

## ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

*Д.В. Бугай*

### ПЛОТИН О ПАДЕНИИ ДУШИ

**Бугай Дмитрий Владимирович** – доктор философских наук, доцент. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: komoni@yandex.ru

Статья посвящена рассмотрению основных проблем, связанных с темой падения души в «Эннеадах» Плотина, и прояснению концептуальных предпосылок, лежащих в основе представлений Плотина о «нисхождении души в тело». В качестве таких предпосылок рассматриваются определение Плотинем души как особого модуля соединения единства и множественности (в связи с учением о качестве и теле), учение Плотина о тождестве субъекта чувственного восприятия (в связи с критикой стоической теории восприятия), проблема связи отдельных душ, мировой души и души как «ипостаси», «метафора наук», позволяющая по-новому описать отношение между душой как ипостасью и отдельными душами. В статье показана роль и значимость «желания» отдельной души как определяющего фактора в ее нисхождении, дан анализ соотношения «свободы» и «необходимости» в этом процессе.

**Ключевые слова:** Платон, Плотин, неоплатонизм, психология, душа, падение, грех, свобода

**Для цитирования:** Бугай Д.В. Плотин о падении души // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 4. С. 82–97.

В первые столетия нашей эры, обычно именуемые поздней античностью, проявляется, как известно, сильная тенденция к изменению представлений об отношении души и мира, души и тела. «Позднеантичный дух», по выражению Ганса Йонаса, все больше и больше стремится не обитать в этом мире, как в уютном и прекрасном доме, но бежать из него, дабы обрести спасение где-то за его пределами. Не только различные религиозные движения, но и философия сыграла роль в укреплении и оформлении этой тенденции. Соответственно, меняются представления о душе, которая все чаще понимается как нечто имеющее совершенно иную природу, чем тело. Роль Плотина и его философии в этом сложном процессе трудно переоценить.

Плотин наиболее лично, полно, владея всем утонченным аппаратом поздней античной философии, продумывает проблему нематериальности души и взаимодействия такой души с телом. Полнота, подробность, техническая изощренность его рассмотрения объясняет колоссальное влияние, которое он оказал на эпоху, жаждавшую духовности. Одной из ключевых проблем, которую так или иначе обсуждают наиболее значимые мыслители

данного периода, была проблема «падения души» (πτῶμα τῆς ψυχῆς), ее «нисхождения» (κατάβασις), «склонения» (νεῦσις), «погружения» (τὸ καταδύναи, τὸ εἶσω δύναι) или «пришествия» (εἶσοδος, ἄφιξις) в тело. Каким образом мы, будучи по природе принципиально отличны от тела, оказались в нем? Для полного, развернутого, убедительного для своей эпохи ответа понадобилась вся мощь философского гения Плотина. Критика стоического и перипатетического учений о душе, разработка учения о вездесущности духовного, уяснение проблемы тела и чувственных качеств, тщательный анализ взаимодействия разума как такового и его психофизиологического визави, исследование того, что можно назвать сознанием («мы»), различие между ощущением и восприятием, разработка нового концептуального и категориального аппарата – все это выпало на долю Плотина, стало одним из самых значительных и влиятельных явлений в истории мысли.

### Личный опыт, экзегеза текста и место души в мысли Плотина

Тема падения души у Плотина органически связана с другими, весьма важными для него потребностями. Прежде всего, за рассуждениями о падении души кроется его собственный очень интенсивный опыт переживания себя как чего-то отличного от тела, опыт переживания соединения с божественным и последующего отпадения от этого единства. Начало сочинения «О нисхождении души в тела» (IV 8 (6), 1, 8–10) ясно показывает переход от недоуменного и очень личного вопроса «почему, достигнув наилучшей жизни, я сейчас от нее отпал и снова оказался не внутри себя самого, но в теле?» к теоретической проблеме «почему душа вообще оказалась связанной с телом?». Личное переживание собственного отличия от тела («когда я пробуждаюсь от тела...»), блаженства пребывания в божественном (ἡ ἐν τῷ θεῷ ὁσία) и отпадения в тело постоянно присутствует и проникает во все самые отвлеченные, логические и метафизические, слои платиновской мысли.

Но Плотин не только мистик, который готов делиться с другими своим религиозным опытом. Он еще истолкователь Платона, экзегет и герменевт, перед которым платоновские тексты ставят вопросы и проблемы, которые нужно решить, сняв и преодолев то, что поверхностный или враждебный взгляд может принять за противоречие. В каком-то смысле все основные положения платиновской философии вытекают из истолкования тех или иных мест диалогов Платона, которые играют для Плотина такую же роль, что и текст Священного Писания для современных ему христианских мыслителей. Это причудливое сочетание интенсивного, весьма своеобразного личного опыта и желания представить свою мысль как естественное раскрытие того, что уже было заключено в священном тексте, – характерная черта той эпохи. И если, как мы видели, тема падения души у Плотина коренится в непосредственно пережитом, то в не меньшей степени она вырастает из его желания показать, что священный текст Платона обладает единством и последовательностью, что можно и нужно примирить и согласовать между собой на первый взгляд разноречивые высказывания Платона о душе<sup>1</sup>. Попутно Плотин хочет показать, что и предшествующая Платону

<sup>1</sup> «Ведь, как мы увидим, он (Платон. – Д.В.) не везде говорит то же самое, поэтому нелегко постичь его замысел» (IV 8 (6), 1, 27–28). Переводы здесь и далее мои.

традиция греческой философии учила тому же самому, что Гераклит, Эмпедокл, Пифагор были своего рода Ветхим Заветом платонизма, прикровенно и загадочно намекавшим (εἰκάζειν, αἰνίττεσθαι IV 8 (6), 1, 15, 21) на то, что Платон уже видел ясно, не в зеркале и гадании.

Собственно постановка проблемы падения души в первой главе IV 8 (6) сводится к тому, как примирить тексты «Федона», «Федра», «Государства» о том, что нисхождение души есть для нее зло, с учением «Тимея», где нисхождение души описано как осуществление замысла благого Творца, как процесс, благодаря которому космос только и может достичь разумности и полноты<sup>2</sup>. Таким образом, философский вопрос об отношении души и тела оказывается в то же самое время личной проблемой, связанной с переживанием себя «отдельно» от тела, и экзегетической процедурой, показывающей непротиворечивость друг другу различных мест из писаний божественного Платона.

Как раз толкование платоновского «Тимея» обеспечивает Плотина исходными понятиями, определяющими сущность души и ее место в иерархии бытия.

Как известно, Платон в «Тимее» (35 а) описывает сущность души как соединение неделимого и самождественного бытия и бытия, претерпевающего разделение относительно тел. Для Платона это определение души – необходимый шаг в процедуре описания космического движения. Причастность души к тождественному и неделимому обеспечивает неизменность и одинаковость вращения «круга тождественного», т.е. неба неподвижных звезд, тогда как причастность к изменчивому бытию дает возможность обосновать наличие «круга иного», т.е. изменяющийся и неравномерный ход планет по эклипике. Помимо математическо-астрономической функции, такое определение сущности души дает возможность провести различие между познавательными способностями: причастность к неделимому объясняет возможность знания, причастность к изменчивому – мнения. Астрономия и теория познания – вот что главным образом имело значение для Платона, когда он определял сущность души в «Тимее». Для Плотина платоновское определение играет уже другую роль. Оно несет в себе прежде всего онтологическое, метафизическое и систематическое значение, указывая на место души в общем порядке бытия.

В этом порядке душа занимает среднее, промежуточное место, располагаясь между миром умопостигаемого единства и областью телесной множественности. Она – *единое и многое*, о чем свидетельствует, прежде всего, то обстоятельство, что, как мы знаем из нашего опыта самонаблюдения, душа присутствует во *всех* частях нашего тела (аспект множественности), однако присутствует как *целое* (аспект единства) (πανταχοῦ τοῦ σώματος ὅλη παρέσσι, «повсюду в теле целиком присутствует» IV 9 (8), 1, 2 и пр.). Речь идет о том, что мы сейчас могли бы назвать единством сознания: переживание боли или удовольствия в любой части тела представляет собой единый

<sup>2</sup> «А в “Тимее”, говоря об этой вселенной, он (Платон. – Д.Б.) хвалит миропорядок, называет его блаженным божеством и говорит, что душа придана вселенной, чтобы та была разумной, поскольку вселенная и должна быть такой, а без души ей такой быть невозможно. Таким образом, мировая душа послана богом в мир для этого, а душа каждого из нас – чтобы мир был совершенным и законченным. Ибо было нужно, чтобы то же количество родов живых существ, которое имеется в умопостигаемом мире, было и в мире, воспринимаемом чувствами» (IV 8 (6), 1, 41–48).

и неделимый акт сознания, не зависящий от места или органа, где данное переживание возникает. Для Плотина это значит, что во всех этих состояниях душа нумерически тождественна, что, где бы мы ни испытывали боль или удовольствие, везде мы имеем дело с одной и той же душой. Тем самым статус души отличается как от более чистого единства ума, так и от следующего уровня сопряжения единства и множества, области чувственных качеств (цвета, сладости и прочих «материальных качеств», I 8 (51), 8, 11–12) и чувственных видов («виды, что в теле»).

Чувственные качества также представляют собой множественно-единую структуру (*многое и единое*), однако тождество, присутствующее в них, уже не нумерическое, но лишь видовое. Например, белизна, присутствующая в частичке молока, такая же, что и белизна, присутствующая во всем молоке. Белизна частички молока при этом не является частью белизны, присутствующей во всем молоке, что отличает делимость цвета (и других качеств) от делимости тел<sup>3</sup>. Здесь, таким образом, единство и тождество тоже присутствуют, но по сравнению с тождеством души – в ослабленном виде (IV 3 (27), 2, 14–19). За чувственными видами и качествами следует мир тел, представляющий собой область чистой множественности (*только многое*). Тела, будучи непрерывными, бесконечно делимы. Каждая их часть не совпадает с другой частью и не совпадает с целым, каждая их часть – меньше целого, тогда как в случае души эти соотношения не имеют места<sup>4</sup>.

До того, как душа отдала себя телам, она не претерпевала разделения (IV 2 (4), 1, 55). Это не значит, что до воплощения она представляла собой чистое единство. Даже в своем подлинном виде душа есть единое и многое, а не просто единое. Но ее, так сказать, дотелесная множественность не имеет отношения к разделению и делимости. Деление – свойство (*πάθημα*) не души, но тела (конец первой главы IV 2 (4)). Бесконечная делимость тел в сочетании с неделимостью души и создает парадоксальную ситуацию, каждый раз появляющуюся в любом нашем переживании «телесной» боли или удовольствия: хотя мы воспринимаем их в определенном месте нашего тела, тем не менее само восприятие, само сознание всегда едино, всегда одно и то же. Для Плотина это говорит о том, что душа целиком присутствует в любой части тела, свидетельствует о вездесущности души. Вездесущность – важнейшее и самое поразительное (*θαυμαστότατον*) свойство души, свидетельствующее о ее божественности, ставящее ее «над» вещами. Не имея величины и количества (IV 7 (2), 6, 51; *ibid.* 12, 16), она присутствует в любой величине. Поскольку телам свойственна делимость, они не могут воспринять неделимую душу неделимым образом (там же).

Как мы видели, психологическим основанием общего учения Плотина о вездесущности души является его специфическое описание фактов нашего внутреннего опыта, связанных с «субъективным» восприятием. Чтобы это учение могло утвердиться в полной мере, необходимо было показать, что самый влиятельный и распространенный тогда вариант философской

<sup>3</sup> Всякое тело, по Плотину, обладает количеством, но не всякое – качеством. Качество, отличаясь от количества, отлично и от тела. Уменьшение размеров тела не приводит к соответствующему изменению «размеров качества». См.: IV 7 (2), 8<sup>1</sup>, 13 sqq.

<sup>4</sup> См. об этом: *Emilsson E.K. Soul and Merismos // Studi sull'anima in Plotino. Napoli, 2005. P. 82–84.* Там же критика взглядов Игалья по вопросу о соотношении делимой и неделимой конституэнте души у Плотина.

психологии, доктрина стоиков, не выдерживает критики. Поэтому важным моментом в развитии платиновского учения о бестелесности и вездесущности души оказывается критика стоической теории восприятия.

### Критика стоической теории восприятия

Душа присутствует целиком во всем теле. Об этом говорит наше восприятие, наше ощущение, которое возникает в любой части тела. Если бы душа, как тело, делилась на части, мы были бы лишены единства восприятия: каждая часть души ощущала бы отдельно от другой. И в нашем теле, и в теле космоса тогда бы присутствовало беспредельное множество ощущающих душ, восприятия которых не создавали бы единства. Даже если бы тело души было непрерывным, то телесная непрерывность, неразрывно сопряженная с делимостью, единства восприятия создать не может (IV 2 (4), 2, 4–12). Стоическая теория ощущения, как ее понимает Плотин, предполагая телесность души, утверждает, что ее различные части способны последовательно передавать (διὰδοσει) ощущение «ведущему началу» (ibid., 13). Но тогда, по Плотину, локализация ощущения в том месте, где его испытали, будет невозможна, поскольку ощущать в подлинном смысле будет лишь «ведущее начало», и, следовательно, то, что ощущается, будет всегда восприниматься там, где расположено само ведущее начало (ibid., 19–21). Например, боль в ноге будет мною переживаться как боль в груди, поскольку именно там, по стоикам, размещается ведущее начало. Кроме того, если ощущением обладает лишь это начало, то другие части души, будучи лишены этого свойства, вообще не смогут ничего ощутить, а значит, не смогут и передать ощущение по эстафете (ibid., 21–23). Если же ощущают все прочие части души, то, например, боль в пальце будет ощущаться как бесконечный набор ощущений каждой из этих частей, включая и ощущение самого ведущего начала (IV 7 (2), 7, 10–15). Наконец, если ощущает ведущее начало, которое также телесно, а следовательно, и делимо, то ощущение будет принадлежать не всему «гегемоникону», но лишь той или иной его части, а прочие также будут лишены ощущения (IV 2 (4), 2, 23–25). А если будут ощущать все части ведущего начала, то вместо, так сказать, единства апперцепции мы будем иметь дело с бесконечным множеством несхожих ощущений: одно ощущение будет непосредственным переживанием состояния, другое будет воспринимать его же как то, что происходит не непосредственно, но в другом ощущении (ibid., 26–28; ср. также IV 7 (2), 6, 33–36). «Было бы так, как если бы я ощутил одно, а ты другое», – пишет Плотин о ситуации, когда воспринимающее начало представляло бы не единство точки, а, допустим, двойственность линии с ее концами (IV 7 (2), 6, 19). Если же ощущение присуще не только ведущему началу, но и прочим частям души, то в чем тогда заключается ведущая роль «гегемоникона»?<sup>5</sup> Зачем тогда нужен передаточный механизм от прочих чувств к ведущему началу, если и им

<sup>5</sup> Стоит отметить, что тем самым для Плотина основная роль ведущего начала заключается не в разумном руководстве, как у стоиков, но в осуществлении актов субъективного восприятия. О единстве воспринимающего субъекта чувственного восприятия у Плотина см.: *Emilsson E.K. Soul and Merismos*. P. 82; *Emilsson E.K. Plotinus*. L.; N.Y., 2017. P. 177 ff.

самим присуще ощущение? И каким тогда образом на основании различных ощущений, например зрительных и слуховых, перед познанием предстает нечто одно (IV 2 (4), 2, 31–35; ср. IV 7 (2), 6, 3–10)? Все это говорит, по Плотину, против стоической теории ощущения, основанной на представлении о телесности души и о ее делении на части. Душа едина и бестелесна, хотя ее единство – не безусловно. Если бы душа представляла лишь чистое единство, то она не смогла бы иметь дело с делимой и множественной природой тел, тем самым не смогла бы одушевлять целокупный космос. Выходом из этого двойного тупика является учение о душе, которая одновременно едина и множественна, делима и неделима. Она – связующее звено между миром чистого единства и бесконечно делящейся множественной телесности.

### Душа одна и души многие

Однако о чем, собственно, идет речь, когда в текстах Плотина упоминается душа? У Платона и в последующей платонической традиции различалась душа мира и отдельные, индивидуальные души. Это различие было проведено в «Тимее», где творец вначале создает душу космоса, а затем – из остатков той же смеси – души индивидуальные. По своей сущности они такие же, что и душа мира, но, будучи сделаны, так сказать, из подонков, оставшихся на дне сосуда, такие души – лишь второго сорта. Для Платона это неизбежный вывод из сравнения безупречной регулярности, порядка, точных математических пропорций, имеющих место в движении неба и планет, с весьма относительной порядочностью и гармонией, встречающимися в нашей психологической жизни.

Плотин встраивает это различие мировой души и отдельных душ в рамки своей, совершенно иначе выстроенной метафизической схемы. Для него и душа мира, и отдельные души – частные случаи души как божественной «ипостаси»<sup>6</sup>. Плотин так говорит об этом в IV 3 (27), 2, 6–10: «не принадлежа чему бы то ни было конкретному, будь то миру или чему-то одушевленному, она создает то самое, что принадлежит миру и любой одушевленной вещи. Ведь верно, что не всякая душа чему-то принадлежит, – душа ведь сущность, – но есть такая душа, которая вообще не принадлежит ничему, а с теми, которые чему-то принадлежат, это происходит лишь сопутствующим образом».

Душа должна быть сущностью, а не свойством, принадлежащим тому или иному носителю. Иначе она не сможет оставаться независимой от тела, пусть даже от тела всего космоса, – таков, по всей видимости, главный мотив, заставивший Плотина сделать душу третьим (после единого и ума) участником божественного мира. Принадлежа области трансцендентного, умопостигаемого в широком смысле, душа окончательно освобождается от какой бы то ни было внутренней, сущностной связи с чувственным и телесным.

<sup>6</sup> О том, что Плотин говорит не о двух видах душ (мировая душа и индивидуальные души), как полагают Целлер и Рист, но о трех (душа как «ипостась», мировая душа, индивидуальные души), см. справедливые, хотя и не исчерпывающие эту тему замечания Блюменталя в его статье «Soul, World-Soul and Individual Soul in Plotinus»: *Blumenthal H.J. Soul and Intellect: Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*. Aldershot, 1993. P. 56–58. См. также: *Caluori D. Plotinus on the Soul*. Cambridge, 2015. P. 22; *Emilsson E.K. Plotinus*. P. 150.

В умопостигаемом мире ее двумя главными характеристиками становятся жизнь (душа – это «единая природа, осуществляющая жизнь»  $\mu\acute{\iota}\alpha \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma \acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha \zeta\omega\sigma\alpha$  IV 7 (2), 11, 18) и дискурсивное мышление ( $\tau\acute{o} \delta\iota\alpha\nu\omicron\upsilon\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  V 1 (10), 7, 42–43; «душа должна заключаться в рассуждении» ( $\psi\upsilon\chi\eta\nu \delta\epsilon\acute{\iota} \acute{\epsilon}\nu \lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\iota\varsigma \acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ) V 3 (49), 3, 14 и пр.), чем она, собственно, и отличается от предшествующей ей области ума, где царит «неподвижная деятельность» и мышление всеединства, когда, мысля что-то одно (идею Человека, Круга и пр.), мысль сразу созерцает в нем все остальное содержание умопостигаемого мира ( $\acute{\epsilon}\nu \delta\epsilon \nu\tilde{\omega} \acute{o}\mu\omicron\upsilon \tau\acute{\alpha} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$  I 1 (53), 8, 7–8 и пр.).

Но сделав душу непременно участником божественного мира, Плотин не отказался, да и не мог отказаться от учения «Тимея» о душе мира и индивидуальных душах, без которых наш космос не мог бы быть ни разумным, ни совершенным в своей полноте. Теперь было нужно описать новую систему отношений между этими тремя видами души<sup>7</sup>: Души как «ипостась», мировой души и частных душ. Прежде всего, стоит отметить, что в метафизике Плотина Душа как «ипостась» представляет собой самобытную сущность ( $\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}$ ), но при этом не является абсолютным единством, поскольку это качество принадлежит исключительно началу всего, т.е. самому единому. Тем самым Она – единое и многое, что дает возможность включить в нее мировую душу и души индивидуальные. Множество душ уже существует в умопостигаемом мире, в Душе как «ипостаси». Точнее, в ней «еще до тел существуют одна душа и многие души» (VI 4 (22), 4, 38–39), «души, лишённые тел» (IV 1 (21), 3). Поэтому разделение на множество не имеет отношения к падению души в тело, но присуще изначальной природе ума и души, которые не могут быть чистым единством, но лишь единым и многим (IV 8 (6), 3, 7–13). Естественно, мировая душа и отдельные души заключены в Душе как ипостаси в своем, так сказать, домирном, идеальном виде, причем душа мира включает в себя отдельные души так, как полис включает в себя всех своих граждан. Соответственно, возникают две связанные между собой проблемы: 1) отношение Души ко множеству душ, т.е. к мировой душе и отдельным душам; 2) отношение мировой души к отдельным душам в свете новой, спиритуалистской метафизики Плотина.

В доплотиновом платонизме и позднем стоицизме отношение между мировой душой и отдельными душами описывалось, как правило, как отношение целого и частей. Сделав Душу участником умопостигаемого, не обладающего телесностью мира, Плотин лишился возможности прибегнуть к такого рода понятиям. Они могут применяться к дискретному миру чисел, к сплошному, «континуальному» порядку величин, к телам, непрерывно делирующимся в любой их части, но не к тому, что вообще выходит за рамки категории количества<sup>8</sup>. Тем не менее каким-то образом необходимо определить отношение Души к входящим в нее индивидуальным душам, необходимо ответить на вопрос: каким образом «все души суть одна»?

Ответ, который дает Плотин на этот вопрос, точнее новая метафора, которую он использует, – метафора отношения науки в целом к той или иной

<sup>7</sup> Эмилссон говорит даже о пяти видах души, присоединяя еще – как отдельные виды – души звезд и душу земли. Однако сам он предпочитает говорить о мировой душе, душах звезд и душе земли как о группе божественных душ (ibid. P. 144–145).

<sup>8</sup> Ср. IV 3 (27), 2, 41–44: «Если бы различие по величине сказывалось об отношении частной души к целой душе, то душа, принимая количественное различие, превратится в некое количество и тело».

отдельной теореме, положению этой науки<sup>9</sup>. Например, любая теорема геометрии (1) отлична от других теорем (принцип различия и множественности), (2) меньше по объему остального содержания геометрической науки (отношение части и целого), (3) имплицитно содержит в себе предшествующие ей теоремы, аксиомы, определения, термины (принцип зависимости от первоначал), (4) имплицитно связана с другими, отличными от нее теоремами (принцип взаимосвязи). Душа как ипостась, единая душа относится ко многим душам, как геометрия в целом относится к отдельным положениям, теоремам, частям этого знания (IV 9 (8), 5, 8–10). Плотин так говорит об этом в IV 3 (27), 2, 50–58: «Тогда не в том ли смысле отдельная душа – часть общей души, в каком об отдельном положении научного знания (θεώρημα) говорят как о части целого знания: целое знание остается в неприкосновенности, а разделение его на части – что-то вроде проявления (профорá) и осуществления (ἐνέργεια) каждой части? Здесь любая часть содержит в возможности знание целиком, но это последнее тем не менее остается целым. Если таково отношение целой души и прочих душ, то целая душа, обладающая такими частями, не будет принадлежать чему-то еще, но самой себе. Значит, это даже не мировая душа, которая все еще относится к отдельным душам (τῶν ἐν μέρει)»<sup>10</sup>. Душа, будучи бестелесной, «отдает себя во множество, оставаясь единой» (ibid., 4).

На самом деле мы имеем здесь дело не просто с метафорой, не просто с «переносом» от знания к душе. Плотин идет этим путем лишь потому, что для него научное знание и душа неразрывно связаны. Собственно, наука (ἐπιστήμη) и образует отличительное свойство души. Наука в платоновско-аристотелевской традиции – это рассуждение путем силлогизма, отправляющееся от истинных и общих начал. Ум (νοῦς) содержит в себе сами начала, тогда как душа, будучи суждением и рассуждением (λόγος) ума, разворачивает их в движении от подлежащего к сказуемому или от большей и меньшей посылок к заключению<sup>11</sup>. Что же все это дает для описания отношений Души как ипостаси к множеству душ, которые она заключает в себе? Прежде всего, дает модель неколичественного описания, в которой тем не менее можно сохранить терминологию целого – части, которую завещали Платон и платоническая традиция. Затем Душа как «ипостась» остается трансцендентной, божественной, независимой и свободной от того, что происходит с отдельными душами. Падения отдельных душ, о которых пойдет у нас речь, не могут никак отразиться на статусе самой Души. Кроме того, эта модель позволяет прибегнуть к аристотелевскому языку возможности-действительности, потенциальности и актуальности для описания взаимодействия между Душой и душами<sup>12</sup>. Отдельные души, включая и мировую

<sup>9</sup> Это не единственный способ определить отношение Одной души к многим. В IV 8 (6) 3, 12 оно описано как отношение одного рода к множеству видов. О таком родо-видовом описании в применении к Уму и Душе и о его предыстории в платонизме см.: *Caluori D. Plotinus on the Soul*. P. 74–78.

<sup>10</sup> Как ни странно, этот новый тип описания отношения между единой душой и многими душами остался без внимания у Блюментала и Риста. См. об этом: *Caluori D. Plotinus on the Soul*. P. 78–81; *Emilsson E.K. Plotinus*. P. 153, 139–140.

<sup>11</sup> См.: *Armstrong A.H. Plotinus // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge, 1967. P. 250.

<sup>12</sup> Об общем влиянии философской психологии Аристотеля на учение о душе Плотина см.: *Blumental H.J. Soul and Intellect*. P. 340–364.

душу, есть актуализация того, что в скрытом, непроявленном, потенциальном виде присутствует в самой Душе. Наконец, тем самым сохраняется неразрывная, но при этом нематериальная, нетелесная, неколичественная связь между единой Душой и отдельными душами, что является важнейшим основанием сотериологии Плотина, его учения о спасении души.

## Падение души

Мы очертили в общем и целом ту концептуальную рамку, внутри которой Плотин ставит и разрешает проблему падения отдельной души. Душа как «ипостась» божественного мира не способна к падению. Не способна к нему и мировая душа, и души звезд (ἀστέρων). Мировая душа не несет в себе зла, хоть она и соприкасается с областью чувственного бытия. Ее забота о теле, ее дело оформления тела, наделения его жизнью не имеет, собственно, отношения к падению. Как пишет сам Плотин, «нет зла для души в том, чтобы некоторым образом наделять тело силою блага и бытия, поскольку не всякое провидение, обращенное к худшему, лишает то, что осуществляет провидение, пребывания в лучшем» (IV 8 (6), 2, 24–26).

Превосходство мировой души над нашими душами связано с тем, что космическое тело, которым она управляет, самодостаточно, ни в чем не нуждается, не имеет вожделений, поскольку не имеет ничего вне себя. «Из него, – цитирует Плотин «Тимей», – ничего не уходит и не приходит». Управление этим телом не представляет особого труда, требует лишь «чего-то наподобие краткой команды» (IV 8 (6), 2, 16). В теле космоса ничего не меняется, поэтому оно и не требует изменений в управлении им со стороны мировой души, которая всегда желает ему одного и того же, сохраняя свое постоянство и неизменность. Поэтому мировая душа «не имеет никаких вожделений и не страдает» (ibid., 17–18). Тем самым связь мировой души с космосом оправдана, и бога-творца нельзя упрекнуть в том, что он обрек душу соединиться с худшим. Связь мировой души и космического тела не выводит душу из ее блаженного состояния созерцания высшего и не заставляет ее желать и страдать из-за неудовлетворенности желаний.

Иначе обстоит дело с отдельными душами. Пока они остаются с мировой душой, они так же, как и эта последняя, пребывают в покойном и блаженном состоянии (ἀλήμονες ibid., 4, 5), помогая ей осуществлять управление космическим телом (συνεπιτελεῖσθαι, συνδιοικεῖν IV 7 (2), 13, 11; IV 8 (6), 4, 6). Плотин сравнивает их в этом состоянии с советниками и придворными царя, которые находятся с ним в его дворце и управляют страной, не покидая царских покоев. Если же отдельная душа, так сказать, выйдет из этого дворца, обособится и отделится от этого совместного управления космосом, тогда она «погружается глубоко внутрь отдельного тела» (εἶσω πρὸς τὸ βῆναι ibid., 2, 8). Переход от управления целым телом космоса к власти над отдельным телом влечет за собой важные следствия для души. Единичное тело – в отличие от мирового – самодостаточно не обладает, тем самым исполнено вожделений, тем самым страдает и заставляет страдать душу, связавшую себя с ним. К тому же отдельное тело состоит из разных элементов, каждый из которых стремится к своему естественному месту (οἰκεῖον τόπον), тем самым создавая междуособную рознь и раздор (ibid., 9–14; также IV 7 (2), 1, 11–13). Соответственно, раздор телесных элементов требует

хлопотного попечения (ὀχλώδης πρόνοια), вмешательства и помощи (βοήθεια) со стороны управляющей единичным телом души (IV 8 (6), 2, 9–14). Плотин говорит так: «Если бы каждое живое существо было таким же, как Вселенная, совершенным, самодостаточным и не требующим попечения телом, то душа, о которой обычно говорят, что она присутствует в теле, в нем не присутствовала бы, но наделяла бы его жизнью, сама оставаясь полностью в горнем мире» (IV 3 (27), 17, 28–31).

Таким образом, падение души заключается в том, что она связалась с отдельным телом, вместо того чтобы вместе с мировой душой управлять телом Целого. У Плотина, соответственно, нет отвращения к телесному как таковому, но связь отдельной души с отдельным телом есть зло, точнее, ведет к страданию души. Зло заключается не в телесности как таковой и даже не в связи с телом, но в желании индивидуальной, частной, обособленной от Целого телесности, что автоматически – поскольку отдельное тело не самодостаточно, тем самым по необходимости всегда желает – приводит к страданиям души. Как справедливо заметил А.Х. Армстронг, «для Плотина грех души... – это скорее самоизоляция и узкий слепой эгоизм, чем осквернение себя»<sup>15</sup>. Страдает душа двумя главными способами: (1) несовершенство отдельного тела обрекает душу на тяжелые и трудные заботы о нем, следовательно, (2) душа не имеет свободного времени – Плотин говорит об ἀσυχλία (ibid., 51) – для блаженного созерцания умопостигаемого мира.

Когда, в силу каких причин начинается падение отдельных душ? Что, собственно, представляет собой это падение? Это не «воплощение», не просто присутствие в теле в качестве оформляющего (πλάττων) или животворящего начала. Здесь падения нет. Падение отдельной души – мировой душе, как мы видели, падение вовсе не свойственно – начинается, когда она, как Фродо кольцо, объявляет тело своим, прельщается им и поэтому, сама становясь «его», оказывается принадлежащей ему, его собственностью. Как пишет Плотин, отдельные души, «променяв целое на то, чтобы быть частью и принадлежать самим себе, – как будто быть вместе с кем-то еще приносит им боль и страдание, – удаляются по отдельности в собственные апартаменты. И когда душа делает это часто, избегая Целого, превращая различие в повод для обособления и прекращая взирать на умопостигаемое, тогда, став частным, она оказывается в одиночестве, она недомогает, беспокоится и обращает внимание лишь на частное. Обособившись от целого, она переместилась в нечто одно. Покинув все прочее, она пришла и обратилась к такому одному, которое повсеместно терпит удары целого» (IV 8 (6), 4, 10–18).

Главный фактор падения – не физический, материальный, телесный, как это обычно представляется в популярных изложениях неоплатонизма. Причина падения – психическая, она лежит не вне, но внутри отдельной души. Это желание («пожелав управлять частью» μέρος διοικεῖν βουλευθεῖσα IV 7 (2), 13, 11; «желание принадлежать самим себе» τὸ βουλευθῆναι ἑαυτῶν εἶναι V 1 (10), 1, 5; «в силу излишнего пристрастия она погружается внутрь» προθυμία πλείονι εἰς τὸ εἶσω δόοιτο IV 8 (6), 7, 9), жадность, желание иметь не весь мир, оставаясь общим, всеобщим принципом руководства телом, а залучить себе собственный кусочек, фрагмент мира. Душа перестает быть, так сказать, солдатом душевной армии, которую возглавляет мировая

<sup>15</sup> Blumental H.J. Soul and Intellect. P. 256.

душа. Она дезертирует, вернее, дезертирует и превращается в казнокрада, захватив себе то, о чем она должна была заботиться и охранять вместе с другими. Одним словом, душа падает, становясь отщепенцем. Падение – это отщепенство.

Это и есть падение: не воплощенность в тело (здесь, собственно, мы имеем дело с закономерным и необходимым процессом, укорененным в основополагающих свойствах бытия – выведении из потаенности мощи, проявленности мощи духовного в более низких, частных формах бытия), но гордость и жадность, желание принадлежать не миру, но «самой себе», иметь собственность, свое. Причина зла, таким образом, отходит в область душевной жизни. Отсюда платиновские картины соблазнения отдельной души материей (I 8 (51), 14, 42–43).

### Свобода, необходимость и нисхождение души

Вопрос о том, нисходит ли отдельная душа по собственной воле, или ее нисхождение является неизбежным этапом необходимого процесса развертывания всего из единого, очень часто интересует интерпретаторов мысли Плотина<sup>14</sup>. Как правило, здесь либо Плотина упрекают в непоследовательности (Инж<sup>15</sup>), либо констатируют, что он менял свою концепцию и позицию (Доддс<sup>16</sup>), либо отмечают, что он так и не дал ясного решения вопросов, почему материя в состоянии «аффицировать» отдельную душу, почему отдельная душа спускается гораздо «глубже», чем мировая душа (Рист<sup>17</sup>). Доддс попытался показать, что первоначальная концепция падения души у Плотина была выдержана в духе понятий и терминологии неопифагорейцев и Нумения, где ключевую роль играло представление о τόλμα, «дерзости», в силу которой и происходит падение. Однако после полемики против гностиков, нашедшей отражение в *Großschrift* (трактаты III 8, V 8, V 5, II 9), Плотин, по Доддсу, отказался от близкой к гностицизму и Нумению концепции дерзости и описывал нисхождение души уже только как естественный процесс, и в конце жизни для Плотина «то, что душа освещает тело, было грехом не в большей степени, чем (для света при встрече с предметами. – Д.Б.) отбрасывать тень»<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> Наиболее подробное обсуждение всех текстов Плотина, имеющих отношение к проблеме свободы во всех ее аспектах, см. в: *Henry P. Le problème de la liberté chez Plotin // Revue philosophique de Louvain*. 1931. No. 29. P. 50–79; No. 30. P. 180–215; No. 31. P. 318–339.

<sup>15</sup> *Inge W.R. The Philosophy of Plotinus. Vol. I. 3rd ed. L.; N.Y., 1929. P. 259*: «Хотя в “Эннеадах” есть прекрасные пассажи, в которых говорится о пребывании души в мире дольном, однако этой части его философии недостает основательности и последовательности».

<sup>16</sup> *Dodds E.R. Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine. Cambridge, 1965. P. 24–26.*

<sup>17</sup> *Rist J. Plotinus: The Road to Reality. Cambridge, 1967. P. 128–129.* Рист видит лишь «христианскую» возможность ответа на эти вопросы: лишь предположение свободы выбора между добром и злом в конечном счете могло бы дать нужное решение. Мы увидим, что психология Плотина обходится без такого выбора.

<sup>18</sup> *Ibid.*

Как было отмечено Армстронгом<sup>19</sup>, Ристом<sup>20</sup> и Блюменталем<sup>21</sup>, такая картина далека от истины. Уже в раннем, шестом по «хронологии» Порфирия, трактате IV 8 Плотин говорит о нисхождении души как о необходимом и естественном процессе («вечно необходимо по закону природы», ἀναγκάϊον ἢ ἀδίως φύσεως νόμῳ IV 8 (6), 5, 11)<sup>22</sup> и пытается показать, что это не противоречит, а, напротив, согласуется с возможностью «собственного движения» (φορὰ οἰκεία IV 8 (6), 5, 9–10), «самопроизвольного склонения» (ρόλη αὐτεξούσιος *ibid.*, 26) души, приводящего к падению. Свободное действие души включено в общую необходимость (ἔχει τὸ ἐκούσιον ἢ ἀνάγκη *ibid.*, 3–4). Душа нисходит сама, по собственному почину, но это самопроизвольное ее действие встроено в общее следование ступеней бытия, тем самым можно сказать, как делает Платон в «Тимее», что это бог ниспослал (καταπέμψαι) души в мир становления, воспользовавшись их склонностью к самопроизвольному движению.

Одним словом, для Плотина необходимость схождения отдельной души сочетается и согласуется с ее собственным, произвольным желанием погрузиться в тело. Насколько можно судить, сам Плотин, в отличие от своих интерпретаторов, не чувствовал здесь особой проблемы. Вернее, он видел ее в совсем ином свете. Прежде всего, необходимость, о которой у него идет речь, не имеет отношения к физической необходимости, имеющей место в телах. Критике такого рода представлений и утверждению того, что у нас, людей, есть собственное дело, не зависящее от детерминант физического мира, посвящен его ранний трактат «О судьбе» (III 1 (3)). Необходимость развертывания всего из полноты Единого в любом случае отличается от понятия необходимости, выраженного в стоическом учении о связи причин и в учении астрологов о предопределении всего движением небесной сферы и положением созвездий<sup>23</sup>. Затем по-настоящему свободным (τὸ ἐκούσιον) Плотин считает лишь то, что не принудительно и основано на разумном знании (οὐ βίᾳ μετὰ τοῦ εἰδέναι VI 8 (39), 1, 33–34). От этого он отличает действие, берущее начало от стремления или «импульса» (ὀρμή), который хоть и принадлежит самой душе, но к разумному знанию отношения не имеет («не повсеместно правильный и не принадлежащий ведущему началу», οὐκ ὀρθῆ πανταχοῦ οὐδ' ἡγεμονοῦσα III 1 (3), 9, 8–9). В этом смысле душа может действовать произвольно (в силу φορὰ οἰκεία или ρόλη αὐτεξούσιος), но не свободно (ἐκούσιως) в точном смысле слова. Когда она действует произвольно, но не свободно, она становится заложником мировой необходимости. Наконец, возможность падения отдельных душ заложена уже в том обстоятельстве, что их много<sup>24</sup>, поскольку в этом множестве неизбежно будет

<sup>19</sup> *Armstrong A.H.* Plotinus. P. 243.

<sup>20</sup> *Rist J.* Review on «Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine» by E.R. Dodds // *Phoenix*. 1966. Vol. 20. No. 4. P. 350–351.

<sup>21</sup> *Blumental H.J.* Plotinus Psychology. His doctrines of the embodied soul. The Hague, 1969. P. 4.

<sup>22</sup> О выражении «закон природы» у Плотина и его значении см.: *Song E.* Aufstieg und Abstieg der Seele. Diesseitigkeit und Jenseitigkeit in Plotins Ethik der Sorge. Göttingen, 2009. S. 98 ff.

<sup>23</sup> См. об этом: III 1 (3), 3–6.

<sup>24</sup> В любом переходе от единого к множеству неизбежны проявления того, что мы на нашем языке описываем как желание своего, желание принадлежать самому себе, оторваться от своего начала и общего лона, чтобы залучить себе собственный фрагмент мира. Такое желание самоутверждения и своего присуще даже Уму, который «дерзнул (τολμήσας)

градация душ: одни будут лучше, другие хуже (III 1 (3), 8, 14–15). Так, мировая душа и души небесных тел хороши, а прочие души, будучи, согласно «Тимею», душами второго сорта, гораздо хуже. Но и между прочими душами градация также имеется<sup>25</sup>. Poleмика против учения о единой мировой душе, для которой все мы – лишь ее части, не имеющие собственного сознания и дела, и новое учение об отношении целого души к ее частям, о котором мы говорили выше, были как раз необходимы Плотину, чтобы, сохранив, так сказать, единство душевной субстанции, тем не менее ввести множественность душ, без действительного существования которых нельзя объяснить различий в образе жизни и мысли отдельных живых существ.

Таким образом, отдельная душа «падает» с необходимостью в том смысле, что само ее существование – результат перехода от единого ко множеству, создающего множество различных душ – различных, прежде всего, по степени совершенства. Это, однако, не противоречит, но вполне согласуется с тем, что у не вполне совершенной души – как раз в силу ее несовершенства – возникает желание и стремление (импульс) залучить себе некий фрагмент становления, засмотревшись на «собственное отражение в зеркале Диониса» (IV 3 (27), 12, 1–2). Данное стремление принадлежит самой душе, но при этом не является «свободным» в точном смысле слова. Такое произвольное стремление, или собственное движение, души возникает в ответ на обольстительные уловки материи, которая хочет привлечь к себе душу, заставить смотреть на себя (I 8 (51), 4, 20–22), обещая ей свое царство становления (I 8 (51), 14, 42–43). Чем хуже и слабее душа, чем меньше в ней единства, предела и меры, тем охотнее она откликнется на соблазны материи, которая по своей сути и есть безмерность и беспредельность (*ibid.*, 3, 30–32). Если душа откликается на зов материи, она «падает», причем – по собственному желанию, в силу своей дерзости, которая есть лишь обратная сторона ее изначального несовершенства. Но это несовершенство, в свою очередь, необходимо, поскольку иначе не было бы всего, но было бы лишь Единое.

Произвольность и необходимость в падении души, таким образом, гармонично сочетаются в учении Плотина. Даже в трактате IV 3, в котором, по Доддсу, Плотин отказался от понятия «дерзости», заменив его концепцией естественного и подчиненного необходимости нисхождения души, на самом деле, также содержится учение о склонности и произвольном стремлении души «пасть» в тело. «Итак, великий свет (т.е. душа мира. – Д.Б.) сияет, пребывая, и его сияние распространяется упорядоченно (*κατὰ λόγον*), тогда

---

в некотором роде отложиться от Единого» (VI 9 (9), 5, 29). Присуще оно и мировой душе. По крайней мере, это можно заключить из описания Плотинином процесса порождения душой времени, о котором речь идет в позднем трактате III 7 (45), написанном значительно позже трактатов 29–33, где Плотин полемизировал против гностиков. Причина возникновения времени, точнее перехода его из покойного пребывания в вечной полноте ума к действительному развертыванию моментов «прежде» и «после», заключена, по Плотину, в излишней «хлопотливости души (здесь, кажется, речь идет не об отдельной, но о мировой душе. – Д.Б.), желающей самовластья, желающей принадлежать самой себе и решившейся отыскать то, что больше настоящего» (III 7 (45), 11, 15–17). Таким образом, в падении отдельных душ, происходящем из-за их собственной склонности и желания, проявляется та же закономерность, та же естественная необходимость, в плотининовском ее понимании, которая до этого имела место в случае Ума и мировой души. Однако там она не приводила к падению в собственном смысле слова, т.е. к соединению с материей в психофизическом комплексе.

<sup>25</sup> См.: VI 7 (38), 9, 16 sqq.

как прочие светы (т.е. отдельные души. – Д.Б.) сияют вместе с ним, одни – пребывая, другие – излишне (ἐπιπλέον) увлекаясь блеском того, что ими освещается. Как во время морской бури капитаны излишне упорствуют (ἐναπερείδονται) в заботах о корабле и, пренебрегши собой, забывают, что можно пойти ко дну вместе с кораблем, так и души более, чем нужно (τὸ πλέον), склонились (ἔρρεψαν) к тому, что им принадлежит. А затем оказались захвачены, когда их сковали узы чародейства<sup>26</sup> и связала забота о природе (тела, в которое они «сошли». – Д.Б.)» (IV 3 (27), 17, 18–28). Вряд ли можно счесть излишнее увлечение и упорство душ, о котором здесь идет речь, просто описанием естественного и закономерного процесса нисхождения, не предполагающего собственного участия. Таким образом, и в этом очень важном трактате Плотин вовсе не отказывается от взгляда на падение души как на процесс, в котором собственное стремление и склонность души играют ключевую роль.

То же самое мы найдем и в поздних сочинениях Плотина, посвященных промыслу, где склонность души играет ключевую роль в ее падении. Так, в первом трактате о промысле Плотин пишет: «А живые существа, имеющие собственное произвольное движение, склоняются (ῥέλοι) то к лучшему, то к худшему. И склонность<sup>27</sup> к худшему, пожалуй, не стоит искать в чем-то еще<sup>28</sup>. Ведь начавшись с малого, она делается все больше, способствуя дальнейшему росту прегрешения (τὸ ἀμαρτανόμενον). Затем присоединяется тело и, соответственно, – вождление. И то, что произошло впервые и внезапно (τὸ ἐξαίφνης) (первоначальный акт склонения души к падению. – Д.Б.), то, на что сразу не обратили внимания и не исправили, привело к захвату (αἴρεσιν) того, во что произошло падение» (III 2 (47) 4, 36–44).

Плотин, как мы видели, вполне последовательно, от ранних трактатов к поздним, описывает падение души как «событие», в котором необходимость того, что наш космос должен наполниться жизнью и душой, сочетается с учением о произвольном нисхождении отдельной души в результате ее собственной склонности<sup>29</sup>. Стоит отметить, что для Плотина падение такой души – это не какое-то историческое происшествие, как падение Адама в иудео-христианской мифологии. Мир вечен, поэтому ее падение происходит не в какой-то определенный момент. Напротив, само время и его моменты – следствие и производная падения души. Кроме того, Плотин может описывать нисхождение души и в другой перспективе. Например, в трактате VI 4, посвященном обоснованию вездесущности духовного, он говорит о схождении души в тело так: «И быть причастным к этой природе (к природе души. – Д.Б.) вовсе не означает, что это она пришла в вещи этого мира,

<sup>26</sup> В I 6 (1), 8, 18 Плотин сравнивает бегство души от тела и его удовольствий с бегством Одиссея от волшебницы (μάγος) Цирцеи.

<sup>27</sup> В рукописях τροπή, «поворот, обращение». ῥοπή, «наклон», «склонность» – конъектура Хайнца, принятая Анри и Швицером в большом издании и в addenda к малому изданию. После ῥελοι в предшествующей фразе ῥοπή выглядит гораздо предпочтительнее, к тому же ῥοπή – lectio difficilior.

<sup>28</sup> Вслед за Анри и Швицером в addenda принимаю παρά του вместо нелепого παρ' αὐτοῦ из рукописей.

<sup>29</sup> Как справедливо замечает Зонг, «можно без всякого противоречия утверждать, что нисхождение души в той же мере необходимо, в какой и свободно. Однако понятия «свободно» и «по необходимости» нужно понимать в особом смысле: необходимость нельзя ни в коем случае смешивать с внешним принуждением (Zwang), а «свобода» (Freiwilligkeit) не имеет ничего общего с сознательным выбором» (Song E. Aufstieg und Abstieg der Seele. S. 98).

отпав от самой себя, но что эта (телесная природа. – Д.Б.) оказалась в ней и стала ей причастна» (VI 4 (22), 16, 7–10)<sup>30</sup>. Естественно, поскольку речь идет о контакте двух реальностей, обладающих столь различными характеристиками, как тело и душа, то обычный язык, приспособленный выражать вещи чувственные и временные, постоянно вводит нас в заблуждение, описывая этот контакт, так сказать, *sub specie corporis*. Тем не менее падение души для Плотина – это реальность. Но реальность не вещная и телесная, а, скорее, психологическая. Наконец, как известно, даже отдельная душа, согласно Плотину, не «падает», не нисходит полностью. Ее высшая часть всегда пребывает в умопостигаемом мире (IV 8 (6), 8 и пр.). На этом основано платиновское учение о спасении души, о котором стоит говорить отдельно.

## Plotinus on descent of the soul

### Dmitry V. Bugai

Lomonosov Moscow State University. GSP-1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: komoni@yandex.ru

The article analyzes the main problems associated with the theme of the fall of the soul in the “Enneads”. The author proposes a clarification of the conceptual premises underlying Plotinus' ideas about the “descent of the soul into the body”. These premises include Plotinus' doctrine of the soul as a conjunction of unity and plurality (in connection with the doctrine of quality and the body), Plotinus' doctrine of the identity of the subject of sensory perception (in connection with the criticism of the Stoic theory of perception), “metaphor of sciences”, which describes in a new way the relationship between the soul as a hypostasis and individual souls. The article shows the role and significance of the “proneness” of an individual soul as a determining factor in its descent, it also analyzes the relationship between “freedom” and “necessity” in this process.

**Keywords:** Plato, Plotinus, neoplatonism, soul, freedom, necessity

**For citation:** Bugai, D.V. “Plotin o padenii dushi” [Plotinus on descent of the soul], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2021, Vol. 14, No. 4, pp. 82–97. (In Russian)

## Список литературы / References

- Armstrong, A.H. “Plotinus”, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. by A.H. Armstrong. Cambridge: Cambridge University Press, 1967, pp. 193–268.
- Blumental, H.J. *Plotinus Psychology. His doctrines of the embodied soul*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969. 157 pp.
- Blumental, H.J. *Soul and Intellect: Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*. Aldershot: Variorum, 1993. 344 pp.
- Caluori, D. *Plotinus on the Soul*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. 222 pp.
- Dodds, E.R. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965. 144 pp.
- Emilsson, E.K. “Soul and Merismos”, *Studi sull'anima in Plotino*, a cura di R. Chiaradonna. Napoli: Bibliopolis, 2005, pp. 79–93.

<sup>30</sup> См. об этом: *Emilsson E.K. Soul and Merismos*. P. 89. Эмильссон справедливо не видит в этом пассаже «конфликта» с другими платиновскими способами описания отношения между душой и телом.

- Emilsson, E.K. *Plotinus*. London; New York: Routledge, 2017. 420 pp.
- Henry, P. "Le problème de la liberté chez Plotin", *Revue philosophique de Louvain*, 1931, No. 29, pp. 50–79; No. 30, pp. 180–215; No. 31, pp. 318–339.
- Inge, W.R. *The Philosophy of Plotinus*, Vol. I, 3<sup>rd</sup> ed, London; New York: Longmans, Green and Co., 1929. 270 pp.
- Rist, J. "Review on 'Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine' by E.R. Dodds", *Phoenix*, 1966, Vol. 20, No. 4, pp. 350–351.
- Rist, J. *Plotinus: The Road to Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967. 280 pp.
- Song, E. *Aufstieg und Abstieg der Seele. Diesseitigkeit und Jenseitigkeit in Plotins Ethik der Sorge*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009. 184 S.