

ИРРАЦИОНАЛЬНЫЙ ЭЛЕМЕНТ В МИРОВОЙ И ИНДИВИДУАЛЬНОЙ ДУШЕ СОГЛАСНО ПЛУТАРХУ ИЗ ХЕРОНЕИ

Фрагмент 35a1–36b5 «Тимея» Платона рассказывает об устройении Мировой души Демиургом и считается одним из самых трудных мест диалога. Его толкованию Плутарх посвящает отдельный трактат, озаглавленный «О возникновении души в Тимее». Он разбивает цитируемый фрагмент «Тимея» на две части: первая (35a1–b4) повествует о смешении состава Мировой души, вторая (35b4–36b5) – о делении полученной смеси. Разбор первого вопроса представлен в первой части работы (главы 1–28). В ней Плутарх уделяет большое внимание своему собственному учению, которое, нуждается в дополнительном обосновании из-за того, что противоречит мнению других платоников. Во второй части Плутарх дает обзор известных ему толкований, что оказывается крайне ценным источником для изучения мнений его предшественников, трактаты которых до нас не дошли, но не сообщает почти ничего нового о его собственной позиции по этому вопросу. Комментарий Плутарха – первый из сохранившихся комментариев к «Тимею», однако, как он сам свидетельствует, традиция интерпретировать фрагменты «Тимея» существовала со времен Ксенократа и его ученика Крантора¹, которому принадлежал первый отдельный комментарий к этому диалогу². В первой главе «О возникновении души в Тимее» Плутарх говорит своим сыновьям, которым посвящает трактат, что до него этот фрагмент «Тимея» толковали различно и невозможно пересказывать все толкования: «столько разногласия, сколько возникло среди толкователей, разобрать в нашем изложении, прежде всего, дело непосильное, и вам, столкнувшимся почти со всеми [мнениями], это и излишне»³. Но он считает нужным повторить те мнения, которых придерживались относительно природы души его предшественники – Ксенократ и Крантор из Сол⁴. «Поскольку наиболее славных мужей привлек к себе Ксенократ, объявив, что сущность души – это число, само себя движущее, а другие присоединились к [мнению] Крантора Солейского, который делает душу смесью из умной природы и из мнимой природы чувственно воспринимаемых вещей; я думаю, что та ясность, которая появится после того как эти два толкования будут разобраны, будет для нас чем-то вроде вступления»⁵. Поскольку в вопросе смешения состава души Ксенократ и Крантор придерживались разных точек зрения, можно с уверенностью утверждать, что с самого начала в Академии не было согласия относительно смысла этого фрагмента. Еще один отдельный комментарий был написан Евдором Александрийским⁶ в I в. н. э., именно он послужил Плутарху основным источником при восста-

¹ Ксенократ (396–314 гг. до н. э.) был учеником Платона на протяжении многих лет, возглавил академию после Спевсиппа в 339 г. до н. э.

² *Procli in Platonis Timaeum commentarii*. Lpz., 1903. S. 277, 8.

³ «О возникновении души в Тимее». Гл. 1. Перевод этого трактата Плутарха здесь и далее мой. – Н.В. Выполнен по изданию: *Plutarch's Moralia with an English translation by H. Cherniss, Loeb Classical Library. Harvard Univ. Press, 1926.*

⁴ Крантор (ум. ок. 257 г. до н. э.) – ученик Ксенократа.

⁵ Плутарх. О возникновении души в Тимее. Гл. 1.

⁶ Евдор (сер. – 2-я пол. I в. до н. э.) – представитель среднего платонизма.

новлении взглядов Ксенократа, Крантора и пифагорейцев. После Плутарха афинские платоники продолжили составлять комментарии к «Тимею», известно о существовании комментариев Аттика, ученика Плутарха, Тавра Кальвена (выдержки из которого приводит Иоанн Филопон в «О вечности мира»), Гарпократиона в «Комментарии к Платону», а также Теона Смирнского в «Изложении математических учений, необходимых для понимания Платона». Помимо комментария Плутарха, сохранились только более поздние комментарии Галена⁷, Порфирия⁸, Калхидия⁹ и Прокла¹⁰. Комментарии к «Тимею» составляли не только платоники; например, известно о существовании комментария стоика Посидония.

Чтобы понять специфику толкования Плутарха, сначала нужно обратиться к тексту Платона. Первый вопрос, который ставит Платон, – сотворен мир или вечен? Платон полагает космос возникшим на том основании, что мир телесен, «а все вещи такого рода... оказываются возникающими и порождаемыми»¹¹ (28c–d). **Следовательно, если мир возник, то, как и все возникшее, он «нуждается для своего возникновения в некоей причине»** (28c–d), значит, у космоса должен быть творец. Еще один вопрос Платона: «Взирая на какой первообраз работал тот, кто его устроил?» (29a). Мы считаем космос прекрасным, а его Демиурга – благом, значит, образец, на который он взирал, должен быть совершенным, т. е. вечным, тождественным себе и неизменным. «Для всякого очевидно, что первообраз был вечным: ведь космос – прекраснейшая из возникших вещей, а его Демиург – наилучшая из причин. Возникший таким, космос был создан по тождественному и неизменному [образцу], постижимому с помощью рассудка и разума» (29a–b). **Таким образом, образцом физического космоса служит мир идей.** Согласно мысли Платона, умопостижимый космос существует в подлинном смысле этого слова (ὁ κόσμος ὁ ὄντως ὄν), тогда как телесный мир только кажется существующим, в отношении чувственно воспринимаемых вещей нельзя сказать, что они действительно существуют, такой способ существования Платон называет становлением (γένεσις).

Каким же образом связаны эти два мира, столь отличные один от другого? Чтобы их соединить, Демиург наделяет мир Душой, чтобы она выступала в качестве посредника. В диалоге «Софист» Платон определяет природу души как дискурсивное мышление (λόγος): «мысль и речь одно и то же, разве что одно, а именно то самое, что называется у нас мышлением, есть беззвучный диалог (διάλογος) с самим собой, происходящий внутри души, а другое, а именно, звучащий поток, идущий через уста, названо у нас речью...»¹². Платон выдвигает несколько условий, необходимых для того, чтобы любая вещь – умопостижимая или телесная – могла стать предметом мысли. Во-первых, необходимы следующие пять категорий, или идей: идея бытия, движения, покоя, тождественного и иного. Чтобы любая идея или вещь была познаваемой, т. е. чтобы относительно нее можно было высказать истинное суждение, необходимо, во-первых, чтобы она существовала, т. е. была причастна идее бытия, во-вторых, она должна быть тождественна себе и отлична

⁷ Galeni in Platonis Timaeum commentarii fragmenta // Corpus medicorum Graecorum, supplementum. Vol. 1. Lpz., 1934. P. 9–26.

⁸ Porphyrii in Platonis Timaeum commentariorum fragmenta. Nap., 1964.

⁹ Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus. L.–Leiden, 1962.

¹⁰ Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria. Vol. 1–3. Lpz., 1903–1906.

¹¹ Пер. здесь и далее диалога «Тимей», если специально не указано, принадлежит С.С.Аверинцеву.

¹² Платон. Софист. 263e. Пер. С.А.Ананьина.

от иного, то есть быть причастной идее тождества и различия. Мышление – это движение мысли около мыслимого предмета, а знание – покой мысли в ее предмете. Таким образом, эти пять идей лежат в основе всей умопостигаемой сферы, поэтому они названы Платоном – высшими родами (μεγιστα γένη). Недостаточно, однако, указать на наличие этих пяти категорий, идеи должны каким-то образом взаимодействовать, иначе никакая речь (λόγος) о сущем невозможна, ведь речь есть не что иное как переплетение, или сплетение идей (συμπλοκῆ εἰδῶν). Поэтому вторым условием выступает необходимость постулировать взаимодействие идей. Платон спрашивает о возможности такого взаимодействия, которое, иначе, он называет причастностью идей друг другу. Оказывается, что одни идеи взаимодействуют между собой, а другие – нет. «Одни роды склонны взаимодействовать, другие же нет и некоторые – лишь с немногими, другие – со многими, третьи же, наконец, во всех случаях беспрепятственно взаимодействуют со всеми» (254c). Покой и движение, тождество и различие не взаимодействуют друг с другом непосредственно, но все они причастны идее бытия, потому что они существуют. Также Платон предлагает метод дизрезы (διαίρεσις) – разделения, посредством которого может быть выстроена иерархия идей от самых общих к частным. Душа должна обладать знанием о том, какие идеи взаимодействуют друг с другом, а какие нет, и быть способной выстраивать иерархию соподчиненных идей, тогда она сможет высказать правильное суждение о любой вещи.

Душа имеет дело как с идеями, так и с чувственными вещами, которые являются отражениями идей, получающими свое существование благодаря приобщению к идее. Главное отличие отражения от первообраза состоит в делимости: отражений всегда множество, тогда как идея единична, поэтому идея в приобщившихся вещах теряет свойство неделимости и уникальности. Эта утрата единства происходит из-за природы тела, т. е. материи, поскольку она допускает деление до бесконечности. Делимость и неделимость у Платона выступают критерием принадлежности к чувственному или умопостигаемому миру: неделимые тождественное, иное и сущность суть идеи, но они же становятся делимыми в феноменальном мире.

Учение о космосе и Мировой душе в «Тимее» Платон рассказывает в форме мифа, т. е. правдоподобного рассказа. Иначе как правдоподобным описание физического космоса быть не может, поскольку описание должно соответствовать своему предмету, а чувственный космос лишь подобие умопостигаемого. Демиург смешивает состав Души из тождественного, иного и сущности. Используя такого рода анализ, буквально разлагая душу на составные части, Платон хочет наиболее наглядно показать, какова сущность души, что она собою представляет. Итак, обратимся к разбираемому фрагменту:

Тимей 35a1–b4: τῆς ἀμερίστου καὶ αἰεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιννομένης μερίστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταύτου φύσεως αὖ περὶ¹³ καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου καὶ κατὰ ταῦτὰ συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε

¹³ Все рукописи «Тимея» дают второе αὖ περὶ после ταύτου φύσεως. Плутарх и Прокл, цитирующие фрагмент 35a1–2, также сохраняют эти слова. Однако в современном английском издании Джона Бернета (*Plato. Timaeus // Platonis opera / Ed. J. Burnet. Vol. 4. Oxford, 1902*) удалено второе αὖ περὶ. Основания к удалению изложены в книге профессора Тейлора «Комментарий к Тимею Платона» (*Taylor A.E. A Commentary on Plato's Timaeus. Oxford, 1928.*). Он полагает, что повторение αὖ περὶ ошибка переписчиков, возникшая еще в античности, верный же текст был известен Цицерону, поэтому он не переводит эти слова, а также Сексту Эмпирику (S.E. ad Grammaticos, 301) который цитирует без них, хотя его цитата не точна. Тейлор полагает, что источником Секста был стоический комментарий Посидония, который в свою очередь имел «неиспорченный» текст Платона. С Тейлором не согласен Френсис Корнфорд (*Cornford F.M. Plato's cosmology. L., 1937*), он ссылается

ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ· καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμικτον οὖσαν εἰς ταῦτον συναρμόττων βία. μειγνὺς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἓν, πάλιν ὅλον τοῦτο μοίρας ὄσας προσῆκεν διένειμεν, ἐκάστην δὲ ἕκ τε ταυτοῦ καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμειγμένην¹⁴.

«Из неделимой и всегда неизменной сущности и из ставшей разделенной в телах он¹⁵ смешал третий промежуточный между ними вид сущности. И опять в отношении природы тождественного и иного [он поступил] по тому же принципу: в каждой из этих природ он составил [третий промежуточный вид] между тем, что в них неделимо, и тем, что разделено в телах. И взяв три эти смеси, он смешал в один вид их все, согласовав силой природу иного, будучи плохо смешиваемой, с тождественным; смешав их вместе с сущностью, он сделал из трех одно, это целое он опять разделил на части, на которые полагалось, каждая из этих также смешана из тождественного, иного и сущности...»¹⁶.

В современной исследовательской литературе реконструкцию этого отрывка, предлагает Френсис Корнфорд в своей знаменитой книге «Космология Платона»¹⁷, беря за основу позднеантичный комментарий к «Тимею» Прокла¹⁸, который в современной науке признан единственно верным, то есть соответствующим мысли Платона.

Перевод Ф.М.Корнфорда (1935): between the indivisible Existence that is ever in the same state and the divisible Existence that becomes in bodies, he compounded a third form of Existence of both. Again, in the case of Sameness and in that of Difference, he also on the same principle made a compound intermediate between that kind of them which is indivisible and that kind that is divisible in bodies. Then taking a three, he blended them all into a unity, forcing the nature of Difference, hard as it was to mingle, into union with Sameness, and mixing them together with Existence...

Проблемы и разногласия возникали в том, каким образом смешиваются природа тождественного и иного. В «Комментарии к Тимею» (II. 156 14–24) Прокл поясняет то, как нужно понимать смешение состава души: «ведь Платон говорит, что как в случае сущности точно так же в случае природы тождественного и иного он смешал третий [вид] из них обоих и по тому же принципу: как в первом случае смесь из них была видом сущности, точно так же у этих среднее есть вид тождественного и иного»¹⁹. Таким образом, схему смешения души можно восстановить следующим образом. Во-первых, Демиург смешивает неделимую сущность и сущность, разделенную в телах, получая промежуточный вид сущности, во-вторых, – неделимое тождественное и делимое тождественное, получая промежуточный вид тождественного, в-третьих, – неделимое иное и делимое иное, получая промежуточный вид иного. Затем, взяв все эти три смеси, он соединяет их в одну, силой принуждая природу тождественного к смешению с природой иного, а потом начинает деление души согласно математическим пропорциям.

на другие места «Тимея», где Платон сходным образом использует этот оборот, например 24b7 (τὸ δ' αὖ περὶ τῆς φρονήσεως) и показывает, что этот оборот несет смысловую нагрузку. Корнфорд сохраняет второе αὖ περὶ в тексте, я тоже оставляю его.

¹⁴ Цитата с указанными изменениями по изданию Дж. Бернета.

¹⁵ Демиург.

¹⁶ Пер. мой. – Н.В.

¹⁷ Cornford F.M. Plato's cosmology. L., 1937. P. 59–61.

¹⁸ Procli in Platonis Timaeum commentaria. II. 156, 20–156, 24.

¹⁹ Procli In Platonis Timaeum commentaria. II. 156, 14–20: λέγει γάρ, ὅτι καθάπερ ἐπὶ τῆς οὐσίας καὶ ἐπὶ τῆς ταυτοῦ φύσεως καὶ τῆς θατέρου τρίτον ἐξ ἀμφοῖν συνεκεράσατο καὶ κατὰ ταῦτα, <καὶ> καθάπερ ἐκεῖ τὸ ἐξ ἀμφοῖν οὐσίας εἶδος ἦν, οὕτω καὶ ἐν τούτοις ταυτοῦ καὶ θατέρου τὸ μέσον εἶδος ἐστί.

Схематически Корнфорд представляет состав души так:

Неделимая сущность	}	Смесь 1	} Итоговая смесь души
Сущность разделенная в телах	}		
Тождественное неделимое	}	Смесь 2	
Тождественное разделенное в телах	}		
Иное неделимое	}	Смесь 3	
Иное разделенное в телах	}		

Таким образом, мы видим, что три из пяти высших родов «Софиста» непосредственно входят в состав Мировой души. Промежуточные смеси представляют собой соединение умопостигаемого и чувственного, поскольку сущность, тождество и различие по-разному проявляют себя в этих двух мирах. Если бытие идей отличается неделимостью и полной самоидентичностью, то в чувственном мире сущность поделена в разных телах и вещи могут достигнуть только частичного тождества. Если для идеи принцип различия является индивидуализирующим, говорящим о том, чем эта идея отлична от всех прочих, то для вещей этот принцип является генерализирующим, подводящим каждую вещь под определение какого-либо вида. Мы не получим никакого знания, если будем отличать чувственно воспринимаемую вещь ото всех прочих вещей, познать ее мы можем только как представителя какого-либо рода или вида. Два оставшихся великих рода «Софиста», движение и покой, принадлежат душе, поскольку она живая и мыслящая²⁰.

Затем Мировая душа, которая «являет собою трехчастное смешение природ тождественного и иного с сущностью», разделяется Демиургом вдоль на две части. Эти два отрезка он складывает буквой X, а концы соединяет. Получается два круга, один внутри другого. Внешний круг Демиург нарекает кругом Тождественного, а внутренний – Иного. Схема движения Мировой души, представленная в виде двух пересекающихся кругов Тождественного и Иного, совпадает с описанием армиллярной сферы²¹. Круг Тождественного в описании Платона соответствует небесному экватору, а круг Иного – эклиптике. Проекция на плоскости тропиков, соединенные перпендикулярами, образуют прямоугольник, вокруг сторон которого совершает вращение круг Тождественного, а круг Иного – вокруг диагонали.

Демиург «придал им [кругам] равномерное круговое движение на одном месте, сделав один из кругов внешним, а другой внутренним. Внешнее движение по кругу он предназначил природе Тождественного, а внутреннее – Иного. Вращение Тождественного он направил слева направо вокруг стороны [прямоугольника], а Иного – налево вокруг диагонали»²².

Дальнейшее описание круга Иного, «разделенного на семь неравных кругов», соответствует описанию движения семи планет. Таким образом, устройство Мировой души определяет траектории движения сфер с неподвижными звездами (круг Тождественного) и планет (круг Иного). Нужно помнить, что Душа в «Тимее» творится раньше отдельных тел, поэтому небесные светила позже как бы «насаживаются» на уже существующие круги вращения Души, воплощая собой ее невидимое движение.

²⁰ В «Софисте» Платон связывает идеи движения и покоя именно с мышлением.

²¹ Cornford F.M. Plato's Cosmology... P. 73–87.

²² Платон. Тимей. 36c–d.

Вращающиеся круги символизируют мышление души: благодаря движению круга Тожественного душа соприкасается с идеями и в ней возникает истинное знание, а благодаря вращению круга Иного при соприкосновении с отдельными вещами появляется истинное мнение.

«...при всяком соприкосновении с вещью, чья сущность разделена или, напротив, неделима, она [душа] всем своим существом приходит в движение и выражает в слове, чему данная вещь тождественна и для чего она иное, а также в каком преимущественно отношении, где, как и когда каждое находится с каждым, как в становлении, так и в вечной тождественности, будь то бытие или страдательное состояние. Это слово, беззвучно и беззвучно изрекаемое в самодвижущемся [космосе], одинаково истинно, имеет ли оно отношение к иному или к тождественному. Но если оно изрекается о том, что осязаемо, и о нем по всей душе космоса возвещает правильно движущийся круг иного, тогда возникают истинные и прочные мнения и убеждения; если же, напротив, оно изрекается о мыслимом предмете и о нем подает весть в своем легком беге круг тождественного, тогда необходимо осуществляют себя ум и знание»²³.

Душа мыслит, поскольку она живет и движется. Когда Мировая душа в своем невидимом движении касается чувственной или умопостигаемой вещи, то этот контакт затрагивает все ее существо. Прежде всего, она говорит о тождестве и различии, т. е. формулирует утвердительные и отрицательные суждения. Затем она говорит о предикатах этой вещи, приписывая ей основные категории: отношения, места, времени, способа существования. Поскольку сущность души содержит в себе все типы математических пропорций, то Платону здесь не нужно отдельно говорить о категориях качества и количества, которые являются их производными. Таким образом, во внутреннем разговоре с самой собой душа осуществляет связь идей друг с другом (*συντλοκή εἰδῶν*).

В своем комментарии Плутарх хочет «прежде всего изложить то мнение, которого сам придерживается в этих вопросах», т. е. в вопросе о составе Души и о возникновении мира, «стараясь заслужить доверие правдоподобием своего рассуждения» (гл. 5), а затем с помощью различных платоновских текстов доказать верность своего толкования. Плутарх считает, что Демиург творит космос и Душу во времени. Космос и его Душа «не всегда имели теперешний состав и не беспредельное время были такими, каковы они сейчас», потому что в противном случае, с точки зрения Плутарха, нельзя будет утверждать, что Душа старше тела, а ведь именно на этом основании она главенствует над ним. Из ничего творить невозможно, поэтому Демиург создает космос и Душу из некоего подлежащего, которое существует вечно и обладает способностью движения. «Возникновение происходит не из не сущего, а из того, что непрекрасно и недостаточно, как в случае возникновения дома, плаща, статуи. Поэтому до возникновения космоса был беспорядок, но беспорядок не бестелесный, не неподвижный, не безжизненный – его телесная составляющая была лишена формы и не обладала связностью, а то, что приводило её в движение, было безрассудным и глупым»²⁴.

Докосмический хаос состоит из двух частей – телесной и движущего ее начала. Телесную составляющую Плутарх отождествляет с материей, т. е. с кормилицей и восприимницей из «Тимея», а движущее начало – с душой, но лишенной порядка и разума. «Это [состояние] являет собою нестройность души, не имеющей разума», потому что «Бог не создает ни тела из бестелесного, ни душу из бездушного»²⁵. Поскольку неразумная душа сообщает

²³ Платон. Тимей. 37b–c.

²⁴ Плутарх. О возникновении души в Тимее. Гл. 5.

²⁵ Там же. Гл. 5.

движение телам, Плутарх отождествляет ее с сущностью, получившей разделение в телах. Чтобы такая интерпретация, которую предлагает Плутарх, имела право на существование, он незначительно меняет цитируемый им текст «Тимея». Приведу его целиком:

De animae procreatione (1012 B8–C9): ‘τῆς ἀμεροῦς καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταυτοῦ φύσεως αὖ περὶ καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου· καὶ κατὰ ταῦτα συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τ’ ἀμεροῦς αὐτὴν²⁶ καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ²⁷. καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δῦσμικτον οὔσαν εἰς ταῦτ’ οὐκ ἀναρμόττων βία· μὴνυὺς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἐν, πάλιν ὅλον τοῦτο μοίρας εἰς ἅς προσήκε διένειμεν, ἐκάστην δὲ τούτων ἐκ τε ταυτοῦ καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμιγμένην...²⁸

«Из неделимой и всегда неизменной сущности и из той, что стала разделенной в телах, он смешал третий, находящийся посередине, вид сущности. И опять в отношении природы тождественного и иного [он поступил] по тому же принципу: он поставил её (то есть сущность. – *H.V.*), смешанную из неделимой и ставшей разделенной в телах, посередине [между ними]. И взяв эти три компонента, он смешал их в один вид, приладив силой с трудом поддающуюся смешению природу иного к тождественному. Смешав их таким образом при участии сущности и сделав из трех одно, он это целое опять разделил на нужное число частей, каждая из которых являла собой смесь тождественного, иного и сущности...»²⁹

Если у Платона Демиург сначала смешивает неделимую и делимую сущность, затем неделимую природу тождественного с природой тождественного же, но только разделенной в телах, и неделимую и делимую природу иного, то у Плутарха между природой тождественного и природой иного, в качестве принимающего обе их субстрата, поставлена смесь из неделимой и делимой сущности. Похожую интерпретацию текста Платона можно увидеть в переводе Бенджамина Джоита. Средний вид сущности оказывается причастным природе тождественного и иного и помещается между делимой и неделимой природой. Можно сделать вывод, что его перевод основывался на комментарии Плутарха, а не Прокла.

Перевод Б.Джоита: “Out of the indivisible and unchangeable, and also out of that which is divisible and has to do with material bodies, he compounded a third and intermediate kind of essence, **partaking of the nature of the same and of the other**, and this compound he placed accordingly in a mean between the indivisible, and the divisible and material. He took the three elements of the same, the other, and the essence, and mingled them into one form, compressing by force the reluctant and unsociable nature of the other into the same. When he had mingled them with the essence and out of three made one, he again divided this whole into as many portions as was fitting, each portion being a compound of the same, the other, and the essence...”

Русский перевод С.С.Аверинцева опирается на этот английский перевод «Тимея», а значит, так же предлагает нам интерпретацию Плутарха:

Перевод С.С.Аверинцева (1965): «Из той сущности, которая неделима и вечно тождественна, и той, которая претерпевает разделение в телах, он создал путем смешения третий, средний вид сущности, **причастный природе тождественного и природе иного**, и подобным же образом поставил его между тем, что неделимо, и тем, что претерпевает разделение в телах. Затем, взяв эти три [начала], он слил их все в единую идею, силой принудив не поддающуюся смешению природу иного к со-

²⁶ В тексте Платона αὐτῶν.

²⁷ Генитив материала.

²⁸ *Plutarchus. De animae procreatione in Timaeo (1012b–1030c) // Plutarchi moralia. Vol. 6. 1. Lpz., 1954. P. 143–188.*

²⁹ Я опираюсь на английский перевод Гарольда Чернисса (*Plutarch’s Moralia with an English translation by H.Cherniss...*)

пряжению с тождественным. Слив их таким образом при участии сущности и сделав из трех одно, он это целое в свою очередь разделил на нужное число частей, каждая из которых являла собою смесь тождественного, иного и сущности».

Сущность, разделенную в телах, Плутарх толкует как неразумную Мировую душу. Он считает, что тем самым избегает противоречий в платоновском учении, которые появились из-за неправильных толкований других платоников³⁰. Плутарх рассуждает следующим образом: Платон не мог противоречить сам себе, ведь «как же можно обвинять его в том, в чем никто не может обвинить даже путаника-софиста, а именно – в нескладности и непоследовательности рассуждений, к которым он особенно серьезно относился?». Если Платон называет в «Федре» душу вечной, а в «Тимее» рожденной, то речь идет о разных душах – вечной является неразумная душа, а рожденной – та душа, которая возникает из первой, когда становится разумной. Порядок и разум душа получает от Ума, который в этом тексте Плутарх отождествляет с неделимой сущностью. Однако Плутарх, во-первых, забывает, что Платон настаивает на вечности и бессмертии всякой души («Федр» 245c5), а не только неразумной или Мировой. Во-вторых, в «Об Изиде и Осирисе» Плутарх полагает, что сам Ум – это сам Демиург³¹, а значит, оказывается, что Творец присутствует в составе души, хотя Платон нигде этого не говорит, и сам Плутарх, опровергая толкование Посидония, утверждает, что Демиург относится к Душе как мастер к своему изделию. В-третьих, если Душа, управляющая космосом, появляется из смеси Ума и неразумной души, то окажется, что тождественное и иное в сущности души вообще не участвуют, что прямо противоречило бы сказанному Платоном. Поэтому Плутарху приходится допустить тождественное в качестве составной части неделимой сущности, а иное в качестве части делимой, тогда через смешение сущностей и эти два элемента входят в состав души³². Но тогда получается, что в итоговой смеси души участвуют четыре элемента, хотя Платон ясно указывает на три, сказав «он сделал из трех [смесей] одно». Таким образом, мы видим, что Плутарх, опираясь на букву платоновского диалога, тем не менее хотел изложить свое собственное оригинальное учение, а именно доказать существование неразумной Мировой души.

Платон в «Тимее» указывает на три рода, благодаря которым возникает чувственный мир, а именно: то, что рождается, то, внутри чего совершается рождение, и то, по образцу чего возникает рождающееся. Идея – образец, чувственная вещь – рождающийся образ, а то, внутри чего возникают образы, Платон называет пространством. Если идеи существуют сами по себе, потому что они ни в чем не нуждаются для своего существования, то вещи самостоятельно существовать не могут. Вещи – образы умопостигаемых идей в том смысле, что они указывают на существование идей, иных по отношению к ним, благодаря которым они сами существуют. Идеи из-за своей неизменности и самоидентичности ничего не могут принять в себя, значит, чтобы чувственные вещи могли существовать, помимо идей нужна некоторая всеприемлющая природа, «мать и кормилица всякого рождения». Платон не использует термин материя, но со времен Аристотеля субстрат, лежащий в основе всех чувственных вещей, – первая материя, – и пространство стали отождествляться. Материя у Платона вечна и не воспринимается ощущениями, это роднит ее с идеями, она не претерпевает никаких изменений от наложенных на нее форм, ведь формы появляются в ней, а не возникают из нее, так что платоновское сравнение материи с зеркалом очень удачно.

³⁰ Предшественники Плутарха – Ксенократ, Крантор и Евдор.

³¹ *Плутарх*. Об Изиде и Осирисе 371а и в других местах.

³² *Плутарх*. О возникновении души... Гл. 24.

Платон говорит о восприемнице, что она находилась в покое до того, как была оформлена Демиургом, в том смысле, что будучи бесформенной, она не может обладать ни покоем, ни самотождественностью, которые свойственны форме. В докосмическом состоянии в материи растворены первичные качества, которым она сообщает свое хаотичное движение.

«А о Кормилице рождения скажем вот что: поскольку она и растекается влагой, и пламенеет огнем, и принимает формы земли и воздуха, и претерпевает всю череду подобных состояний, являя многообразный лик, и поскольку наполнявшие ее силы не были ни взаимно подобны, ни взаимно уравновешены и сама она ни в одной своей части не имела равновесия, она повсюду была неравномерно сотрясаема и колеблема этими силами и в свою очередь сама колебала их своим движением»³³.

Смешанные в материи качества оформляются Демиургом в первичные тела – огня, земли, воды, воздуха посредством придания им геометрических форм правильных многогранников. Беспорядочное движение, присущее материи, передается первым телам – они движутся во всех направлениях, тогда как движение разума, согласно мифу Тимея, имеет вращательный характер. Действия элементов оказываются лишенными цели, поэтому Платон называет их вынужденными, т. е. произошедшими по необходимости, а не по велению разума. Поэтому Платон отождествляет восприемницу с необходимостью и говорит, что «из сочетания ума и необходимости произошло смешанное рождение нашего космоса». Разум одержал победу над необходимостью, но материальный субстрат не позволяет миру достигнуть полного совершенства, поэтому материя также может рассматриваться как причина космоса, но неразумная.

Плутарх отождествляет с необходимостью и неразумной причиной Мировую душу в ее начальном состоянии, а не материю. Плутарх отделяет движение в материи от нее самой и сводит всякое движение к душе, поэтому причиной беспорядочного движения первичных качеств оказывается Мировая душа. Поскольку неразумная Мировая душа выступает источником беспорядка и хаоса, она оказывается причиной зла. Плутарх видит неопровержимое доказательство этого утверждения в текстах самого Платона. Платон в «Законах», постулируя общий принцип старшинства души по отношению к телу, говорит: «душа старше тела», потому что она возникла раньше тела, а тело вторично, поэтому душа властвует над ним³⁴. Никакое пространственное движение тел невозможно без души, душа является причиной всякого движения³⁵, поэтому именно душа оказывается причиной всего хорошего и дурного, блага и зла, справедливого и несправедливого. Но одна и та же вещь не может быть причиной противоположностей, «поэтому мы никак не можем предположить менее двух душ – одной благодетельной и другой, способной совершать противоположное тому, что совершает первая»³⁶. Таким образом, Платон говорит здесь о существовании душ, отвечающих за дурные дела³⁷. Несмотря на то, что дальше в «Законах» Платон устами Афинянина доказывает, что небом правит благая душа, потому что сообщает ему круговое движение, которое единственное соответствует движению Ума: «...раз душа производит у нас круговращение всего, то по необходимости надо признать,

³³ Платон. Тимей. 52d–53b.

³⁴ Платон. Законы. 896c1–3: Ὁρθῶς ἄρα καὶ κυρίως ἀληθέστατα τε καὶ τελεώτατα εἰρηκότεες ἂν εἶεν ψυχὴν μὲν προτέραν γεγενῆσθαι σώματος ἡμῶν, σῶμα δὲ δευτέρων τε καὶ ὕστερον, ψυχῆς ἀρχούσης, ἀρχόμενον κατὰ φύσιν. Пер. А.Н.Егунова.

³⁵ Там же. 895b1–3.

³⁶ Там же. 896e5–6.

³⁷ Там же. 897b–c.

что попечение о круговом вращении неба и упорядочивание его принадлежит благой душе»³⁸, – Плутарх видит в «Законах» подтверждение существования злой Мировой Души как единого персонифицированного злого начала: «Если сущность души в “Филебе” была названа беспредельностью³⁹, потому что душа лишена числа и логоса и не имеет никакого предела и меры избытку и недостатку, различию и неподобию в себе самой, то в “Тимее” то, что смешано с неделимой природой, или иначе, как было сказано, то, что стало разделенным в телах, не следует считать ни множеством монад и точек⁴⁰, ни высотой и шириной⁴¹, которые подобают телу и скорее есть у тел, чем у души, но [следует считать] тем неустроенным и беспредельным, но самодвижным началом движения, которое он⁴² во многих местах называл необходимостью, а в “Законах” прямо назвал беспорядочной и рождающей зло душой...»⁴³ Кроме того, существование злой Мировой души противоречит тексту «Тимея», где Мировая душа является всецело благим существом, разумно руководящим миром: «И вот душа, простертая от центра до пределов неба и окутывающая небо по кругу извне, сама в себе вращаясь, вступила в божественное начало непреходящей и разумной жизни на все времена. При том тело неба родилось видимым, а душа – невидимой, и, как причастная рассуждению и гармонии, рожденная совершеннейшим из всего мыслимого и вечно пребывающего, она сама совершеннее всего рожденного» (36е). На эти же обстоятельства указывают такие современные исследователи, как Джон Рист и Габриелла Кароне. Дж. Рист в книге «Эрос и Душа»⁴⁴, предполагает, что Платон говорит в «Законах» не о двух Мировых душах, а о двух категориях или «родах» душ. Платон спрашивает, к какому типу души – добродетельной или порочной – мы должны отнести ту, что правит вселенной. «Итак, какой род души (ψυχής γένος) признаем мы господствующим над небом, землей и всем круговращением: разумный ли и исполненный добродетели или же не обладающий ни тем, ни другим?»⁴⁵ В статье Г.Кароне «Телеология и зло в 10 книге Законов»⁴⁶ доказывает, что Платон излагает свою точку зрения на природу Мировой души в «Тимее», где она не имеет в себе никакой примеси зла, тогда как в «Законах» Платон вводит предположение о злой Мировой душе только с целью опровергнуть его в ходе дискуссии, основная цель которой – доказать, что миром правит благой бог⁴⁷.

В тексте «Политика» (269d–273a) Плутарх видит еще одно доказательство верности своего толкования. Согласно этому мифу, бог то сам направляет движение космоса, сообщая ему круговращение, то предоставляет ему свободу, и тогда движение космоса самопроизвольно обращается вспять.

³⁸ Платон. Законы. 898с.

³⁹ Плутарх имеет ввиду следующий фрагмент «Филеба» (26а): «Из смешения беспредельного и заключающего в себе предел, состоят времена года и все, что у нас есть прекрасного... Я уже не говорю о тысяче других вещей, например о красоте и силе в соединении со здоровьем, а также о многих иных прекраснейших свойствах души». Однако это утверждение Плутарха ничем не подтверждается, поскольку Платон не обсуждает здесь вопрос о природе души, неопределенность в душе выступает только в качестве примера многочисленных неопределенностей в мире.

⁴⁰ Это позиция Ксенократа: множество монад – это числа, а точки – это числа, имеющие положение в пространстве. Ср.: Аристотель. О душе. 409а.

⁴¹ Интерпретация Посидония.

⁴² Платон.

⁴³ Плутарх. О возникновении души... Гл. 6.

⁴⁴ Rist J.M. Eros and Psyche. Toronto, 1964. P. 107.

⁴⁵ Платон. Законы. 897b–с.

⁴⁶ Carone G.R. Teleology and Evil in Laws 10 // Review of Metaphysics. 1994. 48(2). P. 275–298.

⁴⁷ Ibid. P. 298–290.

Сначала мир движется в соответствии с божественным замыслом, но потом в нем наступает забвение и он начинает вращаться в противоположную сторону. Эта способность к обратному движению врождена космосу. Поскольку оставаться вечно неизменными и тождественными самим себе могут лишь боги, а природа тела, наоборот, подвержена всевозможным изменениям, то и космос в целом должен меняться. Поэтому вращательное движение Вселенной направлено то в одну сторону, то в противоположную. В последнем случае поражаются всевозможные катаклизмы и все населяющие мир существа гибнут. Но затем бог опять берется руководить миром, космос вновь получает в удел от своего Устроителя все прекрасное и благое, а все «тягостное и несправедливое» он вбирает в себя от прежнего состояния. В докосмическом хаосе, считает Плутарх, совершенно пассивной материей движет неразумная Мировая душа, которая отождествляется им с «врожденным вожделием», от нее-то и достается космосу все зло и неразбериха.

Полагая неразумную душу источником беспорядочного движения, а значит, отождествляя ее с источником зла, Плутарх считает, что опровергает два ошибочных, с его точки зрения, мнения: во-первых, утверждения о беспричинном появлении зла, во-вторых, отождествления со злом материи. Аргументы Плутарха следующие: зло должно иметь причину и этой причиной не могут быть ни бескачественная материя, ни благой бог. Плутарх критикует эпикурейцев и стоиков. Эпикурейцы видят источник зла в незначительном отклонении атомов, но поскольку это отклонение случайно, то зло у них не имеет никакой причины. Стоики же считают, что зло появилось уже после возникновения отдельных тел, следовательно, оно не имеет причины среди начал мироздания. Оба этих учения ошибочны потому, что зло должно быть чем-то существующим изначально. Плутарх указывает на три начала космоса, о которых рассказывается в «Тимее»: Демиурга, душу и материю. Бог благ и не может быть источником зла, «ведь от устроителя он (космос. – *Н.В.*) взял все прекрасное», цитирует Плутарх платоновского «Политика». Материя пассивна, она не имеет качеств. «Материя всегда лишена формы и очертаний, а также всех качеств, и не имеет никакой врожденной силы, отчего Платон уподобил ее непахнувшим маслам, которые используют парфюмеры, чтобы придавать им различные ароматы»⁴⁸. Кроме того, материя названа Платоном восприимчивой и кормилицей всякого рождения, как же она может быть источником зла? Плутарх утверждает, что зло изначально и его причина – злая Мировая душа, которая, таким образом, также отождествляется со становлением.

Помимо всех указанных противоречий, толкование Плутарха было не принято всеми последующими платониками из-за его крайнего дуализма: злое начало оказывается совечным благому Демиургу. Современные исследователи, такие как Джон Диллон и Гарольд Чернисс, также упрекают Плутарха в дуализме и видят его истоком восточные влияния зороастризма и египетской религии, которые, безусловно, имели место. Недаром учителем Плутарха был египтянин Аммоний. О философских взглядах Аммония известно только из свидетельства Плутарха в трактате «Об “Е” в Дельфах», где Аммоний произносит последнюю заключительную речь о букве Е. Он предлагает толковать Е как приветствие богу «Ты еси!», единственно ему подобающее, поскольку «ничто из действительного бытия не имеет к нам никакого отношения, но вся смертная природа, явленная в рождении и смерти, представляет призрачный и несовершенный и переменчивый видимость самой

⁴⁸ Плутарх. О возникновении души... Гл. 6.

себя»⁴⁹, и только бог, существуя вне времени, не имея ни начала, ни конца, существует в подлинном смысле слова. Вот почему следует обращаться к богу с приветствием «Ты еси!» или даже «Ты един!», поскольку необходимо, чтобы сущее было одним, т. к. существует только единое, а все разнообразие, по причине отличия от сущего, оборачивается небытием. Богу не свойственны никакие изменения или превращения, причиной их наличия в природе является некий другой бог (sic!), или скорее демон, который распоряжается возникновением и уничтожением. Если первого бога мы называем Аполлоном и Фебом, то второго – Плутонем и Скотием. Как мы видим, здесь Аммоний утверждает существование двух богов: светлого и темного, благого и злого. Но в каком отношении друг к другу находятся эти боги, из свидетельства Плутарха не ясно.

В этом же трактате Плутарх излагает свое толкование надписи. Плутарх предлагает толковать Е как число пять, которое обозначалось буквой эпсилон, потому что число пять «важное и главенствующее над прочими числами», единственное число, которое было достойно преподнести богу. Плутарх приводит несколько доказательств, среди прочих следующее: число пять при умножении всегда будет оканчиваться либо на себя, – то есть воспроизводит себя, чего не происходит с прочими числами, – либо на десять, еще одно весьма значимое для платонизма число⁵⁰. «И так до бесконечности, потому что это число воспроизводит начало, организующее весь мир»⁵¹. Тогда пять – это число бога, а десять – число мира. «Это начало, замещающее собой космос, из космоса снова возвращается в самое себя, так же как, согласно Гераклиту, “все вещи меняются на огонь, и огонь меняется на все вещи, подобно тому, как товары обмениваются на золото и золото на товары”»⁵². А «если спросят, какое это имеет отношение к Аполлону, – продолжает Плутарх, – мы ответим, что не только к нему имеет отношение, но и к Дионису, которому Дельфы принадлежат не меньше, чем Аполлону»⁵³. Дальше Плутарх приводит рассуждения, очень похожие на стоические, однако имеет в виду не стоиков, а досократиков, прежде всего, Гераклита, называя их теологами: «Послушаем же теологов, прославляющих в стихах и прозе бога как бессмертного и вечного по природе, но под влиянием некоего предопределения (ὕψθ δὴ τινος εἰμαρμένης γνῶμης) и закона (καὶ λόγου), изменяющего себя: то он воспламеняет свою природу и переходит в огонь, делая все вокруг подобным одно другому, то он принимает разнообразнейшие виды, различные по форме, свойствам, силе – как теперь явлен мир, а называется самым известным из имен – космосом»⁵⁴. Это учение теологи скрывают от простых людей, поэтому говорят не об одном боге, а о двух, тогда как в действительности существует только один бог, а мир является его манифестацией, таким образом, Дионис – это манифестация Аполлона. Из этого отрывка видно, почему не все современные исследователи считают позицию Плутарха дуалистической.

Плутарх отождествляет Аполлона с подобием (ὁμοιότης) и порядком (τάξις), а Диониса с изменением (μεταβολή) и неподобием (ἀνομία). Те же эпитеты, которые Плутарх приписывает Дионису, он применяет в описании

⁴⁹ Плутарх. О “Е” в Дельфах. Гл. 18, пер. Н.Б.Клячко.

⁵⁰ Согласно свидетельству Аристотеля (Физика III, 206b, Метафизика XIII, 8 1084a12), Платон считал, что идеальных чисел всего десять. О проблеме идей-чисел в философии Платона см.: *Месяц С.В.* Учение Платона об идеях-числах // Космос и душа. Вып. 2 / Под ред. А.В.Серегина. М., 2010.

⁵¹ Плутарх. О “Е” в Дельфах. Гл. 8.

⁵² Там же.

⁵³ Там же. Гл. 9.

⁵⁴ Там же.

неразумной Мировой души в трактате «О возникновении души в Тимее». На этом основании Радек Члуп⁵⁵ приравнивает неразумную душу к Дионису, которая, таким образом, оказывается порожденной и подчиненной благому Демииургу, а значит, дуализм Плутарха не носит такого строгого характера, который, возможно, был у Аммония. Р.Члуп полагает, что Плутарх не считал, что есть два совершенно независимых друг от друга начала – доброе и злое, в результате противоборства которых рожден космос. Наоборот, противоположности порождаются единым благим первоначалом, которое можно отождествить с умом – Демииургом, которые затем он подвергает смешению ради возникновения космоса. Такое представление о первоначале вполне согласуется, например, с платонизмом Евдора: единое стоит над оппозицией монада – диада и порождает ее. Подтверждение тезиса о том, что смешение добра и зла имеет место только в телесном космосе можно найти в тексте трактата «Об Исиде и Осирисе». В нем Плутарх утверждает, что «из двух противоположных начал и от двух враждебных сил, из которых одна ведет нас направо и по верной дороге, а другая поворачивает вспять и уводит в сторону, произошла сложная жизнь и мир, если не весь, то этот, земной и подлунный, неоднородный, пестрый и подверженный всяким переменам»⁵⁶. Однако в этом же трактате Осирис и Тифон, начала добра и зла, не имеют над собой никакого верховного божества, которое бы их породило. Кроме того, отождествление Диониса с неразумной Мировой душой вряд ли можно считать последовательным, поскольку если Дионис – это явленный космос, то в нем уже произошло смешение доброго и злого начал. Таким образом, другие части учения не подтверждают такую интерпретацию дуализма Плутарха, какую предлагает Радек Члуп.

Возможно, не стоит искать у Плутарха какого-то последовательного метафизического учения. Сам он причисляет себя к упомянутым выше теологам, стиль его интерпретации скорее «поэтический», чем «философский». Обычно он берет какой-то философский или мифологический концепт и интерпретирует его на разные лады в зависимости от целей и задач конкретного повествования. Интерес Плутарха скорее находится в этической сфере. Человеческая душа имеет состав, подобный Мировой, возможно, именно поэтому Плутарху важно доказать, что в душе человека действует активное злое начало, наличие которого обуславливает все многообразие человеческого поведения.

Список литературы

- Месяц С.В.* Учение Платона об идеях-числах // Космос и душа. Вып. 2 / Под ред. А.В.Серегина. М., 2010. С. 29–76.
- Платон.* Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1990.
- Taylor E.* A Commentary on Plato's Timaeus. Oxford: Oxford Univ. Press, 1928.
- Cornford F.M.* Plato's cosmology. L.: Kegan Paul, 1937.
- Carone G.R.* Teleology and Evil in Laws 10 // Review of Metaphysics. 48 (2). 1994. P. 275–298.
- Rist J.M.* Eros and Psyche. Toronto: Toronto Univ. Press, 1964.
- Plato.* Timaeus // Platonis opera / Ed. J. Burnet. Vol. 4. Oxford: Clarendon Press, 1902.
- Plutarch's Moralia* / With an English trans. by H. Cherniss. Harvard Univ. Press, 1926.
- Chlup R.* Plutarch's Dualism and the Delphic Cult // Phronesis. 2000. Vol. 45. No. 2. P. 138–158.

⁵⁵ *Radec Chlup.* Plutarch's Dualism and the Delphic Cult // Phronesis. 2000. Vol. 45. No. 2. P. 138–158.

⁵⁶ *Плутарх.* Об Исиде и Осирисе. Гл. 45 / Пер. Н.Трухиной.