

Рецепции платонизма

Дмитрий Курдыбайло

Платоновские мифы в истолковании Плотина: содержание и метод*

DMITRY KURDYBAYLO

PLATO'S MYTHS IN PLOTINUS' INTERPRETATION: ITS SUBJECT AND METHOD

ABSTRACT. The Platonic tradition encompasses a wide variety of writings that interpret the myths contained in Plato's dialogues. These myths can be divided into two types: traditional Ancient Greek myths and those created by Plato himself. In his *Enneads*, Plotinus discusses both types of myths and offers a distinct philosophical reading. Plotinus develops his exegetical method, which reduces the variety of characters, events, and minor details to a single metaphysical model, one that is simple, integral and immutable. Plotinus identifies different deities of Ancient Greek myths with the same intelligible principles, while the relationships between them as well as minor gods function as internal links between the hierarchic levels of Plotinus' ontological system. In addition to Ancient Greek myths and those introduced by Plato, Plotinus expresses his own doctrine using mythological narration. However, such narratives do not require interpretation: Plotinus develops a new form of mythological speech that conveys a philosophical teaching and distinctive experience of the intelligible realm. It is a form of expression that came to be highly valued by later Neoplatonists, especially by Proclus. Moreover, Plotinus elaborates a significant number of other exegetical patterns that are clearly distinguished in the works of Proclus as well.

KEYWORDS: Plato, Plotinus, philosophical myth, the *Enneads*, philosophical exegetics, Ancient Neoplatonism.

© Д.С. Курдыбайло (Санкт-Петербург). theo@yandex.ru. Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 22.1 (2025) DOI: 10.25985/PI.22.1.05

* Исследование выполнено в Балтийском федеральном университете имени Иммануила Канта за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00980, <https://rscf.ru/project/24-18-00980/>.

Философские мифы занимают весьма важное место в корпусе сочинений Платона¹. В традиции чтения платоновских текстов и особенно среди неоплатоников именно платоновские мифы чаще всего становились тем смысловым ядром, вокруг которого выстраивались самые изощренные толкования. Канон Ямвлиха, задающий порядок чтения и изучения платоновских диалогов, предполагает, что главные диалоги Платона образуют сквозной нарратив, объединяющий их вместе, а «точками вхождения» этого нарратива в диалогах выступают именно мифологические сюжеты².

В этой работе мы обратимся к наследию Плотина и рассмотрим, каким образом основатель неоплатонизма интерпретирует мифологические сюжеты. Сразу же необходимо отметить, что в диалогах Платона мы встречаемся с двумя типами мифов.

Первый тип — мифы традиционные, восходящие к глубокой греческой архаике, которые Платон принимает как уже хорошо известные и использует их скорее для иллюстрации своих мыслей, нежели как источник новых философских построений. Прежде всего, это сюжеты Гомера и Гесиода, такие как повествование об Уране, Кроносе и Зевсе (Hes. *Th.* 137–191, 453–491; Pl. *Euthphr.* 8b; R. 377e–378a).

Второй тип мифов — собственно философские, сконструированные самим Платоном и не имеющие никакого явного прототипа. Таковы миф о колеснице души в «Федре» (246a6–257a2); об андрогинах (*Smp.* 189c2–193d5) и о рождении Эрота от Пороса и Пеннии в «Пире» (203b1–204b8); видение Эра в «Государстве» (614b2–621b7) и им подобные. Повествование об Атлантиде в «Критии» (108e–121c) существенно отличается от других сконструированных мифов обширностью и детализацией. Также особняком стоит рассказ о пещере и ее узниках в VII книге «Государства» (514a1–517a7), который приближается по форме к притче ввиду очень отчетливого аллегоризма и объяснения значений каждой подроб-

¹ Лосев 2000: 2.661–668; Rappe 2007: 143–157.

² Курдыбайло 2023: 119–121.

ности изображенной Платоном картины (517a8–518d2) — ни один из других мифов не сопровождается столь детальным толкованием³.

Наконец, можно обозначить промежуточные случаи, когда Платон берет известный мифологический сюжет, но видоизменяет его, добавляет новые детали и строит свой собственный миф, в котором, однако, сохраняются первоначальные персонажи и базовые сюжетные линии. Таков, например, миф «Протагора» о Прометее и Эпиметее (320c8–323a4): оба персонажа, их характеры и связь с устрояющим, творческим началом сохраняется, но все остальные подробности Платон решительно пересматривает, исключая из повествования Пандору⁴. Любопытно отметить, что «правдоподобным мифом» (29d2–3) названо повествование Тимея о возникновении вселенной, хотя этот длинный монолог⁵ как для нынешнего читателя, так и для древних комментаторов⁶ выглядит как космологическое учение самого Платона, где, как кажется на первый взгляд, нет какой-либо образности или индизобразительности.

Переходя теперь к Плотину как комментатору Платона, мы можем сохранить эту классификацию: в «Эннеадах» мы встречаем обсуждение сюжетов как традиционных древнегреческих мифов, так и философских мифов Платона. Вдобавок к этому Плотин и сам конструировал собственные философские мифы подобно тому, как это делал Платон или средние платоники⁷.

Итак, последующее наше повествование будет разделено в соответствии с этой трехчастной классификацией: традиционные

³ Нужно также заметить, что большинство сконструированных Платоном мифов даются в форме монологической речи либо с диалогами, данными внутри монологического рассказа. Когда же речь идет о пещере, она обсуждается в виде череды вопросов Сократа и ответов ему Главкона — как это обычно бывает в дискурсивных частях диалогов.

⁴ Первоначальную версию мифа см. *Hes. Op.* 69–105.

⁵ Более того, это самый длинный монолог во всём платоновском корпусе (Runia, Share 2008: 61, п. 109).

⁶ Ср. подход Прокла в его комментарии на «Тимей» Платона.

⁷ Ср., например, описанное Плутархом схождение Тимарха в пещеру Трофония (*De gen. Socr.* 589f3–592f4).

древнегреческие мифы, философские мифы Платона и мифы, созданные самим Плотиним. Но прежде рассмотрим общие закономерности Платиновой экзегезы.

Экзегетический метод Плотина

Самый известный экзегетический опыт Плотина — истолкование мифа о рождении Эроса в «Пире», которому посвящен отдельный трактат «Об Эроте» (*Enn.* 3.5)⁸. К его содержанию мы обратимся ниже, а сейчас извлечем из него то, что касается общих принципов истолкования мифов⁹:

Должно мифу, если он хочет быть мифом, делить на части (*μερίζειν*) время в том, о чем он повествует, и разделять друг от друга многих существ вместе, распределяя их по чинам или силам (*δυνάμεισι*); [вообще] там, где есть логосы, есть и рождение нерожденного, и раздельное существование сущего вместе; поучая, насколько это для них возможно, мифы дают размышляющему соединить положенное ими в раздельности (*Plot. Enn.* 3.5.9.24–29)¹⁰.

Мифологическое повествование превращает одновременное в последовательное, целое делит на части, одно и то же называет разными именами. «Размышляющий» здесь — сам Плотин, сводящий разнообразие мифологических сюжетов к одной простой модели. Как мы увидим далее, эта модель тождественна структуре его онтологической иерархии, состоящей из Единого, мирового Ума, мировой Души и материального космоса. Все остальные подробности сводятся к частным аспектам их взаимодействия и их внутренней жизни.

Плотин много раз повторяет, что нашей речи свойственно излагать мысль последовательно, разделяя высказывание на части,

⁸ Armstrong 1961; Rist 1964; Wolters 1984; Лосев 2000: 6.630–644; Vasilakis 2014; Bertozzi 2021: 141–178.

⁹ Более подробный анализ этого фрагмента см. Лосев 2000: 6.636, 640–642; Calvo 2017.

¹⁰ Здесь и далее греческий текст и пагинация берутся по изданию Henry, Schwyzer 1951–1973, русские переводы — по Сидаш 2004–2005 с моими уточняющими изменениями.

следующие друг за другом во времени, а нашему мышлению — придавать понятиям пространственный характер, форму, очерчивать границей и отделять их друг от друга, — но всё это необходимо отбрасывать, когда речь идет об умопостигаемом мире, где нет ни временного, ни пространственного протяжения, где всё присутствует во всём, не теряя при этом самостоятельности и своеобразия (ср., напр., *Enn.* 5.8.4.4–21).

Поэтому миф структурно наиболее близок нашему повседневному мышлению, следующему закономерностям материального мира, тогда как философская интерпретация мифа ведет нас к учению об умопостигаемом, более простом, цельном и единообразном, хотя, возможно, менее интуитивно понятном, странному и неожиданному.

Традиционные древнегреческие мифы в истолковании Плотина

Принимая во внимание дальнейшее развитие сюжетов античных мифов в неоплатонизме, на первое место нужно поставить повествование о рождении Ураном Кроноса, а Кроносом — Зевса, включая историю о том, как Кронос поглотил всех своих детей, кроме Зевса¹¹:

«таково достоинство рода»¹² чистейшего Ума, что не откуда-то он происходит, но из самого первого начала, и когда уже он порожден, то и все другие [истинно] сущие вещи должны родиться вместе с ним — вся красота идей и все умопостигаемые боги. Он полон сущими, порожденными им. Он как бы проглотил их, опять имеет их в себе, не давая им впасть в материю и вскармливаться Реей; как темно говорят о богах мистерии и мифы: Кронос — бог мудрейший, бывший прежде рождения Зевса, вновь возвращал в себя и содержал в себе свои порождения; Кронос здесь есть полнота и ум, преизобилующий в своем богатстве (*Plot. Enn.* 5.1.7.27–35).

¹¹ *Hes. Th.* 459–467. Примечательно, что осклопление Урана Кроносом Плотин не обсуждает.

¹² Плотин цитирует Платона (*R.* 547a4–5), который, в свою очередь, цитирует Гомера (*Il.* 6.211).

Плотин отождествляет здесь Кроноса с мировым Умом, который заключает в себе все свои порождения — частные умы, или эйдосы в платоновском понимании — за исключением единственного, который существует вне его: из этого следует, что Зевс соответствует мировой Душе. И хотя Плотин не упоминает здесь Урана, нетрудно сопоставить его с Единым. Таким образом триаде Единое — Ум — Душа в онтологической иерархии Плотина соответствует триада Уран — Кронос — Зевс. Примечательно, что если все частные умы «не вскармливаются Реей», то Зевс, как сын Реи, которого она спасла от поглощения отцом, мыслится именно как «вскормленный» ею, то есть причастный материи. Но если в отношении мировой Души можно говорить в терминах ее материальности, то лишь со множеством оговорок и имея в виду материю умопостигаемую — именно в этом направлении будет рассуждать Плотин, когда речь пойдет о рождении Эрота от Пороса и Пеннии (*Enn.* 3.5, см. ниже).

Еще раз Плотин говорит об исключительности Зевса среди детей Кроноса так: «через Зевса, хоть он и последний ребенок, можно увидеть, как через образ, каков его тамошний отец и братья, которые остались с отцом» (*Enn.* 5.8.12.9–11), подчеркивая особо красоту и мирового Ума–Кроноса, и мировой Души–Зевса, и одушевленного космоса (*Enn.* 5.8.12.12–19).

В другом месте, не называя прямо ни Урана, ни Кроноса, Плотин говорит: «Зевс ... не останавливается на созерцании своего отца, но устремляется к своему праотцу, можно сказать, к той энергии, которой [божественная] сущность была приведена в ипостась» (*Enn.* 5.5.3.21–24) — эту фразу можно интерпретировать, только если под Зевсом понимать мировую Душу, которая стремится не только к непосредственно предшествующему ей мировому Уму, но и к самому Единому — хотя и за пределами и недосягаемому, но при этом остающемуся целью возвращения всех умных ипостасей.

Кроме Зевса мировую Душу может олицетворять и Афродита: «если Душа всего, или, говоря более распространенным язы-

ком, Афродита, прекрасна, то что́ есть тамошний [Ум]? Ибо если [красота Афродиты] от нее самой, то сколь же велика [красота] тамошнего [Ума]?» (*Enn.* 5.8.13.15–17). Как мы читали выше, особенность мифов заключается в том, что они умножают единое и разделяют на части то, что не имеет частей. Поэтому неудивительно, что одно и то же может иметь разные именования в мифологическом описании и что разные мифологические персонажи сводятся к одному и тому же онтологическому «сюжету». Кроме этого, нетрудно заметить, что когда Плотин называет мировую Душу Зевсом, он подчеркивает его царственный характер и происхождение от Урана и Кроноса. Когда же речь идет об Афродите, то для Плотина важно подчеркнуть красоту умопостигаемого мира. Значит, хотя и Зевс, и Афродита обозначают одну и ту же мировую Душу, всё же каждое имя выявляет ту или иную ее особенность.

Еще несколько древнегреческих мифов Плотин упоминает лишь однажды как иллюстрацию для соответствующих построений. Часто это сюжеты, связанные со зрением, видением и созерцанием:

— миф о Нарциссе: подобно тому как Нарцисс был заморожен, разглядывая свое отражение, так и человек, «держась красивых тел, уже не телом, но душой погружится в темную бездну, где его ум будет безрадостен, и там пребудет слепым в Аиде» (*Enn.* 1.6.8.11–16) — созерцанию материальных предметов Плотин противопоставляет умозрение, не только приносящее истинное знание, но и открывающее истинную красоту;

— орфический миф о растерзании Диониса-Загрея Титанами (*Orph. fr.* 220 Kern), отвлекавшими его зеркалом: таким же отвлекающим от опасности «зеркалом» для человеческих душ оказываются образы телесной жизни, созерцая и увлекаясь которыми, они вселяются в тела и «возникают здесь» (*Enn.* 4.3.12.1–5) — с одной стороны, подчиняясь законам вещественного бытия, но, с другой стороны, не лишаясь связи со своим умопостигаемым отечеством. Вероятно, Плотин здесь прослеживает связь с тем, как Дионис был растерзан Титанами, однако не погиб совершенно,

но был спасен Афиной. То, что Дионис — сын Зевса, тоже прекрасно согласуется с соотношением частных душ и мировой Души;

— миф о Линкее, обладавшим способностью видеть сквозь толщу земли: по словам Плотина, «этот миф прикровенно повествует о зрении тамошних глаз. Ибо созерцание там не приобретается трудом и длится без пресыщения, ведущего к остановке» (*Enn.* 5.8.4.24–28).

Плотин обращается к мифу о Прометее и Эпиметее и берет его в версии, близкой к той, что нам известна от Гесиода: здесь фигурирует Пандора и, в целом, отсутствуют какие-либо отсылки к платоновской версии этого мифа в «Протагоре». Прометей, «изваявший женщину, которую украсили и другие боги», для Плотина — образ возникновения чувственного космоса, великолепно украшенного, «изваянного и возникшего благодаря промышленности (*παρὰ προμηθείας*)» (*Enn.* 4.3.14.5–11). Однако, согласно мифу, Эпиметей отверг дар, и этим обозначается, по мысли Плотина, «что лучший выбор образа жизни — это выбор жизни в уме» (*Enn.* 4.3.14.12–13). Прометей здесь — творец космоса, который приковывается, «потому что неким образом связан с тем, что сотворил, и эта связь — внешняя (*καὶ ὁ τοιοῦτος δεσμὸς ἔξωθεν*)» (*Enn.* 4.3.14.13–15). Различие братьев дано в их говорящих именах: приставка про- в имени Прометеея обозначает движение вовне, наружу, а ἐπι- в имени Эпиметеея — противоположное движение внутрь. Для Прометеея это соответствует движению от умопостигаемого мира к чувственному, а для Эпиметеея — наоборот, от чувственного к умопостигаемому. Здесь никак нельзя обойти стороной излюбленную Проклом триаду *μωνή – πρῶδος – ἐλιστροφίη*, ведь Прометей соответствует именно этапу *πρῶδος*, а Эпиметей — этапу *ἐλιστροφίη*. Плотин не использует эти понятия терминологически, как это будет делать Прокл, но всё же применяет их в «Эннеадах»¹³.

Отдельную группу сюжетов составляют образы материи, которые Плотин заимствует из нескольких мифов. Обсуждая име-

¹³ Слово *πρῶδος* употреблено в «Эннеадах» не менее 10 раз, *ἐλιστροφίη* — не менее 9 раз.

на «восприемница» и «кормилица», которыми материя названа в «Тимее», Плотин вводит четкое различие между материнским началом и материей как чистым не-бытием, τὸ μὴ ὄν. Он пишет:

Кажется, матерью ее назвали те, кто считает, что мать имеет чин материи (τάξις ὕλης) относительно своих детей, поскольку она только принимает [семя] и [сама] ничего не дает своим порождениям, поскольку и тела возникших [крепнут и растут] из пищи, [а не из матери]. Но если мать дает что-то своему порождению, то не поскольку она материя, но поскольку она эйдос, ибо только эйдос способен рождать, иная же природа бесплодна. В этом, я думаю, причина того, что древние мудрецы, выражая свою мысль мистически и посвящая в таинства, изображали древнего Гермеса детородным органом, всегда готовым к своему делу, проясняя тем самым, что умопостигаемый логос является родителем в чувственном; бесплодность же материи, вечно остающейся собой, они показывали через бесплодность окружавших ее скопцов. Ибо, когда древние делают матерью Матерью всех, они называют ее так, взяв ее как начало, соответствующее подлежащему; они дали ей это имя, чтобы показать то, что желали; но они не желали во всем уподобить одну другой (Plot. *Enn.* 3.6.19–34).

Именованье материи словом χώρα¹⁴ в «Тимее» (52a8) тянет за собой близкое по смыслу τόπος¹⁵, и оба эти понятия Плотин ассоциирует с Хаосом Гесиода, также понятым как своего рода вместилище — только не в космогоническом контексте, а как «вместилище» мышления:

сначала мы полагаем пространство и место, некий хаос (χώραν καὶ τόπον, ὡς τὸν τὴ χάος), и затем, когда пространство (χώρα) уже существует, мы полагаем эту природу в некое место, которое или есть в нашем воображении, или действительно существует; введя же ее в это место, мы начинаем исследовать, откуда она и как пришла сюда (Plot. *Enn.* 6.8.11.15–19).

¹⁴ Греч. «вместилище», «место», «пространство», однако ни одно из этих слов в платоновском контексте не вполне точно. См. Бородай 1984.

¹⁵ Cf. Plot. *Enn.* 6.5.2.14: οὐδὲ τίνα χώραν οὐδὲ τόπον οὐδὲ τίνα ἔδραν ἔχον.

В другом месте Плотин сравнивает материю с «великой бездной», перед которой «даже боги трепещут», по словам Гесиода (Hes. Th. 739–740 = Hom. Il. 20.65). Однако, в отличие от Гесиода, Плотин не считает Тартар средоточием ужаса и мрака. Напротив, Тартар, даже будучи предельным несовершенством, тем не менее, необходим в общем строе мироздания:

Ибо годность и красота в целом существуют только в том случае, если каждое там, где и должно быть: поющий плохо должен быть во тьме и Тартаре, ибо там и такое пение красиво; это целое красиво, не нуждаясь в том, чтобы каждый был Лином, но чтобы каждый своим голосом содействовал совершенству единой мелодии жизни (Plot. *Enn.* 3.2.17.64–69).

Плотин сравнивает Аид с грязью, потому что туда попадают после смерти люди, не принявшие должного очищения в течение жизни (*Enn.* 1.6.6.1–5). Одно из сущностных свойств человеческой души — обладать памятью, тогда как забвение приходит от природы тела:

память есть нечто устойчивое, природа же тел подвижна и текуча, и потому она необходимо является причиной забвения, а не памяти. Таким образом может быть понята река Лета (Plot. *Enn.* 4.3.26.50–55).

Как видим, погружение в посмертное существование связывается с преобладанием материи над эйдосом. Однако Плотин заметно смягчает практически все яркие эмоциональные описания «великой бездны»¹⁶, Аида и Тартара — все они оказываются хотя и неблагоприятными для своих обитателей, но всё же они — необходимая часть, без которой невозможна гармония космоса как единого целого.

Перечисленные выше мифологические сюжеты сводятся Плотинном чаще всего к иерархии «Единое – мировой Ум – мировая

¹⁶ О сюжете с $\chi\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha \mu\epsilon\upsilon'$ у Гесиода и его последующей рецепции см. Kurdybaylo 2022: 145–146.

Душа», к материи как чистому τὸ μὴ ὄν, либо к вещественному миру как противоположности миру умопостигаемому. Небольшое количество подробностей, выявляющихся здесь, — братья Зевса, поглощенные Кроносом; различные образы зрения; пара Прометей – Эпиметей — почти не вырисовывают каких-либо дополнительных уровней онтологической иерархии, но только уточняют взаимные отношения между основными уровнями.

Платоновские мифы в истолковании Плотина

Плотин перечисляет список мифологических сюжетов Платона, которые, будучи правильно истолкованы, повествуют о природе души и ее отношении к телу:

Очевидно, он [Платон] не говорил одно и то же повсюду, чтобы [случайный] человек не мог с легкостью узнать его намерения; но повсюду он с презрением говорит обо всем чувственном, повсюду порицает общение души с телом, говоря, что она скована и похоронена в нем, что «некто великое говорит тайное слово», утверждая, что душа «находится в заключении»; и пещера Платона — так же, я думаю, как и пещера Эмпедокла, — обозначает эту вселенную, а «восхождение из пещеры» и «разрешение от оков» — переход в умопостигаемое. В «Федре» он называет «облиняние крыльев» причиной прихода сюда, [он упоминает] и те круги (περίοδοι), которые опять носят здесь восшедшую душу, и суды над другими душами, отправляющимися вниз, и жребии, и судьбы, и необходимости. Во всех местах, где говорится об этом, он порицает приход души к телу; в «Тимее» же он, когда рассуждает о вселенной, то восхваляет космос, говоря, что он есть счастливый бог, и что душа — от блага Демиурга, что она пришла, чтобы вселенная была вразумленной, поскольку мир должен быть вразумлен, а этого не могло произойти без души (Plot. *Enn.* 4.8.1.27–46).

Как видим, Плотин идентифицирует философские мифы Платона так же, как и современный читатель, останавливаясь особо на образе пещеры в «Государстве», мифе о крылатой колеснице

души в «Федре», а также присоединяет повествование «Тимея», которое, видимо, тоже имеет мифологический характер. В отношении «Тимея» нужно помнить, что именно Плотин дает четкое разрешение проблемы вечности космоса, сформулированной в среднем платонизме¹⁷: с одной стороны, традиционный античный взгляд полагает космос вечным и неизменным, тогда как в «Тимее» Платон пишет о возникновении космоса во времени. И тот факт, что Плотин не принимает слова Платона буквально¹⁸, становится аргументом в пользу того, что «Тимей» — тоже мифологема, пусть и совершенно особого рода.

Обратимся теперь к не упомянутому Плотинем в этом перечне сюжету «Пира» о рождении Эроса от Пороса и Пеннии (203b1–204b8), которому посвящен целиком трактат *Enn.* 3.5. Выделим из него главные утверждения, касающиеся экзегетических ходов, схожих с теми, что мы видели выше применительно к традиционным древнегреческим мифам.

Плотин начинает рассуждение с того, что принимает различие двух Афродит: Урании и Пандемос¹⁹. Названа она Уранией, так как она рождена Ураном, но затем Плотин «подправляет» ее родословную: отец Афродиты — Кронос, а так как Кроносом в мифах обозначается мировой Ум (Плотин говорит об этом как о чем-то само собой разумеющимся), то Афродита Урания — это мировая Душа (*Enn.* 3.5.2.18–21). Она действительно происходит от Урана, то есть Единого, но не непосредственно. Плотин подчеркивает, что Афродита имеет отца, но не имеет матери, что означает ее несмешанность с материей, почему она имеет природу бога, а не даймона²⁰.

Мировая Душа — Афродита стремится к своему истоку, она направляется к мировому Уму или же сразу к самому Единому — как

¹⁷ См. Диллон 2002: 391–397.

¹⁸ Plot. *Enn.* 4.3.9.15–19; cf. 6.2.7.36–41.

¹⁹ Подробнее о мифологических истоках этого различия см. Рабинович 1975.

²⁰ Plot. *Enn.* 3.5.2.17–18. «Великим даймоном» Эроса назвал Платон (*Smr.* 202d13), и Плотину нужно объяснить, что это значит.

мы видели выше, для Плотина эти эпистрофические движения присутствуют одно в другом. Если смотреть на них в перспективе прокловской метафизики²¹, то любое устремление, направленное к высшей умной сущности, в своем предельном осмыслении есть восхождение к первому Единому.

Это стремление Афродиты — мировой Души, бывшее изначально ее энергией, гипостазируется, и возникающая таким образом ипостась, по словам Плотина, и есть Эрот (*Enn.* 3.5.2.35–40). Он обладает самостоятельной сущностью и вторичен по отношению к мировой Душе (*Enn.* 3.5.3.1–5); и как единая мировая Душа есть целое единство, включающее в себя множество частных душ, так и принадлежащий мировой Душе Эрот единит множество частных эротов, каждый из которых принадлежит частным душам живых существ (*Enn.* 3.5.3.22–36) — именно такие эроты имеют природу даймонов, а не богов (*Enn.* 3.5.4.18–25).

Отличие даймонов от богов для Плотина заключается в том, что бог непричастен материи, а демон причастен; при этом, однако, чтобы не иметь материального тела, даймону нужно усвоить причастность материи не как абсолютного τὸ μὴ ὄν, но материи умопостигаемой (*Enn.* 3.5.6.35–45).

После этого введения Плотин приходит к окончательным выводам-отождествлениям: «Порос есть логос в сфере умопостигаемого и Ума», опьянение его нектаром означает, «что логос отступил от лучшего начала в нечто худшее», то есть более материальное. Сад Зевса — «его изваяния и просияния его славы. И что есть просияния его славы, если не украшения или логосы, истекающие из него? Все логосы суть Порос, богатство и изобилие красоты, сущей уже в явлении: это-то и есть опьянение нектаром» (*Enn.* 3.5.9.1–23). Наконец, «Пения есть материя, поскольку она во всецелой нужде» (*Enn.* 3.5.9.48–55), причем материя умопостигаемая, как это Плотин уже озвучил выше.

Про Афродиту Уранию Плотин подробно рассуждает на всём протяжении *Enn.* 3.5, тогда как Афродита Пандемос не упоминается в этом трактате. Кратко о ней говорится лишь в *Enn.* 6.9.9:

²¹ См. краткое объяснение Chlup 2012: 83–85.

Соприродный душе Эрот делает ясным, что благо — там, поэтому и полагают Эрот вместе с Психеей на картинах (ἐν ὑραφαῖς) и в мифах. Поскольку [душа] есть нечто иное, чем тамошний бог, но произошла от него (ἐξ ἐκείνου δέ), она по необходимости [= по природе] любит его. И когда она там, то обладает небесным Эротом, но здесь он [Эрот] становится вульгарным [«пандемос»]; ибо там — Афродита Урания, но здесь она становится Пандемос, словно гетера. Каждая душа — Афродита: в этом — истолкование истории рождения Афродиты и Эрота, рожденного вместе с ней (Plot. *Enn.* 6.9.9.24–32).

Причина того, что небесная Афродита и соответствующий ей Эрот становятся земными и несовершенными, снова находится в материи, теперь уже взятой в чистом виде. В других трактатах Плотин часто говорит о «бедности», «нищете» или «попрошайничестве» материи, объясняет ее связь с происхождением зла²².

Так выстраивается целостный контекст прочтения платоновского мифа, где заданные в «Пире» два уровня — две Афродиты и два вида эрота — соотнесены Плотинем с различием умопостигаемого мира и мира чувственного. Небесная Афродита отождествлена с мировой Душой, Эрот — ее гипостазированная энергия, Порос и сад Зевса связаны с логосами, образующимися из исхождения мирового Ума вовне и образующимися в мировой Душе. Вся эта метафизика взаимодействий между Душой и Умом затем транслируется на уровень частных душ, воплощенных в телах, и свойственных им эротах.

С точки зрения экзегетического метода способ истолкования здесь не отличается от того, которым пользовался Плотин, говоря о традиционных древнегреческих мифах, однако различие очевидно на уровне проработки деталей и количества смысловых элементов, которые Плотин связывает между собой: раз миф Платона намеренно сконструирован, чтобы передать некое учение, то и истолкование должно соответствовать сложности этой конструкции. Здесь Плотин не уступает Платону, он учитывает почти все подробности повествования в «Пире», и при этом ему

²² Plot. *Enn.* 1.8.3.12–16; 1.8.5.19–26; 2.4.16.17–25; 3.6.14.5–10.

удаётся не внести лишнюю сложность и множественность в собственную онтологическую систему, к элементам которой он сводит элементы анализируемого мифа: по-прежнему сохраняется принцип сведения многого к единому, а сложного — к простому.

Второй часто обсуждаемый Плотинем платоновский сюжет — миф о крылатой колеснице души в «Федре». Ему, однако, не посвящено особого исследования, так что истолкование деталей мифа разбросано по разным трактатам Плотина. Нужно отметить, что трактат *Enn.* 3.5 входит в хронологию Порфирия на 50-м месте, то есть это один из позднейших трактатов Плотина, в котором он, вероятно, собирает воедино свои прежние размышления об истолковании мифа «Пира». Толкования мифа «Федра» также приходится на более поздние трактаты: от 30-го в хронологии Порфирия (*Enn.* 3.8) до 52-го (*Enn.* 2.3). Однако свести их все вместе так, как это было сделано в отношении мифа о рождении Эрота, Плотин не захотел или не успел.

Отсылки к «Федру» у Плотина иной раз очень кратки: так, Плотин говорит о человеке, достигшем высших ступеней умознания, когда он «мыслит себя уже не человеком, но ставшим всецело иным существом, и увлекает себя в высшее, возводя туда только лучшую часть своей души, которая одна только и способна открыться к мышлению, чтобы удержать в себе всё там увиденное» (*Enn.* 5.3.4.10–14).

Плотин вынужден соотносить свое учение о душе, состоящей из высшей и низшей частей, с той схемой человеческой души, что дана в мифе «Федра» — два коня, крылатая колесница и возничий. Как видим, Плотин ограничивается именно высшей частью души, которая пребывает в умопостигаемом мире как часть Души мировой. О вознице Плотин говорит так:

Что же касается вещей одушевленных, то одни обладают неопределённым движением, как кони, впряженные в колесницу, пока возничий не определит их путь, «направляя ударами». Природа разумного живого существа имеет возницу в самой себе: имея опытного возничего, она движется прямо, если же нет, то как получится (*Plot. Enn.* 2.3.13.14–19).

Как видим, коней Плотин связывает с природой живого (одушевленного), при этом возникший — это разум, логосное начало в живом существе, либо принадлежащий самому существу (как в человеке), либо внешний, принадлежащий мировой душе (как в случае с неразумными животными).

Много внимания Плотин уделяет тому, что созерцает душа, поднявшись на «хребет неба»²³: несмотря на то, что души различны и каждая обладает разной способностью к созерцанию, сами предметы умозрения — одни и те же для всех:

Потому одно и то же содержание во всех душах, что душа не ограничена величиной (μεγέθει). Она, конечно, не присутствует одним и тем же способом во всех душах, поскольку неподобным способом она присутствует и во всех частях души. Потому колесничий дает коням от того, что он видел, и они, вождедея, без сомнения, то, что видят, берут это, ибо не смогли взять всё. Если же они действуют желая, то действуют ради желаемого, а это желаемое есть то, что было там созерцанием и его предметом (Plot. *Enn.* 3.8.5.32–37).

«Равнина истины», которую созерцает душа, — умозрение, лишённое чего-либо чувственного, свободное от всякой лжи, разделяемое и распределяемое с помощью диалектики²⁴. С другой стороны, «равнина истины» — это то, что созерцает мировой Ум, пребывая во внутренней динамике своего мышления²⁵:

Он скитается «равниною истины» и не покидает ее. Он обладает и охватывает всю эту равнину, и создает нечто подобное месту (οἶον τόπον) для своего движения, и это место тождественно тому, для чего оно место. Эта равнина многообразна (ποικίλον), чтобы [Ум] проходил ее; если бы она не была всевозможно (κατὰ πάντα) и вечно разнообразна, то насколько она не разнообразна, настолько [Ум] недвижим. Если же он не движется, то и не мыслит; так что если остановился, то и не мыслит; а если так, то и вовсе не есть (Plot. *Enn.* 6.7.13.34–40).

²³ Pl. *Phdr.* 247b7–c1: ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νότῳ.

²⁴ Plot. *Enn.* 1.3.4.9–15.

²⁵ О внутренней динамике Ума см. Лосев 2000: 8.1.718–720 со ссылками на предшествующие объяснения.

Трижды упомянутое слово τόλος, по всей видимости, отсылает нас к «сверхнебесному месту» Платона²⁶, и тогда выходит, что оно является настоящим «местом встречи» созерцающей души и мыслящего мирового Ума: то, что Ум мыслит в самом себе, то есть то, что оказывается его смысловым наполнением, содержанием его бытия, мышления и умопостигаемой жизни, есть то, что видит возвысившаяся душа.

Когда Платон пишет о Зевсе — предводителе богов и душ, восходящих к созерцанию «сверхнебесного места», Плотин, вероятнее всего, снова понимает под Зевсом мировую Душу, хотя и не высказывает этого прямо:

Зевс, поскольку он старейший из богов, которых он ведет, приходит первым к созерцанию этого бога [Ума], а за ним следуют и другие боги, и демоны, и души, способные к видению этих [умопостигаемых вещей]. Он же является к ним из некоего невидимого места (ἀοράτου τόλου), восходит к ним сверху и всех просвещает, и поражает их своим сиянием, и устрашает, и изумляет дольные существа, и, как солнце, обращает вспять неспособных видеть (Plot. *Enn.* 5.8.10.1–8).

Боги, следующие за Зевсом, как об этом повествует Платон, для Плотина не исчерпывают всего множества богов в мире. Приведем еще одну цитату, в которой аллюзии на «Федр» переплетаются с аллюзией на миф «Федона» о «другой земле» и, соответственно, «другом небе»:

Боги, которые в небе, всегда созерцают, ибо имеют досуг для созерцания, они видят, как бы издалека, вещи, находящиеся в том, высшем небе, куда они [так сказать] высовывают головы; но те боги, которые сами пребывают в том, высшем, небе, все те, что обитают на нем и в нем, созерцают благодаря самому своему обитанию в целом того [умопостигаемого] неба. Все вещи есть в небе — и земля, и море, и живые существа, и растения, и люди; и всё, что в том небе, небесно. Боги не гнушаются там ни людей, ни чего-либо другого, что там, потому что оно — там; отдыхая, путешествуют боги по всем тамошним местам и пространствам (χώρων καὶ τόλων) (Plot. *Enn.* 5.8.3.27–36).

²⁶ Pl. *Phdr.* 247c3: τὸν ὑπερουράνιον τόλον.

С одной стороны, в «другой земле и небе» угадывается образность мифа «Федона», а с другой — слова о том, как боги «высовывают голову», однозначно указывают на контекст «Федра». В свете сказанного выше «небесная земля, море и живые существа» — это всё то, что наполняет «равнину истины», то есть содержание мышления мирового Ума в себе самом. Еще более примечательно то, что в этом рассуждении появляется два класса богов: одни вслед за Зевсом восходят по «хребту неба» и достигают умозрения, другие же пребывают в умозрении постоянно. То есть, иными словами, одни боги пребывают внутри мирового Ума, другие же восходят внутри мировой Души (либо же предводимые ею вне ее) — Плотин здесь продолжает линию, намеченную Платоном в «Тимее» (39e–40d), и предваряет то, как впоследствии Ямвлих сформулирует классы внутрикосмических и сверхкосмических богов²⁷.

Наконец, Плотин следует к завершению созерцания, когда душа всецело наполняется им: «тот, кто не видит [умопостигаемого] целого, схватывает лишь внешние [впечатления]; те же, что существуют всецело вместе, можно сказать, упились и наполнились нектаром, поскольку красота пришла через целое их душ, и они не есть более только ее созерцатели» (*Enn.* 5.8.10.31–35). Как видим, созерцание «сверхнебесного места» ведет не только к постижению полноты умопостигаемого в мировом Уме, но и его единства, происходящего от самого Единого. Это высшая, предельная точка умного восхождения, а потому никогда вполне недостижимая. Но в той мере, в которой она доступна созерцающей душе, она вносит в нее внутреннее единство, целостность и покой.

В целом, то главное, что делает Плотин, истолковывая платоновский «Федр», — это установление тождества «сверхнебесного места» и «равнины истины», которое затем ведет к объяснению того, что становится предметом умозрения восходящих душ: это содержание внутреннего мышления мирового Ума, которое ста-

²⁷ Разумеется, этим не исключается и влияние «Халдейских оракулов».

новится доступным для частных душ благодаря соединению их с Умом под «предводительством» мировой Души. «Умопостигаемое место» становится своего рода метафизическим «посредником» между Умом и созерцающими душами.

Третий платоновский сюжет, подробно разрабатываемый Плотинем, — это видение Эра в X книге «Государства» (614b2–621b7); речь о нем идет только в двух трактатах, *Enn.* 2.3 и 3.4. Написание этих двух текстов Плотинем разделяет значительный временной промежуток (они идут, соответственно, на 52-м и 15-м местах в хронологии Порфирия), но основные представления о веретене Ананки и предопределении человеческой судьбы остаются в них очень близкими.

Итак, в более раннем трактате «О полученных нами даймонах» (*Enn.* 3.4) читаем:

Если же душа вновь приходит сюда, она имеет либо того же самого даймона, либо иного, в зависимости от той жизни, которую она собирается вести. Сначала душа с этим даймоном вступает в эту вселенную словно в лодку, затем природа, называемая «веретенем», взяв ее, усаживает — словно на определенную лавку на корабле — на определенное место судьбы. Кругообращение неба, словно бы ветер, несет сидящего на корабле, или даже мечущегося на нем; и случается много различных происшествий, перемен и несчастий, как и на настоящем корабле... (Plot. *Enn.* 3.4.6.46–55)

Весьма примечательно здесь представление о судьбе человека как о «месте на корабле»: Плотин понимает под ним совокупность внешних обстоятельств человеческой жизни, индивидуальных для каждого человека. Разнообразие судеб и разнообразие этих внешних обстоятельств обусловлено тем, что физический космос как единое целое пребывает в непрерывном движении — в круговращении, которому и соответствует вращение веретена Ананки. Когда душа человека входит в свое тело в определенный момент времени и в определенном месте космоса, она вступает в поток этих внешних обстоятельств, имеющих свою особую конфигурацию и задающих особый путь человеческой жизни. Поэтому и возникает такое своеобразное «топологическое» понимание

судьбы человека и деятельности мировой Души, связывающей частные души с их земными судьбами (*Enn.* 3.4.5.1–9).

Более подробно о связи кругообращения неба с наделением души ее земным жребием Плотин пишет в позднем трактате «О том, что делают звезды» (*Enn.* 2.3). Главная его цель здесь — показать, что звезды сами по себе не определяют судьбу человека, но встроены в тот единый порядок кругообращения космоса, который и распределяет земные судьбы, и определяет движение небесных светил, включая их взаимное расположение. Для Плотина конфигурации звезд и созвездий — не причины происходящего с людьми в их земной жизни, но свидетельство расположения божественного промысла, то есть характера деятельности мировой Души в видимом космосе в заданное время и в заданном месте. Все это и оказывается «выбором жребия», о котором говорится в «Государстве» (617c8–618b4):

Но что это за жребии? Вселенная в этот момент находится именно в таком состоянии, что души сходят в тела, именно в это определенное тело, рождающееся от определенных родителей, в таком именно месте, и вообще в том, что мы называем [определенными] внешними обстоятельствами. Все эти возникшие формы единства были, так сказать, [неразрывно] сплетены вместе, как в случае отдельных вещей, так и в случае целого, что обозначается одной из так называемых Мойр: Лахесис возвещает жребии, а вместе с ней и Атропос, которая вносит все необходимые [обстоятельства] (*Plot. Enn.* 2.3.15.5–12).

После такого объяснения мы можем прочесть более загадочные слова Плотина в том же трактате:

для Платона веретено есть движимое и неподвижное в круговращении [неба]; и Мойры, и Ананка — их мать, вращают веретено и прядут [нить судьбы] при рождении каждого [живого существа таким образом, что] благодаря необходимости имеющее возникнуть приходит к [своему] рождению. В «Тимее» бог, который творит [т.е. Демиург], производит «начало души», а движущиеся боги дают «ужасные и необходимые страсти», «гнев» и желания, «наслаждения» и «печали» и «иной вид души», от

которого эти страсти. Таковы логосы, связывающие нас со звездами, от которых мы получаем души, и которые подчиняют нас необходимости, когда мы приходим сюда (Plot. *Enn.* 2.3.9.2–12).

Как видим, «движущиеся боги» здесь — это небесные светила, связь которых с земными судьбами человеческих душ осуществляется через логосы, а значит, через деятельность мировой Души. Говоря о веретене Ананки, Плотину удастся по-прежнему не вводить какие-либо новые сущности в онтологическую иерархию, сводя разнообразие мифологических подробностей к уже известным началам.

В целом, видение Эра для Плотина — это, в первую очередь, повествование о кругообращении вселенной, определяющем уделы отдельных душ, а значит, это повествование о том, как осуществляется связь между жизнью космоса как огромного единого целого и каждой отдельной душой, отдельной человеческой судьбой. Единство частей внутри целого — то, что явлено в сюжете мифа, и то, что выявляется в ходе его истолкования.

Философские мифы Плотина

Строго говоря, Плотин не создает философские мифы в том виде, как мы их встречаем у Платона. Однако тот язык, которым он описывает опыт экстатического единения души с Единым, проводит сравнение с древними мистериями, создает своеобразную поэтику умопостигаемого — всё это образует особый тип нарратива, который впоследствии органически войдет в традицию теургического неоплатонизма. Приведем один очень яркий пример:

созерцание нелегко передать в словах, ибо как провозгласить его [Единое] иным, если оно не видит его там, когда созерцает, иным, но единым с собой? Потому становится понятно правило мистерий, запрещающее разглашать их непосвященным, ибо тамошнее таково, что его нельзя выразить, так что невозможно [что-либо] поведать о божественном тому, кто не имел счастья [прежде] узреть его сам. Следовательно, поскольку двух не было, но единым был сам видящий и видимое (ибо не [сам видящий] был

видимым, но имело место единение [благодаря которому ему и казалось, что он видит себя]), поскольку если видящий помнит, кем он становился, когда соединялся с ним, он будет иметь его образ в себе. Он был единым и не имел отличий в себе ни от себя, ни от других вещей, ибо никакого движения не было в нем, никаких сердечных порывов, никакого желания чего-либо иного не присутствовало в нем, когда он совершил свое восхождение — там не было ни логоса, ни мышления; и вообще самого [себя не было], если должно сказать и это (Plot. *Enn.* 6.9.10.19–11.12).

В отличие от всех обсуждавшихся выше мифов, здесь не требуется истолкование — ни для самого Плотина, ни для его читателя. С точки зрения экзегетического метода, предложенного самим же Плотиним, здесь вовсе нет описания простого через сложное и единого через многое, скорее наоборот, именно переход от множественности к единству и составляет главное содержание такого повествования. Но точно так же понятно, что это — не обычное философское рассуждение, в котором выдвигается вопрос, предлагаются аргументы в пользу того или иного решения, приводятся доказательства и опровержения. С другой стороны, это и не визионерское повествование — если сравнивать его с тем же видением Эра или схожими сюжетами Лукиана или Плутарха²⁸.

Главная его особенность — интерпретация опыта древних мистерий как восхождения к умопостигаемому миру, то есть как высшая точка восхождения души с точки зрения философии Плотина и его интерпретации платоновских мифов. Те мистерии древних, которые действительно учили и вели к подлинному совершенству, оказывается, нацелены на то же самое, к чему ведет и Плотин с его учением о человеке, его душе и умопостигаемом космосе. Более того, философия Плотина, судя по его словам, и должна быть наиболее чистым из посвящений и таинств. Впрочем, Плотин говорит об этом очень кратко и сдержанно, но если прочитывать его слова в перспективе дальнейшего развития теургической линии в неоплатонизме, то тогда они могут начать звучать как явное предчувствие будущего.

²⁸ Cf. Luc. *Philops.* 24.8–16; *Syr. D.* 13; Plu. *De sera* 27, 565e6–f5; *De genio Socr.* 22, 590f7–591a2.

Если теперь собрать вместе те толкования мифологических сюжетов, которые мы обсудили выше, обнаруживается, что экзегетический метод Плотина сводится не просто к озвученному им базовому принципу сводить разделенное в мифе на части к целому, сложное — к простому, а многое — к единому. Более важно то, что в каждом мифологическом сюжете выделяются главные действующие лица или предметы, которые могут быть одушевлены либо в самом мифе, либо в ходе его интерпретации (как, например, веретено Ананки). Самые важные из них Плотин отождествляет с ипостасями его онтологической иерархии: Единым, мировым Умом, мировой Душой, космосом, материей. Менее важные персонажи занимают промежуточные места и отождествляются либо с частными аспектами этих главных ипостасей (такие как частные умы или логосы в Душе), либо с отношениями между ними (Эрот как гипостазированная энергия мировой Души). При этом одним и тем же умопостигаемым сущностям соответствуют разные мифологические персонажи, что для Плотина совершенно естественно. Более того, скажем, именование мировой Души одновременно и Зевсом, и Афродитой несколько не приводит к отождествлению или слиянию соответствующих мифов. Напротив, каждый миф сохраняет свою индивидуальность и своеобразие, через которые выражается та или иная особая черта описываемой умной сущности. Разнообразие мифологических сюжетов, таким образом, отражает богатство и неисчерпаемость смыслов, наполняющих умопостигаемый мир.

Наконец, картина, которая образуется, если из «Эннеад» намеренно выбирать только фрагменты, посвященные истолкованию платоновских сюжетов, выглядит довольно неожиданно, если сравнивать ее с полным текстом трактатов Плотина и поздних неоплатоников. То внимание, которое Плотин уделяет персонажам мифов как традиционных, так и платоновских, способ истолкования, сведение всех сюжетов к структуре умопостигаемого мира, сопровождающееся обнаружением у самих умных сущно-

стей таких подробностей, о которых не говорилось прежде, — все эти черты, только в многократно усиленном виде, присутствуют в платоновских комментариях Прокла и Дамаския. Если пытаться проследить истоки прокловской философии в раннем неоплатонизме, то именно отношение к мифу как основанию философского исследования оказывается одним из важнейших связующих звеньев между Плотиним и Проклом.

Это означает, что описанные выше особенности экзегезы мифологических сюжетов в «Эннеадах» имеют существенное значение не только для понимания рецепции платоновского наследия Плотиним, но и для формирования последующей неоплатонической традиции.

Литература

- Бородай, Т.Ю. (1984), “Семантика слова $\chi\acute{o}\rho\alpha$ у Платона”, in А.А. Тахо-Годи, И.М. Нахов (ред.), *Ζητήματα. Разыскания: Вопросы классической филологии* 8: 59–73.
- Диллон, Дж.М. (2002), *Средние платоники: 80 г. до н.э. – 220 г. н.э.* (пер. Е.В. Афонасина). СПб: Издательство Олега Абышко; Алетейя.
- Курдыбайло, Д.С. (2023), “О принципе составления канона Ямвлиха”, *Философский журнал* 16.4: 106–123.
- Лосев, А.Ф. (2000), *История античной эстетики в 8 томах*. М.: «АСТ»; Харьков: «Фолио».
- Рабинович, Е.Г. (1975), “Афродита Урания и Афродита Пандемос”, in Л.А. Фрейберг (ред.), *Античность и Византия*, 306–319. М.: Наука.
- Сидаш, Т.Г., пер. (2004–2005), *Плотин. Эннеады*. СПб.: Издательство Олега Абышко.
- Armstrong, A.H. (1961), “Platonic Eros and Christian Agape”, *The Downside Review* 79.255: 105–121.
- Bertozzi, A. (2021), *Plotinus on Love: An Introduction to His Metaphysics through the Concept of Eros*. Leiden; Boston: Brill.
- Calvo, J.M.Z. (2017), “Myth and Exegesis in Plotinus: How to Divide and Re-compose Words and Things”, *Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities* 9.2: 81–89.
- Chlup, R. (2012), *Proclus. An Introduction*, Cambridge University Press.
- Henry, P.; Schwyzer, H.-R., eds. (1951–1973), *Plotini opera*. 3 vols. Paris: Desclée de Brouwer; Leiden: E.J. Brill.
- Kurdybaylo, D. (2022), “The Great Chasm of Luke 16:26 and Its Interpretations in Byzantine Patristics”, *Scrinium* 18: 143–164.
- Rappe, S. (2007), *Reading Neoplatonism: Non-discursive thinking in the texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*. Cambridge University Press.
- Rist, J.M. (1964), *Eros and Psyche: Studies in Plato, Plotinus, and Origen*. University of Toronto Press.
- Runia, D.T.; Share, M., trs. (2008), *Proclus. Commentary on Plato’s Timaeus*. Vol. 2. Cambridge University Press.
- Vasilakis, A.D. (2014), *Neoplatonic Love: The Metaphysics of Eros in Plotinus, Proclus and the Pseudo-Dionysius*. Diss. London: King’s College.
- Wolters, A.M. (1984), *Plotinus on Eros: A Detailed Exegetical Study of Ennead III.5*. Toronto: Wedge Publishing Foundation.