ПЛОТИН

О НИСХОЖДЕНИИ ДУШИ В ТЕЛА*

1. Пробуждаясь от тела к себе самому, я оказываюсь от всего в стороне, самого же себя внутри; созерцая мир изумительной красоты, я глубоко верю в то, что главному во мне судьбой назначен удел нетленных; я преисполнен сил жизни истинной и слит с бытием божественным; утвердившись в нем, я охвачен силою того бытия, что превосходит все остальное в умопостигаемом, и вот опора моя там [1], после такого успокоения в божественном, снизойдя от ума к рассуждению, я всякий раз недоумеваю (ἀπορῶ): как объяснить это мое нынешнее сошествие вниз и как душа моя вообще оказалась рожденною внутри тела – душа, которая несмотря на ее присутствие в теле, явила себя такой, какова она сама по себе?

Гераклит, побуждающий нас исследовать этот [вопрос] и сказавший о «необходимых чередованиях» противоположностей, «пути вверх-вниз», а также «сменяясь, отдыхает» и «тяжело одним и тем же изнемогать в трудах и подчиняться», предоставил нам догадываться самим, не потрудившись сделать свои слова яснее, дабы каждый, вероятно, искал ответ у себя самого, подобно тому как и сам он искал и нашел [2]. А Эмпедокл, объявив, что для согрешивших душ закон – упасть сюда и что сам он, «изгнанный от богов», пришел сюда, повинуясь «неистовой ненависти» [3], думаю, приоткрыл этим столько же, сколько Пифагор со своими приверженцами, намекавшими и на это, и на многое другое. Впрочем, ему как поэту позволительна некоторая неясность. Остается у нас один божественный Платон, много прекрасных вещей сказавший о душе, и о приходе ее [в наш мир] говорится не раз в его сочинениях, так что у нас есть надежда услышать что-то понятное от него. Что же говорит этот философ?

Он, как покажется, везде говорит по-разному, так что понять намерение сего мужа не так-то легко, но все-таки он везде считает все чувственное достойным презрения и неоднократно решительно осуждает союз души с телом; он говорит, что душа «в оковах» и «погребена» в теле и что «величественно то сокровенное учение», согласно которому душа «в плену» [4]; а «пещера» его, как и «подземелье» (ἄντρον) [5] Эмпедокла, означает, мне кажется, весь этот мир, ведь в том же рассуждении он называет странствие души в «умопостигаемый мир» «освобождением от оков» и «выходом наверх» из пещеры [6]. В *Федре* он говорит, что причина ее прихода сюда – «потеря крыльев»; а когда душа [оставив тело] поднимется наверх, круговращения небес вновь низвергают ее в здешние пределы, иных же посылает сюда приговор суда, а также жребий, случай и необходимость [7]. Порицая таким обра-

---

© М. А. Солопова, перевод, 1996

* Перевод выполнен при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда.

зом приход души в тело, в *Тимее* он, однако, рассуждая о нашей Вселенной, и космос восхваляет, называя его «блаженным богом», и о душе говорит, что она была дарована ему «благим демиургом» для разумности мирового целого (ведь мир должен был быть разумным, а без души это было невозможно). Итак, Бог послал в космос и мировую душу, и души каждого из нас ради совершенства целого: было необходимо, чтобы те же роды живых существ, которые есть в умопостигаемом космосе, были и в чувственно воспринимаемом [8].

2. Итак, если мы хотим узнать у него о нашей душе, нам предстоит заняться исследованием души в целом: каким образом она по своей природе вообще связана с телом? А также исследованием природы космоса: каким следует понимать то, в чем добровольно, или по принуждению, или каким-то иным образом живет душа? И [вопросом] о творце: правильно ли [он все сделал] или, может быть, [мировая душа] находится в том же положении, что и наши души, управляющие худшими телами и вынужденные из-за этого глубоко в них погружаться, ведь они хотели господствовать над телом, а иначе оно рассыпалось бы, и каждый его элемент устремился к своему собственному месту (в мировом же целом все естественным образом занимает свое место). Поэтому телам и требуется разнообразная и докучливая опека (πρόνοια): подвергаясь натиску чужеродных воздействий и постоянно стесняемы нуждой, они, как попавшие в величайшие бедствия, нуждаются во всевозможной помощи. Тело же космоса совершенное, самодостаточное, «самодовлеющее» [9], не заключает в себе ничего противного своей природе и требует лишь как бы краткого приказания. Поэтому [мировая] душа всегда находится в том состоянии, какое предназначено ей от природы, не зная ни вожделений, ни страданий, ибо тело космоса «ничего не испускает и не вбирает» [10]. Вот почему [Платон] и говорит, что наша душа тоже, если она возникла вместе с той, совершенной, став совершенной сама, «парит в вышине и правит миром в целом» [11]; когда она оставляет [земные] тела и не зависит ни от одного из них, вместе с мировой душой ей легко управлять целым миром, ибо в том, что душа сообщает телу способность благополучно существовать, еще нет ничего плохого, потому что не всякая забота (πρόνοια) о низшем мешает заботящемуся оставаться наверху, в наилучшем мире. В самом деле, попечение (ἐπιμέλεια) о мире двоякого рода: в то время как одно, общее, ничего не делая само, а лишь приказывая, по-царски управляет всем целым, другое, частное, все делает уже собственноручно, и от соприкосновения с тем, на что воздействует, пропитывается его природой. Поскольку Платон всегда говорит, что божественная душа управляет целокупным небом именно первым способом, пребывая наверху лучшей своей частью, а в глубь космоса посылая свою самую слабую, низшую силу, то Бог никак не может быть обвинен в том, что, создавая душу, он поместил ее во что-то плохое, но и душа не будет отлучена от того, чем она по природе обладает извечно и будет обладать всегда, противным же ее природе [космос] не может быть именно в силу того, что он существует при ней постоянно и всегда, и начала этому никогда не было. А слова о том, что души звезд опекают свои тела точно

так же, как [мировая душа] целый космос (он «поместил» и их «тела на круги вращения» души [12]), указывают на подобающее также и душам звезд блаженное состояние. В самом деле, ведь общение души с телом [Платон] порицает по двум причинам: за то, что тело становится помехой для мышления, и за то, что оно наполняет душу наслаждениями, вожделениями и страданиями [13], – но ничто из этого не может возникнуть в той душе, которая не погружена в тело и не принадлежит ничему отдельному, и не она оказалась в теле, а наоборот, тело в ней, тело же космоса ни в чем не нуждается и ничего не лишено, поэтому и душа его не наполняется ни вожделениями, ни страхами, ибо нет ничего страшного для нее в заботе о таком теле, и никакой труд, требующий уклониться вниз, не уводит ее прочь от прекрасного и блаженного созерцания, но она вечно находится при тамошних сущих и управляет космосом, не прилагая никаких усилий.

3. Теперь предстоит сказать о том, что его учение о душе человеческой, которая в теле бедствует и «страждет» от умопомешательств, вожделений, страхов и прочих бед телесного рождения, поскольку тело для нее – оковы и могила, а космос – пещера и подземелье, не противоречит [сказанному о мировой душе], ибо причины падения вниз у них не одинаковые.

Поскольку вселенский Ум пребывает в сфере мышления [14] как совокупное целое (его-то мы и называем *умопостигаемым космосом*), а в нем заключаются умные силы и единичные умы, ибо Ум есть не чистое единство, но единство и множество, – необходимо, чтобы было и множество душ, и одна единая душа и чтобы из одной души происходило много различных душ; подобно тому как виды, относящиеся к одному и тому же роду, бывают в своем роде лучше и хуже, так и в случае с душами: одни более разумны, а другие, хотя и того же рода, но на деле [разумны] меньше. (Ведь и там, в Уме, одно – Ум, своею силою (δυνάμει) охватывающий все остальное и подобный колоссальному живому организму, другое – единичные умы, каждый из которых осуществляет (ἐνεργείᾳ) потенцию того [всеобъемлющего ума], – если представить себе одушевленный город, заключающий в себе прочие одушевленные существа, то душа того города будет, конечно, более совершенной и могущественной, однако ничто не мешает прочим душам принадлежать той же самой природе. Или если в совокупной огненной массе представить огни большие и малые, тогда всеобъемлющей сущностью была бы сущность огненная, но более правильно как всеобщую рассматривать ту сущность, из которой произошла в том числе и сущность всего огня.) Дело же более разумной души – мыслить, однако не только лишь мыслить, – чем же она в таком случае отличалась бы от ума? К ее разумному бытию прибавляется нечто иное, благодаря чему она и не остается [чистым] умом; и если только все, что относится к умопостигаемому, имеет свое дело, то имеет свое дело и она: взирая на то, что прежде нее, она мыслит, а когда она обращается к себе, то упорядочивает следующее за нею, управляет и начальствует над ним, ведь умные сущие не могли недвижно остановиться, раз еще оставалась возможность возникнуть чему-то иному после них, хотя и слабейшему, но сущему столь же необходимым образом, как и то, что ему предшествует.

4. Отдельные души благодаря усилию мышления (ὀρέξει νοερᾷ) способны возвращаться к тому, от кого они родились, и вместе с тем обладают силою, направленной сюда, в здешний мир. Этим души похожи на свет: крепко держась солнца вверху, он, однако, не отказывает в освещении всему тому, что располагается ниже; и души остаются невредимы, когда вместе с душою мира они находятся в умопостигаемой сфере, а на небе они вместе с мировой душой управляют космосом, словно приближенные царя-вседержителя, которые вместе с ним вершат дела правления, не покидая царских чертогов (в самом деле, ведь пока все [души] находятся в одном месте). Когда же они переходят от целого к чему-то отдельному и становятся зависимы лишь от себя самих, то каждая из них, как будто они утомились быть друг с другом, обособляется и замыкается на своих собственных делах. Всякий раз, когда с течением времени с душой это происходит, она, убежав от целого и в своем обособлении от него отдаляясь, больше не устремляет свой взор в мир горний, но, став частью, в одиночестве недужит, суетится, обращается к мелким частностям; отделившись от целого, она вступает во что-то одно, убежав от всего остального, уходит и обращается к тому, что целиком и полностью подвержено всевозможным воздействиям извне; она оставляет целое и в круговороте невзгод правит чем-то отдельным, уже непосредственно соприкасаясь с ним и попадая в услужение к тому, что приходит извне, сближаясь с ним и погружаясь в него все глубже и глубже. Вот тут-то с ней и приключается так называемая «потеря крыльев» и заключение в «оковы» тела: душа теряет то состояние неиспорченности, которое было у нее, когда вместе с мировой душой она управляла наилучшим из тел (когда она была устремлена ввысь, ее состояние было наилучшим и совершенным). И вот, падши, она *в плену* и *в оковах* и действует при помощи чувства, потому что тело мешает ей действовать сразу с помощью ума; вот Платон и говорит, что она *погребена* и находится *в пещере*; но, опять вернувшись к мышлению, она освобождается от оков и воспаряет ввысь, - и так происходит всякий раз, когда она, припоминая, начинает «созерцать сущее» [15], ибо какая-то часть ее сущности, и отнюдь не меньшая, всегда пребывает наверху [16].

Таким образом, души вынуждены существовать словно амфибии, живя попеременно то жизнью тамошнею, то жизнью здешней: способные в большей мере быть причастными уму более тамошнею, а которым от природы либо случайно досталось противоположное - более здешней. На это как раз и указывают загадочные слова Платона: вновь разделяя оставшуюся смесь и деля ее на части, Демиург возвещает, что им необходимо вступить в мир становления, поскольку они возникли именно как такого рода части [души] [17]. Когда же у Платона говорится, что Бог «сеет» души [18], то понимать это нужно в том же смысле, в каком он заставляет Бога говорить как будто в народном собрании, ведь в ходе *правдоподобного рассуждения* то, что заключено в природе целостных сущих, порождается и создается, потому что при последовательном изложении получается, что таким же образом [последовательно] возникает и само вечное бытие.

5. Итак, нет противоречия между посевом души в становлении и ниспадением ее для совершенства мира в целом, между судом и пе-

щерой, необходимостью и свободой (если только необходимости предшествует свободный выбор [19]), а также существованием души в теле как во зле; ни между Эмпедокловым изгнанием от богов, скитанием и подлежащим суду прегрешением и Гераклитовым отдохновением в бегстве [20], ни вообще между добровольностью и вместе с тем вынужденностью ниспадения. Действительно, движение всего того, что направляется к худшему состоянию, не добровольно, но поскольку идет-то оно своим собственным ходом, то и говорится, что все претерпевающее худшее подлежит суду за содеянные им дела [21]. И если совершить и испытать все это необходимо согласно вечному закону природы, а испытывающее худшее, заботясь о чем-то другом, встречается с чем-то посторонним [22], то, если кто скажет о нем как ниспосланном Богом, поскольку спускается она от того, что его превосходит, пожалуй, не погрешит ни против истины, ни против себя самого [23]. Действительно, именно от этого начала все происходит, пусть даже через много промежуточных ступеней, и сущие самого низшего уровня все же возводятся к тому.

Поскольку прегрешение душа совершает дважды (одно связано с причиной ниспадения, а другое с дурными поступками, совершенными в здешней жизни), то и суд [ей предстоит двоякий]. Судом является, во-первых, уже то, что она испытала, упав вниз, а меньшая часть второго суда – все быстрее погружаться в другие тела согласно суду по заслугам (что происходящее свершается по божественному установлению, ясно показывает само слово *суд* (κρίσις)), а порочная неумеренность [24] требует и более серьезного наказания под надзором карающих демонов.

Вот таким образом, хотя и будучи божественной и происходя из горних мест, рождается она внутри тела, и, будучи божеством второго порядка, она приходит [в тело космоса], склонившись к нему по своей воле, благодаря собственной силе (δύναμις) и дабы привести в порядок то, что следует за нею. Поспеши она спастись бегством, ей не было бы вреда от приобретения знания зла и познания его природы, когда она направила свои силы к явленности (εἰς τὸ φανερόν) и обнаружила дела и творения, которые в бестелесном мире так и дремали бы праздно, никогда не перейдя к действительному бытию (εἰς τὸ ἐνεργεῖν); и для самой души те силы, которыми она обладала, остались бы сокрыты, если бы они не проявились и не выступили из нее вовне. Когда бы мир чистой деятельности не явил повсюду свою мощь, то его мощь осталась бы совершенно скрытой и как бы потаенной, да и не сущей, ведь она пока еще не пришла к истинному бытию. Ныне же каждый дивится вещам, что заключенным внутри нас, глядя на красоту мира внешнего, каково же тамошнее, коли оно сотворило здешнее столь прекрасным?

6. Таким образом, как с необходимостью не могло быть только лишь одного единого – ибо тогда все было бы скрыто, не имея в нем облика, и не было бы ничего [истинно сущего], если бы оно застыло в себе, и множества здешних сущих, порожденных единым, тоже не было бы, если бы из [умопостигаемых] сущих не произошли те, которым суждено быть душами, с той же необходимостью и души не могли

остановиться одни и не явить рожденное уже ими самими, если только каждой природе присуще порождать следующее за собою и, словно из семени, разворачиваться из некоего неделимого начала, которое идет к чувственно проявленному завершению (τέλος); в то время как первоначало неизменно восседает на престоле своем, следующее за ним – словно порождено его неизъяснимою мощью, которая не должна была замереть, как будто окруженная чертою зависти, но должна была вечно двигаться вперед, пока все сущее не придет к предельному раскрытию своих возможностей, ибо мощь первого неисчерпаема, она ниспослана ко всему по своей собственной воле и не может допустить, чтобы что-либо осталось ей непричастным. В самом деле, не было ничего такого, что препятствовало бы любому сущему участвовать в природе блага, насколько каждое может в ней участвовать. И если допустить, что материя существует вечно, то ей, поскольку она существует, нельзя не быть причастной тому, что наделяет благом каждое, в той мере, в какой оно [к его восприятию] приспособлено; а если возникновение (γένεσις) материи было необходимым следствием из предшествующих ей причин, то все равно она не может существовать отдельно, ибо то, что как бы по милости своей одарило ее бытием, не могло прежде, чем войти в нее, остановиться в полнейшем бессилии.

Итак, о совершенстве умных сущих - о могуществе их и о благости - свидетельствует все самое прекрасное в мире чувственном, и все же сущие навеки вместе, одни существуя умопостигаемым образом, другие - чувственно воспринимаемым, первые существуют самостоятельно, вторые вечны благодаря причастности первым, подражая умопостигаемой природе в той мере, в какой это для них возможно.

7. Итак, природа души двойственна: она и умопостигаема, и чувственна; конечно, для души лучше пребывать в умном мире, но ей необходимо быть причастной и миру чувственному, ибо такова уж ее природа; и ей не стоит сердиться на саму себя, если не во всем она совершенна, а занимает срединное положение среди сущих, будучи хотя и божественной доли, но пребывая на границе умопостигаемого, а так как душа пограничная с чувственной природой, то она и наделяет ее тем, чем обладает сама, и от нее, в свою очередь, тоже кое-что получает, если перестает управлять с помощью той своей части, которая не подвержена заблуждениям, и со все возрастающим желанием погружается в глубины [космоса], не оставшись с мировой душой целиком; однако ее особенностью является то, что она способна вынырнуть из низшего, если поймет все, что она здесь увидела и выстрадала, и сообразит в конце концов, что значит быть в тамошнем мире, - она яснее поймет лучшее путем сопоставления его с противоположным, ибо тем, чья сила слишком слаба для познания зла чистым знанием, без соприкосновения с ним на опыте, испытание зла дает самое отчетливое знание блага.

Подобно тому как путь развертывания Ума (νοερὰ διέξοδος) есть нисхождение к своему нижнему пределу, ведь он не может устремиться ввысь к запредельному [единому], но сам став деятельным (ἐνεργήσασαν ἐξ ἑαυτῆς) и не в силах оставаться с самим собой, он

должен необходимым и закономерным образом дойти до душевной природы, ибо здесь его конечная цель; передав душе то, что следует за ней, он вновь устремляется вверх, подобно этому осуществляется и деятельность души: то, что после нее - это здешний мир, то, что до нее – созерцание сущего; отдельные души могут созерцать только после посещения худшего мира, когда приходит время их возвращения к высшему, а не вовлеченная в дела зла и неподверженная порокам мировая душа извечно укреплена в том, что превыше нее, мысленно созерцая то, что ее ниже; для нее возможно сразу и то, и другое, она способна и принимать тамошнее, и наделять им здешнее, потому что она, будучи душой, никак не может не соприкасаться и со здешним тоже.

8. А если отважиться еще яснее выразить то, что представляется нам вопреки мнениям всех остальных, и наша душа тоже не вся целиком погружена в низшее, но есть частица и ее сущности в умопостигаемом [25] если бы власть имела та ее часть, которая в чувственном (вернее, это над ней тогда властвовало и докучало ей тело), мы оставались бы слепы к тому, что созерцает высшая часть души [26], ибо мысль (τὸ νοηθέν) достигает нас только тогда, когда она в своем нисхождении приходит в наше сознание (αἴσθησιν), - ведь мы узнаем о том, что возникает в любой из частей души не прежде, чем оно распространится на всю душу в целом [27], например, желание, место которого в вожделеющей части души, нам не известно до тех пор, пока мы не постигнем его или внутренним чувством [28], или размышлением, или тем и другим сразу, потому что любая душа имеет нечто и от низшего, относящегося к телу, и от высшего, относящегося к уму. Мировая душа управляет миром той своей частью, которая направлена к телу, а сама пребывает наверху, свободная от хлопот, - ведь она управляет не с помощью рассудка, а с помощью ума, «искусство не обсуждает» [29]... а те души, которые частичны и принадлежат частному, хотя в своей сущности и имеют нечто от высшего, но, будучи не свободны от чувственного восприятия, восприимчивы ко многому, что противно их природе и причиняет им страдания и тревоги, потому что заботятся они о частном, которому вечно чего-то не достает и которое окружено многочисленными чужеродными вещами, многие из которых для него привлекательны; эта [часть души] ищет наслаждений, а наслаждение обманчиво. Но тамошняя не наслаждается скоротечными удовольствиями, а ведет жизнь подобающую.

ПРИМЕЧАНИЯ

Перевод трактата *О ниспадении души в тела* выполнен по изданию: *Plotini opera*/Ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer. Oxford, 1982. T. 2. P. 165-177; при переводе учитывались также следующие издания: *Plotinus*/Ed. A.-H. Armstrong. Cambridge, 1984. Vol. 4; *Plotinus*. The Enneads/Transl. by St. MacKenna, abridged with an introd. and notes by J. Dillon. London, 1991; *Plotins Schriften*/Ed. R. Harder. Hamburg, 1956. Bd. 1; Платон цитируется по изданию: *Платон*. Собр. сочинений: В 4 т. М., 1990-1994. Гераклит цитируется по изданию: Фрагменты ранних греческих философов. Изд. подготовил А. В. Лебедев. М., 1989. Ч. I.

[1] Начиная со времени переводов Плотина на арабский язык (так называемая. *Теология Аристотеля*) сложилась традиция понимать это место как восхождение к Единому, в пользу чего доводом может служить, например, сопоставление фразы Плотина ὑπὲρ πᾶν τὸ ἄλλο νοητὸν ἐμαυτὸν ἱδρύσας (превыше всего остального в умопостигаемом) со свидетельством Порфирия (*Жизни Плотина,* гл. 23) о том, что Плотин четырежды воссоединялся с первым неизреченным богом, который ὑπὲρ δὲ νοῦν καὶ πᾶν τὸ νοητὸν ἱδρυμένος (превыше ума и всего умопостигаемого) – похоже, что во втором случае мы имеем дело с отголоском четырех первых строк из IV 8, 1. Но сомнение вызывает как раз то, чем отличаются эти похожие выражения: πᾶν τὸ ἄλλο νοητὸν – πᾶν τὸ νοητὸν («все остальное умопостигаемое» – «все умопостигаемое»); так что это место можно понимать и как восхождение сначала к божественной душе, а потом – к Уму, который превыше всего *остального* в умопостигаемом космосе, в котором также и Душа (подробнее об этом: *Rist J. M.* Plotinus: The Road to Reality. Cambridge, 1967. P. 56, 195-196, также n. 4, p. 253). Фраза «после такого отдохновения в божественном, снизойдя от ума к рассуждению» могла бы разрешить наши затруднения, если бы и сама не допускала двоякой интерпретации: ее можно поимать и как свидетельство о переходе от Единого (божественного) к Уму и рассуждению (которое уже в душе), или как переход от божественного Ума к рассуждению, что, кажется, проще, но тогда если нисхождение начинается от ума, то и восхождение было не выше.

[2] Имеются в виду следующие известные нам сейчас фрагменты Гераклита: B 90 (*необходимые чередования*), B 60 (*путь вверх-вниз*), B 84 a (*сменяясь, отдыхает*), B 84 b (*утомительно одним и тем же изнемогать и начинать сначала*), B 101 (*я искал самого себя*); о fr. 84 a-b мы можем судить только на основании свидетельства Плотина, так что трудно представить себе истинный контекст изречения Гераклита. Отметим только, что позднейшие доксографы – Ямвлих (у Стобея) и Эней из Газы – в большой степени зависимы от Плотина, так что их свидетельства скорее проясняют содержание плотиновского трактата, нежели помогают воссоздать утраченный контекст Гераклита. Ср. вариант fr. 84 a согласно Ямвлиху: «*Гераклит полагает необходимые чередования противоположностей; он полагал также, что души проходят путь вверх и вниз и пребывание на одном и том же месте приносит им утомление, а перемещение – отдых*»; и fr. 84 b в передаче Энея из Газы: «*Гераклит, полагавший неизбежную смену, говорил, что душа путешествует вверх и вниз: поскольку для нее утомительно сопровождать демиурга и, оставаясь наверху, вместе с Богом обходить по кругу Вселенную, а также находиться у него в подчинении и под властью, то душа, желая обрести покой и в надежде на власть, по его словам, ниспадает вниз*» (пер. А. В. Лебедева).

[3] Ср. прозаический перевод фрагмента поэмы Эмпедокла *Очищения* (fr. B 115): «*Есть извечная необходимость, древнее постановление богов, скрепленное печатью великой клятвы: если кто из демонов, наделенных долговечною жизнью, греховно осквернится кровавым убийством, и, следуя Ненависти, поклянется преступною клятвой, – трижды десять тысяч лет скитаться тому вдали от блаженных, рождаясь с теченьем времени во всевозможных смертных обличьях, сменяя мучительные пути жизни. Мощь эфира гонит его в море, море извергает на сушу, земля – к лучам палящего солнца, а солнце бросает в вихри эфира. Один принимает от другого, но все чураются. По этой стезе иду ныне и я, изгнанник от богов и скиталец, повинуясь неистовой Ненависти*»; ср. также истолкование *Очищений* в духе платоновского учения о душе у Плутарха Херонейского (*Об изгнании*): «Предвозгласив в начале своей философии "*Есть оракул Необходимости скиталец*" Эмпедокл говорит не про себя, а – на примере себя – про всех нас как переселенцев, чужаков и изгнанников, попавших в этот мир душа уходит в изгнание и скитается, гонимая божественными решениями и законами» (пер. А. В. Лебедева, ук.соч., с. 405).

[4] *Федон* 62 b 5-6.

[5] См. загадочный fr. B 120: «Мы пришли в эту закрытую пещеру...» Цитирующий это высказывание Эмпедокла Порфирий дополнительно сообщает, что это говорят «душеводительные силы», но едва ли этот неоплатонический термин стоял в тексте Эмпедокла (см.: *Порфирий.* О пещере нимф (пер. А. А. Тахо-Годи), гл. 8//Лосев А. Ф. История античной эстетики. Последние века. Кн. 2. М., 1988. С. 383-394).

[6] См.: Государство 514a5 слл: «Представь, что люди как бы находятся в подземном жилище наподобие *пещеры*»; 515c4-5: «Понаблюдай же их *освобождение от оков* неразумия», 532 b 6: «Это будет *освобождением от оков*, поворотом от теней к образам и свету, *подъемом* (ἐπάνοδος) *из подземелья* к Солнцу», 517b4-5: «Восхождение и созерцание вещей, находящихся в вышине, – это *подъем* (ἄνοδος) души *в область умопостигаемого*»; отметим, что здесь же сам Платон проводит аналогию между нашим земным миром и пещерой с узниками: «область, охватываемая зрением, подобна тюремному жилищу" (b2), в связи с чем не совсем понятна осторожная Плотинова оговорка «мне кажется». Ср. также подробное обсуждение образа пещеры как символа космоса у Порфирия (*О пещере нимф*, 5-10).

[7] Негативное отношение Платона к связи души с телом Плотин демонстрирует с помощью цитат из таких диалогов, как *Федон* 67d1 (тело как оковы души), *Кратил* 400c2 (душа погребена в теле), *Федр* 246 c 2, 248c9 (потеря крыльев), 247d5 (круги вращения неба), 249a6 (постановления суда), *Государство* 619d7 (выбор и судьба).

[8] Противоположный взгляд на проблему отношения души к телу излагается на основании текста *Тимея*: 34b8 (блаженный бог), 29a3 (благой демиург), 30b8 (разумный космос), 30b3 (космосу невозможно быть разумным без души), 92c8 (о совершенстве мира), 39e7-9 (те же роды существ, что и в умопостигаемом, должны быть в чувственном космосе).

[9] См. *Тимей* 33c8-d3: «[Тело космоса] было искусно устроено так, чтобы получать пищу от своего собственного тления, осуществляя все свои действия и состояния в себе самом и само через себя. Ибо построявший его нашел, что пребывать самодовлеющим много лучше, нежели нуждаться в чем-либо».

[10] *Тимей* 33c6-7.

[11] *Федр* 246c1-2.

[12] Имеется в виду тот круг вращения, на котором расположены планеты (создавая душу, демиург сложил в виде буквы X части тождественного и иного, из которых в «сосуде» была замешана душа): «сотворив одно за другим их тела, бог поместил их, числом семь, на семь кругов, по которым совершалось круговращение иного: Луну – на ближайший к Земле круг, Солнце – на второй от Земли, Утреннюю звезду и ту звезду, что посвящена Гермесу и по нему именуется, – на тот круг, который бежит равномерно с Солнцем, но в обратном направлении».

[13] См. *Федон* 66c2-3: «Тело наполняет нас желаниями, страстями, страхами и такой массою всевозможных вздорных призраков, что, верьте слову, из-за него нам и в самом деле совсем невозможно о чем бы то ни было поразмыслить».

[14] ἐν τῷ τῆς νοήσεως τόπῳ: ср. аналогичный термин *мыслимая область* («*место*») в *Государстве* Платона: ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ (508c2), εἰς τὸν νοητὸν τόπον (517b4).

[15] *Федр* 249e5.

[16] Это первое упоминание о парадоксальном Потиновом учении о двух частях души, одна из которых всегда находится в умопостигаемом; более отчетливо эта мысль сформулирована в IV 8, 8, 1-3 (*locus classicus* для позднейших интерпретаторов и критиков Плотина). Ср. также IV 8, 7, 10, где сказано, что индивидуальная душа не остается с мировой *целиком*.

[17] См. *Тимей* 41d5-8: «Так он молвил, а затем налил в тот самый сосуд, в котором смешивал состав для вселенской души, остатки прежней смеси и смешал их снова примерно таким же образом, но чистота этой смеси была уже второго или третьего порядка; всю эту новую смесь он разделил на число душ, равное числу звезд, и распределил их по одной на каждую звезду. Возведя души на звезды как на некие колесницы, он явил им природу Вселенной и возвестил законы рока».

[18] Ср. *Тимей* 41e5: «Первое рождение будет для всех душ установлено одно и то же, дабы ни одна из них не была им уничтожена, и что теперь им предстоит, рассеявшись, перенестись на подобающее каждой звезде орудие времени».

[19] Имеется в виду эпизод с выбором душой своей будущей жизни из так называемого «видения Эра» (*Государство* X, 614b – 621b): души сами выбирают жребий своей земной жизни, а вместе с ним и своего гения, или «стража жизни и исполнителя сделанного выбора», который провожает душу от мойры Лахесис к Клото и Атропос,

чья пряжа «делает нити жизни уже неизменными»; затем душа «не оборачиваясь, идет к престолу Ананки и проходит через него». Таким образом, за *свободным* выбором жребия следует *необходимое* его исполнение.

[20] Ср. еще одно обращение Плотина к этому фрагменту Гераклита в контексте собственного учения о душе в IV 3, 12, 8–11: «Но Зевс-отец, проникнувшись жалостью к их страданиям, сделал их путы смертными, а именно от них души страдают больше всего, и даровал им временное отдохновение и освобождние от тел, дабы они появлялись в тамошнем мире и становились сами собой» (здесь Плотин привлекает к тому же слова Платона о Зевсе из *Пира* 191b5).

[21] «Своим собственным ходом», значит, самостоятельно, самостоятельно – значит по своей воле. О том, что хвалить или порицать можно только за то, что сделано добровольно, а не в силу необходимости, случайности или от природы, учил Аристотель (*Евдемова этика* 1223a9-10).

[22] Можно понять это так: душа («претерпевающее худшее»), заботясь о космическом теле («о чем-то другом»), встречается со злым началом (обстоятельством «привходящим» к ее осознанному стремлению позаботиться о теле).

[23] Во всем этом пассаже субъектом является «то, что испытывает худшее» (πάσχον τὰ χείρω), под чем можно разуметь либо *душу*, либо *человека* (последний варианта предлагается в издании Анри-Швицера): доводом в пользу последнего может служить то, что у Эмпедокла, слова которого Потин хочет истолковать в рамках своего учения, речь идет о *человеке-изгнаннике*, в пользу первого – что только в контексте рассуждений самого Плотина о душе и его толкования *Тимея* можно понять, зачем кому-то заботиться о чем-то другом ради его же пользы. Основная мысль Плотина вполне понятна: снять назревающее противоречие между божественной санкцией на нисхождение души и ее страданиями в здешнем мире.

[24] τὸ δὲ τῆς κακίας ἄμετρον εἶδος: «неумеренный вид порочности». Суд «второй ступени» над павшей душой в свою очередь двоякий: за ошибки обычной земной жизни ее наказывают перерождением в новое земное тело, а за греховное потакание страстям и чувственным желаниям следует особое наказание со стороны «карающих демонов».

[25] Плотин уже упоминал о присутствии частицы души в умопостигаемом в предыдущих главах трактата (см. примеч. 17) и будет опираться на это учение в дальнейшем (IV 3, 3; 7; 31; в несколько иных терминах, но по существу то же самое, в VI 4, 14). Позднейшие неоплатоники в большинстве своем не приняли это учение Плотина (подробнее об именах и аргументации против см. примеч. к вступ. статье), но Плотин, как понятно, не имел в виду никого из них, когда отмечал новизну своей позиции. Кого мог иметь в виду Плотин из числа своих предшественников и современников? Полагаем, что мнение о раздвоении души не могли разделить с Плотином прежде всего те философы-платоники, которые считали, что бессмертна только *разумная* часть души, а две низшие части смертны (это представители *среднего платонизма* Апулей, Аттик, Альбин, Алкиной, еще раньше такого же мнения придерживался не чуждый традиции платонизма Филон Александрийский): нелепо, считая животных смертными, развивать мысль о частичном пребывании души животного в умопостигаемом мире. По-видимому, не было такого учения и у Аммония Саккаса, учителя Плотина. Нумений признавал бессмертие всякой души вплоть до «любого уровня одушевленности» (Damascius. In Phaedonem I, 106 Westerink), и о двойственности души, кажется, начал говорить именно он, только более радикально, чем Плотин, – Нумений учил, что у каждого есть *две души* (fr. 44 des Places). Отметим, кстати, что по свидетельству Ямвлиха это учение о двух душах герметического происхождения (см. *Ямвлих*. О египетских мистериях VIII 6).

[26] Букв. «у нас не было бы возможности воспринять» (οὐκ ἔχ᾽ αἴσθεσιν ἡμῖν εἶναι).

[27] Подробнее и терминологически точнее о механизме этого процесса см. IV 3, 30, 7-15: «Мысль (νόημα) неделима и скрыта внутри себя, как бы не развернута вовне, а словесное выражение (λόγος), раскрывая ее и выводя на уровень образного представления (εἰς τὸ φανταστικόν), показывает мысль словно в зеркале, схватывание же (ἀντίληψις) этого образа и есть память. Вот отчего хотя душа и постоянно обращена к мышлению, мы сознаем это только когда оно становится доступно образно представ-

ляющей стороне души. Ибо дно дело – мышление, а другое – его осознание (ἡ τῆς νοήσεως ἀντίληψις), и хотя мы мыслим постоянно, не всегда это осознаем».

[28] τῇ αἰσθητικῇ τῇ ἔνδον δυνάμει, что также можно было бы перевести как «сознание»: чувство вожделения душа может осознать как той способностью, которая организует чувства (*внутреннее чувство* на самом деле разумная, а не чисто чувственная способность), или способностью разумной (διανοητική), выделяемой уже над чувствами, но разделять их можно чисто понятийно, в действии же они нераздельны, так что Плотин в конце просто говорит, что «или тем и другим сразу».

[29] Цитата из Аристотеля (*Физика* 199 b 28). Далее оставляем слова τὸ κάτο αὐτῆς κοσμοῦντος ὅ τι ὅλου без перевода, полагая, что текст в этом месте испорчен (в изданиях Хардера и Армстронга здесь ставится лакуна). МакКенна дает перевод как бы поверх лакуны: by purely intellectual act *as in the execution of an artistic conception* («чисто интеллектуальным действием как при исполнении художественного замысла»), и Диллон замечает, что получилось изящно и вполне осмысленно (The Enneads, p. 342).

К ПУБЛИКАЦИИ ПЕРЕВОДА ИЗБРАННЫХ ГЛАВ КОММЕНТАРИЯ НА «СОН СЦИПИОНА» МАКРОБИЯ

М. С. Петрова

Амвросий Феодосий Макробий (IV -V вв.) может считаться одним из главных трансляторов языческого знания для раннего средневековья. Начиная с VIII в. его книги были настольными для ученых людей на протяжении нескольких столетий. Судьба его практически неизвестна. Судя по имени, в нем текла греческая кровь, но скорее, как и некоторые другие его знаменитые современники, он был уроженцем Северной Африки. Датой его рождения предположительно считается третья четверть IV в.

Макробий не является оригинальным мыслителем, он лишь замыкает собой длинную цепь компиляторов и трансляторов. Учение его, большей частью, укладывается в русло неоплатонизма, хотя различимо влияние стоицизма и знакомство с герметическим корпусом. Не следует забывать и о мощном фоне – христианском окружении.

Специфика Макробия как продолжателя традиции в том, что, несмотря на обильное, подчас дословное цитирование греческих источников, его работа остается по своему духу латинской. Цель *Комментария* – это, прежде всего, подробный разбор сочинения отца латинской риторики и римского государственного деятеля – Марка Туллия Цицерона и импровизация на его темы. Сочинения Цицерона и других латинских авторов – это та призма, через которую Макробий вос-

© М. С. Петрова, 1996