

людям времени Августа, но и историкам. Однако у нас нет оснований думать, что источниками этих сведений были этрусские тексты. Поэт пользовался антикварной греческой и римской литературой, а также, что наиболее ценно, устной традицией, согласовывая их сведения друг с другом. Выходцы из Лидии, в этом у Вергилия нет никаких сомнений, этрусски стали народом Италии, как впоследствии и троянцы.

А. И. Немировский

THE CATALOGUE OF ETRUSCAN SHIPS IN THE AENEID

A. I. Nemirovsky

The list of ships and their commanders sent to the aid of Aeneas contains valuable information about early Etruria. The ships' names contribute to our knowledge of Etruscan religious ideas. The uniting of detachments from several cities under one commander shows that these cities belonged to one state. The names of the commanders are partly of Aegean character, partly connected with Etruscan and Italian mythology. These latter names reflect the Etruscan colonisation of northern Italy and Latium. Mention of the hero Cupavo is particularly interesting: his name recalls that of the Slavonic pagan festival of the Kupala. Though it reveals clear traces of the poem's unfinished state, the catalogue of Etruscan ships is a valuable historical source.

«ТРЕТИЙ ВИД» У ПЛАТОНА И МАТЕРИЯ-ЗЕРКАЛО У ПЛОТИНА

Столь привычное для нас противопоставление идеи и материи для родоначальника античного идеализма Платона, вообще говоря, совершенно неспецифично. Исходная и значимая для Платона оппозиция — это оппозиция идеи и тела, подражающего соответствующей идее. Только в связи с этой оппозицией и встает проблема «третьего вида», т. е. материи, так неохотно называемой Платоном. «Прежде достаточно было говорить о двух вещах: во-первых, об основополагающем первообразе, который обладает мыслимым и тождественным бытием, а во-вторых, о подражании этому первообразу, которое имеет рождение и зримое. В то время мы не выделяли третьего вида, найдя, что достанет и двух; однако теперь мне сдается, что сам ход наших рассуждений принуждает нас попытаться пролить свет на тот вид, который темп и труден для понимания» (Plat., Tim. 48e — 49a — переводы из Платона здесь и далее по «Сочинениям в трех томах»). Такова у Платона постановка вопроса, которого сам Платон, по-видимому, не разрешил. Аристотель во многом прав, отмечая, что Платон не дал объяснения того, каков принцип соотношения идеи и тела, а только ввел новое имя, говоря вместо пифагорейского подражания о «причастности» идеям (Arist., Met. I 6, 987b 5—13).

Правда, у Платона вопрос о материи нашел не только специфическую постановку; им были намечены и пути для дальнейшей его разработки в соответствии с этой постановкой. Именно диалектика одного и иного (единого и многого, предела и беспредельного, определенного и неопределенного и т. д.), развитая Платоном в целом ряде диалогов, была использована позднейшими платониками и неоплатониками, в частности Плотинем, уже непосредственно при разработке проблемы материи¹. Обращение Платина к диалектике платоновского «Парменида» позволило ему создать весьма разра-

¹ Ср. старинную работу J. P. Wohlstein, *Materie und Weltseele in den platonischen Systeme*, Marburg, 1863; см. также C. J. Vogei, *La théorie de l'apeiron chez Platon et dans la tradition platonicienne*. «Revue Philosophique de la France», 149, 1959, стр. 21—39.

ботанную теорию материи и, может быть, впервые дать ответ на вопросы, поставленные Аристотелем, а именно показать, как в системе платоновского типа тело может соотноситься с соответствующим ему идеальным первообразом.

Если концепция собственно материи у Платона является недостаточно разработанной и потому трудной для реконструкции, то у Плотина, помимо специального трактата, посвященного материи и двум ее видам (II 4), проблема материи рассматривается также в целом ряде других трактатов². И все же известная трудность остается и здесь. И заключается она в том, что простое изложение плотиновских трактатов едва ли укажет нам самый принцип, руководствуясь которым мы могли бы уверенно реконструировать плотиновскую материю³. Между тем излагалась плотиновская концепция материи не раз⁴. Поэтому нас в нашей реконструкции будут занимать два основных момента: во-первых, как, решая проблему материи, Плотин отвечает на поставленный Платоном вопрос и как при этом выкристаллизовывается специфическое плотиновское понимание материи, и, во-вторых, как диалектически обоснована у Плотина его концепция материи и что нового у него выступает на первый план в диалектике уже материи и идеи. Третий же момент, которого мы коснемся, — момент эстетический, позволяющий нам указать на интуитивную основу рассмотренных логических и диалектических модификаций.

Основным у Плотина было учение о трех т. н. начальных субстанциях, т. е. о едином, уме и душе. Сам Плотин указывает, что это учение было уже у Платона: «у Платона Парменид точнеем образом различает друг с другом первоединое, [т. е.] единое по преимуществу, и второе, называя его „единое—многое“, а также третье, [называя его] „единое и многое“». Таким образом он сам признает, что этих сущностей (φύσεις) три (V 1, 8, 23—27)⁵. В самом деле, Платон во второй части «Парменида» начинает диалектику одного и иного с того, что рассматривает единое как единое, т. е. единое как такое само по себе (137c — 142b). Поскольку единое только едино, оно оказывается выше своего собственного существования, выше имени и слова для него, выше знания и чувственного восприятия его и выше мнения о нем. В результате полагания единого как единого мы получаем, таким образом, диалектически выведенное неоплатоническое первоединое, которое как раз и получает уже у Плотина такие именно характеристики.

Но если, далее, единое е с т ь, т. е. если оно существует и причастно бытию, то единое, согласно Платону, оказывается отличным от себя самого. Бытие единого — нечто иное, чем единое само по себе. Поскольку мы сталкиваемся с этим иным, т. е. с единым существующим, постольку единое оказывается м н о ж е с т в о м (143a). При этом, хотя единое, разделенное бытием, и дает множество, единое не отделено от бытия, ни бытие от единого, «но, будучи двумя, они всегда находятся во всем в равной

² В трактате I 8 в связи с проблемой зла; II 5, 2—5 — в связи с проблемой потенции и энергии; III 6, 6—13 — материя в связи с проблемой неаффицируемости бестелесных; VI 1, 25—28 — критика стоического понимания материи как бескачественного тела; VI 3, 2—7 — материя в связи с родами чувственного бытия и в связи с проблемой сущности; VI 7, 28 — материя и ее отношение к благу. Кроме того, Плотин касается проблемы материи часто не специально, но в виде отдельных замечаний.

³ Как раз ввиду обилия плотиновских текстов о материи перед исследователями чаще всего не встает и самый вопрос о реконструкции концепции Плотина.

⁴ См. прежде всего классические труды Эд. Целлера и К. Бойммера (Ed. Zeller, *Philosophie der Griechen*. III. Theil, 2. Hälfte, Lpz., 1903, стр. 579—580, 598—603; Cl. Beuermann, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, Münster, 1890, стр. 402—417); см. также у позднейших исследователей: J. M. Rist, *Plotinus on Matter and Evil*, «Phronesis», VI, 1961, стр. 154—166; F. P. Haegher, *Die Materie und das Böse im antiken Platonismus*, «Museum Helveticum», vol. 19, fasc. 2, 1962, стр. 73—103; G. Brun, *Introduzione alla dottrina plotiniana della materia*, «Giorn. Class. Filol. Ital.», XLII, 1963, стр. 22—45.

⁵ Тексты приводятся по изданию Plotini Opera, ed. P. Henry et H. R. Schwyzler, I—III, Paris — Bruxelles, 1951—1973. Цифры означают: первая — номер Эннеады, вторая — номер трактата в данной Эннеаде, третья — параграф в данном трактате, четвертая — строку данного параграфа; латинский перевод и комментарии Марсилио Фичино — по изданию Plotini Opera cum M. Ficini commentariis ed. G. H. Moser, et F. Creuzer, Oxonii, 1835.

мере» (144е, пер. Н. Н. Томасова). Но это характеристика не чего иного, как неоплатонического ума. И так, ум есть разделенное бытием единое. Ум, как множество, обладает частями, части же эти — части целого. Поскольку в бесконечном исчерпании целого через части мы мыслим это целое как предел, охватывающий эти части, постольку перед нами новая граница, т. е. существующее единое опять оказывается на границе с иным. Как целое — оно в ином, как совокупность частей — в себе самом (145е — 146а). Мир ума теперь оказывается обращенным к себе самому (поскольку он вышел за свои пределы) и к иному (поскольку он в ином функционирует). Но это двуобращенное сущее единое, покоящееся в себе и подвижное в ином, есть не что иное, как неоплатоническая душа, находящаяся как раз на границе мира ума и мира чувственного, мира вечности и мира времени и обращенная как к тому, так и к другому. Конечно, здесь душа Платоном не называется, но, сопоставляя этот момент диалектики одного и иного в «Пармениде» с пониманием души у Плотина, мы убеждаемся, что речь здесь идет об одном и том же.

Уже в античности вставал вопрос, как следует понимать эту платоновскую диалектику одного и иного, что подразумевалось у Платона под «одним», что под «иным». Интерпретация «Парменида» занимает огромное место в истории платонизма. Материалы по истории толкования платоновского «Парменида» содержатся в комментарии Прокла на «Парменида», а также в первой книге его «Теологии Платона». Из этих материалов мы видим, что содержательное понимание платоновской диалектики утвердилось в античности вопреки другому ее пониманию, согласно которому Платон в «Пармениде» демонстрирует диалектику как бессодержательное логическое упражнение. Кажется, всеми толкователями *τὴν πραγματικὴν ἐννεα* в античности признавалось, что сначала у Платона во второй части «Парменида», собственно и посвященной диалектике одного и иного, речь идет о едином, под которым понимался первопринцип всего сущего, в своей вышебытийной мощи все порождающий и над всем порожденным стоящий, и большинство соглашалось в том, что далее у Платона разработаны проблемы ума и души. Не имея возможности вдаваться в подробности, касающиеся «метафизической», а не «логической» интерпретации «Парменида», мы хотим только подчеркнуть, что отмечаемые здесь у нас моменты содержательной трактовки платоновской диалектики опираются на твердую и вполне определенную античную традицию⁶. Диалектика платоновского «Парменида» является для нас методом, с помощью которого мы как бы восстанавливаем для себя платоновское учение о трех начальных субстанциях. Пользуясь тем же методом, мы можем теперь также постулировать, исходя из понимания материи как иного, необходимость появления материи в платоновской конструкции мира. В 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 умопостигаемая материя; наконец, при переходе от души к чувственному, «вещному», миру речь пойдет о материи собственно. Что же касается самого Плотина, то необходимость умопостигаемой материи он показывает и более просто. Почему должна быть материя в «вещном» мире? — Да потому, что она есть и в «вещном», а «вещный» — подобие того мира (II 4, 4, 7—9).

⁶ Proclus, *Théologie platonicienne*, Livre I, Texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink, Paris, 1968, Introduction, стр. LXXV—LXXXIX. Ср. также M. W. U n d t, *Platons Parménides*, Stuttgart — Berlin, 1935; E. R. D o d d s, *Parménides of Plato and the Origin of the Neoplatonic «One»*, CIQ, 22, 1928, стр. 129—142. Содержательное понимание диалектики «Парменида» проведено А. Ф. Лосевым в его книге «Античный космос и современная наука» (М., 1927), где античный космос реконструирован средствами диалектики «Парменида», объединенной с мифологией «Тимея», на основе их неоплатонического пересмысления, а также в позднейших работах А. Ф. Лосева, в частности, в ряде изложений и толкований Платона и неоплатонизма в статьях к платоновским диалогам в издании «Платон, Сочинения в трех томах» (М., 1968—1972) (особенно статьи к «Пармениду» и «Тимею»), в «Статьях по истории античной философии для IV—V тт. Философской энциклопедии» (М., 1965) (статьи «Платон», «Платонизм», «Нус», весь раздел о неоплатонизме, особ. стр. 13, 32, 65). Показательно, что II и III тт. «Истории античной эстетики» А. Ф. Лосева (М., 1968, 1974), посвященные Платону, завершаются переводом «Первоначальной теологии» Прокла.

Еще у Платона мы встречаемся с замечанием, что материя — трудный для исследования предмет (Tim. 52b). И для Плотина вопрос о материи представлял немало трудностей. Поэтому в трактате II 4 материя у Плотина определяется в основном отрицательно, она выступает здесь как *ἀόριστος, ἀμορφος, ἀμέριστος, ἀφόριστος, ἀμέγεθες, ἄτομος, ἀνοια, ἀγνοια, ἀσχημοσύνη, ἀχροια, ἄλαττος*, т. е. она неопределенна, бесформенна, неделимая, неосвещена, лишена количества, качества, мысли, ее нельзя познать, у нее нет образа, цвета, блеска. Все эти «вне» происходят из двух главных: материя не вид, и материя не тело. Она не вид, потому что как раз вид несет в себе цвет, форму, смысл. Она не тело, потому что она проста. Единственно положительное, что мы узнаем о материи, это то, что она подлекающее, субъект, *ὑποκείμενον*. Причем это верно как для собственно материи, так и для материи умопостигаемой. Что касается этих отрицательных определений, то их нужно понимать следующим образом: если сама материя лишена всяких определений, то получить о ней некоторое представление мы можем только из сопоставления ее с тем, что обладает известной определенностью, т. е. с тем, относительно чего она не определена. Это же нужно иметь в виду и при определении материи как подлекающего. Критикуя стоиков, Плотин поэтому и пишет: «Если не будет другого, то материя вообще не будет ни субъектом, ни материей сущего: ведь если есть одна только материя, то уже по этому одному она не материя: ибо материя — „в отношении к чему“ (*πρὸς τι*)» (VI, 1, 27, 26—28)⁷. В самом общем виде материя собственно может быть охарактеризована как *неопределенное и неопределяемое подлекающее*; как таковая она должна выступить и в мире умопостигаемом. Материя существует в отношении к чему-то более определенному и иерархически главенствующему. Поэтому в II 4, 3, 1—5 Плотин и говорит, что «неопределенное не владеет достойно только презрения, равно как и то, что по своему смыслу могло бы быть понято как лишнее формы, если оно намерено подчиниться тому, что раньше его, и наилучшему» (пер. А. Ф. Лосева). Таким относительно лишеным формы подлежащим (субъектом) в умопостигаемом мире у Плотина является, во-первых, душа, а во-вторых, и сам ум.

Прежде всего относительно души. У Плотина прямо идет речь о том, что душа и есть умопостигаемая материя. В V 1, 3, 23 Плотин так говорит о душе: «Она — прекрасна, и она — будучи умственной по виду и простой — является материей ума (*ἡ οὖν οὐλοῦσα*)». Поэтому и в III 9, 3, 11 Плотин говорит о материи собственно как о подобии (*εἰδωλον*) души, а в пятом параграфе той же книги (5, 1—3) разъясняет: «Следует считать, что сама душа как бы зрима, а зримое ею — ум; она же, прежде чем видит, является неопределенной (*ἀόριστος*), но по природе предназначенной для мышления: ведь она — материя в отношении ума (*ὄλην πρὸς οὖνον*)». Итак, ясно, в каком смысле душа является материей, т. е. субъектом, объект которого — ум. Но и в самом уме вычленимы созерцающее и созерцаемое, т. е. субъект и объект. Однако в каком смысле можно говорить о неопределенности ума? «Плотинское представление о „духовной материи“, — пишет А. Армстронг, — получилось в результате объединения традиционного представления о неопределенной двойце с учением Аристотеля о материи как чистой возможности»⁸. Здесь совершенно верно указано на понимание Плотинионом неопределенности ума как двойцы, но это указание слишком формально⁹. Для Плотина

⁷ Такая характеристика материи как субъекта, подлекающего, весьма специфична для античности; и здесь не нужно смешивать античное «субъективистское» понимание материи с ее позднейшим пониманием. В античности, и в частности у Плотина, вместо привычного для нас противопоставления материи сознанию как объекта субъекту, мы находим как раз «видео», противопоставленную «материю» как объект субъекту. Идея этой, таким образом, есть для Плотина не что иное как о б ъ е к т , о н и м а е м ы й в а б с о л ю т н о м с м ы с л е , т. е. вне всякого противопоставления ему субъекта и до всякого субъекта.

⁸ A. H. A r m s t r o n g, *The Architecture of the Intelligible Universe of the Philosophy of Plotinus. An Analytical and Historical Study*, Cambr., 1940, стр. 66.

⁹ По мнению Армстронга, неопределенная материя у Плотина — принцип единства умопостигаемого мира: на стр. 67—68 указывается, что в общем здесь проводится «обычная платоновская мысль об идеях как принципе разделения и о материи как принципе единства». Формально это верно, но по существу материя, будучи *ἐν ὁμοκειμένω* является принципом как раз множественности. Ближайшее к нашему пониманию умопостигаемой материи мы находим у Моро (J. M o r e a u, *Plotin ou la gloire de*

же такого рода формализм как раз весьма нехарактерен. В V 4, 2 Плотин рассуждает следующим образом. Если бы первым порождающим принципом $\alpha\rho\chi\eta\ \epsilon\upsilon\nu\omega\nu$ был ум, то первое порождение было бы слабее ума. Но поскольку рождает то, что за пределами ума, необходимо, чтобы именно ум был первым порождением. Однако почему первое порождающее начало — не ум, не энергия, не мышление? А потому, отвечает Плотин, что мышление созерцает мыслимое и обращается к нему и «получает от него завершение и совершенство, поскольку само по себе оно неопределенно» ($\alpha\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$) и получает определение от мыслимого. Поэтому и говорят: от неопределенной двойцы и единицы — виды и числа, а ведь это и есть ум» (1—8). Как видим, относительная неопределенность ума представляется Плотинем так же, как и относительная неопределенность души. Вернее же сказать, душа неопределенна в отношении ума постольку, поскольку она подражает его неопределенности в отношении единого, как и «здешний» космос подражает «тамошнему» космосу с его умопостигаемой материей. В другом трактате (V 3) Плотин таким образом описывал это определение ума единым: «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 ($\alpha\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma\ \epsilon\chi\omega\sigma\alpha\ \dots\ \phi\alpha\upsilon\tau\alpha\sigma\mu\alpha\ \tau\iota$): а вышел за пределы [себя самого], получивши совсем иное, в себе самом сделал его многим. И он, конечно, обладает образом зримого ($\tau\acute{o}\tau\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \delta\rho\alpha\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$) 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. А это уже ум, поскольку он обладает [предметом мысли, или зрения, т. е. мыслимым и созерцаемым], причем обладает как ум; а до этого — только [некоторое] устремление и лишнее образов зрение ($\alpha\tau\omicron\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \delta\psi\iota\varsigma$)» (11, 4—12). Несколько раньше (10.39—44) Плотин разъясняет, что это за «домысленное» состояние ума: «Итак, следует, чтобы мыслящее воспринимало все другое и другое, и [необходимо, чтобы] мыслимое, будучи осмысливаемым, становилось радужно-пестрым ($\tau\omicron\upsilon\chi\iota\lambda\omicron\upsilon$): в противном случае оно не будет мышлением его [т. е. осмысленным мыслимого, или единого], но касанием и как бы только притрагиванием [к единому], без речи и без мысли предосмысливающим [мышлением], когда ума еще нет, а прикасающееся — не мыслит». К этому необходимо добавить еще текст V 1, 5. Ум, говорит здесь Плотин, множествен. Но что является причиной этой множественности и числа? «Ведь число не первое, и ведь до двойцы — единица ($\epsilon\upsilon$), а второе — двойца, которая, возникнув от единицы, в ней имеет того, кто ее определяет ($\delta\rho\iota\sigma\tau\acute{\eta}\nu$), а сама по себе она неопределенна ($\alpha\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$); когда же она определяется, — она уже число» (6—9). «То же, что там считается числом и двойцей, — смыслы и ум; но двойца, как неопределенное, воспринимается в качестве подлежащего ($\delta\mu\omicron\chi\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\omicron\nu$), а число, [получаясь] из нее и единого, — как вид...» (13—17).

Из приведенных текстов становится ясным, в каком смысле мы можем говорить об относительной неопределенности ума. Но чтобы лучше понять здесь Плотина, обратимся опять к Платону. Бытие единого, рассуждает Платон, нечто и н о е, чем единое само по себе (Ратм. 142b), из чего Платон диалектически выводит, что существующее единое представляет собою не что иное, как множество. Мы уже указывали, что здесь речь у Платона идет о том же, что Плотин называет умом. И Плотин, рассуждая об уме, все время имеет в виду Платона¹⁰. Рассуждает он следующим образом. Единое, понимаемое как благо, ни в чем не нуждается. Поэтому мы не можем к нему и ничего добавить. Всякое добавление было бы ущербом, ограничением единого — блага. Поэтому добав-

la philosophie antique, P., 1970, стр. 66): $\delta\lambda\eta\ \psi\omicron\tau\eta\tau\eta$ как «идеальное различие, инаковость»; на стр. 53—54 материя определяется как «условие формального разделения, спецификации»; на стр. 97—98 умопостигаемая материя понимается как идеальная неопределенность, и для иллюстрации приводятся используемый ниже и нами текст из V 3, 11.

¹⁰ И именно платоновского «Парменида», которого Плотин при изложении проблем ума постоянно вспоминает, цитирует и имеет в виду. В пятой Эннеаде, посвященной уму, текст «Парменида» в общей сложности привлекается Плотинем только в виде прямых цитат в 17 местах.

ление к единому сущего ограничивает его: вместо единого, которое еще у Платона (Ратм. 137e) понималось выше всякой фигуры, мы получаем как бы очерченное бытием единое, как бы круг или сферу. Если мы находимся еще в пределах этого круга, мы не можем рассмотреть его, но мы, поскольку круг уже ограничен, можем только в порядке прикосновения к его внутренним границам судить о нем. Если же мы выходим за пределы круга, то круг становится нам виден, но уже на фоне и н о г о, и тут же появляется множество: сам круг, его граница, его центр, его радиусы, соединяющие центр и окружность, и, наконец, все то, что вне круга. Когда есть еще только круг и граница круга, т. е. когда это только еще изнутри ограниченный, благодаря собственному преисполнению, круг, — перед нами неопределенная двойца: сам круг и его граница. Но если уже есть граница, то значит, что это граница чего-то с чем-то иным; и здесь круг, как бы преисполняясь, переливается, выходит за свои собственные пределы и определяется, т. е. становится умом. Плотин не раз использует этот «геометрический» образ круга или сферы для того, чтобы показать соотношение единого и ума, например V 1, 14; VI 4, 7; VI 9, 8; особенно III 8, 8, 30—38: «...Если оба они — одно, как стало двумя и как — множеством это единство? Не потому ли, что оно не созерцает единого? Но и созерцая единое, само оно не едино. А если не созерцает, то не возникает и ума. Но будучи вначале одним, оно не осталось таким, как вначале, но, как бы захмелев, оно незаметно для себя стало многим, желая иметь все, — а сколь лучше ему было бы не делать этого! — ведь он [т. е. теперь уже ум] стал вторым, — так ведь и круг, разворачивая себя, оказался и фигурой, и плоскостью, и окружностью, и центром, и линиями, и тем, что в глубине, и тем, что вовне: и лучшее — откуда [все это произошло], а худшее то, во что [оно, возникнув, перешло]. Плотин, как кажется, нигде прямо не называет неопределенный в отношении единого ум материей, как прямо названа материей душа, неопределенная в отношении ума. Но вот, в четвертой книге пятой Эннеады (V 4, 2. 44—48) Плотин говорит об отличии мышления от ощущения: «Но ум — не является [мышлением] предметов, существующих до [и вне] него, как ощущение в отношении чувственно воспринимаемого, однако с а м у м и е с т ь э т и п р е д м е т ы¹¹, поскольку виды их он не получает [ниоткуда иное]. Ибо откуда же? [А раз неоткуда,] то тогда он — вместе с этими предметами, и тождествен с ними, и един». И вот дальше следует предложение, которое разные издатели и переводчики Плотина читают по-разному¹², хотя все рукописи согласно передают: $\kappa\alpha\iota\ \eta\ \epsilon\pi\iota\sigma\tau\omicron\lambda\eta\ \mu\eta\delta\epsilon\ \tau\omicron\nu\ \acute{\alpha}\nu\theta\epsilon\ \delta\lambda\eta\varsigma\ \tau\alpha\ \pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$, что флорентийский неоплатоник Марсилио Фичино совершенно правильно, на наш взгляд, понимает: «И они рядом друг с другом, и сами эти умопостигаемые предметы совершенно нераздельны со своей материей, т. е. с умом» (atque vicissim neque res ipsae quidem intelligibiles omnino sunt absque materia scilicet sua, id est intellectu). С этим текстом вполне согласуется и другой (III 8, 10): «... поскольку ум является некоторого рода зрением, и зрением видящим, то он окажется возможностью, переходящей к действительности. Следовательно, одно [в нем] окажется материей ($\tau\acute{o}\ \mu\epsilon\nu\ \delta\lambda\eta$), а другое — его видом, поскольку это действительно зрение; материя есть и в умопостигаемом, так как действительное зрение двойно. До того же, как увидеть ($\delta\epsilon\iota\nu$), было единое. И единое стало двумя, но [эти] два — одно» (1—6).

На этом мы можем закончить эту часть анализа и сделать соответствующие выводы: 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

¹¹ Ср. Arist. de an. III 7, 431 B 17.

¹² Сводка различных конъектур в издании Агри и Швицера (т. II, стр. 338: $\eta\ \epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta\ \delta\epsilon$ (это чтение принято и в указанном издании; поскольку отрицание $\mu\eta$ отбрасывается, смысл получается противоположный: «знание их — сами вещи без материи»; $\eta\ \epsilon\pi\iota\sigma\tau\omicron\phi\eta\ \mu\eta\delta\epsilon$ Taylor; $\epsilon\acute{\epsilon}\ \epsilon\pi\iota\sigma\tau\omicron\lambda\eta\varsigma\ \mu\eta\delta\epsilon$ Czeuzer; $\eta\ \epsilon\pi\iota\sigma\tau\omicron\lambda\eta\ +\ \text{lac.} +\ \mu\eta\ \delta\epsilon$ Kiefer; $\eta\ \epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta\ \delta\lambda\eta$ Vitringa; $\eta\ \epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta\ \delta\epsilon\ \delta\lambda\eta\ \eta\ \text{Müller}$; $\eta\ \epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta\ \text{Volkmann}$).

ума¹³, собственно материя — восприимца видов, творимых душами (V 3, 7,30—31). К этой собственно материи мы теперь и обратимся с тем, чтобы указать на те образные средства, которыми Плотин пользуется для разъяснения ее понятия.

У Платона для разъяснения понятия материи мы встречаемся с двумя основными образами: с образом золота и образом сита (Tim. 50 b — c; 53a). Плотин в этом смысле гораздо разнообразнее и определеннее¹⁴. В трактате III 6, где речь идет о неаффицируемости бестелесных сущностей, Плотин сначала ведет рассуждение о душе (1—5), а затем переходит к материи собственно (6—19). Этот трактат нам важен еще и потому, что здесь мы сталкиваемся с новым, принципиально важным свойством материи, с ее неаффицируемостью. «Восприимца» (ὑποδοχή) видов сама оказывается невосприимчивой (ἀπαφής); мало того, далее Плотин разъясняет, что она и οὐδὲν δεξαμένη (III 6, 14, 29) и совершенно недоступна никакому изменению. Для разъяснения этого тезиса Плотин предлагает множество образов. Материя, пишет Плотин, «поистине не-сущее, прозрачное подобие массы, и стремление к ослепе, и покоящееся не в покое, невидимое само по себе, и избегающее стремящегося видеть, а когда кто не видит — возникающее¹⁵, для того же, кто всматривается — не зримое, и всегда в себе самом создающее призрачный противоположный» (III 6, 6, 12—17). Когда материя воспроизводит, словно в призрачном видении, сущее, оно становится не-сущим (οὐκ ὄν), как бы пустой забавой: «Поэтому отражении (εἶδωλον ἐν εἶδωλον), как в зеркале, когда [предмет] помещается с одной стороны, а его призрачное отражение [возникает] с другой» (23—26). Это призрачное отражение бессильно и лживо, как то, что возникает «во сне, или в воде, или в зеркале» (41). Поэтому материя, считает Плотин, не может ничего испытывать, ведь в ней в действительности ничего не возникает, хотя в создаваемых ею призрачных подобиях и есть некоторое сходство с тем, чего они подобие. В подтверждение этого Плотин приводит еще такие соображения. Присутствие одного в другом (παρεῖναι) или бытие разного в разном можно понимать двояко: от присутствия одного в другом другое становится лучше или хуже и при этом меняется само, как меняется тело и живое существо; или же это присутствие одного в другом не является действительным и не вызывает изменения этого другого, как это было доказано для души. То же верно и для материи. «Ведь если кто-нибудь придает воску то или иное очертание (σχῆμα), то это не делает воск чем-то другим, когда присутствует это очертание, а когда оно исчезает, то для воска это не является потерей [свойств воска]. Равным образом и свет, освещающий очертания, по производя их изменения [как очертаний]. И что камень воспринимает от теплоты, становясь теплым, если он [так и] остается камнем? Что испытывает линия от изменения ее цвета? Полагаю, ничего, равно как и плоскость. Но разве подлежащее [такого рода изменения] тело [ничего не испытывает]? Однако что оно могло бы испытывать от [изменения] цвета? Не следует считать, будто присутствие [одного в другом] и сообщение [одному] образа [другого] (μορφήν περιέχειν) [обязательно означает, что одно] претерпевает от [другого]. И если кто-нибудь скажет, что зеркала и вообще прозрачные предметы (τὰ διαφανῆ) ничего не претерпевают от рассматриваемых [в них и через них] подобий (εἶδωλον), то он приведет весьма подобающий пример. Ведь подобием (εἶδωλον) является и то, что

¹³ Удивительным образом повисает в воздухе понятие умопостигаемой материи у Х. Р. Шлетте (H. R. Schlette, Das Eine und das Andere. Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotins, München, 1966). Рассматривая у Плотина проблему происхождения ума от единого (стр. 58—88) и души от ума (стр. 88—98), автор не касается проблемы материи; излагая II 4 в разделе о материи собственно (стр. 98—155), автор замечает: «Понятие ἄληγοις, впрочем, не может добавить ничего существенно нового для прояснения проблемы негативности» (стр. 125) и далее заявляет, что «онтологическая сила умопостигаемой материи... остается у Плотина немислимой» (стр. 130).

¹⁴ Платон еще в строгом смысле не понимал материю как только субъект и потому образ золота отражает у него тенденцию субстратного понимания материи, в яснейшей форме проявившуюся у Аристотеля (ср. П. П. Блонский, Философия Платона, М., 1948, стр. 96—97). В образе сита субъектное понимание материи выявлено гораздо определеннее; этот же образ дает возможность понять материю и как принцип разделения.

¹⁵ Ср. приводимые выше тексты о еще не видящем уме и душе.

в материи, а сама она претерпевает еще менее, чем зеркала» (9, 7—19; ср. также 13,35—55; 14,24—26)¹⁶.

Итак, мы исходили из того, что материя у Плотина есть иное в отношении некоторого вида. Теперь, опираясь на эти платоновские сравнения, мы можем уточнить, в каком смысле идет речь о материи-ином у Плотина. В самом деле, «одно дело, когда перед нами одно и иное просто. И несколько иное, когда у нас одно, иное и отражение одного в ином. Это 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.

Как рассуждал здесь Платон? Если сказано «единое и другое», то этим сказано все, так что «наряду с ним нет ничего иного, что было бы отличным и от единого, и от другого» (Parm. 159c). Точно так же рассуждает и Плотин. Поскольку единое — наилучшее, то у него и соответствующее прекрасное порождение — ум, который ведь «только инаковостью (ἐτερότητα) отделен [от единого]» (V 1, 6, 51—53). Ум порождает душу, создавая ее возможно более божественной. Он ее отец и присутствует (παρεῖναι) в ней: «Ведь между ними нет ничего, кроме того, что они — разные (τὸ ἕτερος εἶναι) и следуют одно за другим как воспринимающее и вид» (3,20—23). Это выражение «между ними нет ничего» по-гречески выглядит так: οὐδὲν γὰρ μεταξὺ, что дословно означает «ведь между [ними] — ничто». Вот это-то ничто, как очевидно, и есть, по Плотину, материя, теплый и трудный для понимания «третий вид». Она — ничто, только поверхность зеркала. Но «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 — особого рода. И то и другое — субъект, подлежащее для своего вида, но и то и другое ж и в о созерцает свой образ¹⁷. Всякий раз в результате созерцания образа возникает прекрасный на вид космос: умопостигаемый и чувственно воспринимаемый. Можно было бы сказать, при условии отбрасывания кантовского субъективизма, что материя здесь является эфирным условием всякого созерцания, крайней, пограничной формой, воспринимающей и пропускающей свет в зависимости от своего положения в системе мировой иерархии. Или, говоря иначе, материя здесь мыслится законом, позволяющим установить соответствие между стоящим на более высокой ступени иерархически устроенного мироздания образом и его слабейшим подобием. Но тогда всякая более низкая ступень является не чем иным, как х у д о ж е с т в е н н ы м в о с п р о и з в е д е н и е м более высокой ступени. Поэтому первое подобие единого — сущее единое — ум и является наивысшей красотой (само единое выше и красоты), а σοφία, мудрость, или прозрачное изваяние ума — образец всякой художественности. Подражание образу осуществляется, таким образом, всякий раз не непосредственно, но посредством определенного рода «ничто», посредством некоторого правила, позволяющего установить взаимоднозначное соответствие между

¹⁶ Тексты о материи-зеркале (и вообще об образе зеркала у Плотина) подобраны и истолкованы в работе Ферверда (R. Fe r v e r d a, La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin, Groningen, 1965, стр. 9—23; ср. A. Del a t t e, La catoptronomie grecque et ses dérivés, Liège—Paris, 1932). На принципиальное значение образа зеркала для платоновской концепции материи указывает Ф. Хайнеман (F. H e i n e m a n n, Die Spiegeltheorie der Materie als Korrelat der Logos-Licht-Theorie bei Plotin, «Philologus», Bd. 81 (N. F. Bd. XXXV), 1926, стр. 6 сл.). Ср. также изложение проблемы материи в интересной работе: N. V a l a d i, La pensée de Plotin, P., 1970, стр. 97—105.

¹⁷ Ср. о монадах у Лейбница, отражающих на себе весь космос и называемых им miroir vivant и о schaffende Spiegel у Гёте в работе Ф. Коха (F. K o c h, Goethe und Plotin, Lpz, 1925, стр. 83—127). Об уме — vivum speculum ср. у Николая Кузанского: N. C u s., De mente, V.

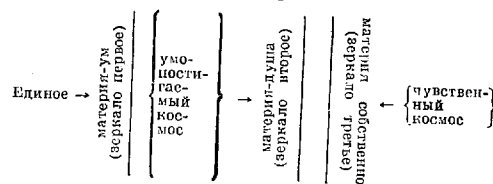
непрерывностью элементов отображаемого, изображаемого предмета и его отображенно-изображением. А раз есть такое правило соотнесения, т. е. некоторое нечто как посредствующая структура, то оказывается возможной и аналогия как основной принцип, по которому соотносятся ступени иерархически организованного платоновского мира.

К таким выводам приводит анализ платоновского зеркала и аналогичных ему образов для материи. Но что же, между тем, собственно материя? Ведь все-таки образ зеркала Плотин использовал для разъяснения понятия как раз собственно материи, а мы, сделав соответствующие выводы, применили его к материи умопостигаемой¹⁸ и получили весь платоновский мир целиком: единое, ум, умопостигаемый космос, душу, чувственный космос. Для чего же еще материя собственно? И почему она все-таки является в платоновском мире? Да потому, что она есть в умопостигаемом мире. Душа, отразив умный образец, отразила и в виде материи как таковой материю ума. Подражал уму, она, как его подлежащее, направлена на него в созерцании, и так рождается живой космос. Но душа-материя отразила и свойство ума направляться на свой предмет, почему она и сама обращается к тому, что ею создано, и вот здесь-то и возникает собственно материя — *εἰδολὸν φύξις*¹⁹. Если Плотин сожалел, как мы видели, что единое развернулось во множество, то с еще большим неодобрением пишет он о душе: только в результате безумной дерзости и забвения своей умопостигаемой родины (V 1, 1) она устремилась к восприятию созданного ею мира времени, мира рождения и смерти, возникновения и уничтожения. Логика взаимоотражений указывает, что эта материя действительно загнана Плотином в тупик, из которого она никак не может обратиться к созерцанию единого. А именно отсюда и все ее беды: она темна, а тем самым и зла, поскольку единое — первосвет и благо, а подлинная невосприимчивость материи есть невосприимчивость к благу (III 6, 11, 43—45). Отсюда она вечная и только потенциальность, отсюда, можно сказать, в ней и вообще-то не слишком велика надобность. Предметы природы, порожденные душой, уже ограничены своей инаковостью, зачем же им нужны две границы (15, 6—10)? Неужели без материи ничего не будет существовать? — спрашивает Плотин. — Нет, все сущее может существовать и без этой собственно материи, как и предметы существуют, даже если они ни в чем не отражаются (14, 1—3). Материя — вечная Бедность (Пения); из Платона мы знаем, что она соединилась (*συντίτθεται*) с Богатством (Поросом), но на самом деле, уверяет Плотин, такого соединения не произошло. Нет, материя никогда не может наполниться, но просто ей врождено (*συντίτθεται*) некое хитроумное свойство (*πράγματι εἰρηχάμω*), некая мудрость в созидании прозрачных подобий (*σοφία φαεινότητος* 15—18).

Такова у Плотина диалектика «ничто», стоящего между одним и иным, диалектика определенным образом «структурированного нуля», и такова его логика зеркальных отражений. Но, во-первых, не следует забывать, что всякая диалектика и всякая логика исторически обусловлены. А во-вторых, и диалектика и логика всегда напол-

¹⁸ В VI 4, 10 Плотин разъясняет, что каждая высшая ступень является подражанием высшей, но они соотносятся не так, как изображение на картине живописца и предмет изображения (когда картина, будучи нарисованной, может существовать и без этого предмета), но так, как некоторый предмет соотносится со своим отражением в воде, или в зеркале, или со своей тенью, когда с исчезновением предмета не может появиться и его отражения — тени.

¹⁹ Мы можем здесь предложить для иллюстрации этого тупикового положения материи в системе Плотина очень условную схему, позволяющую, однако, в яснейшем виде понять платоновскую «логику зеркала».



нены своим культурно-историческим содержанием, т. е. всегда являются определенной эстетикой. В античности, как неоднократно указывал А. Ф. Лосев, всякая диалектика в конечном счете обращалась диалектикой мифологии. Мы видели уже, как Плотин перетолковал миф о Пеннии и Поросе из платоновского «Пира». И в самом деле, его устраивает совсем другая мифология: завершением всего диалектического построения категории материи у Плотина является отсылка к древним мудрецам и учредителям мистерий, которые, по его мнению, еще давным-давно дали понять, каково истинное значение вида и смысла и каково — материи. «Поэтому, думаю, древние мудрецы в качестве таинственной загадки и представляли в мистериях древнего Гермеса со всегда возбужденным детородным органом, давая [тем самым] понять, что он является умным смыслом, который порождает чувственный мир; а что пребывающая вечно одним и тем же материя неспособна к порождению, поскольку те, что вокруг нее, лишены производительной силы, они давали понять, представляя Всеобщую Мать...» (19, 25—31). Итак, Гермес-итифалл в диалектическом противоречии с Великой (или Всеобщей, как называет ее Плотин) Матерью, окруженной ювами-скопцами, — таков окончательный вид, который принимает у Плотина мифологически насыщенная диалектика одного и иного. Выводы для эстетики, вытекающие из данной концепции материи у Плотина, хотя они и направляются сами собой, нуждаются все же в специальном разъяснении.

В свете такой теории материи мир у Плотина предстает как и е р а р х и я с а м о с о з н а ю щ е й с у б ъ е к т и в н о с т и. В самом деле, мы говорили о том, что Плотин разрабатывает концепцию материи-субъекта, и что эта материя-субъект выступает у него в трех видах: в виде ума, в виде души и в виде материи собственно. Вершина самосознания — в уме, душа — промежуточная ступень. Полное отсутствие самосознания и вообще какого бы то ни было сознания — в материи собственно. Из этого вытекает следующее. Мироздание в целом выступает у Плотина как и е р а р х и я х у д о ж е с т в е н н о й у с т р о е н н о с т и или как и е р а р х и я п о э т и ч е с к о й и с п о л н е н н о с т и²⁰. Умопостигаемый космос, согласно Плотину, — сама красота, одушевленный чувственный космос — прекраснейшее подобие космоса умопостигаемого; собственно материальный мир — украшенный труп. В этом, однако, Плотин еще не очень оригинален. Здесь достаточно вспомнить знаменитые рассуждения Платона в «Государстве» о подражательной природе искусства (X, 596a — 602d). Творчество подражателя характеризуется у Платона как забава, а его подражание стоит на третьем месте после подлинного бытия (идея кровати у бога-мастера; сама кровать, подобие подлинной сущей кровати у плотника, мастера до кроватям; нарисованная кровать у живописца, подражателя творениям мастеров). И здесь же у Платона (X, 589d) проводится сравнение живописца с «искусником», который водит в разные стороны зеркалом, и так у него получается Солнце, все, что на земле, земля и т. д., но в качестве одной лишь видимости (ср. Soph. 239d — 240d; 266c—d). Уже здесь мы сталкиваемся с иерархией художественной устроенности, но у Плотина эта интуиция художественности выступает в гораздо более отчетливой, хотя и отвлеченной, форме и уже для всего мироздания. Создается впечатление, что Плотин специально распространяет платоновское понимание подражательной природы искусства на мироздание в целом, так что бог-мастер стал у него умом, плотник — природой, подражающей уму, а материя — «искусником»-живописцем. До Плотина эллиническое эстетическое сознание, пожалуй, и не знало такой детальной и тончайшей разработки проблемы образца и его художественного воспроизведения. Но у Плотина здесь как раз все дело в том, что эта иерархия художественности связана с иерархией материальности-субъективности. Всякое субъективное художественное творчество (не забудем здесь опять-таки античной «объективистской» и вполне безлич-

²⁰ Ср. О. М а н д е л ь ш т а м, Разговор о Данте, М., 1967, стр. 57: «Поэтическая материя не имеет голоса. Она не пишет красками и не изъясняется словами. Она не имеет формы точно так же, как лишена содержания, по той простой причине, что она существует лишь в исполнении». О неоплатонических интуициях Данте см. ниже.

ностной трактовки всякого субъективизма) есть процесс соотношения субъекта со своим объектом в его созерцании, что дает у Плотина иерархию субъект-объектной соотнесенности, или же иерархию творящего созерцания, выступающую, далее, в виде иерархии прозрачной предметности. Здесь мы сталкиваемся с новой для античности интуицией, поэтому на характеристике этой интуиции следует остановиться подробнее.

Интересно сравнить классическую интуицию возрастающей чистоты у Платона с этой позднеантичной — в предверии средневековья — интуицией прозрачности у Плотина. Вспомним описание восхождения к умопостигаемому миру в «Федоне», где Платон, рассказывая о «тамошней» земле, описывает ее как мяч, сшитый из двенадцати кусков кожи и пестро расписанный разными цветами. Краски, которыми пользуются наши живописцы, могут служить образчиками этих цветов, но там вся земля играет такими красками, и даже куда более яркими и чистыми (*καθαροτέρων*) (110 с). Наши драгоценные камни — только обломки тех камней, так как «там любой камень такой или еще лучше. Причиной этому то, что тамошние камни чисты (*καθαροί*), неизведены и неиспорчены, в отличие от наших, которые разведает гниль и соль осадков, стекающих в наши впадины» (110 е). Там есть и люди. «И зрением, и слухом, и разумом, и всем остальным они отличаются от нас настолько же, насколько воздух отличен чистотой (*τῆς καθαρότητος*) от воды или эфир от воздуха» (111 б). Там — то же, что и здесь, но только более чистое: более чистый цвет, более чистый свет, более чистые земля, камни, золото, серебро, другие драгоценные металлы и т. д. Земля остается землей, но она «там» более насыщена как раз своей «землистостью». Камни остались теми же самыми камнями, но они ярче блестят, как ярче блестит и золото, оставшийся тем же, только гораздо более чистым, золотом, и серебром, и вообще все, что ни есть в «том» мире. Теперь обратимся к Плотину. «Те же, которые, находясь в небе, имеют и пребывание на нем или в нем, живут по всему тамошнему небу. Ведь там все — небо, и земля — небо, и море, и животные, растения, люди; все небесно в этом небе» (V, 8, 3, 30—34, пер. А. Ф. Лосева). «Итак, представим разумом, насколько возможно, вот этот космос, когда каждая его часть пребывает тем, что она есть, и не сливается с другой, и возведем в единое все вместе так, чтобы при проявлении чего-то единого, как бы шара во сне, тотчас же последовало представление о солнце и других светилах, и стали видны земля и море, и все живые существа, как бы на прозрачном шаре (*ἐπὶ σφαίρᾳ διαφανοῦς*), и все действительно стало бы созерцаться» (9.1—7, пер. А. Ф. Лосева). Вместо платоновского блестящего, сияющего гладкими, ярко раскрашенными поверхностями кожного мяча у Плотина — прозрачная, насквозь ясная сфера. Внутри этой сферы все предметы не просто усиливают каждый свое свойство, но истончаются в своей специфичности до того, что все становится «небесным в этом небе». Не то чтобы небо оказалось здесь землей, а нечто еще более чистое стало небом, нет, но все — небо, все здесь прозрачно друг для друга и для самого себя. Здесь, таким образом, обнаруживается специфика эстетической предметности у Плотина, причем в ее высшем образце, поскольку речь в этом трактате идет о мудрости, которая несколько «выше» даже и ума и которая составляет переход к самому единому. Но и относительно чувственного космоса Плотин говорит, что в нем истинно сущее присутствует не пространственно, но как свет в прозрачном теле (*ὅσῳ τῷ φωσὶ τὸ διαφανές* — VI, 4, 11), а Марсилио Фичино разъясняет: нелегко телу пребывать в теле; но легко телу в душе; еще легче душе в душе; а легче всего уму в уме: в самом деле, единение света со светом легче, чем света и прозрачной среды.

Ясно, однако, 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 образом и оказывается прозрачной предметностью. Поэтому то собственно материя (по Плотину, низшая ступень иерархии, минимально прозрачная), и темна, т. е. уже совершенно непрозрачна для света, поэтому она совершенно неосмысленна и неопределенна. Материя собствен-

но — только непрозрачная граница между телами. Это можно пояснить так. Между двумя телами или третье тело или же нет ничего. Если между ними третье тело, то тогда между этим телом и каждым из двух уже нет ничего. Это неуловимое ничто и есть непрозрачная граница, абсолютно отделяющая одно тело от другого, — материя. Иное дело душа и порожденный ею космос.

Вхождение души в тело космоса Плотин описывает как ее восприятие, как освещение темной тучи, когда лучи солнца, «освещая ее, заставляют ее сиять, придавая ей влатовидный облик» (V 1, 2, 19—21). В душе субъект и объект (ум) отделены друг от друга, но душа по природе своей видотворящая сущность, так что в конечном счете она и есть сам ум. А потому ввиду большей прозрачности «душевной предметности», этих просвечивающих под солнцем облаков, этой топчайшей пыли, граница здесь более осмыслена, т. е. прозрачна для смысла. Переход единого во многое в этой связи можно уподобить (допуская известную модернизацию) разложению белого цвета в дисперсионной призме и получению таким образом спектра, каковое явление, впрочем, наблюдается в самой обыкновенной радуге²¹. В уме, как уже указывалось, эта прозрачность, таким образом, достигает своего предела, так что сливаются друг с другом созерцающее и созерцаемое, в результате чего и получается множество прозрачных друг для друга изваяний, причем их материальная структура в известном смысле оказывается бесконечно важнее пресловутой скульптурности.

С развитием платиновской интуиции зеркал мы встречаемся уже в ранневизантийской литературе. Что касается образа зеркала как посредствующей структуры при переходе от первобожества к низшим ступеням иерархии, то у христианского неоплатоника Псевдо-Дионисия Ареопагита этот переход описывается так: «... Непрестанно сосредоточивая созерцание на его божественнейшем благолепии и в меру возможного воссоздавая это благолепие в себе, оно делает из своих сопричастников изображения божества или как бы чрезвычайно ясные незамутненные зеркала, способные отразить начальный свет и излучение первобожественности; зеркала эти, свято восприняв доверенное им озарение, незамедлительно и безо всякой заиски отдадут его последующим сообразно с богоначальными законами...» («О небесной иерархии» 3, 1—2, 164—165b, пер. С. С. Аверинцева)²². От Дионисия Ареопагита эти образы зеркал перешли к Данте. Весь «Рай» построен у Данте на этих зеркальных неоплатонических интуициях. В XXIX песне (142—145, пер. М. Лозинского) мы встречаем такой образ:

Суди же, сколь пространно вознесен
Предвечный, если столькое зеркала
Себе он создал, где дробится он
Единый сам в себе, как изначала.

В XXVIII песне Данте налагает порядок небесного священноначалия по Дионисию Ареопагиту, причем Престолы ранее (IX 61—62) рисуются им так:

Вверху есть зеркала (для вас — Престолы),
Откуда блещет нам судящий бог.

²¹ Поэтому греческое слово *ποικίλος*, когда оно употребляется для обозначения множественности ума, мы и предлагаем переводить словом «радужно-пестрый»; ср. у Вяч. Иванова «Радужно-престольная Афродита...» в переводе «Гимна к Афродите» Саффо (I, 1).

²² «Антология мировой философии в 4 тт.», т. I, ч. 2, М., 1969, стр. 611—612. В трактате «О божественных именах» речь идет об ангелах, которые оказываются чистейшими излучениями божественной сущности, незримого света, причем они — *ἑστρωτοὶ ἀκραιφνέως*. Их задача заключается в том, чтобы придавать совершенство низшим порядкам иерархии и преобразовывать их в *ἑστρωτὰ διαβέβητα καὶ ἀκρίβητα*, отражающие божественный свет (4, 22, 724 B). См. W. V ö l k e r, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden, 1958, стр. 141. Нужно также заметить, что речь у нас идет не о влиянии на Дионисия платиновской концепции материи, непремемной для христианства, но о дальнейшем развитии интуиции, у Плотина связанной с его концепцией материи. К тому же безличностное, «объективистское» понимание Плотиниум материи-зеркала ничего не имеет общего с личностным пониманием этого образа в христианстве (ср. 2 Коринф. 3, 18).

И помимо этого Данте часто использует образ зеркала. Так, глаза Беатриче постоянно оказываются для Данте зеркалом, сквозь которое он только и может созерцать образы Чистилища и Рая. Так, в «Чистилище» (XXXI, 121—123) Христос сияет в глазах Беатриче в виде двуусюжного зверя, Грифона, «как солнце в зеркале». И далее Данте продолжает (124—126):

Суди, читатель, как мой ум блуждал,
Когда предмет стоял неизменный,
А в отраженьи облик свой менял.

Идея зеркала как посредствующей структуры, определяющей характер отражения, здесь совершенно очевидна²³. У Данте эта интуиция зеркального отражения тесно связана и с интуицией прозрачности. Каждая звезда представляется у Данте как прозрачная жемчужина, постижение которой есть одновременно и слияние с нею. Достижение и постижение Луны Данте в «Рае» описывает так (II 31—39):

Казалось мне — нас облаком накрыло,
Прозрачным (lucida), гладким и густым,
Как адамант, что солнце поразило.
И этот жемчуг, вечно нерушим,
Нас внутрь воспринял, как вода — луч света,
Не поступаясь веществом своим.
Хоть я был телом, и тогда, — хоть это
Постичь нельзя, — объем вошел в объем,
Что быть должно, раз тело в тело вдето.

Наконец, укажем на образ двойной радуги у Данте при описании тройственной при роды единосущего бога (XXXIII 115—120):

Я увидал, объят Высоким Светом
И в ясную глубинность погружен,
Три равномных круга, разных цветом.
Один другим, казалось, отражен,
Как бы Ирида от Ириды встала,
А третий — пламень, и от них рожден.

По мнению У. Лео²⁴, это дантовское непосредственное предстояние божеству есть то самое созерцание умом первоединого, которое у Плотина описано в V 3, 17. Но Плотин здесь, конечно, нигде не называется. И эта анонимность вообще специфична для плотиновского, а в значительной степени для всего неоплатонического влияния в последующие эпохи (вплоть до Возрождения). Как писал П. П. Блонский, «Европа стала смешивать Плотина с Платоном, точнее, воспринимая идеи Плотина, относила их к Платону, этому, по мнению Эрлуэны philosophus summus. Выражаясь резко, Средневековье, забыв о Плотине, стало Плотина называть Платоном»²⁵. Это, однако, тесно связано с одной специфической чертой плотиновского философствования.

В связи с этим необходимо еще раз остановиться на чрезвычайно низкой оценке собственно материи у Плотина и на том, что он даже готов признать необязательность наличия этой собственно материи. Здесь ведь у Плотина проявилось то же настроение (поверенное диалектикой), что и в его нежелании записывать свои трактаты, или в его пресловутой стыдливости по поводу наличия у него тела, или в отказе позировать живописцу для портрета и т. п. (Porph. Vita Plot. 3, 32—33; 1, 1—9). Эти, казалось бы, внешние, свойственные только Плотину, его личные особенности в сочетании с указан-

²³ Примеры такого рода образности можно умножить. Ср., например, замечательный развернутый образ зеркального отражения свечи, служащий введением к XXVIII песне «Рая» (1—18). Здесь Данте достигает девятой сферы, границы «плотских сводов» и их нетелесного образа, которые соотносятся между собой как образец и его отражение, к каковой мысли и подводит образ зеркала в начале песни.

²⁴ U. Leo, *Sehen und Wirklichkeit bei Dante*, Frankfurt am Main, 1957, стр. 34.

²⁵ Блонский И., *Философия Плотина*, стр. 260 сл.

ной трактовкой материи в его учении могут, однако, служить символическим свидетельством того, что целая культура не желала и уже не могла искать себя в дальнейшем саморазвертывании и самораскрытии. Греческая культура в лице Плотина и неоплатоников стремилась к той самообращенности и внутренней сосредоточенности, к той утвержденности в самодовлеющей субъект-объектной предметности, о которой со времен Аристотеля с его самозмыслим Умом-Перводвигателем учила платоновская философия. Отсюда и жанром, наиболее характерным для неоплатонизма, стал к о м м е н т а р и й, почему и Плотин постоянно подчеркивает, что он только толкователь Платона. Неудивительно, что для позднейших культур, и прежде всего для средневековой культуры, как мы это уже отчасти видели, неоплатонизм в значительной степени был тем самым «структурированным ничем», сквозь призму которого осознавалось и оформлялось собственно новое содержание новой культуры²⁶.

Таким образом, перед нами в лице Плотина выступает эстетика исторического отчаяния²⁷ обреченной на гибель культуры, сумевшей, однако, перешагнуть через это отчаяние, оттолкнуться от него и найти для себя опору в кристальной ясности самосознательного духовного бытия. Такого рода духовность неизбежно несла в себе черты ущербности, и все же, благодаря тому что в неоплатонизме, и уже у Плотина, была достигнута отчетливость духовного самоопределения, благодаря тому что образ античности предстает в неоплатонизме как некая переливающаяся всеми цветами радуги, просвечивающая умными смыслами жемчужина, прозрачный стеклянный шарик, — благодаря этому именно неоплатонизм оказался по сути дела той формой, в которой эллинистический строй мышления был воспринят культурами Средневековья и Возрождения, а через них в какой-то мере и последующими эпохами. Это, однако, не отменяет того несомненного вывода, что как раз концепция материи Плотина является косвенным указанием на тот жесточайший кризис, который в эпоху Плотина переживала греко-римская античность.

Ю. А. Шичалин

PLATO'S «THIRD KIND» AND PLOTINUS'S CONCEPTION OF MATTER AS MIRROR

Yu. A. Shichalin

The author proposes a reconstruction of the Plotinian conception of matter. Plotinus himself speaks of two kinds of matter: matter accessible to the mind and matter accessible to the senses (II 4). However, if for Plotinus matter is to be understood as indeterminate subject, there must be for him three such subjects, i. e. the same number as there are of primary substances: mind-matter, soul-matter and matter proper. The first is a mirror of the One, which reveals a cosmos apprehensible to the mind; the latter, when reflected in soul-matter, shows as a cosmos of a beauty perceptible to the senses. But the soul also reflects the property of mind to direct itself towards its object, and so the soul turns towards what it has created — and thus arises matter proper, a «mirror image of the soul» (*eidōlon psychēs*). This conception of matter rests on a new intuition of transparency, replacing the Platonic intuition of purity (cf. Plot. V 8, 3 and Plat., *Phaed.* 110c — 111a). Essential reality has no need of matter proper (III 8, 14). The turning of mind-matter and soul-matter towards the One is characteristic of the general «epistrophic» tendency in the philosophy of Plotinus.

²⁶ Об исторической судьбе неоплатонизма см. А. Ф. Лосев, *Неоплатонизм. «Статьи по истории античной философии для IV—V тт. Философской энциклопедии»*, стр. 54—63.

²⁷ Ср. там же, стр. 67.