многого, тождественного — иного, идеального — чувственного — тот самый дуализм, против которого Аристотель вооружился учением о подлежащем и противоположностях как предикатах его. И в то же время учение о материи — Кормилице и Восприемнице в «Тимее» — первая в греческой мысли конструкция того самого учения о подлежащем, принимающем противоположности, которым впоследствии вооружился против «платонизма» Аристотель. Получается, что у Платона странным образом переплетаются платонизм с антиплатонизмом, если условно называть «платонизмом» то, что критиковал под таким названием Аристотель. В рамках этого, опровергаемого Аристотелем, условного платонизма, в отличие от корпуса собственных диалогов Платона, есть хотя бы последовательное решение вопроса о материи; найдя его, можно будет решать, в какой степени сам Платон был «платоником».

Заметим предварительно, что, выступая, так же как и Плутарх, против отождествления материи со злом (в природе вещей), Аристотель не только признает наличие такого отождествления у Платона, но даже считает его и его последователей самыми крайними и злостными защитниками этого ложного мнения.

Аристотель неоднократно упрекает всех своих предшественников в том, что они провозглашают началами

мира противоположности, которые будто бы могут воздействовать друг на друга: «У всех мыслителей все вещи выводятся из противоположностей. Однако неправильно и то, что это *«все вещи»*, и то, что они получаются *«из противоположностей»*; а в тех случаях, где имеются противоположности, не говорится, как будто из них получаются вещи — ведь противоположности не могут испытывать воздействия друг на друга». «Для нас этот вопрос получает убедительное решение, — гордится Аристотель одним из самых важных своих метафизических открытий, — благодаря тому, что есть нечто третье...» („Метафизика“, 1075 а сл.). Все противоположные определения всегда восходят к некоему субстрату, и ни одно из них не может существовать отдельно. «Таким образом, из числа противоположностей ничто не является в полном смысле слова началом всех вещей, но это место принадлежит другому» (1087 а сл.), тому, что в принципе не может быть ничему противоположно, т. е. сущности, или подлежащему⁶.

Итак, противоположности не могут быть первоначалами в силу двух важнейших причин: во-первых, они не могут взаимодействовать друг с другом непосредственно, и поэтому из них ничего не может произойти; одна из них всегда исключает другую; взаимодействие их возможно только в каком-нибудь субстрате, в котором появляется одна из них по мере исчезновения другой, и субстрат, сам по себе бескачественный, являет, благодаря воздействию качеств или предметов. Во-вторых, без субстрата противоположности, по Аристотелю, вовсе не могут существовать, он — прежде их, и потому первоначалом в собственном смысле слова может быть только он («Метафизика», 1087 а).

Платоники же, — возмущается Аристотель таким явным нарушением здоровой логики, — не останавливаются даже на неверной пифагорейской мысли о противоположностях как началах всего сущего, мысли, игнорирующей наличие бескачественного подлежащего и потому не выдерживающей критики. Платон додумался до такого подлежащего, но — что уже вовсе абсурдно — само это бескачественное подлежащее — материя — платоники объявляют одной из двух изначальных противоположностей: «... Между тем некоторые объявляют материей

одну из двух противоположностей — в пример можно привести тех, кто противопоставляет неравное равному и много единому. Но ... материя, которая (каждый раз) одна, не может быть противоположна чему-либо... Кроме того, — замечает Аристотель, — в этом случае все, помимо единого, будет причастно дурному: ибо само зло есть один из двух элементов» (т. е. начал мира) (1075 а — б).

Итак, учение Платона о началах в изображении Аристотеля — это предельный дуализм: первоначалами мира являются два абсолютно противоположных принципа: первый — единое-предел-благо, второй — двоица-бес-предельность-материя; из взаимодействия единого и двоицы возникает многое; из них же, как предела и беспредельного — пространственное, из идеи и материи — телесное и т. д. ... Поскольку первый принцип есть также Благо, то второй — это Зло, и все, возникшее в результате их соединения, представляет собой смешение блага со злом, т. е. в конечном счете все, кроме самого благого первопринципа, причастно злу.

Рассмотренная нами выше точка зрения Плутарха несколько иная. Во-первых, он, разделяя в вопросе о противоположностях мнение Аристотеля, признает необходимость бескачественного субстрата, в котором только и может происходить взаимодействие противоположных принципов; но это мнение он приписывает Платону, защищая его таким образом от обвинения в «платонизме». Во-вторых, допуская некоторую непоследовательность и изменяя Аристотелю, он сами противоположности мыслит в качестве субъектов, а не предикатов; аристотелевское возражение против платоников основывается на том, что

⁶ Отметим здесь предварительно то, к чему нам придется вернуться впоследствии. Аристотель неоднократно рассуждает о том, что противоположностями, которые взаимодействуют в подлежащем (будь то «первое подлежащее» — материя, или «первая сущность» — отдельная вещь) и служат его предикатами, являются — в самом общем выражении — форма (*τὸ εἶδος*) и «лишенность» (*στέρησις*, т. е. *στέρησις εἶδος* — лишенность данной именно формы). Из этого следует вывод, нигде не сформулированный самим Аристотелем, что «началом» может быть материя и индивидуальная сущность, но не может быть форма *εἶδος*. За Аристотелем этот вывод делали те его многочисленные последователи, которых в средние века стало принято называть номиналистами. Будучи последовательно развит, этот поворот мысли Аристотеля должен привести к признанию приоритета материи или индивидуальной сущности по сравнению с идеей.

противоположные определения не могут быть самостоятельными сущностями, субъектами, и наоборот, субъект, подлежащее, не может быть чему-либо противопоставлен. Плутарх использует этот аргумент первым, а дополняет его тем, что находит у Платона другой субъект, самостоятельного носителя зла — мировую душу (погрешая тем самым против философской честности и последовательности). Таким образом, по Плутарху, Платон признавал три первопринципа: два противоположных друг другу, и в то же время являющихся самостоятельными субъектами, — Бога (Ум, Благо), Душу (безумную, злую, беспредельную, Хаос) и третий, равноудаленный от первых двух, — материю, Мать и Кормилицу всего сущего. (Собственно, в схеме, построенной Плутархом, этот третий материальный принцип оказывается лишним; во всяком случае не первым, а вторичным: Разум-Бог и хаотическое Безобразие-Душа и без него самостоятельно существуют, взаимодействуют и борются друг с другом; он выступает только при возникновении телесного мира в качестве своего рода амортизирующей прокладки между ними — и потому, кстати, служит скорее благу, чем злу, за что и удостоивается имени вселенской Кормилицы и Матери).

Что же касается того крайне дуалистического «платонизма», который изображает и критикует Аристотель, то его наиболее последовательно отстаивает в вопросе о противоположностях и, в частности, о эле и материи, Плотин⁷ в восьмой книге первой эннеады: «О том, что такое зло и откуда оно»⁸.

Позицию Плотина особенно удобно сопоставить с позицией Аристотеля потому, что в отличие от Платона, пользующегося, как правило, совсем отличным от аристотелевского методом рассуждения и доказательства, Плотин так же строг и точен в употреблении понятий, как Аристотель.

Что же такое зло — для всякого, и прежде всего античного, мыслителя, в том числе и для самого Плотина, — как не недостаток блага? Точно так же, как холод есть недостаток тепла: чем меньше тепла, тем больше холода; сухость — недостаток влажности; бесформенность — недостаток формы; уродство — недостаток красоты. Если тепло или форма будут отсутствовать совсем, перед нами будут их противоположности в чистом виде:

совершенный холод и совершенная «лишенность» (στέρησις), по Аристотелю, или «бесформенность» (ἀμορφία, τὸ ἀνείδες, ἀπειρία, ἀορίστία κτλ), на языке платоников. Да ведь и сам Плотин в начале трактата дает первое, как бы самоочевидное определение злу: «Зло представляется как отсутствие всякого блага» (ἐν ἀπουσία παντὸς ἀγαθοῦ ὑδαλλόμενον — I, 8, 1, 10—12). Полное отсутствие блага — это полное и совершенное зло, а разные степени недостатка блага — это разные степени зла: для тела — чем меньше в нем здоровья и красоты, тем больше болезни и безобразия; для души — чем меньше в ней добродетели, тем больше в ней зла во всевозможных его проявлениях, несправедливости, трусости, невежества, гнева и печали. Между совершенным злом и частными его проявлениями, т. е. между «отсутствием блага и его недостатком», не может быть принципиальной разницы. Собственно, и Плотин говорит, судя по всему, о том же: «Зло следует мыслить не как то или иное отдельное зло, как несправедливость, например, или другой какой порок, но как то — несводимое ни к одному из этих отдельных зол — по отношению к чему они все выступают как виды, созданные (из рода) путем прибавления видообразующих различий. Так, например, (общее родовое) зло в душе делится на виды, (которые различаются) либо по

⁷ О том, что последовательного изложения «платонизма» нет у Платона, мы уже упоминали. Существует множество текстов, не позволяющих построить последовательно дуалистическую систему. Объяснить это можно формальным характером платоновского творчества (генетически — Платон постоянно, или постепенно, или вдруг менял точку зрения; методически — Платон следовал сократовскому методу и, как противник всякой догматики, принципиально не давал однозначных ответов, не говоря уже о том, чтобы строить систему или учение и т. д.). Можно, как это делает, в частности, Ф. П. Хагер, отвергать дуализм у Платона. Основным стремлением Платона, считает он, было преодолеть неподвижный и безнадёжный дуализм элеатов и пифагорейцев, главнейших его учителей. В отличие от них, Платон перестает рассматривать Благо и Зло, Бытие и Небытие, Предел и Беспредельное, Единое и Двоицу и т. д. как равносильные, противостоящие друг другу принципы. Собственно-принцип и начало всего у Платона едино — потому-то оно и Единое, оно же высшее Благо и Бог; то, что противостоят ему как его отсутствие, — это, собственно, не принцип и не начало. . . Но что же это такое? На этот вопрос у тех исследователей, кто защищает Платона от обвинения в дуализме, ответа пока мы не нашли.

⁸ Здесь и далее цит. по изд.: *Plotin. Ennéades. Texte établi et traduit par E. Bréhier*, t. 1. Paris, 1924.

материи, (с которой взаимодействует душа), либо по частям души, (в которых зло возникает): (это может быть) область видения (знания) или же область действия и страдания» (I, 8, 5, 14—19).

Итак, кажется все ясно: зло в существующих вещах — это частные (видовые или индивидуальные) проявления общего родового зла; родовое зло — это полное отсутствие блага, частное зло — это недостаток какого-то вида блага или какого-то его, если можно так выразиться, количества. Плотин, как платоник, признает «отделенное» существование родового понятия — существование «зла самого по себе», полемизируя в этом, как и следовало ожидать, с Аристотелем, отрицавшим «χωρισμός» — «отделение» идей от вещей⁹. Существует зло как таковое («эйдос зла, если только возможен у зла какой-нибудь эйдос» — I, 8, 8, 15), и благодаря ему существуют его отдельные отражения — тела или души, которые мы здесь, в «должном» мире, зовем дурными, злыми.

Чтобы доказать, что существует зло само по себе (а для платоника либо существует вещь сама по себе, как беспримесный эйдос, либо она не существует), Плотину необходимо либо пересмотреть понятия бытия и эйдоса, чтобы материя (и зло) могли иметь эйдос и бытие, либо иначе, чем Аристотель, определить, что такое противоположности. В трактате о зле ему, как мы постараемся показать ниже, приходится сделать и то и другое, но здесь (поскольку разбору понятий бытия и эйдоса посвящены специально другие трактаты) более подробно рассмотрен вопрос о сущности противоположностей.

Вернемся же к определению зла как отсутствия (I, 11) или недостатка блага. У всякого мыслителя, знакомого с Аристотелем, мы ожидаем рассуждения такого типа: недостаток есть частный случай отсутствия; любая форма может присутствовать в вещах в той или иной степени и — в обратном соотношении — в той или иной степени будет иметься в вещах недостаток (отсутствие или «лишенность») этой формы; полное отсутствие или лишенность данной формы есть ее противоположность; различие же между степенями «присутствия» формы или ее противоположности — не качественного, но количественного порядка. Это рассуждение действительно имеется у Плотина (I, 8, 5). Однако наряду с ним имеется и прямо противоположное: «...Зло (заключено) не в любом (сколь угодно

большом) недостатке блага, но только в совершенном (его отсутствии). В самом деле, то, чему недостает блага, не обязательно дурно (зло): оно может быть даже совершенно (в своем роде) — в соответствии со своей природой. Но где (благо) будет отсутствовать (ἐλλείπειν) совершенно — а это ведь и есть материя — то будет подлинно зло, не имеющее ни одной частицы блага» (I, 8, 5, 5—9).

Итак, если для последовательного аристотелика противоположности сами по себе в абсолютном своем виде не существуют, всякая форма и ее лишенность всегда взаимодействуют в том или ином соотношении в подлежащем и потому никогда не выступают в чистом виде, — то для Плотина наоборот: злом он согласен признать только абсолютное зло без малейшей примеси блага. Однако это противоречит его же собственным высказываниям, в частности, что зло есть недостаток блага (I, 8, 1, 11—12) и что все отдельные проявления зла в душе и теле суть виды зла как такового — их родового понятия (I, 8, 5, 15—19). Видимое противоречие это происходит от того, что в первых пяти разделах трактата Плотин говорит о противоположностях в общепринятом, т. е. аристотелевском смысле; в шестом же разделе — о том, почему необходимо зло само по себе, — он заново рассматривает, что такое противоположности.

Плотин начинает рассуждение с обращения к авторитету: в платоновском «Теэтете» Сократ говорит, что зло в смертной природе неискоренимо, оно не исчезает и не погибает, но существует постоянно в силу необходимости. Почему оно необходимо? Потому что должно же существовать нечто противоположное благу. Таков тезис. Далее, следуя обычному своему методу, Плотин выставляет все возможные существенные возражения против такого те-

⁹ Необходимо уточнить, что а) Аристотель не признавал эйдоса «зло» родовым понятием; род — это хоть и вторичная, но сущность; есть, правда, девять родов акциденций — не-сущностей — категории; но и к ним благо и зло не относятся; у Аристотеля в связи с этой проблемой могла бы идти речь о существовании «количества», «отношения» или «живого существа» самого по себе; б) что полемике с Платоном Аристотель строит на отрицании «отдельных идей», но сам был вынужден в конце концов допустить их: «вечный двигатель» действительно отделен от материи; так что «платонизирующая» полемика Плотина по этому вопросу заострена не столько против самого Аристотеля, сколько против его последователей, склонившихся к «номинализму».

веса. Во-первых, нет «необходимости в том, чтобы, если существует одна из противоположностей, существовала и другая. Существование противоположности допустимо и возможно... — так, если существует здоровье, возможно и допустимо также существование болезни — но не необходимо» (I, 8, 6, 25—27).

Во-вторых, Сократ здесь, по-видимому, говорит не об абсолютном зле, но о частных пороках человеческой души. Это следует из двух соображений: «частное зло человеческой испорченности не может быть противоположностью тому (запредельному высшему) благу. Оно есть противоположность добродетели, а добродетель — это не благо как таковое, но (нечто) благое, помогающее нам преодолеть материю (в нас)». А абсолютного зла, помимо «частного зла человеческой испорченности», быть не может, потому что благу как таковому ничего не может быть противоположно, ибо «как может что-либо быть противоположностью тому благу? Такой (предмет) должен будет быть поистине никаким» (ὁὐ γὰρ δὴ ποῖόν — т. е. не может иметь никакого качественного определения). Доказательства этого третьего возражения Плотин не приводит, они сформулированы Платоном в «Тимее» (48e — 51b) (обоснование абсолютной бескачественности материи).

В-четвертых, главный довод, опровержение которого послужит основанием для опровержения первых трех: «Но если благо — это сущность (бытие — οὐσία), или даже то, что за пределами сущности (бытия — τὸ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), как может быть нечто ему противоположно?» «Непосредственное свидетельство чувств говорит, — утверждает Аристотель, — что сущности ничто не бывает противоположно, и рассуждение это подтверждает» (Метафизика, 1087 b 2). Способ, которым Плотин обезвреживает Аристотеля, прост: все аристотелевские рассуждения относятся к миру «отдельных сущих», подлежащих «непосредственному свидетельству чувств» и «индукции» (ἐπαγωγή). «Что среди отдельных сущих (οὐσιῶν) нет ничего, противоположного бытию (сущности — οὐσία), — это достоверно доказано путем индукции. Однако для бытия (сущности) в целом это не доказано. Так вот, что же будет противоположно бытию вообще?.. Поистине бытию (οὐσία) будет противоположно небытие (ἢ μὴ οὐσία)».

Формально это второе утверждение, безусловно, вер-

но; оно отсылает нас к платоновскому «Софисту» и еще дальше — к Пармениду. Но, по сути дела, оно ничего не дает. Ведь сказать, что благу противоположно небытие — то же самое, что сказать, как и сказано было выше, что благу ничего не может быть противоположно. «Пытаться доказать, что небытие каким-то образом существует» («Софист», 241 b) — неразумно, как показал еще Платон, «испытывая учение отца нашего Парменида». Плотин и не берется за это, а берется за понятие противоположностей, доказывая, что оно неприложимо ни к каким «отдельно существующим» вещам: «ибо все они принадлежат либо к одному и тому же виду, либо к одному и тому же роду, и те (роды или виды), в которых они находятся, причастны к чему-то общему»¹⁰.

Так и Плотин дает, наконец, наиболее удовлетворяющее его определение: «Противоположности — это то, что отстоит друг от друга на наибольшее расстояние. Это значит, что две природы по-настоящему противоположны тогда, «когда все, что (входит в состав) одной природы, не входит в другую... И действительно, пределу, мере и прочим (составным частям), входящим в божественную природу, противоположны¹¹ беспредельность, безмерность и прочие (части), которые содержит природа зла; так что, в еще большей степени и целое противоположно целому...» Окончательное определение таково: «Две вещи, совершенно раздельные, не имеющие ничего общего и удаленные друг от друга на наибольшее расстояние, противоположны друг другу по своим природам. И противоположность (эта создается не за счет) какого-ли-

¹⁰ Опровергая Аристотеля, Плотин приводит еще один довод, не имеющий, однако, доказательной силы, так как он, на наш взгляд, нечестный: Аристотель допускает противоположность только определений, накладывающихся на неопределенную «сущность» (οὐσία), а не сущностей; Плотин же незаметно придает «сущности» платоновское значение «определения», или формы: «Так вот, не везде сущность (οὐσία) не имеет ничего противоположного (ей). Так, например, относительно огня и воды мы могли бы доказать, что они противоположны друг другу, если бы не было в них общего, а именно, материи, на которой возникли и горячее и сухое, холодное и влажное как акциденции. А вот если бы (вода и огонь) содержали бы только те (свойства), которые составляют их сущность (οὐσία) без общего, они оказались бы противоположностями, и в этом случае сущность была бы противоположна сущности» (I, 8, 6, 47—54).

¹¹ В прежнем, аристотелевском, только что отвергнутом смысле слова.

бо качества и вообще какого-либо рода сущих (т. е. какой-либо из категорий), но за счет наибольшего удаления друг от друга и разделения, за счет того, что две вещи состоят из противоположных частей».

Что касается определения противоположностей через удаленность, то происхождение этого чересчур образного определения становится ясно из следующей главы, в которой Плотин пенадолго возвращается к вопросу теодицеи, так и не разрешенному в шестой главе: зачем богу понадобилось зло и почему оно необходимо? Он снова повторяет платоновский ответ на этот вопрос: «Если существует благо, то необходимо должно существовать и зло» («Теэтет», 176a), ибо эта вселенная по необходимости составлена из противоположностей, так что ее не могло бы быть, если бы не было материи. Но теперь Плотин разъясняет этот малодостаточный аргумент по-своему (исходя как раз из идеи «удаленности»): «Поскольку (существует все-таки) не одно только благо, необходимо, чтобы в цепочке исхождения от него, или, если кто-нибудь предпочтет выразиться иначе, (в цепи) постоянного исхождения и отпадения от него, было последнее (звено), после которого уже нет и не может возникнуть ничего; так вот, это-то последнее (звено) и будет зло» (I, 8, 7).

Материя, сущность и носитель зла — это своего рода дно мироздания; сущности, вызванные к жизни и бытию Единым, или Благом, образуют иерархию, степень их причастности к свету, добру, истине, совершенству и бытию постепенно уменьшается, пока не сходит на нет; вот это-то «нет» и есть материя: ничто, небытие, тьма. Но она не похожа на сияющую полированную поверхность, в которой отражается дивный умопостижимый свет Высшего Блага и все сотворенные им сущности¹². В этом трактате Плотина материя — дно вселенной, — она не зеркальна; это скорее засасывающая воронка тьмы; когда Плотин хочет пояснить образ «дна», он говорит не о твердой границе (как в трактате 2, 4, более раннем), материя не может быть твердой, определенной, ограниченной; а о болоте, о бездонной пропасти грязи, ила (*βρβροσ*), засасывающего все и не выпускающего обратно. «Тот, кто обратит взор свой вниз, ко злу... станет причастным злу ... и окажется в области полнейшего неподобия, и, погрузившись здесь в неподобие, провалится, увязнув, в темную грязь».

Душа человеческая, по Плотину, бессмертна; но, в отличие и от платоновского, и от христианского учения о бессмертии и спасении души, он, подобно гностикам, признает, с одной стороны, существование избранных, предназначенных к спасению душ, просто неспособных обратиться к материи и тем самым причаститься какому бы то ни было злу; с другой стороны, он пишет о том, как может душа умереть заживо (о смерти души, при жизни человека разьедаемой и поглощаемой без остатка материей, пишет очень близко к Плотину Ориген): «... Если же совершенно уйдет душа в совершенный порок, она уже не будет порочной душой: самую природу свою она уже сменила на другую — худшую. Ибо (несовершенный) порок, смешанный с тем, что ему противоположно, — это еще нечто человеческое. Так вот, душа тогда умирает так, как может умереть душа; для души, еще погруженной в тело, смерть (означает) утонуть в материи и наполниться ею; а для души, уже вышедшей (из тела, смерть) — это лежать в иле материи до тех пор, пока (не удастся ей) каким-нибудь образом выбраться наверх и вытащить взор свой из грязи; тогда она может уйти в Аид и заснуть там» (I, 8, 13, 21—26).

Вместо сияющей, насквозь пронизанной и облагороженной лучами Блага-Единого умопостижимой материи раннего трактата 2, 4 («О двух материях»), несовершенным отражением которой является чувственная материя, хоть не светлая и не блистающая, но все-таки послушно исполняющая свою роль последнего звена вселенской иерархии, Матери-Кормилицы чувственного Космоса (который, хоть и самый младший, но все-таки прекрасный и гармоничный бог), — вместо всего этого в трактате I, 8 нам предстает только тьма, грязь и бездонная трясина. Но удивительно не это; в более ранних трактатах Плотина активностью в полном смысле обладало только Единое; благодаря излучению или истечению энергии Единого,

¹² Мы не рассматриваем в этой статье учение Плотина о материи полностью, поскольку нас интересует лишь тот до конца последовательный и дуалистический взгляд, который достаточно ясно выражен в трактате «О природе и происхождении зла». В других, более ранних трактатах, Плотин учит о материи совсем иначе. О том, как согласуются между собой эти разные взгляды на природу материи и как они входят в общую систему платиновой философии см.: *Лосев А. Ф.* Указ. соч., с. 647—655, 671—677.

активностью в мире Плотина обладала и каждая ипостась по отношению к низшей; материя же, это одно из главных ее определений, — есть абсолютная пассивность. Но вот в трактате о зле Плотин постоянно подчеркивает необыкновенную цепкость материи, не выпускающей свои жертвы; более того, она не только мертвой хваткой удерживает то, что упало в нее; не только засасывает, как тряпина, то, что хоть кончиком ее коснулось; она непостижимым образом притягивает к себе и то, что парит над ней, ее не касаясь (правда, до неподвижных умопостижимых сущностей власть ее не доходит). Сила ее страшного злого притяжения так велика, что стоит душе на мгновение обратить вниз свой взор, и она уже неотвратимо песется вниз, в грязь и тьму небытия («... природа материи настолько зла, что не только находящаяся в ней, но даже и все, что обратит к ней свой взор, тотчас наполнится *всем* ее злом. Поистине она — непричастная ни малейшей частице блага... — уподобляет себе все, что соприкоснется с нею, сколь бы малым ни было это соприкосновение...» (I, 8, 4, 20—22).

Таким образом, все сущее пронизано, с одной стороны, благостным светом Единого, дающего ему сущность и существование, а с другой — темным притяжением злой материи, увлекающей его к разложению, хаосу и небытию. Сила притяжения, приписываемая Плотинином в этом трактате материи, вновь восстанавливает древний, если верить Аристотелю, — пифагорейский крайний дуализм; все сущее — арена противоборства благого и злого начал, единого и беспредельного. У Платона этот дуализм был отчасти преодолен, поскольку материя не имела бытия и, кроме того, была абсолютно пассивна. Плотин же, по-видимости, не противореча своему учителю, исподволь восстанавливает непримиримый дуализм. Что же до того, что Единое — источник и принцип всякого бытия, а материя, если говорить грубо, не существует; то ведь само Благо-Единое тоже не существует, не имеет бытия, так как оно — «по ту сторону бытия», и в этом отношении Единое и материя равны. Правда, можно возразить, что, в то время как единое распространяет свое благотворное влияние на все уровни сущего (разумеется, кроме самой материи, которая и не является собственно уровнем, а только «дном», противоположностью), материя не поднимает своего тлетворного притяжения выше области души: «зло не может

находиться ни в сущих (т. е. в умопостижимых вещах), ни в том, что по ту сторону сущих; ибо они блага. Значит... если уж оно есть, то в несуществующих (вещах... или в некоем разряде вещей), смешанных с несуществующим или в той или иной мере причастных ему» (I, 7, 3, 1—6). Иначе говоря, оно полностью господствует в телесном мире и властно над душой¹³.

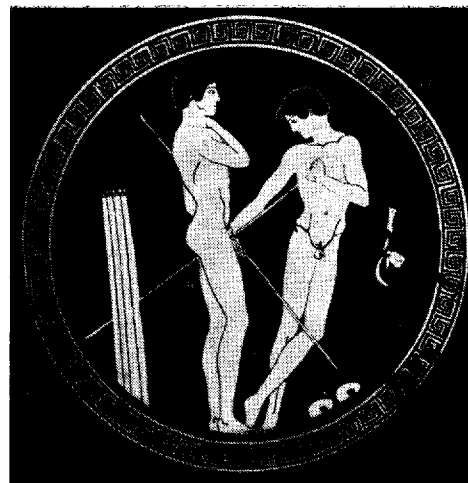
Таким образом, если власть материи не распространяется на область ума, где безраздельно господствует Благо, то власть Блага практически не распространяется на телесную область, где безраздельно господствует материя (здесь нет бытия, а только становление, возникновение и уничтожение; следовательно, здесь нет и эйдоса — умопостижимой формы; следовательно, и ничего истинного — одни лживые подобия; а небытие, бесформенность и ложь — это постоянные и главные характеристики материи у Плотина). Поэтому душа — промежуточная между умом и телом ипостась — представляет собой арену противоборства Блага и Зла, Единого и Материи.

Аристотель попытался преодолеть платоновский дуализм учения о том, что бытие или отдельно существующая вещь — сущность (и то и другое называется «*οὐσία*») первое (и онтологически и логически) любых «чистых» принципов («идей», «форм», «противоположностей»); идеи у него существуют только в сущности и в известном смысле после нее. Плотин же в своем учении о сущности зла не просто восстановил платоновский дуализм, но усугубил его. Сущность, или бытие (платоновская «*οὐσία*» — умопостижимый мир), у Плотина — порождение Единого, его верный и любящий подражатель; аристотелевские «*οὐσίαι*»

¹³ Тело — постоянное зло, хотя не первое, а второе; зло для тела, если прибегнуть к выражению Аристотеля, неотделимое свойство. «Правда, тела имеют некий эйдос, однако неистинный; они лишены жизни; в своем беспорядочном движении они разрушают друг друга; вечно текучие, вечная помеха душе в ее деятельности, они всегда бегут прочь (убегают) от сущности (бытия); это второе зло» (I, 8, 4, 1—4). Душа же человеческая как только обратит свой взор к непостоянному или телесному — что, за редким исключением возрожденных философов, с пеленок созерцающих только умопостижимое, неизбежно, — «выходит за пределы самой себя» и перестает быть самой собой, «меняет свою природу на низшую, наполняется безграничностью, видит тьму и уже содержит в себе материю, видя то, чего не видит (именно это ведь и означает выражение «видеть тьму»; это ложь, и сию-то и наполняется душа, «разглядывая то, чего нет»)» (I, 8, 4, 28—32).

(телесные существа), у Плотина — мерзкие, бесформенные и безвольные клеветы Зла, отступают на второй план, они вторичны по сравнению с двумя крайними принципами — Благом и Злом. Завершая рассуждение о том, что такое противоположности, Плотин приходит к выводу, что собственно настоящих противоположностей только две: благо и зло; и все, что пишет о свойствах противоположностей Плотин, «он утверждает отнюдь не относительно всякой противоположности; нет, это сказано только о благе и зле».

Однако та крайне дуалистическая трактовка понятия материи, которую мы находим в трактате Плотина I, 8, не находит продолжателей среди последующих античных авторов точно так же, как не имеет образца среди предшественников Плотина. Учение о материи как предшествовавших, так и последующих платоников (так же как и учение самого Плотина, изложенное в более ранних трактатах) не отличалось такой замечательной последовательностью. Суть пифагорейско-платоновской традиции (такой, какой критиковал ее Аристотель) Плотин выразил необычайно законченно и ярко. Однако, несмотря на все эти достоинства, концепция материи как сущности и источника зла, совечного и едва ли не равного благу, не нашла поддержки даже у таких учеников и почитателей Плотина, как Порфирий, Ямвлих и Прокл. Плотина за этот его трактат обвиняли в склонности к гностицизму. И действительно, именно гностические учения поздней античности, а затем дуалистические ереси средневековья стоят в своем понимании всего материального как безоговорочного зла ближе всего к Плотину. Античная философская традиция, вероятно, не могла смириться с полным отрицанием всего телесного, чувственно-прекрасного. Может быть, именно поэтому разрабатывалась и развивалась платониками главным образом именно первая, аристотелевская трактовка понятия материи как «подлежащего», не имеющего отношения ко злу.



С. Я. Шейнман-Топштейн

ВОСТОЧНЫЕ ВЛИЯНИЯ В ПЛАТОНОВСКИХ ТЕКСТАХ

В этом небольшом очерке автор ставит перед собой скромную задачу не столько исследовательского, сколько иллюстративного характера. Общая тема влияния древневосточной (а именно, индийской) философии на платонизм была уже разработана нами¹. Здесь же мы хотим обратить внимание на конкретные упоминания у Платона тех или иных восточных (точнее, не-эллинских) учений и мифов, используемых им для подкрепления собственных точек зрения. Подобные упоминания мы встречаем у него нередко, начиная с раннего периода его творчества и вплоть до наиболее поздних сочинений (некоторые из которых принадлежат, по-видимому, уже не ему самому, но авторам платоновской школы).

Обращает на себя внимание, что Платон использует в своих диалогах восточную мифологию значительно шире, чем логические концепции «Упанишад» и других древневосточных философских учений. Но для того, кто внимательно сопоставляет общую направленность или уровень зрелости платоновской философии и «Упанишад»

¹ Шейнман-Топштейн С. Я. Платон и ведийская философия. М., 1978.