

ПЛАТОН, ПЛОТИН, ДЕЛЕЗ: ПРИКЛЮЧЕНИЯ СИМУЛЯКРА

И. А. ПРОТОПОПОВА

Российский государственный гуманитарный университет
plotinus70@gmail.com

IRINA PROTOPOVA

Russian State University for the Humanities (Moscow)

PLATO, PLOTINUS, DELEUZE: THE ADVENTURES OF A *SIMULACRUM*

ABSTRACT. The purpose of the article is to trace the transformation of ideas about *eidolon* and *simulacrum* in the Platonic tradition and in Gilles Deleuze, to understand their cardinal difference and possible similarities. Deleuze, at the beginning of his essay “Plato and the Simulacrum”, says, repeating Nietzsche, that the task of modern philosophy is to overthrow Platonism, meaning “the abolition of the world of essences *and* of the world of phenomena”. Deleuze rejects the equality of the *Same* and the *Other*, as it was accepted in Plato, in favor of the latter: thus, he rejects the very idea of *paradigm* as the principle of the “One” and, accordingly, disregards copies as similarities, coming to the concept of “the Other within the Other” as an infinite sliding on the “surface” of *simulacra*, that is, some “ghostly likenesses” without any relation to the idea of resemblance. There arises a picture of a phantasmal world of continuous immanence that presupposes no transcendence, no hierarchy and depth, a picture of “chaosmos” and “chaodysey”, very close to what Plato describes in the 7th hypothesis of the dialogue *Parmenides*. The article examines the problem of Socrates’ resemblance to a sophist, which is posed by both Plato and Deleuze; the role of transcendence in distinguishing those two in Plato is shown. The role of the *chora* and the Other in Plato is demonstrated in the context of the concept of similarities and phantasms, and Plotinus’ development of this theme in the theme of the intelligible matter. In conclusion, a comparison is made between Plotinus’ “unenlightened” primary otherness and Deleuze’s “chaosmos”.

KEYWORDS: Plato, Plotinus, Deleuze, the Other, *simulacrum*, *chora*.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00980, СПбГУ. This study was funded by Russian Science Foundation, project number 24-18-00980, St Petersburg University, <https://rscf.ru/project/24-18-00980/>

Сократ как симулякр

По Делезу, смысл платоновской теории идей с разделением на сущность и отражение – это стремление выделять и отбирать: «это вопрос ‘проведения различий’ между самой ‘вещью’ и ее образами, между оригиналом и копией, моделью и симулякром»¹. Делез ссылается на диалог «Софист» и прежде всего обращается к методу *диэрезы*, к примеру деления, с которого он начинается. Собеседникам надо различить софиста, политика и философа (*Sph.* 217a), и Чужеземец предлагает использовать последовательное деление, показывая, как это возможно, на примере рыболова (218c–221c). Деление оказывается явно ироничным, в его итоге рыболов предстает в конкретном и совершенно известном нам образе: ничего нового диэреза в качестве «исследования» не принесла, поскольку сами основания деления были совершенно произвольными. Поэтому и дальнейший поиск софиста через диэрезы охотника, торговца и борца ни к чему не приводит².

Делез сразу подчеркивает ироническую составляющую такого деления и видит его смысл в другом:

значит, цель деления вовсе не в том, чтобы разбить роды на виды. Она гораздо глубже и состоит в том, чтобы определить происхождение: разделить претендентов, отличить чистое от нечистого, подлинное от неподлинного. Отсюда и живучая метафора, сравнивающая процедуру деления с проверкой золота на пробу. Платонизм – это философская «Одиссея»; и диалектика Платона вовсе не сводится к диалектике противоречий или противоположностей. Ее, скорее, можно назвать диалектикой соперничества (*amphisbetesis*), диалектикой соперников и претендентов. Суть деления не в его широте, не в разбиении рода на виды, а в глубине в отборе по происхождению³.

По Делезу, главный критерий отбора «подлинного» – это отношение к «образцу», «модели»: если нечто связано с образцом отношением внутреннего сходства, то это хорошая копия, «икона»; если такого внутреннего сходства нет – это лишь призрачное подобие, симулякр:

Копии суть вторичные владельцы, чьи претензии гарантированы сходством. *Симулякры* – нечто вроде ложных претендентов, чьи претензии строятся на несходстве, заключающемся в сущностном извращении или отклонении. Именно в

¹ Делез 1998, 329. Здесь и далее пер. Я.И. Свирского с некоторыми изменениями.

² См. Протопопова 2019, 48; Dorter 1994, 124, 131.

³ Делез 1998, 330–331.

этом смысле Платон разделяет всю область образов-идолов на две части: с одной стороны, есть *копии-иконы*, с другой – *симулякры-фантазмы*⁴.

Итак, платонизм закладывает основы всей той области, которую философия позже признает своей: область представления, которую наполняют копии-иконы и которая определяется не внешним отношением к объекту, а внутренним отношением к модели или основанию⁵.

Сложность «отбора» и различения «подлинного» от «неподлинного» в «Софисте» очень ярко проявляется в контексте сравнения двух типов воспитания, один из которых, «праотцовский» (ἀρχαιοπρεπές τι πατριον), можно назвать вразумлением (νοῦθητικὴν), и он «при больших трудах достигает малого» (*Sph.* 230a8–9); и второй, *эленхос*, «испытание», описание которого практически совпадает с философской майевтикой Сократа (230b–230e). Тут Чужеземец говорит, что не может назвать софистом того, кто применяет это искусство, но и Сократа не упоминает – после чего выдает знаменитый пассаж о волке и собаке: «Да ведь и волк похож на собаку, самое дикое на самое ручное. Но осмотрительному человеку надо всегда быть на страже больше всего в отношении подобия: это ведь самый скользкий (ὀλισθηρότατον) род» (231a). В итоге он говорит, что можно назвать это «благородной софистикой» (ἡ γένοι γενναία σοφιστική)⁶.

Но как же всё-таки различить «волка» (софиста) и «собаку» (философа, или Сократа): «Итак, софист всегда идет рядом с философом. Как же отличить философа от софиста? Ведь если в предыдущих пяти диэрезах философ был своего рода «тенью» софиста, то теперь, в описании «благородной софистики», они практически сливаются. И все же волка необходимо отличить от собаки, а для этого нужно понять, почему «подобия – самый скользкий род». Именно эта фиксация возможной ошибки из-за подобия подводит нас к вопросу о «подобии» и «образе» вообще⁷. Поэтому в следующей диэрезе софист определяется как подражатель, а само искусство создания образов (τὴν εἰδωλοποιικὴν τέχνην) делится на уподобление (εἰκαστικήν), сходное с уподобляемым, и создание кажимости (φανταστικήν) (236c6–7), которая лишь выглядит подобием, а на самом деле – призрак (φάντασμα).

В третьей части диалога, после центральной ключевой части, где обсуждается сама возможность существования образа, лжи и небытия, Чужеземец

⁴ Делез 1998, 333.

⁵ Делез 1998, 337.

⁶ О проблеме разграничения философа и софиста в диалоге см. Протопопова 2013, Robinson 1953: 215–216, Notomi 1999.

⁷ Протопопова 2019, 54.

возвращается к определению софиста через диэрезы. Он, во-первых, утверждает, что и в божественном творчестве, и в человеческом всегда выделяются два вида: «одно – само (τὸ αὐτό), другое – образ (εἶδωλον)» (266e). Во-вторых, в образотворчестве (εἰδωλουργικῆς) один род – искусство творить подобию (εἰκαστικόν), другой – призраки (φανταστικόν) (267a). Далее производится диэреза создателей призраков, при этом различаются знающий (γινώσκωντος) и незнающий (ἄγνοοντα) подражатели (μιμητήν), софист же в итоге оказывается лицемерным, или ироническим, подражателем (εἰρωνικόν μιμητήν) в отличие от «простого подражателя» (ἄπλοὺν μιμητήν) (267c–268b).

Делез, обращая внимание на выражение «иронический подражатель» (εἰρωνικόν μιμητήν), заявляет, что «окончательное определение софиста подводит нас к черте, за которой мы уже не можем отличить его от самого Сократа – мастера иронии»⁸. И действительно, может показаться, что здесь мерцает такая же неразличимость «волка» и «собаки», та же невозможность обнаружить подлинного мастера «благородной софистики», что и в диэрезах первой части диалога. Но стоит, видимо, внимательней приглядеться к тому витку диэрезы, где искусство творить подобию (εἰκαστικόν) уходит в сторону, и дальше делится только искусство творить призраки (φανταστικόν). Можно предположить, что Сократ снова остается «за кадром», поскольку он творит не призраки, а подобию, но для обывателя, не отличающего философию от софистики, он может выглядеть вполне как софист – тем более, что здесь упоминается ирония, которой был знаменит Сократ.

Делез считает, что поиск софиста приводит Платона практически к неразличению копии и симулякра:

Софист сам воплощает бытие симулякра, он выступает как сатир или кентавр, как Протей, всюду проникающий и повсюду сующий свой нос. Поэтому *Софист* завершается самым необычайным, наверное, приключением платонизма: изрядно погонявшись за симулякром и заглянувшему в его бездну Платону вдруг приходит озарение и открывается, что симулякр – не просто ложная копия, но то, что ставит под вопрос сами понятия копии и модели⁹.

Многие исследователи видят в Сократе некий симулякр, и для этого вроде бы можно найти основания в текстах самого Платона. У Сократа много «масок», он ведет себя по-разному с разными собеседниками и в разных контекстах. Вспомним грозного Сократа из «Государства», властного цензора и запретителя в качестве воспитателя стражей, и его же в том же диалоге, когда

⁸ Делез 1998, 333.

⁹ Делез 1998, 333.

он говорит о полной свободе воспитания философов. Обозначение εἰρωνικὸν μιμητήν, «иронический подражатель», или «иронический притворщик», вполне можно отнести к Сократу; достаточно вспомнить слова Алкивиада из «Пира»: «А кроме того, дорогой мой, неужели ты поверил всему, что Сократ сейчас говорил? Разве ты не знаешь: что бы он тут ни говорил, все обстоит как раз наоборот» (*Smp.* 214cd)¹⁰.

Алкивиад сравнивает Сократа с сатиром, как Делез – софиста. Более того, в сцене на ложе с Алкивиадом Сократ заявляет о себе: приглядишься ко мне внимательнее, «я ничто» (οὐδὲν ὢν, *Smp.* 219a2). Эту же сцену выделяет Лакан как важнейшую для характеристики Сократа¹¹. Однако я уже писала, почему, высоко оценивая тонкий подход Лакана к платоновскому тексту, не согласна с его трактовкой.

По Лакану, Сократ – господин означающих, кроме них, у него нет ничего: «он возводит означающее в верховную степень, в степень единственной основы для достоверности». На мой взгляд, в этом и заключается некий промах интерпретации Платона Лаканом. Он видит в οὐδὲν ὢν господствующую для Сократа роль означающих, не замечая параллелизма сцены соблазнения Сократа Алкивиадом и восхождения по эротической лестнице в мистериальной речи Диотимы. Сократ как «ничто» в постели с Алкивиадом – это не просто метафора, это параллель к тому «ничто», которое описано в кульминации речи Диотимы как «прекрасное само по себе»¹².

То есть для Лакана Сократ управляет лишь означающими, и кроме этого у него ничего нет: ни глубины, ни основания. Если так рассматривать знаменитую иронию Сократа, то он станет действительно не отличимым от софиста. Так что же значит «ничтожность» Сократа? Я уже неоднократно высказывала свою точку зрения на смысл этого οὐδὲν ὢν: на мой взгляд, это четкая параллель к «прекрасному самому по себе» в речи Диотимы, где оно описано апофатически, через отсутствие любых чувственных и вообще качественных характеристик. Это то самое «ничто», которое можно условно назвать «трансцендентным» – в смысле выхода за пределы любой образности, любого языка, любого качества. Это «ничто» – по сути, «иное» по отношению ко всему, что можно представить. Но именно из-за трансцендирования по отношению к любому возможному образу это как раз не симулякр, а «самое

¹⁰ Пер. С.К. Апта.

¹¹ Лакан 2019, 172.

¹² Протопопова 2025, 40. См. Лакан 2019, 115.

само», то, что никогда не изменяется и не гибнет, и именно прикосновение к нему есть постижение истины (*Strp.* 212a).

И вот тут самое время перейти к статусу «иного» в отношении к симулякру и к тому, что «само по себе», к статусу Иного в платонической традиции и у Делеза.

Иное платоническое и иное Делеза

Свою книгу «Логика смысла», в которой предлагается серия парадоксов, образующих теорию смысла, Делез выстраивает через два главных лейтмотива: приключения Алисы у Льюиса Кэрролла и философия стоиков. Первый интересен ему тем, что предоставил «первую великую мизансцену парадоксов смысла – иногда собирая, иногда обновляя, иногда изобретая, иногда препарируя их»¹³. Вторые – тем, «что они стали зачинателями нового образа философа, порывающего с досократиками, с сократической философией и с платонизмом. Этот новый образ весьма близок к парадоксальной конституции теории смысла»¹⁴.

Итак, следуя этой логике, платонизм оказывается у Делеза философией анти-парадоксализма, основанной на жесткой иерархии «идеи» и «становления». При этом, говоря о «становлении» у Платона, Делез ссылается, в частности, на диалог «Парменид» (*Prm.* 154–155), где речь идет о становлении и времени и говорится, что старшее становится моложе младшего и наоборот – и это ровно то, что происходит с Алисой, которая становится больше и меньше в один и тот же момент¹⁵.

Упоминая платоновский дуализм («идея-становление»), Делез тут же интерпретирует его:

Это вовсе не дуализм интеллектуального и чувственного, Идеи и материи, Идей и тел. Это более глубокая, более таинственная двойственность, скрытая в самих чувственных и материальных телах – подземный дуализм между тем, на что Идея воздействует, и тем, что избегает ее воздействия. Скорее, различие здесь проходит не между Моделью и копией, а между копиями и симулякрами. Чистое становление, беспредельность – вот материя симулякра, поскольку он избегает воздействия Идеи и ставит под удар разом и модели, и копии. Обладающие мерой

¹³ Делез 1998, 13.

¹⁴ Делез 1998, 13.

¹⁵ Делез 1998, 15.

вещи лежат ниже Идей; но нет ли ниже этих вещей еще какой-то безумной стихии, живой и действующей на изнанке того порядка, который Идеи накладывают, а вещи получают?¹⁶

Обращаясь к текстам самого Платона, и прежде всего «Тимея» (*Ti.* 48–52), можно объяснить это так: существует «парадигма», то есть умопостигаемый образец («отец»); «отпечаток» – образ, копия образца в мире становления («ребенок»); «хора» (*τὸ τῆς χώρας ἀεί*, «мать») – то, что дает «место» всему становящемуся, всем образам, но сама образа не имеющая. Делез не упоминает здесь хору, но она буквально напрашивается в его рассуждения о беспредельности как материи симулякра, которая не испытывает воздействия ноэтической парадигмы и является некой изнанкой иерархического порядка «умопостигаемый прообраз – чувственный образ».

Платон говорит о хоре («пространстве») как о том, что дается словно во сне:

оно вечно, не приемлет разрушения, дарует обитель всему рождающемуся, но само воспринимается вне ощущения, посредством некоего незаконного умозаключения, и поверить в него почти невозможно. Мы видим его как бы в грезах (*ὄνειροπολοῦμεν βλέποντες*) и утверждаем, будто всякому бытию непременно должно быть где-то, в каком-то месте и занимать какое-то пространство, а то, что не находится ни на земле, ни на небесах, будто бы и не существует (*Ti.* 52ab)¹⁷.

Эта хора оказывается, собственно, условием различения образов, где совершенно не важен их смысл как некоего целого, но возможно только беспредельное и бесцельное скольжение образов по некой «поверхности», совершенно онейрическое по своему способу существования. Впечатляющее описание такого квази-существования (в том смысле, что здесь нет и не может быть никакой «сущности») можно найти в «Пармениде», в так называемой седьмой гипотезе, где говорится «обо всем другом как ином в себе»: имеется в виду такой модус существования «всего», в котором отсутствует принцип единого; тогда и единство и множество оказываются мнимыми.

Значит, каждое (из всего другого) будет другим по отношению к любому другому во многих отношениях, поскольку в одном отношении это невозможно, раз одного нет. Поэтому, как представляется, любой их набор будет беспредельным по множеству, так что даже если взять то, что кажется самым малым, то внезапно –

¹⁶ Делез 1998, 16.

¹⁷ Пер. С.С. Аверинцева.

словно некое видение во сне – появляется многое вместо того, что казалось единым, и вместо казавшегося мельчайшим – нечто огромное, возникающее по ходу его дробления. (...) Поэтому все другое должно быть другим именно в силу того, что эти наборы отличаются один от другого, поскольку в данном случае все другое есть другое при отсутствии одного. (...) Следовательно, у нас будет много наборов, причем каждый будет только казаться, но не быть чем-то одним, поскольку одного нет (*Prm. 164cd*)¹⁸.

Эти пассажи читаются как то, что могло непосредственно вдохновить Делеза. *Иное* для него – главный род, определяющий онейрическое «бытие» симулякра, который не «есть», а всегда бесконечно «становится», но не в качестве отпечатка, подобного первообразу и несущего в себе принцип единого, а в качестве некоего «призрака», то есть образа, не имеющего отношения к образу и тем самым вовсе выпадающего из системы «подобий».

Симулякр строится на несоответствии и на различии. Он несет несходство внутри себя. Вот почему мы не можем больше определять его, исходя из отношения к модели – модели, налагаемой на копии, модели Тожественного, задающей подобие копий. Если у симулякра и есть какая-то модель, то совсем иного типа – модель Иного, которая обуславливает внутреннее несходство¹⁹.

Для Делеза «первичная сила» – это тождество Различного. Парадоксальным образом Иное как главный модус существования ведет к полному *не-различию* «основания» и «проявления»:

У тождественного и подобного больше нет иной сущности, кроме *симуляции* – то есть выражения действия симулякра. Нет больше никакого отбора. Неиерархизированное творение представляет собой сгусток сосуществований и одновременность событий. Это триумф ложного претендента. (...) Но ложного претендента нельзя считать таковым по отношению к предполагаемой истинной модели – точно так же, как симуляцию нельзя называть видимостью или иллюзией. Симуляция – это фантазм как таковой, это эффект функционирования машинерии симулякра – дионисийской машины. Имеется ввиду ложь как власть, *Псевдос* – в том смысле, в каком Ницше говорит о высшей власти лжи²⁰.

¹⁸ Пер. Ю.А. Шичалина.

¹⁹ Делез 1998, 335.

²⁰ Делез 1998, 342.

В случае власти такого Иного невозможно отличить Сократа от софиста, собаку от волка, истину от лжи. И поэтому, по Делезу, такому бесконечному потоку становления симулякров платонизм стремится поставить рамки:

поставить предел становлению, упорядочить его согласно тождественному, загнать его в рамки подобного – а ту часть, которая остается непокорной, затолкать как можно глубже, замуровать в пещере на дне Океана – вот цель платонизма, стремящегося обеспечить триумф икон над симулякрами²¹.

Но как же Платон обеспечивает такой триумф «подлинного» над «неподлинным», иконы над фантазмом? Вернемся к диалогу «Софист», его центральной части, где рассматривается сама возможность существования подражания и лжи как некоторым образом не-бытия. И уже в самом начале рассуждения, когда Чужеземец спрашивает Теэтета, что такое образ, тот отвечает: «уподобленное истинному такое же иное» (τὸ πρὸς τὰ ληθινὸν ὁμωμοῖσμένον ἕτερον τοιοῦτον, *Sph.* 240a). Далее собеседники приходят к следующим выводам: мышление с необходимостью существует как некий умопостигаемый атом, в котором одновременно «неслиянно» и «нераздельно» взаимодействуют пять великих родов: Движение-Покой, Тожественное-Иное, Сущее. При этом *природа иного* (τὴν θατέρου φύσιν) пронизывает собой всё: «И мы скажем, что она проходит через все эйдосы – ведь каждый из них является иным (ἕτερον) в отношении других не в силу собственной природы, но из-за причастности идее Иного (τὸ μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς θατέρου)» (255e). Именно Иное является основанием того, что мы называем «не-сущим», а последнее всегда в разных видах пронизывает собой всё сущее, поскольку существует различие (256–259d).

Таким образом, Иное для Платона – важнейший эйдос, но он у него вовсе не является основанием не-различения истины и лжи, как у Делеза, а ровно наоборот: будучи одним из трансцендентальных эйдосов как умопостигаемых способов и условий схватывания сущего, он присутствует всегда наряду с другими такими эйдосами (упомянутая «великая пятерница»), и понимание его сущности способствует различению в принципе и отличению мышления (Сократ) от подделки (софист) в частности. Вообще, у Платона можно выделить три «типа», или три модуса существования, Иного: во-первых, апофатическое «иное» в качестве абсолютно трансцендентного «единого» из первой гипотезы «Парменида»; во-вторых, только что упомянутое «иное» как один из эйдосов великой пятерницы; в-третьих, «иное» как хора. Что касается Делеза, то он принимает во внимание только «хорическое» иное.

²¹ Делез 1998, 337.

Итак, в умопостигаемом мире Иное не отделено от тождественного как отчужденное «вовне», а присутствует «неслиянно и нераздельно» со всеми остальными родами внутри всей ноэтической пятерицы. А вот в третьей части «Софиста» Платон показывает Иное уже на уровне языка, который есть некое внешнее отражение ноэсиса. *Ноэсис* – вечной живой акт, вне-образный, тогда как язык – выражение через внешний знак. В *ноэсисе* невозможна ложь, поскольку в нем схватывание сущего неотделимо от самого сущего, а в языке возможна – язык отделен от самого ноэтического акта как «иное», вынесенное вовне.

Как можно вернуться от знака к ноэсису? Платон показывает это в «Федоне» как упражнения в *концентрации* души в самой себе (*Phd.* 67cd) и способность к *анамнесису* как возвращению к «трансцендентальному уровню» ума (73–75). Плотин, расшифровывая Платона, всё время описывает специфику существования умопостигаемого, в частности ссылаясь на «Софиста» (*Enn.* 6.2.7–9). Разбирая взаимоотношения пяти великих родов, особое внимание он уделяет «иному», которое у него оказывается аналогом хоры, но только в ноэтическом мире: статус «иного» в умопостигаемом отличается от статуса хоры как «вместилища» любых чувственных проявлений и симулякров.

Итак, мы возвращаемся к хоре: здесь она не является чем-то чуждым для ноэтических эйдосов, она не «вместилище» для «отчужденных» впечатлений, поскольку в мире чистого ума вообще нет впечатлений – умопостигаемая материя прозрачна для себя самой и для эйдосов, которые в ней различаются. Пытаясь описать умопостигаемый мир, Плотин предлагает некий образ сферы, который, поскольку он «образ», должен быть, разумеется, «снят»²².

Теперь вообрази в душе некую светящуюся сферу, имеющую внутри себя всё, движущуюся или покоящуюся, или некоторые вещи движущимися, а некоторые покоящимися. Удерживая это, другое в себе схвати, отбросив объем: отбрось и места, и образы материи в себе, не пытайся взять сферу меньшего объема, но призови Бога, сотворившего то, что ты воображаешь, молись ему, чтобы он пришел. И он, возможно, придет, неся свой космос со всеми богами в себе, он – одно и всё... (*Enn.* 5.8.9)

У Плотина «основные характеристики материи чувственного мира – неопределенность и беспредельность, и по отношению к ней Плотин всё время

²² Протопопова 2026, 221–222.

употребляет метафоры тьмы, мути, призрачности. Что касается умопостигаемой материи, у нее другие характеристики²³: «там же форма истинная – значит, и подлежащее истинное. (...) ведь подлежащее там – сущность, лучше сказать, оно мыслится вместе с формой, и это есть целостная просветленная сущность» (*Enn.* 2.4.5). То есть в умопостигаемой материя – это просто условие различения эйдосов; это и есть «ноэтическая хора».

Разница двух видов материи связана с разной ролью иного и инаковости в чувственном и умопостигаемом: схематично можно сказать, что в первом случае это «иное в ином», во втором – «иное в себе»²⁴. Неотделимость умопостигаемой материи от эйдосов как условие ее «просветленности» дополняется другим, чем в чувственном мире, статусом инаковости: «инаковость там вечна и творит материю, потому что она начало материи и первое движение». И тем не менее, несмотря на всю «просветленность» тамошней материи, оказывается, что в уме с необходимостью существует собственная «тьма».

Однако, утверждает Плотин, тьма в вещах умопостигаемых и тьма в вещах чувственных различна (διάφορόν γε μὴν τὸ σκωτεινὸν τό τε ἐν τοῖς νοητοῖς τό τε ἐν τοῖς αἰσθητοῖς), и это различие зависит от того, какие эйдосы накладываются на материю: в умопостигаемом мире это вечные эйдосы с первоначалами в виде великой пятерицы, в чувственном – возникающие и погибающие отражения этих эйдосов (*Enn.* 2.4.5). И всё же есть в умопостигаемом неизбывная изначальная «тьма», о чем у Плотина находим замечательный пассаж, связанный с первой инаковостью и одновременно движением, создающими материю. Он говорит, что движение и инаковость (κίνησις καὶ ἑτερότης), возникающие «от первого» (ἀπὸ τοῦ πρώτου), неопределенны (ἀόριστον) – они нуждаются в нем, чтобы быть определенными, и определяются, когда поворачиваются к нему. А до такого поворота «и материя, и иное неопределенны и лишены блага, и еще не просвещены им»²⁵.

Эта непросветленная инаковость до обращения к Единому очень похожа на «иное» у Делеза и одновременно на существование хоры в «до-космическом» состоянии у Платона: здесь еще нет никакого «образца», никакой «парадигмы», по отношению к которой возможно создание копий-подобий. Но если у Платона Демиург создает мировую душу и чувственный космос именно по умопостигаемому образцу, то у Делеза движение инаковости всегда остается как бы пребывающей в том самом до-космическом состоянии –

²³ Протопопова 2026, 223.

²⁴ Протопопова 2026, 217.

²⁵ Протопопова 2026, 224.

совершенно не случайно Делез называет такое состояние «хаосмосом», а такое беспорядочное «становление» – «хаодиссеей» (*chao-errance*)²⁶.

Итак, для Платона *иное* в умопостигаемом – один из главных пяти родов в «Софисте», и как хора – один из трех главных родов в «Тимее». Плотин расширяет идею хоры до идеи *умопостигаемой материи*. Делез изымает идею *иного* из взаимодействия с *тождественным*, которое он имплицитно связывает с *принципом единого*, отсюда у него возникает некий мир морока и миража, мир без основания, без трансцендентного, без глубины, мир абсолютной поверхности. У Платона и Плотина основание различения подлинного и неподлинного, копии и симулякра – радикальное трансцендирование, выход в τὰ ἐπέκεινα – это то иное, которое Сократ называет «я ничто» как основание для рождения истины; для Делеза ничто – это симулякр, который есть «иное в ином» без возможности встречи с «образцом».

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Делез, Ж. (1998) *Логика смысла*. Пер. Я.И. Свирского. Екатеринбург: Деловая книга.
- Лакан, Ж. (2019) *Семинары. Книга 8: Перенос (1960/61)*. Пер. А. Черноглазова. М.: Изд-во «Гнозис»; Изд-во «Логос».
- Протопопова, И.А. (2013) «Сократ и тень (к драматической интерпретации «Софиста»)», in Id. et al. (ред.), *Платоновский сборник*, 1367–404. М.; СПб.: РГГУ; РХГА.
- Протопопова, И.А. (2014) ««Умопостигаемый атом» Платона», *Вопросы философии* 8, 138–144.
- Протопопова, И.А., пер. (2019) *Платон. Софист*. СПб.: Платоновское философское общество.
- Протопопова, И.А. (2025) «Платон, Декарт и Лакан: «трансцендентальный субъект» и «субъект желания»», *Платоновские исследования* 23.2, 28–42.
- Протопопова, И.А. (2026) «Плотин об умопостигаемой материи, или Что созерцает Демиург в «Тимее»», *Платоновские исследования* 24.1, 211–226.
- Шичалин, Ю.А., пер. (2017) *Платон. Парменид*. СПб.: Издательство РХГА.
- Deleuze, G. (1969) *Logique du sens*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Dorter, K. (1994) «The Method of Division in the *Sophist*: Plato's Second *Deuteros Plous*», in B. Bossi and T.M. Robinson (eds.), *Plato's Sophist Revisited*, 87–99. Berlin: Walter de Gruyter.
- Notomi, N. (1999) *The Unity of Plato's Sophist: Between the Sophist and the Philosopher*. Cambridge University Press.
- Robinson, R. (1953) *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford: Clarendon Press.

²⁶ Делез 1998, 344.

Refernces in Russian:

- Protopopova, I. (2013) "Socrates and Shadow (to the Dramatic Interpretation of the *Sophist*)", in Id. et al. (eds.), *Plato Collection 1*: 367–404. Moscow; Saint Petersburg: RGGU; RHGA.
- Protopopova, I., ed. (2019) *Plato. Sophist*. Saint Petersburg: Plato Philosophical Society.
- Protopopova, I. (2014) "Plato's 'Intelligible Atom'", *Voprosy filosofii* 8, 138–144.
- Protopopova, I. (2025) "Plato, Descartes, and Lacan: The 'Transcendental Subject' and the 'Subject of Desire'", *Platonic Investigations* 23.2, 28–42.
- Protopopova, I. (2026) "Plotinus on Intelligible Matter, or What does Plato's Demiurge contemplate in the *Timaeus*", *Platonic Investigations* 24.1, 211–226.
- Shichalin, Y., ed. (2017) *Plato. Parmenides*. Saint Petersburg: RHGA.