ПЛОТИН: ПАРАДОКСАЛЬНОЕ МНЕНИЕ ПО ТРАДИЦИОННОМУ ВОПРОСУ

(К ПУБЛИКАЦИИ ТРАКТАТА «О НИСХОЖДЕНИИ ДУШИ В ТЕЛА»)

М. А. Солопова

Вниманию читателя предлагается перевод одного из ранних трактатов *Плотина* (205-270 гг.) «О нисхождении души в тела», включенного Порфирием в четвертую эннеаду. Этот небольшой трактат по существу является философским комментарием на те места из платоновских сочинений, где говорится об отношении души к телу, и в первую очередь здесь важен вопрос о вхождении души в тело (в неоплатонической терминологии – «нисхождении»).

Нисхождение души как тема позднеплатонической психологии

Для платоников не составлял догматической трудности вопрос о природе души как таковой – она есть мыслящая бестелесная сущность, источник жизни и движения; проблемы возникали с объяснением присутствия такого рода сущности в смертном теле. Вопрос о нисхождении души у Платона намечен лишь в общих чертах, а у платоников периода так называемого *среднего платонизма* он был популярен и получил всестороннюю схоластическую разработку. Неоплатоник Ямвлих в трактате *О душе* [1] называет следующие рубрики, на которые этот вопрос обыкновенно подразделяется у платоников: 1) многообразие нисхождения душ (имеется в виду, откуда именно они начинают спускаться – с Луны, Млечного Пути или занебесных сфер); 2) многообразие способов и целей нисхождения; 3) отношение к телу души, однажды ниспавшей; 4) сроки и способы вхождения в тело; 5) как душа использует тело; 6) как душа может соединяться с богами. Ключевым здесь является, конечно, вопрос о *цели* нисхождения, и уже в до-Плотиновском платонизме была сформирована традиция понимать эту цель или как благую, или как дурную, – в зависимости от общей оценки того мира, в котором мы живем: если мы говорим, что этот мир плох, то при его сотворении произошла какая-

© М. А. Солопова, 1996

то ошибка и творец этого мира виноват в том, что так случилось, а если считать мир хорошим и прекрасным, то и творец его добр и разумен. Два решения по этому вопросу получили в современной литературе наименование «оптимистической» и «пессимистической» тенденций в платонизма [2]. Известно, что сторонниками первого решения были платоники школы Тавра (II в.), возможно, Алкиной; их позиция представляла собой толкование темы о сотворении мира из диалога Платона *Тимей*: душа приходит в мир по воле Бога ради совершенства целого, ибо космос должен был быть разумным живым существом, а без души он не мог стать таковым; последователи Тавра описывали также цель нисхождения душ как проявление божественной жизни: боги открыли себя через посредничество чистых и непорочных душ. Но, как очевидно, не все деши чисты и непорочны. Ямвлих упоминает Альбина, Нумения, Кронии, Гарпократиона (трое последних не только платоники, но и неопифагорейцы) как тех, кто придерживался противоположного взгляда, хотя можно предположить, что таких философов было гораздо больше, ведь сам Ямвлих считает, что это общее мнение всех платоников, за что их и критикует (p. 380, Wachsmuth); у Платона обоснование для этого взгляда можно найи в диалоге *Федон,* например. Но в наиболее последовательном виде в первые века нового тысячелетия эта позиция была представлена в учении гностиков, в частности, у Валентина.

Как представляется, до Плотина никто не делал попытки сопоставить эти два решения в рамках одного психологического учения и сколько-нибудь последовательно обсудить их догматические и текстуальные основания. Возможно, именно в силу новизны этой задачи Плотину пришлось прибегнуть к решению, которое сам он назвал «парадоксальным» (IV 8, 8, 1-3).

Плотин о нисхождении души

Публикуемый ниже трактат, как следует из названия, специально посвящен теме нисхождения. Другой важнейший текст Плотина, посвященный той же теме, – *Об апориях [исследования] души* (IV 3, 9-18), и для полноты картины его тоже полезно иметь в виду. При сопоставлении этих двух текстов выявляется некоторая общая схема рассуждения Плотина о душе, которой он придерживается и в публикуемом ниже IV 8: так как в платонической философской традиции термин «душа» обозначает не только человеческую душу, но и душу всего мира в целом, вопрос о связи души с телом Плотином обсуждается в двух плоскостях – отдельно для мировой души и для душ индивидуальных, при этом рассуждение о мировой душе, в сущности, развивается в контексте космологии, и связь мировой души с телом, объясняемая через диалектику высших начал сущего, рассматривается в оптимимстическом ключе; рассуждение об индивидуальных душах свою истинную специфику приобретает в контексте этики (справедливы ли мировые законы и справедливо ли наказаны согрешившие души, для чего предварительно выясняется, можно ли здесь вообще говорить о виновности, прегрешении и преступлении того,

что подчиняется законам судьбы), – эти вопросы вызваны общим для всех платоников пессимистическим взглядом на присутствие души в земном теле, где она страдает и томится в наказание за свои прежние грехи. Но разве не сам творец связал души с телами и не в нем ли первая причина их бедствий? Большую проблему составляет и вопрос о свободном или несвободном действии души при ее переходе к телу – это главный пункт для решения вопроса о справедливости или несправедливости, ибо судить по справедливости можно только за то, что сделано самостоятельно и свободно. В IV 3 Плотин гораздо более подробно разбирает вопрос о механизме перехода души к телу, именно в этом трактате впервые появляется популярная у позднейших платоников тема о пневматическим теле-колеснице души, обсуждается причина падения души в то или иное *определенное* живое существо, ибо есть все-таки существенная разница между растениями, животными и людьми (IV 3, 12-15). Но и в трактате *О нисхождении* есть места для психологической догматики замечательные, отметим некоторые из них.

1. *Двойственная позиция Платона и ее истолкование*

Всякий внимательный читатель Платона, и Плотин в том числе, находит в разных его произведениях разную оценку телесного существования души: в *Федоне*, *Федре* и *Государстве* подчеркивается, что тело для души –«оковы» и «могила», а сама душа в нем «невыносимо страдает»; в *Тимее* же мы читаем, что тело космоса божественно и создано самим демиургом, и ни оно мировой душе, ни звездные тела своим душам никакого ущерба не причиняют, так что в целом союз души с телом оценивается положительно.

Для разрешения обозначенного затруднения Плотин предпринимает рассуждение о двойственном характере «заботы» души о теле, общем и частном, характерном для мировой души и индивидульных душ соответственно; при этом последовательно проводится различие между божественным, бессмертным и самодостаточным телом космоса и склонными к разрушению и вечно нуждающимися телами внутри него. Таким образом демонстрируется непротиворечивость платоновского учения о душе и прокладывается путь для разрешения другой важной проблемы, связанной уже не с оправданием Платона, а с оправданием Бога: если бы выяснилось, что всякая телесность в принципе есть нечто плохое и злое, то Бог, вселивший душу в тело, оказался бы виновен в том, что «сотворил душу в чем-то плохом» (IV 8, 2, 35), но не всякое тело плохо, страдают же души за свое собственническое отношение к отдельным телам.

2. *Принудительный и вместе с тем добровольный характер ниспадения души*

С одной стороны; приход души в тело представляется вынужденным, ибо это есть закономерный и необходимый этап «развертывания» всей иерархии сущих из мощи единого, которое «по ту сторону сущих», с другой же стороны, отдельные души попадают в тела

вполне свободно, в силу своего собственного страстного желания самостоятельно и единолично управлять чем-то своим, а не участвовать в управлении космосом вместе с мировой душой. Тема свободы и несвободы имеет юридическую значимость, – таким образом решается вопрос о справедливости космических законов: если душа связана с телом в силу необходимости, то она не должна отвечать за действия, к которым она была принуждена против своей воли, ибо отвечать можно, как учил еще Аристотель, только за добровольные поступки. (Переселение душ в платонической традиции всегда мыслилось как *наказание* души за грехи земной жизни, но факт наказания не может разрешить сомнения в его справедливости.) Выясняется, что душа действительно связана с телом необходимым образом, но связь с худшими смертными телами внутри космоса возникает по ее собственной вине, так что наказание справедливо.

Таким образом, Плотин опять дает ответ, исходя из двойственного статуса телесности (космос – внутрикосмические тела), где все хорошее находится на уровне целого космоса, а плохое и ошибочное – на уровне частностей. При этом само стремление к частному существованию понимается как своеобразный «первородный грех» индивидуальных душ.

Душа идет к худшему состоянию сама, почему и может быть по справедливости наказана за свое прегрешение, хотя и «все идущее к худшему недобровольно» (IV 8, 5, 8). Душа согрешает дважды: когда устремляется к отдельному телу и когда творит зло уже в земном теле, поэтому и «суд ей предстоит двоякого рода» (IV 8, 5, 16), – вселение в земное тело есть наказание за первое согрешение, а суд «под надзором карающих демонов» – за второе. Очевидно, что самой главной проблемой является первое обращение души к телу, ибо доктрина о переселении душ не позволяет развивать далее тему свободного выбора душой предстоящей земной жизни [3].

3. *Тезис о не полностью падшей душе*

Понимая душу как «амфибию», предназначенную жить сразу в двух средах, умственной и чувственной, Плотин предлагает трактовать ее укрепленность в высшей природе как *частичное пребывание* там, чего никто до него не предлагал, как это он сам особо отмечает (IV 8, 8, 1-3) [4]. В главе 8 мы читаем о двух частях индивидуальной души, падшей и непадшей, причем ясно, что непадшая часть нашей собственной души находится в нас и при этом постоянно созерцает мир умопостигаемый, но нашему обыденному сознанию это не доступно. Мы «не осознаем того, что возникает в какой-то части души, пока оно не распространится на всю душу в целом» (IV 8, 8, 8-9).

Этот пассаж Плотина дал повод исследователям поставить вопрос о *бессознательном* в философии Плотина (см., например: *Merlan Ph.* Monopsychism, mysticism, metaconsciousness. The Hague, 1963. P. 11-13). Э. Доддс, основываясь на той же цитате, провел интересные историко-философские параллели: «Плотин различает чувство от его восприятия более отчетливо, чем кто-либо до него, и он отмечает, что

есть чувства, которые не достигают сознания (IV 4, 8; V 1, 12), таким образом предвосхищая «микроперцепции» Лейбница. В одном месте (IV 8, 8) он также указывает на существование неосознанного желания (и здесь он приближается к Фрейду)» (Les Sources de Plotin. Vandoevres/Geneva, 1960. P. 385-386).

В заключение нельзя не упомянуть о том, что первые, «автобиографические» строки трактата, описывающие «пробуждение» философа «к себе самому» – едва ли не самое цитируемое место из всех «Эннеад». Для Плотина ключом к старинным текстам Платона стал живой опыт причастности к открываемой в них истине, вероятно, это единственный путь к пониманию значения текстов из, казалось бы, так далеко ушедших времен.

[1] Этот трактат Ямвлиха, составленный около 300 г. по Р. Х., ныне утерян, но сохранились его большие фрагменты в *Антологии* Стобея (Anthologia 49, p. 362 ff; Wachsmuth).

[2] Предложивший эти названия Джон Диллон также упоминает в своей статье о «мироутверждающем» и «мироотрицающем крыле в платонизме» (*J. Dillon.* The descent of the soul in Middle Platonic and Gnostic theory. Перепечатано в сб.: *Dillon J.* The Golden Chain. Variorum, 1991 (XII)).

[3] В трактате *Об апориях [исследования] души* (IV 3, 13, 17-19)Плотин говорит, что души нисходят не принудительно, но и не по собственной воле в смысле разумного выбора, а «естестенным движением» и спонтанно, как это происходит между любящими. Характерно самое начало этой главы: «*Необходимость и судьба силою природы* посылают каждую душу последовательно идти к тому, к чему на своим устройстовм уготована, к образу своего первоначального выбора и характера».

[4] Позднейшие неоплатоники в большинстве своем (кроме Феодора Асинского и, возможно, Дамаския) не приняли это «парадоксальное» (παρὰ δόξαν τῶν ἄλλων) учение Плотина и сочли, что на самом деле душа нисходит целиком, – это позиция Ямвлиха (?), Гиерокла, Прокла, Сириана, Плутарха Афинского, Симпликия, Иоанна Филопона. Возражали Плотину по двум основаниям: 1) непрерывно мыслящий ум должен бы быть совершенно отличным от такого ума, который мыслит лишь время от времени, поэтому не может идти речи о такой сложной сущности, у которой одна часть мыслит постоянно, а другая только иногда (см.: *Proclus.* Elem. Theol. § 211; о Плутархе см.: *ps.-Philop.* In de Anima, 535. 13-16; о Сириане: *Hermias.* In Phaedrum, 160. 1-4); 2) та часть души, которая вечно созерцает бытие, была бы совершенно счастлива, что тоже вызывает ряд дискуссионных моментов (*Proclus.* In Tim. III. 334. 3-15). Подробнее об этом см.: *Blumenthal H. J.* Some problems about body and soul in later Pagan Neoplatonism: do they follow a pattern? – перепечатано в сб.: *Blumenthal H. J.* Soul and Intellect: Studies in Plotinus and Later Neoplatonism. Hampshire, Variorum, 1993. Об отношении Ямвлиха к вопросу о раздвоении души трудно судить окончательно, можно понять его слова «*поскольку это на самом деле так*» после краткого изложения этого учения как свидетельство о присоединении к нему (см.: О египетских мистериях VIII 6//Ямвлих. О египетских мистериях/Пер. Л. Ю. Лукомского. М., 1995. С. 209, также прим. 151 на с. 268); в пользу этого говорит и еще один текст (*Simplicius.* In Cat. 191. 9-10), но здесь исследователи считают, что Симпликий ошибся, ибо из дальнейшего изложения видно, что Ямвлих придерживается иной точки зрения (Blumenthal H. J. Soul and Intellect... P. 79, также n. 29).