

Необходимость ниспадения души и справедливость воздаяния в философии Плотина

«На падение души в системе Плотина имеются две взаимоисключающие точки зрения: падение совершается по необходимости и падение совершается свободно»¹. Таков взгляд современного отечественного исследователя Плотина И.В. Берестова. Сам он придерживается мнения о добровольном характере ниспадения души. В качестве своих сторонников он называет Герарда О'Дейли² и Гари Гуртлера³, которые, анализируя природу души у Плотина, указывают на то, что поскольку она всегда содержит в себе источник своего движения, то в этом смысле она должна рассматриваться как свободная. Противником добровольности нисхождения души выступает Артур Армстронг⁴, рассматривавший процесс падения как завершающий этап эманации в системе Плотина. Действительно, обе точки зрения имеют подтверждение в текстах Эннеад. В трактатах IV.8 (6)⁵ «О нисхождении душ в тела» и V.1(10) «О трех начальных субстанциях» Плотин указывает на добровольность в действиях души, называя причиной ниспадения «самовольное склонение» (ῥοπῆ αὐτεξουσίω) или желание и дерзость принадлежать себе (τὸ βουληθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι, τόλμα), но в IV.3 (27) «Об апориях [исследования] души» он, наоборот, настойчиво утверж-

¹ Берестов И.В. Проблема «падения души» в философии Плотина. // Akademia. 2005. №6. СПб.: Издательство СПбГУ. 2006. С. 377–379.

² O'Daly G.J.P. Plotinus' Philosophy of the Self. Shannon: Irish University Press. 1973. P. 175.

³ Gurtler G.M.S.J. Plotinus and the alienation of the soul // The perennial tradition of Neoplatonism. Leuven: University Press. 1997. P. 221–234.

⁴ Armstrong A.H. The architecture of intelligible Universe in the philosophy of Plotinus. Cambridge: University Press. 1940. P. 125.

⁵ VI – номер эннеады, 8 – номер трактата в издании Порфирия; (6) – номер трактата в хронологическом порядке.

дает, что ниспадение не добровольно: душа влекома к телу неизъяснимой силой, которая сродни силам магии. Кроме того, в том же трактате IV.3 Плотин отрицает обе альтернативы, говоря: «Души пришли и не добровольно, и не будучи ниспосланы...» (Ίασι δὲ οὐτὲ ἐκούσαι οὐτὲ πεμφθεῖσαι...)⁶. На этих словах основывается аргументация Георга Леруа, занимающего третью позицию по данному вопросу: свободу ниспадения он рассматривает в контексте исхождения сущих из Блага⁷. Природа Блага такова, что в ней свобода и необходимость оказываются тождественны, а поскольку именно она определяет весь характер исхождения из неё сущих, то необходимость исхождения не исключает, а предполагает свободу.

Однако даже принимая тезис Леруа, в случае человеческой души необходим более детальный анализ, поскольку возникает проблема причастности души злу. С проблемой добровольности действий души, приведших к её падению, столкнулся уже Платон. С одной стороны, полагая земное существование воздаянием за грехи, он возлагает ответственность за выпадающее сй в этом мире зло на саму душу. Так, согласно видению Эра в X книге «Государства», души в загробном мире самостоятельно выбирают свой будущий образ жизни перед новым телесным воплощением, исходя из предпочтений, почерпнутых в предыдущей жизни⁸. Это позволяет Платону сформулировать свою знаменитую теодицею: «...это вина избирающего, бог не виновен»⁹. С другой стороны, вложив в уста Сократа известную максиму о недобровольности зла – никто не погрешает добровольно¹⁰, Платон утверждает, что нельзя избрать зло, зная, что оно зло, и, следовательно, всё творимое зло непроизвольно, оно есть результат незнания и заблуждения. Для души нет иного зла помимо порочности, которая

⁶ IV.3.13 17. Здесь и далее, где не указано имя переводчика, перевод мой, выполненный по изданию: *Plotinus. Enneades / Plotini opera*. 3 vols. Ed. P. Henry and H.-R. Schwyzer. Leiden: Brill. 1:1951; 2:1959; 3:1973.

⁷ *Leroux G. Human Freedom in the thought of Plotinus // The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: University Press. 2006. P.292–314.

⁸ «Государство» 614b–621b

⁹ Там же 617e

¹⁰ «Горгий» 468cd, 509e

появляется только в результате её общения с телом (τοῦ σώματος κοινωνία), поскольку именно тело наполняет душу страстями и ложными мнениями¹¹. Значит, бестелесная разумная душа ошибаться не может, т. е. не может сама склониться ко злу. Возникает противоречие: с одной стороны, душа, свободная от тела, не может пасть добровольно, а с другой, – приходится признать её повинной в греховном состоянии или переложить вину на посявшего её в телесный мир.

Решая вопрос о характере ниспадения души, Плотин наследует платоновские представления о земном существовании как греховном и о недобровольности зла. Он считает присутствие частных душ в мире необходимым, потому что без них не может быть достигнута полнота разумной жизни космоса. «Итак, Бог послал в космос и Мировую душу, и душу каждого из нас ради совершенства целого: было необходимо, чтобы те же роды живых существ, которые есть в умопостигаемом космосе, были и в чувственно воспринимаемом»¹². Из этого фрагмента следует, что души ниспадают не добровольно, их действия продиктованы всем мировым устройством, требующим распространения блага до последних пределов мироздания, вплоть до материи. Но заботиться о теле можно по-разному. Плотин различает два способа попечения души о теле: «одно, общее, ничего не делая само, а лишь приказывая поцарски (ἀπράγμονι ἐπιστάσι βασιλικῇ), управляет всем целым, другое, частное, всё делает уже собственноручно, и от соприкосновения с тем, на что воздействует, пропитывается его природой»¹³. Первым способом попечительствует о мире Божественная душа. Она не входит в непосредственный контакт с телом, ничего от него не воспринимает, а значит, в ней нет ни страстей, ни ложных мнений, ничего, что сделало бы её порочной. Мировая душа настолько независима от космоса, что даже если бы его не стало, она бы этого не

¹¹ «Государство» 608d13–611c3

¹² IV.8.1 49–52. (Пер. Солоповой М.А.) Плотин: парадоксальное мнение по традиционному вопросу (к публикации трактата Плотина «О нисхождении души в тела» // Историко-философский ежегодник'95. М.: Мартис. 1996. С. 204–219.

¹³ IV.8.2 26–30. (Пер. Солоповой М.А.)

заметила. Поэтому «нет ничего страшного для неё в заботе о таком вот теле, и никакой труд, требующий уклониться вниз, не уводит её прочь от прекрасного и блаженного созерцания, а она находится вечно при Тамошних сущих и управляет космосом, не прилагая никаких усилий»¹⁴. Оказывается, что не космос заключает в себе Мировую душу, а наоборот, она заключает его в себе: «Природа тела, заключенная в Мировой душе, уже связана тем, что её охватывает, а сама Мировая душа не связана тем, что связано ей, потому что она управляет им»¹⁵. Поэтому для Плотина мир как целое – это вечное живое разумное существо, ни в каком отношении не причастное злу. Зло появляется на уровне частей, когда они погибают и терпят страдания. Те части, которые движутся согласно своей природе, не претерпевают никакого воздействия, и их движения реализуют закон целого, а те части, которые при этом испытывают воздействие, страдают, поскольку для них это движение оказывается противным их природе. «Когда какое-то из [тел] движется согласно своей природе, от этого страдают те, кому [его движение] мешает двигаться согласно их собственной природе; но [движущееся согласно природе] движется прекрасно с точки зрения целого. Те же, кто не может приладиться к порядку целого, погибают»¹⁶. Причинённые страдание и зло оказываются обратной стороной реализации мирового закона. Таким образом, Плотин формулирует холическую теодицею, оправдывая мировой порядок как целое.

Второй способ попечения о теле принадлежит частным душам. Хотя цель нисхождения всякой души благая – населить космос разумными существами, способными постигнуть его красоту и целесообразность, частные души, пропитываясь телесной природой, все-таки оказываются во зле, становясь порочными. И, даже если зло для частей компенсируется благом целого, придётся признать, что в греховном состоянии души виновен тот, кто «поместил душу

¹⁴ IV.8.2 51–53. (Пер. *Солоповой М.А.*)

¹⁵ II.9.7 11–14. (Пер. *Бородай Т.Ю.*) Плотин. Против гностиков (против тех, кто утверждает, будто творец мира зол и мир плох) // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века М.: Прогресс-Традиция. 2005. С. 454–481.

¹⁶ II.9.7 33–35. (Пер. *Бородай Т.Ю.*)

в чем-то плохом»¹⁷. Поэтому Плотину важно доказать справедливость мирового порядка, и он говорит о самовольном склонении души, о её дерзости. Плотин утверждает, что частные души могли бы заботиться о теле так же, как это делает Мировая душа, тогда они остались бы невредимыми. «Души остаются невредимыми, когда вместе с Душой мира они находятся в умопостигаемой сфере, а на небе вместе с Мировой душой управляют космосом, – словно приближённые царя-вседержителя, которые вместе с ним вершат дела правления, не покидая царских чертогов»¹⁸. Значит, ниспадение не неизбежно, но частным душам трудно управлять миром вместе с Мировой душой, поскольку тело, на которое направлена забота частной души, несовершенно и всегда подвержено опасности уничтожения. В этом причина того, что частным душам приходится погружаться в тела и силой удерживать их в бытии, таким образом душа оказывается скована «вторичными узами» с телом. Души, как моряки на тонущем корабле, забывают ради его спасения о самих себе и могут погибнуть вместе с ним: «Когда суда терпят крушение, кормчие озабочены в большей степени мыслями о кораблях и пренебрегают собой, от них скрыто, что они часто подвергаются опасности быть вовлечёнными в крушение корабля, эти души во многом отпали к тому, что принадлежит им, и уже скованные узами обмана, они захвачены заботой о телесной природе»¹⁹. Именно тогда они «теряют то состояние неиспорченности, которое у них было»²⁰, и становятся причастными злу. Таким образом, под греховным желанием обособления и уединения частных душ Плотин понимает ошибочное предпочтение частного общему, которое приводит их к отпадению от Мировой души в отдельное тело. «Переходя от целого к бытию части и принадлежа себе, как бы устав от бытия с другим, они переходят к тому, что принадлежит им в качестве каждой [индивидуальной] души»²¹.

¹⁷ IV.8.3 35–26. (Пер. Солоповой М.А.)

¹⁸ IV.8.4 1–5. (Пер. Солоповой М.А.)

¹⁹ IV.3.17 24–28

²⁰ IV.8.4 23–24. (Пер. Солоповой М.А.)

²¹ IV.8.4 10–12. (Пер. Солоповой М.А.)

Как и вопрос о характере ниспадения, вопрос об источнике зла в мире является для философии Плотина дискуссионным, а именно: является ли зло, появившееся в душе после ниспадения в тело, первым вхождением зла в мир, или же зло уже присутствовало здесь прежде и независимо от души. В трактатах так называемого раннего и среднего периодов творчества Плотина причиной зла называлась именно дерзость души, приведшая её в мир и служащая источником её порочности (V.1 (10) «О трех начальных субстанциях», IV.8 (6) «О нисхождении души в тела»), но в позднем трактате I.8 (51) «О том, что такое зло и откуда оно», специально посвящённом проблеме зла, Плотин отождествил его как таковое (*καθ' αὐτο κακόν / αὐτοκακόν*) с материей, бескачественным субстратом физического космоса. Можно было бы предположить, что позиция Плотина по проблеме зла эволюционировала с годами, но, как показывает Джон Рист²², уже в раннем трактате II.4 (12) «О двух материях» материя отождествляется со злом. Так, в последних строках II. 4 Плотин прямо говорит, что если умопостигаемая форма – это благо, и материя, поскольку она лишена формы, нуждается в нём, то она и есть зло, потому что если сама материя не имеет в себе ничего благого, то «как же она не всецело зло?» (*Πῶς δὲ οὐ πάντῃ κακόν;*)²³. Однако называть материю злом и даже неким *ἕϊδοςом зла*, служащим источником всех отдельных зол, влечёт за собой серьёзные затруднения. Во-первых, очевидна непоследовательность платиновского учения о зле. Во-вторых, если материя – «предел исхождения Единого», то каким образом это последнее творение может быть злом, если «Бог не творит зла»? Перед нами встает вопрос о теодицеи, причем Плотин будто бы не замечает возникшей трудности и прямо говорит о необходимости последнему из порождений Единого быть самим злом: «Если существует не только Благо, то необходимо должно быть и последнее, [возникшее] благодаря исхождению от него, или, – если некто предпочитает говорить иначе, – благодаря вечному нисхождению и отпадению; после последнего уже ничего не может возникнуть,

²² Rist J.M. Plotinus on matter and evil // Phronesis. 1961. №6. P. 155.

²³ II.4.16 24

оно-то и есть зло»²⁴. Иными словами, если мы признаём, что материя – само зло и причина зла в душе, то Бог не творит материю. Но, с одной стороны, в трактате I.8 мы прямо читаем, что материя – пусть не прямое, но порождение Единого, а не самостоятельный принцип, с другой стороны, кажется маловероятным, что Плотин, часто говоривший о необходимости возводить всё к единому благому началу²⁵, вдруг в конце жизни занял дуалистическую позицию, в которой, кроме того, не отдавал себе отчёта. В-третьих, если зло – это материя чувственно воспринимаемого мира, то весь здешний космос оказывается причастным злу и, следовательно, дурным, а Мировая душа, сотворившая его – падшим существом. Но это гностическая позиция, которую также не принимал Плотин, специально посвятивший трактат II.9 (33) «Против тех, кто утверждает, будто творец мира зол и мир плох» и ряд других трактатов²⁶ опровержению гностической доктрины. Основные затруднения, связанные с проблемой зла у Плотина, сформулированы в исследовательской литературе, но единое общепринятое мнение еще не сформировалось. Среди последних работ, посвящённых этой теме, можно назвать статьи К. Шэфера²⁷, Дж. Риста,²⁸ Д. О’Брайена²⁹ и Т.Ю. Бородай³⁰ и книгу К. Корригана³¹.

В трактате I.8 Плотин разделяет зло на два типа – первичное и вторичное, или иначе субстанциальное и акцидентальное. Первич-

²⁴ I.8.7 17–20

²⁵ Напр., в трактате IV.8 в пятой главе Плотин говорит, что все происходит из божественного начала, пусть даже через много промежуточных ступеней, и что даже «сущие самого низшего уровня все же возводятся к Тому».

²⁶ III.8 «О природе, или о созерцании», V.8 «О сверхчувственной красоте», V.5 «О том, что умопостигаемое не вне Ума, и о Благе».

²⁷ *Schäfer Ch.* Matter in Plotinus’ normative ontology // *Phronesis*. 2004. № 3. P. 266–294.

²⁸ *Rist J.M.* Plotinus on matter and evil.

²⁹ *O’Brien D.* Plotinus on matter and evil // *Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge: University Press. 2006. P. 169–195.

³⁰ *Бородай Т.Ю.* Идея материи и античный дуализм // Три подхода к изучению культуры. М.: Издательство МГУ. 1997. С. 53–65.

³¹ *Corrigan K.* Plotinus’ theory of matter-evil and the question of substance: Plato, Aristotle and Alexander of Aphrodisias. Leuven: Peeters. 1996.

ным, или субстанциальным, злом оказывается материя, а вторичным – причастные ей вещи, души и тела. «Если зло присуще чему-то другому, то оно прежде должно быть чем-то, пусть и не сущностью. Как в случае блага: одно есть оно само по себе, а другое – приводящее свойство, так и в случае зла: одно зло – само по себе, а другое – свойственное другому в соответствии с тем»³². Если имеют место разные типы зла, то они могут иметь и разные причины, которые не исключают, а дополняют друг друга, а именно: материю Плотин полагает «сущностью», или «ипостасью» зла, злом как таковым, а индивидуальную душу – причиной появления акцидентального зла в мире и в ней самой. Согласно платонической теории причинности в физическом мире любая идея или сущность, для того чтобы другие вещи стали ей причастны, нуждается в необходимых условиях реализации. На необходимые сопутствующие обстоятельства обращает внимание Платон в «Федоне» (99 b). В споре с так называемыми физиологами, философами фюсиса, Сократ различает два типа причин – основную, или «истинную», и вспомогательную³³, чтобы показать неверность их рассуждений. По мнению Сократа, ошибка физиологов состоит в том, что они приписывают существующий в мире порядок материальным стихиям: огню, воде, эфиру и т.п. Это так же неверно, как говорить, что Сократ сидит в тюрьме, потому что таково строение его мышц и костей, а не потому что таково его свободное решение. Конечно, без сухожилий, мышц и костей Сократ не смог бы делать то, что считал нужным, но полагать, что определённое строение тела – причина всех человеческих действий, нелепо. Считать так – «значит не делать различия между истинной причиной и тем, без чего причина не могла бы быть причиной». Физические причины (иначе их можно назвать вспомогательными) переводят истинные причины в разряд действующих причин в физическом космосе. В «Тимее» (46 d–e) Платон говорит, что вспомогательными причинами космоса являются элементы, их действия приводят к необходимым изменениям, но, не обла-

³² I.8.3 21–24

³³ О двух типах причин см. подробнее: *Месяц С.В.* Введение в комментарий // Историко-философский ежегодник'2000. М.: Наука. 2002. С. 5–26.

дая разумом, они не могут быть признаны причинами космических процессов в подлинном смысле, поскольку истинной причиной может быть только самостоятельно действующее, которое всегда «связано с разумной природой», потому что самостоятельное движение должно иметь цель, а выбор цели не осуществим без разума.

Плотин разделяет теорию двух типов причинности; так в трактате III. 1 (3) «О судьбе» он указывает на два рода причин, действующих в космосе: один обусловлен деятельностью души, а другой – того, что её окружает: «Все происходит согласно причинам, но существуют два типа причин: одни вещи осуществляются душой, а другие происходят из-за прочих причин, которые окружают [душу]» (καὶ γίνεσθαι κατ' αἰτίας μὲν πάντα, διττάς δὲ ταύτας καὶ τὰ μὲν ὑπο ψυχῆς, τὰ δὲ δι' ἄλλας αἰτίας τὰς κυκλῶν)³⁴. А в трактате VI. 6 (34) «О числах» собственной причиной (τὸ κύριον αἴτιον) математических чисел Плотин называет идеи, тогда как вспомогательными причинами оказываются сложение, деление и прочие математические операции³⁵.

Итак, если Плотин, решая вопрос об источнике зла, использует теорию двух типов причинности, то материя в данном случае, выступая в качестве природы, или идеи зла, будет основной, онтологической причиной, а ниспадение души, обусловившее причастность других вещей материи-злу, – вспомогательной; основная причина зла отвечает за наличие субстанциального, или первичного зла, в мире, а вспомогательная – за наличие акцидентального, или вторичного. Однако если в случае идей вспомогательная причина позволяет продолжаться подлинно присущей идеям активности, то с материей это невозможно, поскольку материя – не идея. Материя является наислабейшей из всех вещей (ὁ τῶν πάντων ἀδυνατώτατος) и чем-то неживым (ἄζων)³⁶; она в принципе не обладает никакой активностью или разумностью. Поэтому она только условно может быть названа онтологической причиной, в том же смысле в каком природа, во всём противоположная форме, может

³⁴ III.1.10 2–3

³⁵ VI.6.14 27

³⁶ II.9.8 24–25, III.4.1 7

быть названа идеей. Значит, вспомогательная причина зла позволяет материи воздействовать на душу при условии, что сама душа начинает приобщать себя материи-злу, такого рода воздействие материи на душу можно назвать пассивным. И всё-таки материя остается и первым злом, и основной причиной зла: «Итак, материя – виновница и слабости души, и её порочности. Следовательно, она является злой прежде [души] и сама есть первое зло. В самом деле, даже если сама душа породила материю в результате некоего претерпевания и, приобщившись материи, сделалась злой, то [всё равно] причиной [зла] является материя просто в силу своего присутствия: ведь душа не оказалась бы в ней, не получив становления вследствие её присутствия»³⁷. Итак, материя представляет собой условие, обеспечивающее возможность приобщения злу, как материальные ценности суть условие возможности воровства, ведь отсутствие таковых исключает воровство.

Отношение души к материи меняется в результате ниспадения души в тело: как говорит Плотин, душа начинает видеть тьму, терять определённую, оформленность и умеренность, которые свойственны душе по природе³⁸. Она оказывается «уже смешанной с несоразмерностью и лишённой доли в эйдосе, который упорядочивает её и делает умеренной»³⁹. Душа становится восприимчива к страстям и ложному мнению, делаясь в итоге порочной. Как считает Дж. Рист, если Платон оставил в некоторой неопределённости вопрос о подверженности высшей части души злу, который он обсуждает в «Федре», то в системе Плотина он решается, хотя и парадоксальным образом⁴⁰. Плотин предлагает новое учение, согласно которому не вся наша душа пала, ибо её высшая часть осталась в умопостигаемом: «И наша душа не вся целиком погружена в низшее, но есть и частица её сущности в умопостигаемом»⁴¹. Позд-

³⁷ I.8.14 49–54

³⁸ I.8.5 1

³⁹ I.8.4 15–16

⁴⁰ Rist J.M. Integration and undescended Soul in Plotinus // The American Journal of Philology. 1967. №.4. P. 415.

⁴¹ IV.8.8 2–3, пер. Солоповой М.А.

ними платониками: Проклом, Дамаскием и Гермием эта платиновская доктрина была воспринята как нововведение, противоречащее мысли самого Платона, который в «Федре» говорит, что дурной конь, т. е. низшие душевные способности, вполне может увлечь возничего, т. е. высшую часть души, вниз. Плотин же утверждает, что человеческая душа не вся целиком подвержена злу. Правильнее, согласно Плотину, говорить о двух видах или родах душ – непадшей и падшей, невоплощённой и воплощённой, неподверженной и подверженной злу, а не о частях души. Плотин использует и другую терминологию: он говорит о «внутреннем» и «внешнем человеке» или о «высшем» и «низшем я». Иногда при сравнении он называет воплощённую душу просто душой, а высшую – чистым умом (*νοῦς καθαρός*).

Каким образом связаны эти две души и которой из двух душ мы должны считать самих себя? В трактате VI.4 Плотин ставит этот вопрос прямо: «А мы – кто же такие мы? Являемся ли мы тем [высшим я] или тем, что оказалось поблизости [от того я] и возникло во времени? Пожалуй, прежде вот этого рождения, мы существовали Там [в умопостигаемом] как люди, отличные от тех, кто мы есть сейчас...»⁴². Отсюда можно сделать вывод, что по сущности мы – высшая непадшая душа, но, продолжает Плотин: «Теперь же к тому высшему человеку прибавился другой человек, жаждущий существования... он облёк себя вокруг нас и присоединил себя к тому человеку, которым каждый из нас был тогда...»⁴³. Каким-то образом рядом с нами оказался этот другой, который прилепился к нам как одежда к телу. Откуда он появился? Как он связан с высшим я? Каждая природа, согласно Плотину, подражает природе Первоначала настолько, насколько может, поэтому всякая совершенная природа, к которой следует причислить и непадшую душу, обладает двумя типами действия (*ἐνέργεια*): один – действие внутреннее, реализующее саму сущность данной природы, другой – внешнее, происходящее уже из сущности. «У каждой природы одно есть действие его сущности, другое – действие, ис-

⁴² VI.4.14 16–23

⁴³ VI.4.14 23–26

ходящее из сущности, действие сущности и есть каждая природа сама по себе, а действие, проистекающее от сущности, должно следовать по необходимости, будучи иным этой природе...»⁴⁴. Только материя, самая слабая из порождений Единого, не обладает никакой энергией и всегда остаётся лишь чистой возможностью быть, никогда не переходящей в бытие. Плотин сравнивает душу с огнём, сама сущность которого – горение, но он нагревает и внешние предметы, делая их подобными себе, т. е. дающими тепло. Мировая душа реализует свою сущность, созерцая Ум, а внешним действием она творит и одушевляет чувственный космос как целое, сообщая ему движение. Благодаря круговому движению сфер, мир становится зримым подобием Ума, постоянно возвращающегося мыслью к себе. Индивидуальная душа также имеет двойное действие: мышление в качестве внутреннего действия, одушевление тела в качестве внешнего. Одушевляя тело, душа сообщает ему способности, свойственные её бестелесной природе. Появившаяся в результате внешнего воздействия высшей души на пригодное тело падшая душа, стало быть, не проста по своей природе, но составна (*συναμφότερον*). Поэтому можно сказать, что она – скорее отражение или след высшей подлинной души. Плотин сравнивает появление воплощённой души с тем, как звук и слово создают в ухе актуальное слышание: само слово – это бестелесная душа, ухо – готовое к восприятию души тело, а акт слышания – воплощённая душа. Значит, последняя есть восприятие активности бестелесной души, или мышления.

Тогда почему мы вообще считаем собой низшее я, этого второго внешнего человека, а не высшее я, каковым и являемся по сущности? Плотин говорит, что человек может пытаться познать себя двояким образом, используя либо способность рассуждения (*τὸ λογιστικόν, διάνοια*), либо ум (*νοῦς*), превосходящий рассудок. «Так что тот, кто познаёт себя, оказывается двойственным, с одной стороны, познающий [может исследовать] природу присущей душе способности рассуждения, с другой стороны, он [может обратиться к] тому, что превосходит его, познавая себя в соответствии с умом, по-

⁴⁴ V.4.2 27–28

тому что он становится им»⁴⁵. Рассудок воплощённой души оперирует образами и представлениями (φάντασμα), которые он получает от чувственного восприятия. «Дискурсивное мышление, принадлежащее душе, выносит суждение и [осуществляет] синтез и анализ на основе находящихся [в ней] чувственных образов»⁴⁶. Поэтому рассудок не может быть подлинным мышлением, ведь мышление предполагает совпадение мыслимого с предметом мысли, то есть непосредственное постижение предмета. Рассудок же схватывает не сам предмет, а его образ, рассудочное мышление основано на образах, т. е. тесно связано со способностью воображения (φαντασία). Плотин часто отождествляет воплощенную душу с её логической способностью, поскольку рассудок – та высшая душевная способность, которая первая становится причастной мысли ума. От ума он получает образцы (τύποι), которые выступают для него как внеопытные законы мышления, без них он не может действовать. «Мы – не ум, но соображаем с ним, когда размышляем, поскольку размышление первым принимает его»⁴⁷. Поэтому, если мы пытаемся познать себя, используя рассудок, то постигаем не себя, а свой образ, значит, подлинного и непосредственного знания себя мы не достигаем. В чувственном мире мы познаем себя только косвенным образом и негативно, поскольку в каждом перцептивном акте, говоря «я думаю или чувствую...», мы помимо чувственного предмета или предмета мысли улавливаем и своё присутствие, однако сам познающий всегда остается «за скобками». Эту способность заметить себя Плотин называет «со-ощущением» (συναίθησις). Итак, рассудком нельзя постичь ни нашу подлинную природу, ни природу нас породившую. Как же ещё можно найти себя? Плотин считает, что человек может познать себя благодаря чистому уму, ведь именно ему мы должны приписать непосредственное знание себя. Но чтобы получить подлинное знание о себе, человек должен перестать быть вот этим конкретным человеком, эмпирическим субъектом, а стать тем чистым умом. «С помощью того [ума], [по-

⁴⁵ V.3.4 7–10

⁴⁶ V.3. 2 7–10

⁴⁷ V.3.3 31–33. (Пер. Месяц С.В.)

знающий] познает себя вновь уже не как человека, но, став совершенно иным, восхитив себя вверх, он влеком только лучшей частью души»⁴⁸.

В чем же состоит ниспадение нашей души? В трактате II.9 Плотин выделяет три части души: высшую, среднюю и низшую. «В душе нашей есть нечто всегда [обращённое] к тамошним [началам, т.е. к уму и единому, вверх], есть нечто, [обращённое] к здешним [вниз], и есть середина между ними»⁴⁹. Однако это трехчастное деление не соответствует трехчастному делению души у Платона⁵⁰. Плотин использует платоновское деление души на разумную (*λογιζόμενον*), страстную (*θυμούμενον*) и вожделеющую части (*ἐπιθυμητικόν*) в отношении уже воплощённой души⁵¹, а значит, высшая непадшая часть в него не входит. Плотину более свойственно говорить не о частях души, а о её способностях, поскольку тогда сохраняется единство душевной природы, на котором философ особенно настаивает. «Природа души едина, хотя способностей у неё много»⁵². Согласно приведённому делению, высшая часть души всегда остаётсяверху, а низшая всегда – внизу, следовательно, ниспадению подвергается только средняя часть души: «Бывает, что [низшая её сторона] увлекается к тому, что хуже неё, увлекая вместе с собой и середину – ибо вся душа не может совлечься вниз»⁵³. Высшая, непадшая, часть души – чистый ум – является той единой природой души, для которой все прочие части выступают как её способности, реализуемые в частном теле. К средней части души, или к средним способностям, Плотин относит прежде всего высшие разумные способности воплощённой души, такие как рассудок (*τὸ*

⁴⁸ V.3.4 11–15

⁴⁹ II.9.2 4–6. (Пер. *Бородай Т.Ю.*)

⁵⁰ *Rist John M.* Integration and undescended Soul in Plotinus // *The American Journal of Philology.* 1967. №.4. P. 416.

⁵¹ Напр., в IV.7.14 8, где упоминаются все три элемента: *λογιζόμενον*, *θυμούμενον*, *ἐπιθυμητικόν*. Трехчастное деление появляется также в I.2.1 18–20, III.6.2 26–32 и др., в основном в контексте обсуждения этических проблем. См. подробнее. *Blumenthal H.J.*, Plotinus Psychology. His doctrines of the embodied soul. The Hague: Martinus Nijhoff. 1971. P. 21–30.

⁵² II.9.7 36. (Пер. *Бородай Т.Ю.*)

⁵³ II.9.2 8–10. (Пер. *Бородай Т.Ю.*)

λογιζόμενον, διάνοια), память (μνήμη), внутреннее чувство (αἰσθητικὴ ἔνδον δύναμις). Эти способности являются связующим звеном между чувственным восприятием, направленным на внешние объекты, и мышлением. Рассудок применяет законы мышления к чувственному миру, память отвечает за удержание воспринятого, а внутреннее чувство позволяет заметить пришедшую в голову мысль или возникшее в нас желание: «Только тогда доходит до нас мысль, когда, опускаясь вниз, она достигает способности ощущения. Ведь не всё происходящее в той или иной части души нам известно, пока оно не дойдет до души в целом. Например, до тех пор пока вождление остаётся в вожделеющей части души, мы о нём не знаем, но лишь когда воспримем его силой внутреннего ощущения или рассудком, или обоими»⁵⁴. Такое наблюдение за внутренней деятельностью в Новое время было названо «рефлексией» и считалось основной функцией сознания⁵⁵. Сознание оказывается подобным зеркалу, оно может быть направлено как на внешние чувственные предметы, так и на мышление. Процесс, когда в сознании начали преобладать чувственные объекты, а не умопостигаемые, отчего мы перестали замечать действие мышления в себе, означает, что низшие способности увлекли с собой середину. «И когда душа видит чувственно воспринимаемое, то в какой мере она его видит, такова мера её [падения]»⁵⁶. Плотин утверждает, что всякий человек обладает этим вторым высшим «я», но большинство не замечают его в себе, потому что его действие не достигает сознания, поскольку «не всё, что есть в душе, тотчас бывает воспринято, но доходит до нас лишь то, что дошло до ощущения»⁵⁷. Мы не обращаем внимание на высшие способности, хотя их действие в нас никогда не прекращается, ведь «одно дело – мышление, а другое – восприятие мышления, и мыслим мы всегда, но воспринимаем мышление не всегда»⁵⁸. Когда

⁵⁴ IV.8.8 6–10. (Пер. *Месяц С.В.*)

⁵⁵ См. подробно: *Месяц С.В.* Проблема сознания и личности в философии Плотина // Сборник докладов XVI международной богословской конференции ПСТГУ. М.: Издательство ПСТГУ. 2006. С. 60–68.

⁵⁶ IV.4. 3 8–9.

⁵⁷ V.1.12 4–5. (Пер. *Месяц С.В.*)

⁵⁸ IV.3.30 13–15. (Пер. *Месяц С.В.*)

наше сознание целиком обращено к мышлению, то мы перестаём отличать себя от предмета мысли, будучи полностью им захваченными, тогда мы становимся той высшей неподвижной душой⁵⁹.

Ниспадение частных душ является частью эманации, её последним этапом, когда сила Единого иссякает в материальном мире. Откуда начинается ниспадение? Принадлежит ли чистая душа Мировой душе или более высокой ипостаси? Плотин различает Мировую душу, управляющую всем телом космоса, и Всеобщую душу (*ὄλη ψυχή*) – третью божественную ипостась, не связанную ни с каким телом. Чистая душа – логос Всеобщей души, она целиком поглощена созерцанием Ума, поэтому она не отличает себя от него. «Когда душа в чистоте пребывает в умопостигаемом, она тоже обладает неизменностью. Поскольку она просто есть то, что она есть, ведь когда она пребывает в Том [умопостигаемом] месте, она с необходимостью приходит в единство с Умом, благодаря тому что она возвратилась (*ἐπεστράφη*), поскольку когда душа обращена к Уму, между ними нет ничего, и поднявшись до Ума, она приходит в гармонию с ним, не уничтожаясь, но они есть одно и вместе с тем два»⁶⁰. Таким образом, душа не уничтожается и не растворяется в Уме, она сохраняет самосознание, потому что, узнав себя в Уме, она узнаёт себя как всё и в действительности становится всем. «Итак, в таком состоянии [единства с Умом] она не может изменяться, но она неизменно обращена к мышлению, вместе с тем она обладает самосознанием (*συναίθησις αὐτῆς*), так как она приходит в тождество с мыслимым»⁶¹. Но частная душа не может выдержать требуемого напряжения мысли. «Когда душа уходит оттуда [из умопостигаемого], не выдержав единства, возлюбив своё и пожелав быть иным, [чем Ум,] как бы наклонившись вниз, она, по-видимому, обретёт память о себе»⁶². Она начинает использовать память, которой нет места в умопостигаемом мире, ведь «если, как мы полагаем, всякое действие Ума вне времени,

⁵⁹ V.3.13 14–15.

⁶⁰ IV.4.2 24–27.

⁶¹ IV.4.2 30–33.

⁶² IV.4.3 1–4.

поскольку умопостигаемые сущие в вечности, а не во времени, то невозможно чтобы там была память не только о том, что происходило здесь [с душой], но и вообще хоть о чем-нибудь»⁶³. Когда душа обращается к помощи памяти, она уже отвернулась от чистого созерцания. Душа хочет увидеть себя как нечто отличное от Ума, отличное от предмета мысли. О чём душа помнит, делает общее утверждение Плотин, тем она и становится и там и оказывается. Сначала душа, вспомнив о себе самой, покидает сферу чистого мышления, ведь ни божественный Ум, ни высшая, находящаяся в умопостигаемом душа, мысля какой-либо предмет, не помнят даже о том, что они душа или ум⁶⁴. Пока душа помнит горнее, она ещё не пала, но уже спустилась на уровень ниже – управления космическим телом. Души звёзд – частные, но не падшие души, они обладают памятью и способностью воображения, которые целиком направлены на восприятие мышления. О таких душах Плотин говорит как о приближённых царя-вседержителя, т. е. управляющих телом так, как это делает Мировая душа. Но когда душа обращает внимание на саму себя и желает принадлежать только себе, тогда и начинается ниспадение, поскольку внешняя активность частной души не может обрести самостоятельного существования и стать новой ипостасью. В телесном мире эманация оканчивается, силы эманационного процесса иссякают, подлинные сущности остаются на уровне душ светил. Но души начинают видеть новую сущность там, где её нет – в теле, так появляется этот внешний человек, призрак, который начинает считать себя подлинным субъектом действия, которым он по существу не является, будучи целиком зависим от высшего я и от тела, в которое помещён. Тем не менее, Плотин не считает смертной воплощенную душу, поскольку иначе было бы невозможно её возвращение. Он утверждает, что после смерти душа выходит из тела и некоторое время блуждает в воздушном пространстве, если только она не была настолько привязана к телу, что сразу же облеклась в пневматическую оболочку

⁶³ IV.4.1 11–14.

⁶⁴ IV.4.2 2–3: «Пожалуй он и о себе не будет помнить: ни что созерцающий есть он сам, например, Сократ, ни что он ум или душа». (Пер. *Месяц С.В.*)

и стала призраком. Сначала душа сохраняет память о том, кем она была и что с ней происходило в только что окончившейся жизни, потом она начинает припоминать и то, что было с ней в предыдущих жизнях, а «по прошествии времени, она забудет многое из привнесенного извне»⁶⁵. Таким образом, после смерти тела продолжают существовать те душевные способности, которые не имели прямой зависимости от тела: память и рассудок. Теперь душа может подняться к высшей душе, если таковы были её стремления в прошлой жизни, и вновь стать не самостоятельной, отдельной душой, которой она себя считала, а прилепиться к высшей душе как одежда к телу и остаться с ней во Всеобщей душе.

Плотин приводит слова Гераклита, указывая, правда, на недостаточную их ясность. «Гераклит, побудивший нас исследовать этот [вопрос] и сказавший о “необходимых чередованиях” противоположностей, “пути вверх-вниз”, а также “сменяясь отдыхает” и “трудно одним и тем же изнемогать в трудах и подчиняться”⁶⁶, предоставил нам догадываться самим, не потрудившись сделать свои слова яснее, дабы каждый, вероятно, искал ответ у себя самого, подобно тому как он сам искал и нашёл»⁶⁷. В этих высказываниях древнего мудреца Плотин видит близкую ему мысль: природа души такова, что требует постоянной перемены места – она сама желает быть то в чувственном, то в умопостигаемом, обретая отдых в движении от умопостигаемого к чувственно воспринимаемому и обратно, а не в покое, и этот путь един для неё, потому что таково устройство её природы. Когда душа обращается к чувственному миру, то сразу устремляется к телу, которое несет на себе отпечаток того выбора, который она совершает в умопостигаемом согласно расположению к определенному образу жизни, наследуемому из предыдущих жизней: «частная душа нисходит в готовое [тело] согласно подобию

⁶⁵ IV.3.27 22–23.

⁶⁶ Плотин здесь приводит следующие известные сейчас высказывания: 54 (90 DK) «роковые чередования», 33 (60 DK) «путь вверх-вниз один и тот же», 56a (84.a DK) «сменяясь, отдыхает», 56b (84.b DK) «утомительно одним и тем же изнемогать и начинать сначала», 15 (101 DK) «я искал самого себя». (Пер. *Лебедева А.В.*)

⁶⁷ VI.8.1 11–17. (Пер. *Солоповой М.А.*)

[своего] состояния»⁶⁸. Душа, оказавшись в теле, начинает отличать себя от высшей души, и в итоге вообще забывает о том, что она – душа; тут то она и оказывается «в узах обмана», отождествляя себя с телом, что порождает в ней ложное мнение, страсти и страдания, приводящие к порочности. Душа начинает воспринимать естественные для тела состояния как свои собственные, и так как эти состояния противоположны её природе (как безжизненность противоположна жизни, неподвижность – движению, распад на части – целостности, неразумие – разумности), она расценивает их как зло. Поэтому выбор в пользу чувственного влечёт за собой появление акцидентального зла в душе, хотя зло как таковое душа не выбирает. Мы считаем злом смерть, бедность, болезнь, которые действительно являются телесным злом, но к душе никакого отношения не имеют. Например, смерть для души – это только смена старого, изношенного тела на новое, молодое и прекрасное. Бедность и прочая социальная несправедливость могут порицаться только немудрыми людьми, так, например, богатство не может сделать человека добродетельным, значит, совершенно безразлично есть оно или нет, а «если вас несправедливо обидели, то что в этом ужасного для бессмертного?»⁶⁹. Бояться и избегать всего этого как зла можно только забыв, что душа бестелесна, бесстрашна и бессмертна. Когда душа уже приобщилась злу, она начинает искать его источник вне себя и называет причиной зла дерзость (ἡ τόλμα) и первое отличие (ἡ πρώτη ἑτερότης), т. е. первый шаг сущих от Единого и утверждение себя как иного Единому, и возникновение (ἡ γένεσις) этих сущих и себя в том числе, и своё собственное желание обособления (τὸ βουληθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι)⁷⁰. Иными словами, она обвиняет весь мировой порядок.

Вернемся к вопросу о характере ниспадения души. Вот что пишет Плотин: «Души пришли и не добровольно, и не будучи ниспосланы, ведь свободная воля и не такова, что они выбирают, а как прыжок по природе, или как естественные желания в отноше-

⁶⁸ IV.3.12 37–38.

⁶⁹ II.9.9 15–16. (Пер. *Бородай Т.Ю.*)

⁷⁰ V.1.1 2–3.

нии брака...» (Ἰασι δὲ οὔτε ἐκούσαι οὔτε πεμφθεῖσαι οὐ γὰρ τὸ ἐκούσιον τοῦτον ὡς προελέσθαι, ἀλλ' ὡς τὸ πηδᾶν κατὰ φύσιν, ἢ <ὡς> πρὸς γάμων φυσικὰς προθυμίας)⁷¹. Плотин отрицает здесь как то, что души ниспосланы – потому что действуют не в результате внешнего принуждения, а нисходят к телу сами, своим собственным «естественным движением», – так и то, что души нисходят добровольно, в смысле добровольного выбора предпочитаемого (προαίρεσις), поскольку душа не выбирает, а действует как бы спонтанно. Иными словами, можно предположить, что по Плотину душа действует добровольно (ἐκούσιον), но не выбирая, т. е. действует спонтанно, без внешнего принуждения. Однако Плотин настаивает, что «всё движущееся к худшему делает это невольно (ἀκούσιον)»⁷², а, ниспадая, душа переходит к худшему состоянию. Возникает вопрос, почему душа, если она ниспадает невольно, тем не менее получает воздаяние? Плотин в трактате VI.8 «О свободе воли Единого», как кажется, традиционно противопоставляет понятия добровольного (ἐκούσιον) и невольного (ἀκούσιον). Он повторяет определение Аристотеля: «Добровольным является всё, что совершено не принудительно со знанием [того, что мы делаем]»⁷³ – но придаёт этим словам иное значение, так как под знанием Плотин понимает в данном случае не только знание конкретных обстоятельств, о котором говорит Аристотель, но знание полное и истинное, знание, как его понимал Платон⁷⁴. Таким образом, Плотин следует платоновскому представлению о тождестве свободы и знания: знание – корень и основание свободы, и чем полнее знание, тем свободнее его обладатель⁷⁵. Согласно такой трактовке, совершенно добровольными являются только действия чистого ума, ведь он единственный обладает всей полнотой знания. «Тогда неужели только в уме, причём в чистом, когда он мыслит, присутствует самостоятельность и зави-

⁷¹ IV.3.13 17–19.

⁷² IV.8.5 8. (Пер. Солоповой М. А.)

⁷³ VI.8.1 33–34.

⁷⁴ VI.8.1 40–41: В добровольном поступке должно иметь место знание не только частных обстоятельств, но и вообще.

⁷⁵ VI.8.3 21–23: Возводя зависящее от нас к наиболее прекрасному началу, к действию ума, мы считаем, что отсюда возникают свободные начатки...

сящее от нас, или и в душе, действующей согласно уму и поступающей добродетельно?»⁷⁶ Разбирая этот вопрос, Плотин показывает, что человеческие поступки, продиктованные добродетелью, нельзя считать вполне зависящими от нас и добровольными, ибо для их совершения нужны внешние сопутствующие обстоятельства, например, для того чтобы проявить мужество, нужна война. Но такие поступки не могут расцениваться и как невольные, поскольку источник действия заключён в самой душе и действие направлено на благо, ей свойственное⁷⁷. Значит, их можно назвать добровольными с указанными оговорками. Душа будет действовать совершенно свободно, когда её действия будут соответствовать действиям чистого ума. «Итак, душа становится свободной с помощью ума, беспрепятственно стремясь к благу» (Γίνεται οὖν ψυχὴ μὲν ἐλευθέρᾳ διὰ τοῦ πρὸς τὸ ἀγαθὸν σπεύδουσα ἀνεμπόδιστως)⁷⁸. Т.е. душа свободна тогда, когда стремиться к благу, зная, что оно благо.

Но тогда вновь возникает парадокс невольности зла: если зло совершается невольно, то как оно может быть поставлено в вину? Отсутствие добровольности, согласно Плотину, не исключает вменения, ведь, прегрешая, мы действуем сами, сами отдаёмся нашему естественному желанию. «Если действие недобровольно, поскольку грех недобровольен, то это не отнимает того, что они [души] действовали сами от себя, а поскольку они это сделали, из-за этого они виновны»⁷⁹. С точки зрения Аристотеля, преступник должен быть не только не принуждаем к действию, т. е. действовать самостоятельно, но и знать то, что он делает, действовать не по неведению: например, он должен знать, кого он убивает или обкрадывает. Для Плотина любое преступление совершается по неведению, потому что преступник не знает, что совершаемое им дурно. Именно поэтому всякий грех недобровольен, а не потому что нас вынудили к нему. Преступление есть результат незнания и ошибки, но незнание

⁷⁶ VI.8.5 1–2.

⁷⁷ VI.8.4 20–25: Как нечто движущееся к благу может находиться под принуждением, ведь порыв его добровольен, если он знает, что это благо, и идет к нему, как к благу?

⁷⁸ VI.8.7 1–2.

⁷⁹ III.2.10 8–11. (Пер. Берестова И.А.)

не исключает вины, потому что мы можем обладать знанием блага, знание о благе находится в нашей власти, поскольку в нас заключено действие высшей души. Следовательно, вменение вины требует двух условий: действия должны иметь источником самого агента, т. е. должно отсутствовать внешнее принуждение, и знание о содеянном, т.е. хорошо оно или дурно то, что мы делаем, должно зависеть от нас. Таким образом, согласно Плотину, вменение основано не на имеющейся в действительности добровольности действий, а на возможной свободе мыслящего субъекта, условием которой выступает чистый ум, обладающий действительной свободой и не подверженный порче и падению. Платиновское учение о высшей непадшей части души снимает противоречие между невольностью ниспадения и наказанием за грехи: мы несём ответственность потому, что в нас есть источник абсолютной свободы и знания, но мы сами своими действиями склонились к незнанию и принуждению. Если бы душа пала целиком, она бы уже не могла отвечать за свои поступки, поскольку не в её власти было бы и знание о благе, а значит, она не знала бы даже, что она пала и грешит. Агентом действия в этом мире служит эмпирическое «я», если мы действуем соответственно с умом, отождествляя себя с высшими душевными способностями, то тогда мы действуем добродетельно и добровольно, а если мы отождествляем себя с низшими способностями, которые должны быть подчинены высшим, то действуем недобровольно и прегрешаем против своей подлинной природы.

Плотин соединяет вынужденность и добровольность ниспадения в понятие «божественного закона», или закона природы, который действует не силой внешнего принуждения, а оказывается заключённым в самой душе: «Необходимость и справедливость [закона, управляющего нисхождением душ в тела,] таким образом заключены в природе, что вынуждают каждого последовательно идти к тому, к чему он имеет склонность...» (Τὸ γὰρ ἀναπόδραστον καὶ ἡ δίκη οὗτος ἐν φύσει κρατούσῃ ἕναι ἕκαστον ἐν τάξει πρὸς ὃ ἐστὶν ἕκαστον γενόμενον)⁸⁰. К воплощению души принуждает её собственная природа, те низшие способности, которые хотят реализовать

⁸⁰ IV.3.13 1–2.

себя в теле, но эта же природа, только в аспекте высших душевных сил, влечёт её обратно вверх, к умопостигаемому. Поэтому Плотин, пользуясь языком Гераклита, называет божественный закон «единым путём вверх-вниз». Тем не менее, присутствие даже частной души в мире может быть добровольным, если она не утрачивает связи с целым и не становится причастной злу телесного мира. Так управляют телами души звёзд: они сообщают движение своим телам, но при этом не отвлекаются от созерцания умопостигаемого. Когда же душа отворачивается от умопостигаемого к чувственному, она уже действует недобровольно. Увлекаясь вниз, душа теряет свою целостность и свободу, а возвращаясь к умопостигаемому, вновь их обретает.

Библиография

- Берестов И.В.* Проблема «падения души» в философии Плотина // *Академия*. 2005. № 6. СПб.: Издательство СПбГУ. 2006. С. 377–379.
- Бородай Т.Ю.* Идея материи и античный дуализм // Три подхода к изучению культуры. М.: Издательство МГУ. 1997 С. 53–65.
- Месяц С.В.* Введение в комментарий // *Историко-философский ежегодник* 2000. М.: Наука. 2002. С. 5–26.
- Месяц С.В.* Проблема сознания и личности в философии Плотина // Сборник докладов XVI международной богословской конференции ПСТГУ. М.: Издательство ПСТГУ. 2006. С. 60–68.
- Солопова М.А.* Плотин: парадоксальное мнение по традиционному вопросу (к публикации трактата «о ниспадении души в тела») // *Историко-философский ежегодник* 1995. М.: Мартис. 1996. С. 204–219.
- Armstrong A.H.* The architecture of intelligible Universe in the philosophy of Plotinus. Cambridge: University Press. 1940.
- Blumenthal H.J.* Plotinus Psychology. His doctrines of the embodied soul. The Hague: Martinus Nijhoff. 1971.
- Corrigan K.* Plotinus' theory of matter-evil and the question of substance: Plato, Aristotle and Alexander of Aphrodisias. Leuven: Peeters. 1996.
- Gurtler G.M.S.J.* Plotinus and the alienation of the soul // *The perennial tradition of Neoplatonism*. Leuven: University Press. 1997. P. 221–234.
- Leroux G.* Human Freedom in the thought of Plotinus // *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: University Press. 2006. P. 292–314.

- O'Brien D.* Plotinus on matter and evil // *Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge: University Press. 2006. P. 169–195.
- O'Daly G.J.P.* Plotinus' Philosophy of the Self. Shannon: Irish University Press, 1973.
- Rist J.M.* Integration and undescended Soul in Plotinus // *The American Journal of Philology*. 1967. № 4. P. 410–422.
- Rist J.M.* Plotinus on matter and evil // *Phronesis*. 1961. № 6. P. 154–166.
- Schäfer Ch.* Matter in Plotinus' normative ontology // *Phronesis*. 2004. № 3. P. 266–294.