

Плотин

Эннеады

О диалектике

1. Что это за искусство, что за метод, что за наука направляет нас на нашем пути? Назвав ее диалектикой и определив подобным образом, мы должны установить, в чем заключается ее суть: в другом месте мы привели немало доводов, показывающих, что целью всех наших изысканий должно быть постижение Блага и Духа*, и, таким образом, очевидно, что именно этому и должна быть посвящена рассматриваемая дисциплина. Но кому из сущих или из родов сущих наиболее доступна эта наука? Как было сказано**, тем, кому было дано увидеть все или большинство вещей, кто от начала был погружен в истинную жизнь, откуда черпают вдохновение философы и музыканты, или же тем, кому от рождения присущ философский эрос, кто по своей природе особо восприимчив к любви к прекрасному, но кто, будучи отделен от сверхчувственного мира, нуждается в руководстве извне. * Ученик Плотина Порфирий, систематизировавший работы учителя после его смерти, разбил их на шесть эннеад (девятериц) не в хронологическом порядке. Предположительно, трактат "О диалектике" был двадцатым из пятидесяти четырех, написанных Платином (прим. ред.). ** Платон. "Федр". Но где пролегает этот путь? Для всех ли он один и тот же, или же у каждого он свой, индивидуальный? Следует различать две основных стадии постижения: одна для тех, кто еще только начинает свой путь наверх, другая – для уже достигших горных сфер. На первом этапе происходит переход от низших форм жизни, на втором удерживаются те, кому уже известен путь в область Духа, кто сподобился видеть там как бы след, отпечаток Блага, но кто должен еще продолжать продвигаться внутри этой области – продвигаться до тех пор, пока не достигнет ее сияющей вершины. Об этой высочайшей вершине мы поговорим в свое время: теперь же нам следует рассмотреть то, с чего начинается процесс постижения. Начнем с того, что исследуем три типа темперамента. Первый мы назовем музыкантом и посмотрим, как человек с подобным темпераментом может решать поставленную нами задачу. Музыкант – это человек, чрезвычайно восприимчивый ко всяческой красоте, испытывающий упоение и восторг в присутствии прекрасного: слабо реагируя на движения собственной души, он молниеносно отвечает на любые внешние импульсы; как люди робкие чувствительны к шуму, так он – ко всем оттенкам и полутонам прекрасного; ему противно все, что дисгармонично в мелодиях и ритмах; он всегда и во всем стремится к соразмерности и мере. Эта врожденная способность и должна послужить отправным пунктом для подобных людей. Поскольку их ведут оттенки, ритмы и пропорции чувственных вещей, им следует учиться отличать эти материальные формы от форм истинно-сущих, которые являются источником этих первых: их нужно направлять к той истинной красоте, что проявляется через подобные формы; им нужно показать, что их восхищение было вызвано ни чем иным, как гармонией и красотой сверхчувственного, духовного мира, не каким-либо отдельным проявлением красоты, но самой абсолютной красотой; и эти философские истины должны быть им разъяснены, дабы вести их к вере в то, что не познав это, они не познают и самих себя. Что все сказанное нами – истинно, это мы покажем позже. 2. Ко второму типу мы отнесем тех, кого можно назвать рожденными любить – в некоторой степени к ним относятся и музыканты, насколько они влюблены в красоту; по своей природе склонные к эросу, они хранят в своей памяти как бы отголоски, отблеск истинной красоты, но, разлученные с нею, теряют способность ее постигать: зачарованные видимыми прелестями чувственных вещей, они как бы цепенеют перед ними в изумлении. Подобным людям следует научиться не поддаваться под влияние какой-либо одной воплощенной формы; дисциплинируя свой разум, им нужно прийти к распознаванию красоты во всем, а также и понять, что в основе любой красоты лежит единое, Первое начало, свободное от каких бы то ни было материальных форм, происходящих из другого источника, о чем, впрочем, мы поговорим в другом месте. Им следует показать, к примеру, красоту и благородной жизни, и разумно организованной социальной системы – так они смогут постигнуть, что есть своя прелесть и в бестелесном; они должны обучаться распознавать красоту в искусствах, науках, добродетелях; когда же они увидят, как проявляется красота во всех и всяческих формах, тогда им следует разъяснить необходимость существования и единого,

объединяющего их начала. Итак, уже от добродетелей они воспарят к Духу и ко всему истинно-сущему: таков их путь наверх. 3. Люди же философского склада, в отличие от всех прочих уже как бы окрыленные*, по самой своей сути озабоченные главным, не нуждаются в каких-либо внутренних преобразованиях, но так как им не всегда открыт истинный путь, они порой нуждаются в руководстве. Им следует показать этот путь и направить, они же, движимые собственной природой, всегда готовы отправиться в странствия. * Платон. "Федр". Вечные ученики, они легко освоят математику, которая поможет сформировать у них абстрактное мышление и веру в умопостигаемое и бестелесное; нравственным по своим природным склонностям, им следует постоянно совершенствоваться в добродетелях; после математики они должны постигнуть диалектику и стать искусными в этой науке. 4. Но что это за наука, в чем состоит суть диалектики? Это наука, или дисциплина, которая позволяет дать истинное определение каждой вещи: что такое она есть и чем отличается от других вещей, в чем состоит общность различных вещей и каково место каждой из них в этой общности, является ли их сущность истинной сущностью и сколько есть истинно-сущих, а равно и то, сколько есть не-сущих и чем они отличаются от сущего. Диалектика позволяет судить о Благе и о не-благе, о том, что подчинено Благу, а также и о том, что подчинено не-благу, о том, что вечно и о том, что преходяще - и трактует она обо всем этом не на основании мнений, но при помощи подлинных суждений. Отрешившись от бесплодных блужданий в области чувственного, она утверждается в мире Духа и там содержит свое искусство; покинув места, где царят ложь и обман, выпасая душу в "полях истины", она использует метод разделения Платона, дабы научиться распознавать эйдосы, первые сущности и категории сущего; утверждаясь в свете Духа, она мысленно проходит сквозь все сущее, произошедшее от первых, и так до тех пор, пока не выйдет на границу области Духа. А затем, используя анализ, она отправляется в обратный путь и приходит к Первоединому. И только теперь она может отдохнуть: умудренная от пребывания в горних сферах, она уже не должна думать о многом, ибо, достигнув Единого, пребывает в чистом созерцании, поручая другим наукам заниматься умозаключениями, рассуждениями и письмом. Выбирая из всего этого лишь самое ценное, как бы предшествующее всяким наукам, она анализирует и конструирует все, что необходимо для постижения, отменяя прочь все, что излишне, и изучает тот путь, что приводит к истине. 5. Но откуда получает эта наука свои исходные принципы? Дух полагает все необходимые установки для каждой души, насколько каждая душа способна их воспринять. Все из того, что затем понадобится диалектике, душа собирает воедино, комбинирует и разделяет, пока не достигнет совершенной духовности. Было замечено, что диалектика - "произведение чистого Духа и созерцательной мудрости"*. Будучи наиболее достойной и ценной из всех занятий и наук, она имеет дело со всем истинно-сущим и высочайшим: как созерцательная мудрость она судит о сущем, как чистая духовность - о сверх-сущем. * Платон. "Филеб". Но что же тогда есть философия? Философия также есть нечто наиценнейшее. Но тогда, возможно, она тождественна с диалектикой? Нет, ибо диалектика - ценнейшая часть философии. Не следует думать, что диалектика - лишь орудие, инструмент философа: она не есть просто собрание голых теорий и пустых правил, она оперирует только с вещами истинными и сущими, притом с такими, какими они есть, а если она и приходит к их пониманию через ряд методических действий, то и тогда она не разделяет сами вещи и действия над ними. Судит она также и об ошибках, и о софизмах, но не как о чем-то ей сродственном, но как о чуждом ее природе, проводя дознание и распознавая их при помощи своих собственных критериев выявления истины. Диалектика, таким образом, не интересуется суждениями, которые для нее суть не более, чем набор слов, но, обладая знанием истины, знает также и то, от кого исходят различные суждения и что эти суждения полагают; ей известны и те душевные движения, которые приводят к тем или иным утверждениям или отрицаниям, к согласованности суждений или к их различию. Все, что подается в подобных суждениях, напрямую связано с чувственными восприятиями, а потому заниматься ими диалектика предоставляет другим наукам. 6. В компетенции философии находятся и другие виды знаний, но диалектика ценнейшее из всех них; изучая законы мироздания, философия, прежде всего, опирается на диалектику, а так как, в качестве подспорья, использует также и математику, то это еще более сближает ее с диалектикой. Занимаясь моралью, философия также не может обойтись без диалектики: именно с ее помощью она приходит к созерцанию, как бы порождая в самой себе этическое начало или же, иначе, находя тот метод, благодаря которому развивается это начало. Диалектика поставляет нам также и все необходимые данные для наших рассуждений как о чувственном, так и об умопостигаемом мире. В то время как другие добродетели, проявляясь в каких-либо отдельных переживаниях или действиях, именно через них обретают свой смысл, добродетель мудрости (т.е.

добродетель, непосредственно связанная с диалектикой), как наиболее близкая к Первоединному, представляет собою своего рода сверх-смысл; имея дело с отношениями и порядками, избирая время для действий и время для бездействия, принимая одни пути и отвергая другие, мудрость и диалектика постигают все вещи как вечные эйдосы и, очищая их от материи, как бы излечивают своим пониманием. Но могут ли те другие, более низкие формы добродетелей существовать без диалектики и философии? Да, конечно, но только как несовершенные и недостаточные. А можно ли стать искусственным в диалектике, не имея этих низших добродетелей? Нет, ибо низшее здесь должно либо предшествовать высшему, либо существовать наряду с ним. Совершенно естественно, когда кто-либо, обладая природными добродетелями, совершенствует их по мере того, как становится мудрее. Вслед за врожденными добродетелями приходит мудрость, а уже вслед за мудростью нравственное совершенство. Вначале есть либо только природные добродетели, либо одновременно – природные и высшие, но независимо от того, появились ли они вместе или порознь, одни порождают другие, другие – улучшают первые, и так бок о бок они все вместе движутся на пути к совершенству. Впрочем, о каких бы видах добродетелей не шла речь, самым существенным для нас будет то, к каким началам и основам будут они нас вести.

Глава 1

I.6 О ПРЕКРАСНОМ

1. Прекрасное воспринимается нами преимущественно зрением и, в меньшей степени, слухом, когда речь идет о музыке, ибо мелодии и ритмы бывают прекрасны. Те же, кто восходит выше чувственного восприятия, могут видеть красоту учений, поступков, свойств, знаний и добродетелей. Существует ли что-либо прекрасное сверх всего этого, выяснится в процессе наших рассуждений. Итак, что же заставляет тела и звуки казаться прекрасными, каким образом, далее, прекрасно все то, что относится к душе? И прекрасно ли все это благодаря одному и тому же или же в одном теле красота имеет одну причину, а в другом – иную? Да и вообще, что такое эта красота или эти красоты? Ибо, например, тела, прекрасны не по самой своей природе, но через приобщение красоте, добродетель же прекрасна сама по себе. Одни и те же тела иногда кажутся прекрасными, а иногда – нет, как если бы одно дело было быть телом, а совсем другое – быть прекрасным телом. Что же это за присутствующее в телах начало? Его нам нужно рассмотреть прежде всего. Что привлекает взоры созерцающих, обращает их на себя, доставляет радость от созерцания? Поняв это, мы скоро, воспользовавшись найденным, как лестницей, узнали бы и остальное. Большинство, можно сказать, утверждает, что красоту, воспринимаемую зрением, порождает соразмерность частей друг с другом и с целым, а также и гармоничное сочетание красок. И для тех, кто так полагает, быть прекрасным – значит быть симметричным и соразмерным. Для них ничто простое не будет прекрасным, а необходимым образом лишь сложное: только сложное, взятое целиком, будет для них прекрасным. Отдельные же части не будут казаться им таковыми, ибо, по их мнению, чтобы получилось прекрасное, части должны согласовываться с целым. Между тем, если целое прекрасно, то и части должны быть прекрасны, ибо не может же прекрасное состоять из безобразных частей. И прекрасные краски, например, свет солнца, так как они просты и имеют красоту не благодаря симметрии, будут исключены ими из разряда прекрасных вещей. Каким образом золото будет для них прекрасным? И каким образом будет прекрасным вид ночной зарницы или звезд? Равным образом будет исключено простое и из области звуков, а между тем любой в отдельности взятый звук прекрасной мелодии прекрасен сам по себе. Если же одно и то же лицо, при остающейся неизменной симметрии, иногда кажется прекрасным, а иногда – нет, то разве отсюда не следует, что и в соразмерном прекрасном будет нечто иное, чем сама соразмерность, да и она сама прекрасна благодаря этому иному? Теперь рассмотрим прекрасные занятия и речи. Если бы и в них причиной красоты объявили бы соразмерное, то в чем, спрашивается, заключается симметрия прекрасных занятий или законов, или же математических знаний и наук вообще? Как умозрения могут быть симметричны друг другу? Если так, что они согласуются друг с другом, то и в дурном может быть соответствие и согласие. Так, например, положение "справедливость – благородное слабоумие" согласуется и гармонирует с положением "скромность – это глупость"; оба они вполне соответствуют друг другу. Что же касается добродетелей, то всякая добродетель, несомненно, – красота души, притом красота более истинная, чем упомянутые прежде. Но как такая красота будет симметричной? Ибо она не симметрична ни как величина, ни как число. И так как в душе много частей, то какова будет соразмерность связи или же смешения частей или же умозрений? И чем была бы красота одного

только ума, самого по себе? 2. Итак, вновь возвращаясь к началу, скажем, что же такое прекрасное в телах. Прежде всего это нечто, чувственно воспринимаемое нами с первого взгляда. Душа наша схватывает его и, распознав, принимает в себя и как бы настраивается на один с ним лад. Натолкнувшись же на безобразное, она отвращается, отрекается от него, отказывается принять, не гармонируя и чуждаясь безобразного. Относительно этого скажем так: душа, будучи по природе своей тем, что она есть, принадлежа к лучшему разряду сущего, если увидит нечто, родственное себе, или хотя бы его след, радуется и изумляется, принимает в себя и вспоминает и о себе, и обо всем, что ей принадлежит. В чем же состоит сходство между прекрасным здесь и прекрасным там, в сверхчувственном мире? Каким образом прекрасны и те, и эти вещи? Эти, скажем мы, прекрасны через приобщение эйдосу. Ибо все бесформенное, способное по своей природе принять форму и эйдос и лишённое, однако, формы и эйдоса, безобразно и чуждо божественному Духу, чуждое же Духу безобразно. Безобразно и то, что полностью не преодолено формой и эйдосом, так как материя не допускает своего полного оформления. Итак, эйдос, привходя в материю, приводит в порядок то, что благодаря сочетанию должно стать из многих частей единым, приводит в единую полноту целого и, наконец, в силу согласия делает единым. И так как сам эйдос единый, то и оформляемому надлежит быть единым, насколько это возможно для него, состоящего из многих частей. Таким образом, красота водворяется в нем, когда оно уже приведено в единство, сообщая себя и частям, и целому. Если же эйдос встречается с чем-либо единым и состоящим из однородных частей, то он и его вводит в некоторое целое, например, когда искусство сообщает красоту всему зданию с его частями, а природа – одному камню. Таким образом и возникает прекрасное тело – через приобщение Духу, исходящему от божественного начала. 3. Постигает же красоту специально предназначенная для этого способность, и нет ничего более важного, чем она, для суждения о прекрасном, даже если в суждении принимает участие и остальная душа. Возможно, и сама душа высказывает такое суждение, приравливаясь к имеющемуся в ней эйдосу и пользуясь им для суждения, как линейкой пользуются для суждения о прямой линии. Но каким образом телесное согласуется с тем, что бестелесно? Каким образом зодчий, сопоставив внешний вид здания с его внутренним эйдосом, говорит, что оно прекрасно? Не потому ли, что внешний вид здания, если удалить камки, и есть его внутренний эйдос, разделенный внешней косной материей, эйдос неделимый, хотя и проявляющийся во многих зданиях. Итак, когда ощущение видит в телах эйдос, связующий и преодолевающий противную ему, лишённую формы материю, оно собирает вместе рассеянное по частям, возносит к себе и вводит внутрь уже нераздельно, делает его созвучным, согласным и дружественным своей внутренней форме; так, например, хороший человек подмечает приятный ему след добродетели в юноше, согласующийся с внутренней истинной добродетелью. Простая же красота цвета возникает благодаря преодолению светом темного начала в материи, ну а сам свет бесплотен, он – дух и эйдос. Потому огонь и прекраснее остальных тел, что по отношению к остальным элементам он занимает место эйдоса, ибо он и выше других тел по положению, и, будучи близким к бесплотному, самое легкое из тел. Один огонь не принимает в себя остальных тел, остальные же тела принимают его. Ибо другие тела нагреваются, огонь же не охлаждается. И огонь изначально имеет цвет, остальные же тела от него получают эйдос цвета. Итак, огонь блестит и сверкает, будучи как бы формой; все же, что не властвует над материей, так как обладает скудным светом, не прекрасно, как не причастное всецело эйдосу цвета. Гармонии же, скрытые в душе, делают явными гармонии в звуках, и, таким образом, делают душу способной постичь прекрасное, показывая в другом то же самое. Душа сопровождает чувственно воспринимаемые гармонии, чтобы измерить их в числах не во всяком отношении, но лишь в том, которое служило бы для порождения эйдоса и его господства. Этим мы закончим рассуждения о прекрасных вещах в чувственном восприятии, которые, выступая наподобие образов и теней, входят в материю – украшают ее и изумляют своим появлением. 4. Теперь, восходя вверх, надлежит рассмотреть прекрасное более высокого порядка – прекрасное, которое уже не дано видеть чувственному восприятию, но которое душа видит и схватывает без помощи органов чувств, оставив чувственное восприятие пребывать внизу. Подобно тому, как относительно чувственно воспринимаемых прекрасных вещей не может говорить тот, кто, подобно некоторым слепым от рождения, не видел их и не воспринимал как прекрасные, так и о красоте занятий не может говорить тот, кто не воспринимал красоту занятий и знаний и подобных им вещей, равно как и о сиянии добродетелей не может говорить тот, кто не представляет, как прекрасен лик справедливости и умеренности. Красоту эту нужно видеть тем же самым, чем душа взирает на другие подобные вещи, и, видя ее, испытывать наслаждение и потрясение, изумляться больше, чем телесной красоте, так как

соприкасаешься уже с тем, что истинно. Ибо эти душевные состояния должны возникать по поводу чего бы то ни было прекрасного – изумление и сладостное потрясение, и томление, и любовь, и радостное волнение. Подобные состояния можно испытывать, и души действительно их испытывают, и относительно незримого. Наиболее же сильны они у тех душ, которые более склонны к любви, как и телесную красоту видят все, но не всех одинаково она волнует, но только некоторых, в особенности же тех, о которых мы говорим: "он любит".

5. Итак, следует рассмотреть то из пробуждающего к себе любовь, что не дано в чувственном восприятии. Какие чувства вызывают в вас так называемые прекрасные занятия, прекрасные характеры, скромные нравы, добродетельные дела и расположения духа, душевная красота? Что испытываете, когда созерцаете свою внутреннюю красоту? Вспомните, что испытывают истинно влюбленные. Что вызывает в них эти состояния? Не фигура, не цвет и не какая-либо величина, но душа, сама бесцветная и обладающая бесцветной мудростью. Подобные же чувства вызывает и блеск добродетелей, когда вы или в себе, или в другом видите величие души, и справедливый нрав, и чистую умеренность, и храбрость с мужественным лицом, и скромное достоинство, проступающее в бестрепетном и бесстрастном расположении духа, и сверх всего этого еще и богоподобный, сияющий дух. Итак, восхищаясь всем этим и любя, почему мы называем все это прекрасным? Ибо все это существует и проявляется, и кто видит это, тот никогда не скажет чего-либо иного, кроме того, что все это – истинно-сущее. Но что такое истинно-сущее? Быть может, прекрасное? Однако разум стремится также узнать, что делает оно для того, чтобы душа становилась прелестной, как украшает и осияет все добродетели. Если угодно, ты можешь, взяв противоположное, а именно то, что в душе безобразно, противопоставить его прекрасному. Если мы скажем, что такое безобразное и почему оно таково, то, быть может, скоро натолкнемся на то, что ищем. Допустим душу безобразную, невоздержанную и несправедливую, полную всевозможных страстей, величайшего беспокойства, пребывающую в страхе из трусости, в зависти из-за своей мелочности, помышляющую исключительно о вещах тленных и низменных, всячески извращенную, любящую нечистые наслаждения, живущую жизнью, сообразной с тем, что она испытывает через тело, находящую удовольствие в постыдном. Итак, не скажем ли мы, что само это постыдное безобразие прививается душе под личиной приобретенной красоты, что это безобразное позорит ее, делает нечистой, замаранной всякими пороками, неспособной более ни к чистой жизни, ни к чистым чувствам, влачащей из-за постоянного соприкосновения со злом тусклое, невзрачное существование, таящее в себе многие зародыши смерти, не видящей уже того, что душе надлежит видеть. Не скажем ли мы, что безобразие не позволяет душе оставаться в себе самой, так как ее непрестанно влечет к внешнему, низменному и темному? Будучи же нечистой и всячески терзаемая влечениями к вещам чувственным, с большой примесью плотского, глубоко погрязая в материи и воспринявшая ее в себя, душа, полагаю, сменила свой эйдос на другой в силу смешения с худшим. Так, погрузившись в тину или грязь, человек уже не являл бы той красоты, которую имел до того, но лишь следы грязи или тины, и видно было бы лишь то, что запечатлелось на нем от тины или грязи. Здесь безобразие его возникло от присоединения постороннего тела. И если он хочет, чтобы была прежняя красота, ему нужно, вымывшись и очистившись, стать таким, каким он был прежде. Итак, мы едва ли ошибемся, сказав, что душа становится безобразной в силу смешения и соединения с материей и склонности к ней. Это безобразие заключается в том, что душа бывает не чистой, не несмешанной, подобно тому как и золото становится безобразным, если покрывается землистыми частицами, но если кто-либо удалит этот налет, то вновь ставшее чистым, обособленное от чуждых ему тел золото будет блистать красотой. Так и душа, отстранившись от вождедений, которые имеет через плоть, если слишком ей приобщается, освободившись от прочих страстей, очистившись от того, что имеет от вхождения в тело, оставшись наедине с собой, слагает с себя все безобразие, возникающее от чуждой ей природы.

6. Итак, как гласит старинное изречение, и умеренность, и мужество, и всякая добродетель, и самая мудрость заключаются в очищении. Поэтому правильно говорится в мистериях, что кто не очистится, тот будет пребывать в преисподней, в грязи, ибо нечистое любит грязь по самой своей порочности, как и свиньи, нечистые телом, радуются грязи. Да и в чем ином состоит истинная умеренность, как не в том, чтобы не приобщаться телесным наслаждениям, избегать их, как нечистых и свойственных нечистому? Мужество же – отсутствие страха перед смертью, ну а смерть – отделение души от тела. Не страшится этого тот, кто жаждет остаться один. Величие же души презрение к вещам тленным. А мудрость – это мышление, отвращающееся от низменного, ведущее душу к высшему миру. Итак, очищенная душа становится эйдосом и духом, вполне бестелесной, разумной и всецело принадлежит божеству, в котором источник прекрасного и всего подобного, что сродни ему. Душа,

ставшая духовной, поистине прекрасна. Красота, свойственная душе от природы, а не заимствованная, и есть Дух и все то, что проистекает из Духа. Поэтому правильно говорится, что добро и красота для души заключается в том, чтобы уподобиться Богу, ибо оттуда и прекрасное, и всякий иной удел сущего. Скорее же сущее и есть красота, а другая природа, т.е. материя, безобразие. Она же и есть первое зло, в то время как сущее – доброе и прекрасное. Одинаковым образом надлежит исцеловать как прекрасное и доброе, так и безобразное и дурное; и на первом месте следует поставить красоту, тождественную с Благом, из которого непосредственно проистекает Дух. Прекрасное же в поступках и в занятиях – прекрасно благодаря душе, дающей им форму. Душа, равным образом, делает прекрасными и тела. Так как душа божественна и есть как бы часть прекрасного, то и все вещи, с которыми душа соприкасается и подчиняет себе, она делает прекрасными настолько, насколько они способны приобщиться красоте. 7. Итак, вознесемся вновь к Благому, к которому стремится всякая душа. Если кто видел его, тот знает, каким образом оно прекрасно, ибо оно, как Благо, желанно, и к нему чувствуется тяготение. Достигает же его тот, кто восходит вверх, обращается к нему и снимает с себя одежды, которые мы надеваем, сходя вниз, подобно тому, как входящие в святая святых предварительно должны очиститься, снять одежды и войти обнаженными. И если кто узреет Благо, какой любовью он воспладет, какое испытает страстное томление, желая слиться с ним воедино, какое почувствует потрясение, смешанное с блаженством! Кто еще не лицезрел его, тот стремится к нему, как к благу; кто же видел, тот восхищается им, как прекрасным, бывает преисполнен изумления, смешанного с блаженством, испытывает болезненное потрясение, любит истинной любовью, со страстным пылом, смеется над всякой другой любовью и презирает то, что прежде считал прекрасным. Подобное чувство испытывают те, кто после того, как они сподобились созерцать формы богов или ангелов, уже не могут одинаково воспринимать красоты прочих тел. Что же, думается нам, должен испытать тот, кто узрел самое прекрасное, чистое в самом себе, не отягощенное плотью, находящееся и не на земле, и не на небе, ибо то, что имеет конкретное место, вторично, смешано и не есть Первоначало, но от него проистекает. Итак, если кто-либо узрел то, что стоит во главе хоровода всех вещей, что все дает, оставаясь в самом себе, и ничего в себя не принимает, узрел, пребывая в созерцании подобного и наслаждаясь им, в каком еще прекрасном он бы нуждался? Благо, будучи само наивысшей и первой красотой, делает любящих его прекрасными и достойными любви. Ради него души вступают в величайшее и напряженнейшее состязание, ради его все усилия, чтобы не остаться бездольным в лучшем созерцании, и кто достигает его, счастлив, созерцая блаженный вид, и несчастен тот, кто не достигает. Ибо несчастен не тот, кто лишен красивых красок и тел, или силы, власти и царства, но тот, кто лишен единственно этого, ради чего надлежит отказываться и от царства, и от власти над всей землей, и морем, и самим небом. 8. Каким же образом, с помощью какого средства, как кто-либо может созерцать неизреченную красоту, как бы остающуюся во святая святых и не выходящую наружу, дабы не узрел ее и непосвященный? Пусть тот, кто может, идет и проникает внутрь, оставив снаружи телесное зрение и не обращаясь назад к прежнему блеску и красоте тел. Ибо тому, кто взирает на прекрасное в телах, не следует гнаться за ним, но зная, что оно – образ, след и тень, стремиться к тому, образом чего оно является. Если бы кто-либо погнался, желая схватить, как истинное, за тем, что на самом деле подобно лишь отражению прекрасного образа в воде, тот испытал бы то же, что Нарцисс, который, как гласит некий миф, желая поймать свое изображение в воде, погрузившись в источник, исчез в нем. Подобным образом и тот, кто находится во власти прекрасных тел и не отстраняется от них, тот уже не телом, а душой погружается в темные и ужасные для ума бездны, и, пребывая слепым в преисподней, таким образом и здесь, и там будет обращаться среди теней. Вернее было бы, если бы кто-либо возвестил: "бежим в дорогое отечество!" Но что это за бегство? И от кого мы бежим? От волшебницы Цирцеи или от Калипсо, как говорит Одиссей, имея в виду, как мне кажется, что ему не нравиться оставаться, хотя и есть улада для глаз, в общении лишь с чувственной красотой. Отечество же наше там, откуда мы пришли, и Отец наш там. Итак, каков же путь, каково бегство? Не ногами нужно совершать его, ибо ноги всюду переносят нас лишь с одной земли на другую, и не нужно готовить повозку с лошадьми или корабль, но следует оставить все это и, будто закрыв глаза, заменить телесное зрение и пробудить зрение духовное, которое имеется у всех, но пользуются которым немногие. 9. Итак, что же видит это внутреннее зрение? Только что пробужденное, оно не вполне может смотреть на блестящие предметы. А потому сама душа должна вначале приучиться взирать на прекрасные занятия, затем на прекрасные дела – не те, которые порождаются искусствами, но те, которые делаются так называемыми хорошими людьми, а затем уже взирать на души тех,

кто совершает прекрасные дела. Но как можно узреть красоту хорошей души? Обратись к самому себе и посмотри. Если же не увидишь красоты в самом себе, поступай подобно скульптору, творящему прекрасную статую: одно он отсекает, другое полирует; одно сглаживает, другое подчищает – пока не добьется своего. Так и ты – удали лишнее! Выпрями то, что криво, очистив темное, сделай его сияющим; и не прекращай обрабатывать свою статую, пока не заблестит перед тобой богоподобная сияющая красота добродетели, пока не узришь мудрость, восседающую в священном чистом величии. Если ты сделаешься таким и будешь пребывать чистым с самим собой, не имея в себе ничего смешанного, но став всецело как бы одним истинным светом, не измеряемым величиной, не описываемым, в умаление себе, какой-либо фигурой, не возрастающим в величине в силу своей беспредельности, но совершенно неизмеримым, как бы превыше всякой меры и превосходнее всякого количества; если узришь себя сделавшимся таким, то, став уже зрением, полагаясь на самого себя и взойдя уже на такую высоту, не нуждаясь более в руководителе, смотри внимательно, ибо только это одно и способно взирать на великую красоту. Если бы взор обратился к созерцанию, будучи затуманенным пороками и не очищенным или слабым от малодушия, неспособным взирать на очень блестящие предметы, то он бы ничего не увидел, даже если бы кто-нибудь и показал бы ему то, что доступно зрению. Ибо то, что зрит, нужно обращать к созерцанию, сделав его родственным и подобным зримому. Ведь око наше никогда не увидело бы солнца, не сделавшись само солнцеподобным; и душа не узрела бы прекрасное, не сделавшись прекрасной. Итак, всякий, кто хочет созерцать божественное и прекрасное, пусть прежде сам сделается богоподобным и прекрасным. Ибо, прежде всего, он, восходя, поднимется к Духу, познает там все прекрасные идеи и скажет, что красота – это эйдосы. Все прекрасно благодаря эйдосам – порождениям и сущности Духа. То же, что превыше Духа, мы называем природой Блага, распространяющей вокруг себя прекрасное; так что, в общем итоге, первое, что там встречается, это прекрасное. Разделяя же само умопостигаемое, ты скажешь, что умопостигаемая красота – место эйдосов, а Благо, стоящее превыше красоты, – источник и первоначало всего, что прекрасно.

Глава 1

1.8 О ПРИРОДЕ И ИСТОЧНИКЕ ЗЛА

1. Тем, кто интересуется, откуда зло проникло в сущее или в какой-либо из родов сущего, лучше всего начать с определения того, что есть зло и какова его природа. Таким образом мы смогли бы выяснить откуда появилось зло, где его родная обитель, а где оно – просто случайное несчастье и, наконец, обладает ли оно подлинным, или только мнимым существованием. Сразу же возникает затруднение: какой из наших способностей можем мы познать природу зла? Всякое познание происходит через и благодаря подобию. А так как Дух и Душа суть эйдосы, то и познавать они могут эйдосы, да и направлены они на эйдосы; но разве можно представить себе зло в качестве эйдоса, когда очевидно, что оно есть полное отсутствие какого бы то ни было блага. Впрочем, к решению нашего вопроса можно подойти и с другой стороны: ведь противоположности постигаются одним и тем же знанием, а так как зло противоположно Благам, то познавая Благо, мы будем также познавать и зло. Таким образом, если кто хочет выяснить, что есть зло, тот прежде должен составить себе ясное представление о том, что есть Благо, тем более что лучшее всегда предшествует худшему, и по мере удаления бытия от Блага, оно все более и более приближается к небытию. Тут возникает еще один вопрос: каким образом Благо противоположно злу таким ли, что одно есть первая и наилучшая, а другое – последняя и наихудшая из субстанций, или же таким, что одно есть абсолютная полнота всего, другое же – абсолютная лишенность? Впрочем, этот вопрос мы рассмотрим позднее. 2. Теперь же нам следует определить, насколько того требует наше исследование, природу Блага. Благо – это то, от чего зависит все сущее*, в чем нуждается и к чему стремится, как к своему началу и основанию, в то время как само Благо ни в чем не нуждается, ни к чему не стремится и довлеет самому себе; оно есть мера и предел всего; оно произвело из себя и Дух, и бытие, и Душу, и жизнь, и мышление. * Таким образом определяет Бога и Аристотель. Все, идущее от Блага, прекрасно; само же оно – выше прекрасного, выше даже высочайшего – царственно содержит в себе весь умопостигаемый мир, являющийся уже областью умного Духа. Дух* этот, однако, не следует никоим образом уподоблять нашим так называемым умам. Наше мышление основывается на логических умозаключениях и действует с помощью последовательных рассуждений, так что и сущее оно познает посредством последовательных умозаключений, и хотя оно изначально содержит в себе сущее, но все же остается пустым до тех пор,

пока его не изучит. * Под влиянием христианской теологии словом "дух" в эннеадах I, II, III.5 и IV.8 может быть переведено греческое слово *νοῦν*, что может ввести читателя в заблуждение. Дух же – совсем иной природы: он содержит все и он есть все, однако, будучи слит со всем, он остается самим собой, и содержит все, не содержа. Он не есть нечто иное по отношению к тому, что он содержит; и все, что в нем есть, не существует по отдельности, ибо каждая его часть есть в то же время и целое, и все содержится во всем; однако эти части и не смешаны, но все они различны, поскольку всякая вещь, причастная Духу, участвует в нем настолько, насколько она сама на это способна. Дух – первая энергия Блага и первая его сущность; Благо пребывает недвижимо в самом себе, Дух же действует и как бы живет вокруг Блага. Душа, в свою очередь, находится вокруг Духа, как бы обтекая его, и, всматриваясь в Дух, в глубинах его прозревает Благо. Такова бесстрастная и блаженная жизнь богов; зла там вовсе нет, а если бы оно там и оказалось, то уже не было бы злом, но благом, ибо "вокруг Царя всего все есть Благо – первое, второе и третье благо. Он – причина всех прекрасных вещей, и все принадлежит Ему; и на втором месте от него – второе благо, а на третьем – третье"*.

* Цитата из 2-го письма Платона, подлинность которого вызывает сомнения. 3. Итак, если такова природа истинно-сущего и того, что следует за истинно-сущим, то зло не может находиться ни в том, ни в другом, ибо они блага. Таким образом, если зло и существует, то существует оно лишь в царстве небытия, как некий вид не-сущего, существует в чем-то, смешанном с небытием, или в той или иной степени причастном небытию. Под не-сущим мы, конечно, понимаем не то, что вообще не существует, но только нечто иное, нежели существующее; притом оно не есть сущее не так, как движение и покой сущего не суть само сущее, но как подобие сущего, или, пожалуй, нечто даже в еще большей степени не-сущее, нежели подобие. Таковыми являются все чувственные вещи и все их состояния, таковы, далее, все случайные свойства чувственных вещей; таково начало чувственного мира или же то нечто, что приводит в него, проявляя его суть. Мы можем получить некоторое представление об этом не-сущем, сопоставляя безмерность с мерой, беспредельность с пределом, безвидное с видообразующим, вечно нуждающееся с самодовлеющим; оно – всегда неопределенное, совершенно неустойчивое, всевосприемлющее, ненасытное, полная нужда. И все это – не случайные его свойства, но сама его сущность; так что какую бы часть его мы не взяли, в каждой обнаружим все ту же беззаконную пустоту; все же, что становится причастным или уподобляется ему, становится злым, хотя оно и не суть зло. Какой же субстанции могут принадлежать все эти свойства так, чтобы они были не акцидентальны ей, но суть она сама? Для того, чтобы зло могло проникать в другие вещи, оно должно было как-то существовать уже прежде этих вещей, пускай даже и как не-сущее. Также, как есть Благо, как абсолют, и есть блага, присущие отдельным вещам, так и зло: если есть зло, присоединившееся в качестве свойства к чему-то иному, то должно быть и абсолютное зло. Но где, спрашивается, быть безмерности, уж не в безмерном ли? Но разве мера возникает из соразмерного? И как мера – не в соразмерном, так и безмерность – не в безмерном. Ибо если бы безмерность была в чем-либо другом, чем она сама, то она либо была бы в безмерном, либо же в имеющем меру. Но безмерное не нуждается в безмерности для того, чтобы быть безмерным и, тем более, соразмерное не может его объять. Итак, необходимо, чтобы было нечто, само по себе беспредельное и безвидное, да и все прочие, названные выше свойства имеющее в себе – все, что характеризует природу абсолютного зла; а если помимо этого зла обнаружится еще что-нибудь, имеющее эти же свойства, то, значит, либо оно смешано со злом, либо стремится ко злу. Но что же это – абсолютное зло? Это субстанция, лежащая ниже всех образов, видов и форм, мер и пределов, не имеющая в себе ничего благого, но лишь получающая порядок и вид извне, относящаяся к сущим вещам, как жалкое подобие к прообразу, она-то и есть сущность зла – если только у зла может быть вообще какая-нибудь сущность. И вот эту-то субстанцию, известную под словом "материя", отыскивает наш разум и указывает на нее, как на первое зло, зло само по себе. 4. Телесная же природа настолько зла, насколько она причастна материи. Присущие телам эйдосы не вполне истинны, так как лишены жизни. Свойственное им беспорядочное движение ведет ко взаимному их разрушению и они, тем самым, являются помехой Душе в ее деятельности. Вовлеченные в поток изменений, они вечно бегут прочь от бытия. Душа же, напротив, не зла, или, по крайней мере, не всякая душа зла. Да и что это такое – злая душа? Говорят, что нужно "обуздать то, из-за чего в душе появляется порча"*, а именно: неразумный эйдос души, т.е. ту ее часть, которая восприимчива ко злу, ту, которой присуща несоразмерность, излишество и недостаток, из которых, в свою очередь, проистекают распущенность, трусость и прочее зло души – все те противные истинной природе души состояния, которые становятся источником ложных мнений, заставляя душу считать благом и злом не то, что

есть по истине благо и зло, но то, что ей нравится или не нравится в данный момент. * Платон. "Федр". Но где коренится это привходящее в душу зло? Каким образом можно возвести его к тому началу, на которое мы указали? Прежде всего, описанная выше душа полностью не отделена от материи, а потому она не есть чистая душа. Касаясь безмерности, она ниспадает от упорядочивающего и приводящего к мере эйдоса и входит в материальное тело. Далее, даже разумное начало души может быть подвергнуто порче, ибо тьма и все страсти, привносимые в нее материей, замутняют ее взор, мешая созерцать умопостигаемый мир и, склоняя к материи, привлекают внимание не к сущности, а к становлению, начало которого – опять-таки материя, природа которой настолько дурна, что не только находящееся в ней, но даже и все, что к ней лишь обратилось, она тут же наполняет своим злом. Поскольку материя есть совершенная непричастность, лишенность и полное отсутствие Блага, она уподобляет себе все, что с ней соприкоснулось. Совершенная и духовная душа всегда чиста: она отворачивается от материи, не приближаясь и не взирая ни на что безграничное, безмерное и злое. И потому, пребывая в чистоте, она всецело остается в пределах, положенных Духом. Душа же, изменившая своей истинной природе, утрачивает совершенство и первородство, став лишь подобием самой себя, как бы вторичной. И в этом своем нисхождении, в своем продолжительном падении, теряя очертания, она видит тьму. Видя же тьму (хотя, собственно, тьму нельзя увидеть), видя невидимое, душа впускает материю в себя. 5. Но если душа обращает свой взор во тьму и соединяется с нею вследствие недостатка блага, то скорее уж этот недостаток и будет для души первым злом, тьма же будет злом вторичным, и тогда природа зла окажется не в материи, но прежде материи. Но это не так, ибо зло заключено не в том или ином недостатке блага, но только в полном его отсутствии. В самом деле, то, чему только недостает блага, не обязательно дурно – в своем роде оно может быть даже совершенным; но то, в чем благо полностью отсутствует, в чем нет ни крупицы блага, то и есть истинное зло; и это указывает нам на материю. Ведь материя лишена даже бытия, и уже только поэтому не может быть причастна благу; к ней слово "быть" прилагается лишь в переносном смысле, правильнее было бы говорить, что она – небытие. Недостаток блага означает только то, что нечто не благо; зло же – не недостаток, но полное отсутствие блага; впрочем, недостаток блага означает возможность впасть во зло, что, конечно, тоже по своему есть зло. Не следует представлять себе зло просто как те или иные отдельные дурные вещи или поступки – несправедливость, например, или другой какой-нибудь порок, но как отдельное от всего начало, проявляющее себя в тех или иных формах. Так в душе зло делится на виды, которые различаются либо по материи, с которой взаимодействует душа, либо по характеру самих этих взаимодействий: оно может возникнуть в области созерцания, действия или страдания. Можно, однако, возразить, что зло бывает не только в душе – например, болезнь, бедность и т.п. – как возвести их к одной и той же природе? На это следует ответить, что болезнь есть недостаток или избыток, свойственный материальным телам, не соблюдающим порядка и меры; уродство это материя, которой эйдос не вполне овладел; бедность же – это лишенность тех вещей, в которых нам приходится нуждаться из-за нашей связи с материей, ведь сама ее природа – вечная нужда. А если так, если все сказанное верно, то не следует полагать началом зол нас самих, так как сами по себе мы вовсе не злы; зло возникло прежде нас, оно завладевает нами часто против нашей воли, но есть среди нас те, пусть их и немного, кто способен найти в себе силы бежать от зол, гнездящихся в наших душах. В небесных божествах присутствует материя, но зла и людских пороков у них нет. Да и не все люди порочны; иные становятся порочными, другие же, наилучшие, не подпускают порок к себе, те же, которые боролись с пороком и победили, одолели его с помощью своего духовного начала. 6. Но если так, то в каком именно смысле говорится, что зло не погибает, но "существует в силу необходимости", что "поскольку у богов его нет, то оно блуждает вокруг смертной природы, по всей здешней области"*? * Платон. "Теэтет". Значит ли это, что небо чисто от всякого зла, движется всегда упорядоченно и врашается правильно, что нет там ни несправедливости, ни другого какого-либо изъяна, что там ничто не причиняет другому вреда, так как все действует в должном порядке, в то время как на земле царят несправедливость и беспорядок, поскольку она является "смертной природой и здешней областью"? Отнюдь, ибо когда говорится, что "следует бежать", то имеется в виду совсем не бегство с земли и от земной жизни. Ибо это бегство заключается не в том, чтобы покинуть землю, но в том, чтобы прожить нашу земную жизнь "справедливо и благочестиво, во всем следуя мудрости"; эти слова означают, что следует бежать порока, ибо порок, по мысли автора этих слов, а равно и то, что из него проистекает, – это и есть зло. Если же кто-либо возразит, что зло исчезнет, если удастся убедить всех людей в правоте этих слов, то тому можно возразить, что это невозможно, ибо

зло существует по необходимости – необходимо должно быть нечто, противоположное благу. Закономерен вопрос: как человеческая порочность может быть противоположна высочайшему Благу? Она скорее будет противоположностью добродетели, но добродетель – это отнюдь не высшее Благо, но только нечто благое, помогающее нам преодолевать материю. Да и что может быть противоположно Благу, когда Благо, как абсолют, лишено каких-либо качеств вообще? Кроме того, разве необходимо, чтобы при существовании одной из противоположностей непременно существовала бы и другая? Действительно, существование противоположности допустимо и возможно, например, если существует здоровье, возможно и допустимо также и существование болезни; возможно, но не необходимо. Потому не следует понимать вышесказанное так, будто для любого утверждения непременно необходимо существование его противоположности; нет, это сказано только относительно Блага. Но если Благо – это бытие, или даже более того, оно выше всякого бытия, то каким образом может быть нечто, что ему противоположно? Очевидно, что среди отдельных сущностей нет ничего, что было бы противоположно любой другой отдельной сущности, но для сущности в целом, для универсума это не доказано. Так вот, что же будет противоположно бытию в целом и первым сущностям как таковым? Бытию в целом может быть противоположно только небытие, а природе Блага природа и начало зла. В самом деле, и то и другое есть начала, одно начало всех благ, другое – начало всяческого зла; причем все то, что входит в состав одной природы, противоположно тому, что является существом другой; потому и природы эти в целом друг другу противоположны, и даже более противоположны, нежели все, что проистекает из этих природ. Ибо эти последние противоположны, как члены того или иного вида или рода, а значит эти виды или роды, в которых они находятся, причастны чему-то общему. Поскольку же эти два начала или универсума настолько разделены, как равно и противоположны друг другу проистекающие из них вещи, то разве из этого не следует, что эти начала, удаленные максимально возможно друг от друга, в наивысшей степени взаимно противоположны? Действительно, тому, что составляет существо божественной природы, а именно: пределу, мере и прочему, противоположно то, что составляет природу зла: беспредельность, безмерность и т.п.; таким образом и целое противоположно целому. Бытие одного из них суть от начала ложное, другое же обладает истинным бытием; сущности их противоположны настолько, насколько истина противоположна лжи. Таким образом, мы видим, что сущность может иметь нечто, что ей противоположно. Взяв, для примера, огонь и воду, мы могли бы показать, что если бы не общая им обоим материя, посредством которой проявляется теплота и сухость одного и прохладность и влажность другого, если бы они представляли собою только то, что составляет их сущность, без этого общего, то и в этом случае мы наблюдали бы, что сущность противоположна сущности. Таким образом, две вещи, совершенно разделенные, не имеющие ничего общего и максимально удаленные друг от друга, противоположны по своим природам; противоположность возникает не в силу какого-либо качества или из-за существования какого-либо явного родового отличия, но вследствие полной противоположности как всех частей, так и всех проявлений. 7. Но почему существование Блага необходимо предполагает и существование зла? Не потому ли, что во вселенной должна быть материя? Да, ибо вселенная необходимо содержит в себе противоположности и ее не могло бы быть, если бы не было материи. Природа этого космоса, таким образом, есть смешанная природа; она есть "смесь Духа и необходимости"*, и все, что пришло в чего от Бога – благо, зло же – "от древней природы", выражение, имеющее в виду подлежащую, еще не упорядоченную эйдосом материю. Но если выражение "эта область" означает вселенную, то как нам понять выражение "смертная природа"? Ответ на это содержится в следующей фразе (ее произносит Отец Богов, обращаясь к божествам низших сфер): "Поскольку вы созданы, вы не бессмертны, мною, однако, вы никогда не будете разрушены"**. А если так, то пожалуй, правильно будет утверждать, что и зло никогда не погибнет. Но как нам бежать от материи? "Полет отсюда", о котором мы читаем (у Платона), это не перемена места, но приобщение добродетелям и отмежевание от тела; ибо тот, кто привязан к телу, тот привязан также и к материи. Платон разъясняет, как можно стать свободным и что значит отмежеваться от тела: нужно "быть с богами"***, т.е. с умопостигаемыми сущностями, ибо они бессмертны. * Платон. "Тимей". ** Платон. "Тимей". *** Платон. "Теэтет". Есть и другой способ понять необходимость зла. Поскольку Благо есть не единственное сущее, необходимо, чтобы в порядке исхождения из него или, другими словами, непрерывного нисхождения и отпадения от него было нечто уже совсем последнее, после которого уже ничего возникнуть не может; именно это и будет зло. И как необходимо существует то, что после Первого, так же необходимо существует и последнее; а это последнее и есть материя, нечто,

уже ничего не содержащее от Блага. Вот такова необходимость зла. 8. Однако остаются еще сомнения, всякое ли зло возникает в нас из-за материи. Ведь материя, могут нам возразить, не порождает ни невежества, ни дурных желаний. И даже если согласиться, что причина всего в нас дурного – наше тело, то пришлось бы признать, что зло лежит не в самой материи, но в форме, в которой она представлена – в форме, например, жары, холода, горечи, солёности и всех прочих видов ощущений, а также и состояний наполненности и пустоты, причем не просто в виде наличия или отсутствия вообще, но наполнения или опустошенности подобного рода форм. Да и вообще, ведь именно форма, скажут они, делает все чем-либо определенным и тем самым производит различные желания и даже разные ошибочные мнения, – так что, выходит, зло скорее находится в форме, нежели в материи. Пусть так, но, несмотря на все это, и им, в конце концов, придется признать, что материя – это истинное зло. Ибо форма, заключенная в материю, производит зло не сама по себе, отдельно от материи: известно, что образ секиры не разрубит без помощи железа*. В самом деле, эйдосы, заключенные в материю, не тождественны тем, какими они были сами по себе: они уже суть материализовавшаяся Душа, они испорчены материей и смешаны с ее природой. Ведь сущность огня не жжет, да и любой другой эйдос не производит сам по себе того, что он делает, проявляясь в материи. * Плотин приводит известный пример из Аристотеля. Материя становится хозяйкой всего, что попадает в нее; она портит его и разрушает, вкладывая в него свою собственную противоположную природу; противоположную не в том смысле, что к горячему она привносит холодное, но к виду горячего она привносит свою безвидность, и ко всякой форме – свою бесформенность, и избыток и недостаток свой – к соразмерному. И так до тех пор, пока ее пленник не потеряет самого себя, став полностью причастным материи, подобно пище, поедаемой зверьми: так то, что съела собака, это уже не то, что было раньше, это уже собачья кровь и все прочее, из чего состоит собака, все жидкости того тела, в которое она попала. Нет, если даже мы признаем, что тело – причина зла, то это решение не будет окончательным, ибо первой причиной зла нам придется признать материю. Но, возразят нам, привходящий эйдос должен был бы подчинить себе материю. Да, но сложность заключается в том, что тот принцип, который мог бы подчинить материю, должен, дабы сохранить свою чистоту, всячески ее избегать. Ведь и у нас конституция нашего тела определяет силу страстей и желаний, а далеко не обо всех этих телах можно сказать, что ими эйдос вполне овладел: из-за одних телесных недостатков иные из нас тупы, их суждения вялы и скованы; из-за других недостатков другие – легкомысленны и непостоянны. О том же свидетельствуют и перемены в нашем настроении: когда мы взволнованы или подавлены, у нас одни желания и мысли, когда мы спокойны – другие, и совсем иные, когда что-либо приносит нам наслаждение. Итак, первым злом мы положим безмерное; вторым же – будем считать то, что возникло в безмерности и приняло ее, как свойство, либо путем уподобления ей, либо путем причастности: первична тьма, а вторично то, что потемнело. Поэтому зло, проявляющееся в виде невежества и безмерности души, является злом вторичным, а не злом самим по себе: ведь и добродетель – это не первое Благо, но лишь причастное Благо, благоподобное. 9. Но какая наша способность позволяет нам различать добро и зло? И главное: чем постигаем мы зло в душе? Ведь добродетель познается духовно, а также и с помощью философских рассуждений; она как бы узнает сама себя; но как нам быть с пороком? Как при помощи линейки мы можем легко отличить прямую от кривой, так и порок различим, как отклонение от прямой линии добродетели. Но доступен ли порок непосредственному наблюдению, или же для опознания его требуются иные, более сложные пути? Ясно, что абсолютное зло мы видеть не можем, ибо оно безмерно и беспредельно; оно постигается нами лишь в абстрактных рассуждениях, но любая из частей зла, как зло несовершенное, доступна нашему познанию по очевидной в ней недостаточности Блага. Мы можем наблюдать частные блага и по тому, что в них наличествует, мы постигаем и то, что в них отсутствует – то, что есть в целом эйдосе, но не нашли оформления в данной конкретной вещи; так же мы судим и о пороке: как о неопределенной лишенности добродетели. Таким же образом, увидев какое-либо безобразное явление, в котором со всей очевидностью Душа не смогла взять верх над материей и скрыть ее неблагоприятность, мы распознаем безобразное как недостаток эйдоса. Но как мы можем распознать то, что никогда не было причастным форме? Полностью исключив всяческую форму, мы говорим, что то, в чем уже нет никакой формы, и есть материя; и если кто решает созерцать материю и потому исключает всяческую форму, то он тем самым как бы впускает бесформенность в себя. А потому и дух, который отваживается взглянуть на то, на что глядеть ему не подобает, есть уже не истинный дух. Так бывает, когда глаз, дабы узреть тьму, отвращается от света: при свете тьма была для него невидима, но и без

света он ничего не может видеть; единственно, что он может без света – это не-видеть, и вот это-то не-виденье и оказывается для него видением тьмы. Так же и дух, чтобы созерцать чуждую ему материю должен выйти за пределы самого себя, отринув свой внутренний свет, подавить свою истинную сущность и, отворотившись от всего светлого, увидеть то, что ему противоположно. 10. Но если материя лишена каких бы то ни было качеств, то как она может быть злом? Мы говорим о том, что материя бескачественна лишь в том смысле, что сама по себе она не имеет ни одного из тех качеств, которые она способна воспринять и заключить в свой субстрат. Но это отнюдь не означает, что она вообще не имеет никакой природы; если же ей присуща некая природа, то почему бы этой природе не быть злом, пусть даже и бескачественным злом? Ведь под качеством мы понимаем не нечто, существующее само по себе; качество всегда есть акциденция: им определяется не оно само, но то, чему оно присуще. Таким образом, качество – это лишь привходящий признак, находящийся в чем-то другом. Материя же не существует в чем-то другом: наоборот, она сама есть тот субстрат, в котором содержатся все привходящие признаки. Поскольку же среди ее атрибутов нет такого акцидентального признака, как качество, постольку она и называется бескачественной. Действительно, если сама качественность бескачественна, как же может материя, не принявшая качественности, называться обладающей каким-либо качеством? Таким образом, материю правильно называют началом бескачественным и злым; она есть зло не потому, что обладает таким качеством, но потому, что вообще лишена качеств; будь она хоть какой-нибудь формой, она, пожалуй, и не была бы злом, но она есть сущность, противоположная всякой форме. 11. Но, возражат нам, сущность, противоположная всякой форме, есть лишенность и полное отрицание и она, таким образом, не может быть субстанцией и необходимо должна находиться в чем-то другом; так что если зло есть лишенность и полное отрицание, то его нельзя полагать само-сущим. Если же зло находится в Душе, то и тогда зло и порок в Душе будут ее собственной лишенностью, а не чем-то таким, что проникло в Душу извне. Таким образом, мы приходим к учению, которое либо отрицает существование материи вообще, либо же, признавая ее, отрицает в ней зло; следуя этим доводам, мы вынуждены будем поместить зло в Душе, признав ее в какой-то мере лишенной Блага. Но если лишенность есть недостаток формы, должной проявиться в той или иной вещи; если, затем, в Душе усматривается лишенность Блага; если, наконец, Душа творит зло в себе же и из своей природы, тогда ее никак нельзя считать благой, а потому и обладающей жизнью. А значит она, будучи лишенной жизни, т.е. неодоушевленной, не будет и Душой. Но Душа обладает жизнью по самой своей природе и, следовательно, не может быть лишенной Блага; она несет в себе нечто благовидное – благой след Духа – и потому не может быть злом; таким образом, поскольку Душа причастна Благу, она и сама не есть первое зло, и первое зло не может быть присуще ей в качестве акцидентального признака. 12. Но ведь возможно, что зло и порок в Душе – это не совершенная, но лишь частичная лишенность блага? Но если бы это было так, то Душа, одной частью причастная Благу, другою была бы его лишена, а значит имела бы смешанную природу; значит и зло, содержащееся в ней, было бы не абсолютным, но смешанным; таким образом, и в этом случае мы не достигли бы понимания, что есть первое, несмешанное зло. Душа будет причастна Благу по своей природе, зло же останется для нее чем-то привходящим. 13. Не будет ли зло, однако, просто помехой душе в ее деятельности, подобно тому, как иной раз пелена застилает зрение? Но так как эта пелена, которую мы назовем злом для глаза, будет на самом деле не более, чем только проявлением зла, то значит, что само абсолютное зло будет чем-то другим. Таким образом, если порок есть некая помеха в душе, он, следовательно, хотя и творит зло в душе, но сам при этом не является предельным злом. Равно и добродетель не есть Благо, но лишь как бы его проводник; а раз добродетель не Благо, то и порок – не Зло. Мы говорим, что добродетель не есть ни красота сама по себе, ни тем более Благо, поскольку они прежде добродетели и ей трансцендентны; сама же добродетель блага и прекрасна лишь в силу сопричастности к ним. Итак, восходя от добродетели, мы пришли к красоте самой по себе и к Благу; точно также, нисходя от порока, мы достигнем и самого зла; оттолкнувшись от порока, как от начального пункта падения, мы достигнем созерцания чистого зла, насколько такое созерцание возможно, и, тем самым причастившись его, сами станем злыми. И тогда мы вступим в область полнейшего неподобия и, утратив все божественные черты, погрузимся в мрак и грязь. А потому, если душа совершенно уйдет в совершенный порок, то ее нельзя уже будет назвать просто порочной, ибо обычный человеческий порок еще несет в себе какой-то благой след, но следует сказать, что душа самую свою природу сменила на другую – злую, что душа уже мертва, насколько душа может умереть. Для души же есть два пути к смерти: пока она еще погружена в тело, смерть для нее –

это утонуть в материи и наполниться ею; когда же она покинула плоть, смерть – это пребывать погребенной в материи до тех пор, пока не удастся ей каким-нибудь образом выбраться наверх и отвратить свой взор от грязи; и тогда она "приходит в Аид и засыпает там"*.

* Платон. "Государство". 14.

Нам могут возразить, что порок – это лишь немощь души. Действительно, порочная душа неустойчива, постоянно предается то одним порокам, то другим, увлекается любыми желаниями и страстями, легко воспламеняется гневом, склонна к уступкам и ко всякого рода дурным фантазиям, столь слаба, сколь могут быть слабы слабейшие из созданий искусства и природы, уносимые первым же порывом ветра, сгорающие в первом же огне. Стоит, пожалуй, подробнее рассмотреть, что такое немощь души и откуда она происходит. Понятно, что немощь души, это совсем не то же самое, что немощь тела: лишь поскольку под понятием "немощь тела" мы понимаем неспособность к действию и пассивность, постольку и относительно души применяем слово "немощь"; впрочем, причина немощи в обоих случаях – все та же материя. Следует, впрочем, внимательней присмотреться к причинам этой так называемой немощи души, которая, разумеется, не является результатом ни сгущения или разрежения, ни утолщения или утоньшения, ни какой-либо заразы, вроде лихорадки. Эта немощь может иметь место либо в душах, отделенных от материи, либо в душах, соединенных с материей, либо и в тех, и в других. Она не может возникнуть в душах, отделенных от материи, поскольку все они чисты и, как говорится, крылаты*; они совершенны и их деятельность не встречает преград; таким образом, немощь может быть лишь в душах падших, в не очистившихся и в нечистых; и немощь их – это не лишенность чего-либо, но присутствие чего-то чуждого, подобно присутствию в органах тела вредных для здоровья флегмы или желчи.

* Платон. "Федр".

Если мы составим себе ясное представление о причине падения души, то сможем должным образом понять и причину ее немощи. Итак, есть материя и есть душа, и место у них как бы одно. Действительно, нет отдельного места для материи и отдельного – для души, например, для материи – на земле, а для души – в воздухе: для души быть в "отдельном месте" означает просто не быть в материи, не соединиться с ней, не составить с ней нечто одно, не раствориться в материи. У души много измерений: она имеет начало, середину и конец. Материя же, находясь рядом, как бы попрошайничает* и изводит душу надоедливymi жалобами: она хочет проникнуть внутрь души; но вся область души священна**, в ней нет ничего, что не было бы причастно душе. Материя же, простершись под нею, озаряется ее светом, но не может достигнуть самого источника света, поскольку Душа не допускает к себе столь чуждую вещь, тем более, что зло делает ее невидимой. Но зато она сумела омрачить лучи, озаряющие ее, затемнить свет, струящийся из души; смешавшись с этим светом, материя привнесла в него свою немощь; поселив в душах становление, она дала им повод обратиться к ней, что было бы невозможным, не будь она всегда рядом, как бы под рукой.

* Платон. "Пир". ** Цитата из трагедии Софокла "Эдии в Колоне".

Вот здесь и начинается падение души: она спускается в материю и ослабевает, поскольку многие из ее сил и способностей завязают в ней, как в тине, и теряют способность действовать; и вот материя уже занимает место, принадлежавшее душе, и заставляет душу как бы сжиматься, а то, что она украла у души, она делает злым; и так до тех пор, пока душа не найдет в себе силы восстановить свои права. Таким образом, именно материя – причина немощи души и ее зла. Зло материи – источник немощи и порока, она – первое зло. И если душа бывает восприимчива к материи, если она, соединяясь с материей, становится злой, то это лишь потому, что рядом с ней, в течение всей ее земной жизни, всегда находится материя.

15. Если кто-нибудь усомнится в том, существует ли материя вообще, тому напомним, что необходимость существования этого начала была показана нами в трактате "О материи", в котором этот вопрос был рассмотрен достаточно подробно. Если же кто-либо станет отрицать существование зла, то тому придется тогда заодно упразднить и Благо, как равно и вообще все, что можно желать; а тем самым придется упразднить и всякое стремление, и отвращение, и даже мышление; ибо желанным может быть только Благо, отвратительным – зло, а мышление, мудрость – это понимание того, что есть благо, а что – зло; причем и само мышление – благо. Итак, должно существовать само Благо, т.е. чистое благо, затем – смешанное из блага и зла, причем если зла в нем будет больше, нежели блага, то оно будет устремлено к полному, абсолютному злу, а если меньше, то по мере уменьшения в нем злого, оно будет все более стремиться к Благоу. Чем же может быть зло для души? Какое зло может быть в душе, которая не соприкасается с худшей природой? Разве могут возникнуть в ней желания, печали, ярость, страх? Страхи появляются у того, что составлено из разных частей: оно боится распада; страдания же и печаль сопровождают распад; желания возникают, когда что-то раздражает этот сложный состав или же обещает лекарство против подобного раздражения; дурные фантазии порождаются чем-то внешним и

воспринимаются душой лишь потому, что она не проста, но имеет неразумную часть; ложные же мнения возникают в душе оттого, что душа, утрачивая чистоту, выходит за пределы истины. И лишь одно желание, одно стремление души поистине прекрасно – это стремление к Духу: требует же оно полного сосредоточения и утверждения в Духе, отказа от какой бы то ни было склонности к низшему. Зло же никогда не предстает перед нами как чистое зло. Благодаря добродетельной природе и мощи Блага, зло может являться нашему взору не иначе, как заключенное как бы в путы красоты, подобно пленнику в золотых оковах, скрывающих его, дабы его сущность не была видна богам и чтобы люди не были вынуждены вечно глядеть на зло, но чтобы даже тогда, когда оно возникает перед ними, в их памяти всплывали бы образы Блага и красоты.

Глава 1

I.9. О РАЗУМНОМ ИСХОДЕ

Душа не покинет Вас, не захватив что-нибудь с собой. Покидая тело, душа сохраняет в себе еще что-то телесное, и ее уход – лишь переход на некое новое место*. И там душа ожидает тело, чтобы уже полностью порвать с ним; после этого больше не будет никаких перемещений – она просто окажется свободной. * Платон. "Федон" Но как происходит это окончательное отделение? Отделение происходит, когда порываются все связи между телом и душой: телесная гармония, пленявшая душу своей добродетелью, разрушается, и уже ничего более не задерживает небесную гостью. Но когда кто-либо сознательно убивает свое тело, когда он насильно порывает все связи – виновно ли его тело в том, что душа ускользнула? Ведь ясно, что этим человеком двигала какая-либо страсть: или отвращение, или горе, или гнев – страсть, которой он бездумно потакал. Но если человек утратил смысл своего существования? В это трудно поверить, но коль скоро это произошло, то следует предположить, что за этим стоит влияние чужой и чуждой воли. Освобождать душу с помощью подобных лекарств странный способ обретения смысла. И если судьбой каждому отпущен свой срок, не нужно предвосхищать час своего ухода, если, конечно, в том нет особой необходимости. Возможно, что в ином мире мы еще долго будем пребывать в том состоянии, в котором покинули этот, а потому не следует торопить свой исход, пока имеется хоть проблеск надежды.

Глава 1

II.3 ЧТО ДЕЛАЮТ ЗВЕЗДЫ

1. Самое широкое распространение получило мнение, что по звездам можно предугадать определенные грядущие события, но при этом сами звезды не являются прямыми причинами этих событий. Были представлены некоторые (весьма незначительные) доказательства верности этой теории и, тем не менее, данный предмет требует более точного и более глубокого исследования, ибо нельзя поспешно соглашаться с какой бы то ни было идеей. Некоторые люди убеждены, что движение звезд определяет не только то, будет ли человек богат или беден, здоров или болен, но даже и то, будет ли он красив или уродлив, и, что самое ужасное, будет ли он добродетелен или грешен, то есть движением звезд предопределены и деяния данного человека, ибо деяния свои он совершает в соответствии со своими добродетелями или пороками. Нам предлагается поверить в то, что звезды могут быть рассержены на людей – и на людские деяния. Но ведь своими деяниями люди, которых звезды сами сделали такими, какие они есть, никак не могут причинить вреда звездам. Они будут раздавать свои дары не из доброты, а из-за того положительного или отрицательного влияния, которому они сами подвергаются на различных этапах своего пути: поэтому следует предположить, что они меняют свои планы в зависимости от того, где они в данный момент находятся – в зените или в низшей точке своей орбиты. Выдвигаются еще более абсурдные предположения, что одни звезды относятся к человеку недоброжелательно, а другие, наоборот, ему помогают, но, тем не менее, в определенном положении "злые" звезды творят добро, а "добрые" причиняют человеку вред; более того, их воздействие меняется в зависимости от того, находятся ли они в поле зрения друг друга или нет, то есть в итоге напрашивается вывод, что у них нет определенной природы, ибо их природа меняется в соответствии с изменением их углов конфигурации; звезда является "доброй", когда она находится в поле зрения одной своей спутницы, и становится "злой", когда попадает в поле зрения другой; более того, следует учитывать еще и то, как именно звезды видят друг друга, и, наконец, поскольку существует общее воздействие звезд,

то это общее воздействие отличается от воздействия, оказываемого каждой отдельной звездой, подобно тому, как соединение различных жидкостей дает смесь не похожую ни на одну из ее составных частей. Поскольку эта и подобные ей точки зрения получили широкое распространение, то будет разумно тщательно изучить их каждую в отдельности и начать это изучение с основного вопроса:

2. Есть ли у этих планет душа, или ее у них нет? Для начала предположим, что Души у них нет. В этом случае они могут излучать только тепло или холод – если можно только себе представить, что звезды излучают холод – то есть, любое их послание будет воздействовать только на нашу телесную природу, ибо все их послания будут чисто материальными. Это означает, что в телах, подвергшихся воздействию звезд, не может произойти никаких значительных изменений, ибо чисто материальные излучения звезд не могут сильно отличаться друг от друга, и, более того, на земле они должны сливаться в одно общее излучение; в большинстве своем различия будут возникать из-за месторасположения объекта, от его близости или удаленности от центра излучения. Конечно, подобные умозаключения имеют смысл только в том случае, если существует как теплое, так и холодное излучение. Хорошо, ну а какое отношение может иметь такое материальное воздействие к тому, что существуют различные классы и виды людей, существуют люди образованные и люди безграмотные, существуют ученые, презирающие демагогов, и музыканты, презирающие представителей всех других профессий? Может ли чисто физическая сила сделать человека богатым или бедным? Может ли она создать условия, которые никак не зависят от взаимодействия материальных элементов? Например, может ли она подарить человеку именно такого брата, отца, сына или жену, или послать ему удачу в какой-то определенный момент, или сделать его главнокомандующим или королем? Теперь, давайте предположим, что у звезд есть жизнь, есть разум и действуют они целенаправленно. Тогда, что такого плохого мы могли им сделать, чтобы они вполне умышленно заставляли нас страдать: они, которые находятся в божественном месте и сами являются божественными? В их природе нет ничего, что могло бы сделать человека низменным, а от наших благоденствий или бед им нет никакой пользы и никакого вреда.

3. Но может быть их действия зависят не от их воли, а от того положения, в котором они в данный момент находятся и от той фигуры, составной частью которой они в данный момент являются? Но если их действие определяется их положением или фигурой, частью которой они являются, то тогда результаты действия нескольких разных звезд будут совершенно идентичны, когда каждая из них будет находиться в определенном месте или в данной фигуре. И тогда возникает вопрос, какое хорошее или плохое влияние может испытывать любая из звезд, по мере своего прохождения по данной параллели или данной части Зодиакального круга – ибо звезды не входят в саму Зодиакальную фигуру, а находятся значительно ниже ее – в особенности если принять во внимание, что в какой бы точке звезда не находилась, она всегда остается на небесах. Абсурдно думать, что какая-то конкретная группа, под которой в данный момент проходит звезда, может изменить характер звезды или ее воздействие на землю. И можно ли себе представить, что ее характер и результаты ее воздействия меняются в зависимости от того, находится ли она в высшей или низшей точке своей орбиты? Если звезда находится в высшей точке, то ее воздействие очень сильно; если в низшей – то оно ослабевает или вообще прекращается; в высшей точке – звезда является "злой", а по мере нисхождения она "добрее"; ну разве может такое быть? Мы не должны забывать, что любая звезда без исключения, как таковая, в высшей точке принадлежит к одной группе, а в низшей – к другой, и наоборот; и уж конечно она не может быть одновременно и счастливой и печальной, злой и доброй. Не существует никакого логического объяснения тому, почему звезда в низшей точке своей орбиты должна быть счастливой, а в высшей – печальной: получается, что она счастлива и несчастлива одновременно. Далее, почему беспокойство, испытываемое какой-либо звездой, должно причинять нам какой-либо вред? Нет: мы не можем думать, что звезды в один момент могут печалиться, а в другой – веселиться; они вс^о время должны быть безмятежно-спокойны, счастливы от того добра, которым они наслаждаются, и того Зрелища, которое предстает перед ними. Каждая звезда живет своей собственной свободной жизнью; каждая находит свое Добро в своем же Деянии; и это Деяние к нам отношения не имеет. Подобно птицам прорицателя, живые существа небес, никак с нами не связанные, могут, время от времени, помочь в предсказании будущего, но предопределить наше будущее они никоим образом не могут.

4. А разве не противоречит логике предположение, что какая-то конкретная звезда может радоваться при виде одной звезды и приходить в расстройство при виде другой; что за неприязнь может быть между подобными существами? и что может быть причиной такой неприязни? И какая ей разница, что она образует с этими звездами треугольник или квадрат, или прямую линию? Опять же, почему она должна видеть свою спутницу только из какого-то определенного положения, и не видеть ее в следующей Зодиакальной фигуре, хотя на самом деле они стали ближе друг другу? И еще один существенный вопрос: каким образом звезды могут оказывать то воздействие, которое им приписывается? Как можно объяснить отдельно взятое воздействие какой-то конкретной звезды и еще более непостижимое общее воздействие всех звезд вместе взятых? Мы не можем думать, что они договариваются друг с другом, идут на компромиссы, отказываются от своих намерений и что их общее воздействие является результатом какого-то согласованного плана. Никакая звезда не будет подавлять устремления другой звезды, и никакая звезда не поддастся уговорам и не откажется от своих намерений. Что же касается предположения, что одна звезда, войдя в область воздействия другой звезды, может испытывать наслаждение, а эта другая звезда, заняв место первой, может приходить в крайнее раздражение, то оно равносильно предположению, что могут существовать дружеские отношения между двумя людьми, один из которых обожает другого, а другой ненавидит первого.

5. Когда нам говорят, что некая холодная звезда тем более благоприятнее для нас, чем дальше она от нас находится, то этим ясно дается понять, что е^о вредное влияние проистекает из холодности ее природы; и в то же время (если размышлять подобным образом) она должна помогать нам, когда она находится в противоположных Зодиакальных фигурах. Нам говорят, что когда холодная планета находится напротив горячей, то они обе становятся опасными: но их воздействие на нас может быть результатом компромисса между ними. И нам предлагают поверить, что одна из звезд счастлива днем и "добрееет" в теплой атмосфере, в то время, как другая, огненная звезда, наибольшее удовольствие испытывает ночью – словно эти звезды не живут в вечном дне, при вечном свете, и словно первая из них может потемнеть, находясь на таком большом расстоянии от земной тени. Бытует также мнение, что луна, в соединении с определенной звездой, в момент полнолуния "смягчается", но пребывая в ущербе, она же пребывая в соединении все той же звездой, становится зловеще-опасной; если согласиться с существованием такого явления, то следует согласиться и с существованием его противоположности. Ибо в тот момент, когда с нашей точки зрения, луна является полной, то ее другое полушарие затемнено, то есть с точки зрения звезды, находящейся над ней, луна пребывает в ущербе; а когда, с нашей точки зрения, луна пребывает в ущербе, то с точки зрения той звезды наступает полнолуние, и тогда результаты воздействия луны должны быть диаметрально противоположными. В сущности, для самой луны не имеет никакого значения, в какой конфигурации она находится, ибо какое-нибудь из ее полушарий (либо верхнее, либо нижнее) всегда будет освещено; для другой звезды тепло луны, о котором нам говорят, может иметь значение; но это тепло будет достигать ее именно тогда, когда нам луна светить не будет; мы будем видеть исключительно ее темную сторону, а с точки зрения другой звезды луна будет полной, и стало быть (по идее) благоприятной. Если мы видим темную сторону луны, то значит она плохо воздействует на землю, но в то же время не причиняет никаких неприятностей планете, стоящей над ней. Утверждается, что эта планета ничем не может помочь земле из-за своей удаленности и стало быть расположена к ней не особо дружелюбно; но когда луна повернута к земле своей светлой стороной, то этого вполне достаточно, и поэтому та другая планета не имеет для земли никакого значения. Когда же луна повернута к нам своей темной стороной, но при этом находится в конфигурации с Огненной звездой, то она оказывает на землю благотворное влияние: это утверждение основывается на убеждении, что силы Марса хватает на всех, ибо эта звезда содержит больше огня, чем ей нужно. Истина же заключается в том, что хотя материальные излучения живых существ небесной системы и обладают различной тепловой интенсивностью этим планеты и отличаются друг от друга – ни одна из планет не излучает холод; доказательством тому служит природа пространства, в котором они обитают. Звезда, известная под названием Юпитер, обладает положенным ей количеством огня (и тепла), напоминает в этом смысле звезду Венера, и, стало быть, находится с ней в союзе. В конфигурации со звездой, известной под названием Огненная (Марс), Юпитер является благоприятной планетой, поскольку его воздействие смешивается с воздействием Марса; в конфигурации с Сатурном он неблагоприятен для Земли ввиду расстояния, на котором он от нее находится. Меркурию, похоже, все равно, в какой конфигурации находится: он перенимает характер любой планеты. Но истинно и то, что все звезды являются слугами

Вселенной, и потому относятся друг к Другу так, как того требует их долг перед Вселенной, то есть они состоят в тех гармоничных отношениях, какие можно наблюдать у представителей любой из животных групп. Звезды существуют исключительно во имя Вселенной, точно так же, как желчный пузырь существует во имя всего тела в целом, а не только для того, чтобы исполнять свои непосредственные функции; он может быть возбудителем животных чувств, но не может заставить взбунтоваться ни весь организм, ни ту область, в которой он находится. Подобный баланс должен обязательно сохраниться и в Целом – рядом с горечью должна быть и сладость. Конечно, должно быть разграничение обязанностей например, глаза должны заниматься своим делом, и так далее – но все члены будут с любовью относиться к единой животной оболочке, к которой они принадлежат. Только при соблюдении этого условия могут иметь место единство и полная гармония. По аналогии с этой гармонией можно определить каждую часть Знака.

6. Ну разве не лишена какой бы то ни было логики теория, что Марс или Венера, в определенных конфигурациях, могут вызывать супружескую неверность, – словно они могут, используя этот фактор непостоянства человеческих чувств, удовлетворять свои собственные взаимные желания? И кто может согласиться с утверждением, что его счастье зависит от того, что он видит своего партнера под тем или иным углом, даже если при этом с ним ничего не происходит? Опять же: мириады живых существ рождаются и существуют; заниматься каждым из них в отдельности, делать их знаменитыми, богатыми, бедными, сладострастными, определять жизненный путь каждого из них – да во что бы тогда превратилась жизнь звезд, как они смогли бы справиться с такой сложнейшей задачей? Мы должны предположить, что они следят за восходом каждого из нескольких созвездий, ибо для них это является сигналом к действию; вот это, видят они, поднялось на такое-то количество градусов, представляющее такое-то количество отрезков его пути наверх; они высчитывают на пальцах, в какой именно момент они должны предпринять такое-то действие, ибо, если они его совершат преждевременно, то это нарушит установленный порядок; и получается, что нет никакого Существа, контролирующего всю схему в целом; получается, что каждая звезда действует по отдельности, словно и не существует Высшего Единства, которое является источником всех форм Бытия, зависящих от него и неразрывно с ним связанных, и которое указывает каждому отдельному Виду, какую задачу ему следует выполнить, а также приказывает ему привести в действие скрытые в нем возможности. Подобная теория может показаться логичной только людям, ничего не знающим о природе Вселенной, в которой есть руководящий принцип и первопричина, действующие сверху вниз и обязательные для каждого ее члена.

7. Но если звезды предвещают будущее – а мы уверены, что это делают также и многие другие вещи – то какое объяснение мы можем предложить? Чем объяснить это явно не случайное явление? Ясно, что если частности не объединены каким-то общим принципом в единое целое, то такого объяснения быть не может. Мы можем думать о звездах, как о буквах, которыми кто-то все время пишет по небесам или которые были однажды начертаны раз и навсегда, но при этом продолжают двигаться, потому что им надо выполнять и другие поставленные перед ними задачи; за этими основными задачами следует способность к предсказанию будущего, сходная с тем принципом, по которому мы можем познать любое живое соединение, изучая его отдельные члены: например, мы можем представить себе характер человека, или даже подстерегающие его опасности и ожидающие его успехи, по его глазам или какой-нибудь другой части тела. Каковы наши отдельные члены, так и мы в целом: закон может действовать по разному, но этот закон – един. Все наполнено символами; * мудрый человек – это человек, который в одной вещи может увидеть другую: с этим явлением каждый из нас сталкивается ежедневно.

* Тимей 30d-31a

Но в чем заключается всеобъемлющий принцип взаимодействия? Если его определить, то можно получить подходящую основу для предсказания будущего и не только по звездам, но и по птицам и животным, из поведения которых мы часто черпаем информацию по различным волнующим нас вопросам. Все вещи должны быть взаимосвязаны; гармония и соответствие, которые можно обнаружить в любом слаженном организме, должны в более ярко выраженной форме существовать в Целом. Должен существовать один принцип, образующий это единство различных форм жизни и объединяющий воедино его части, хотя, в то же самое время, подобно тому, как в любой, состоящей из нескольких частей, вещи, каждая часть несет свою определенную нагрузку, так и в Целом (вышем Целом) каждые несколько членов могут выполнять свои собственные задачи – но делать это более заметно, так что в этом случае части будут не

просто членами Целого, а сами будут являться Целым, членом более могучего Вида. Таким образом, каждое существо порождено единым принципом и, хотя и выполняет свою собственную задачу, но взаимодействует с каждым из членов данного Целого, вне которого оно никак свою задачу выполнить не может; каждое существо свершает свое деяние, получает что-либо от остальных, в положенный ему момент вносит свою лепту сладости или горечи. И во всем этом процессе нет ничего непродуманного, ничего случайного: все является единой схемой подразделений, в которой Изначальные порождают бесконечную цепочку видов.

8. Душа также сосредоточена на выполнении своей собственной задачи; во всем, что она делает, она является независимым источником движения: оно может иметь четкую направленность или быть хаотичным, но во Вселенной любое действие подчиняется Закону Правосудия, без которого Вселенная бы развалилась; Вселенная вечна именно потому, что вся ее ткань удерживается не только порядком, но и мощью контролирующей силы. И в этом порядке, звезды, будучи далеко не самыми малозначительными членами небесной системы, являются сподвижниками, вносящими свой вклад и в ее спокойную красоту, и в ее символическое качество. Их символической силе подчиняется все царство чувств, и они могут делать только то, что им дозволено. Наша часть природы привязывает нас к работе Души до тех пор, пока мы не будем сокрушены многообразием Вселенной; опустившись, мы отбываем наказание, которое состоит и в самом падении, и в пребывании в низшем ранге: богатство и бедность порождаются не звездами, а комбинациями внешних факторов. А что сказать о добродетели и пороке? Этот вопрос обсуждался уже неоднократно; короче говоря, наша добродетель это древний продукт Души; грех - это продукт общения Души с внешним миром.

9. Вышесказанное приводит нас к Веретену Судьбы, которым, по мнению древних, вертит Рок. Для Платона* Веретено представляет собой взаимодействие движущихся и неподвижных элементов космической системы: Рока с Необходимостью, Матерью всех Судеб, которая с рождением каждого существа начинает плести новую нить, так что все появляется на свет благодаря Необходимости. * Государство X, 616c

По "Тимею",* творящий Бог вселяет в нас саму суть Души, а вот блуждающие в космосе божества (звезды) вдыхают в нас сообщенные им Необходимостью необузданные страсти (порыв, жгучее желание, ощущение удовольствия и боли) и ту низшую фазу Души, из которой рождается опыт. Из этого следует, что наша личность привязана к звездам, где наша Душа (как сумма Принципа и страстей) обретает форму; и с момента нашего появления в мире нас ведет Необходимость; наш темперамент будет предопределен звездами и, стало быть, ими будут предопределены и наши деяния, поскольку они проистекают из нашего темперамента, а также весь наш опыт, полученный в ходе общения с природой. * Тимей 69 cd

После всего этого, что же такое есть "Мы"? "Мы" - это равнодействующая сила Бытия, чьей природе свойственна не только определенная уязвимость, но и способность справиться с нею. Как бы мы не были, природой нашего тела отделены от Бога, Он все же дал нам, среди всего этого зла, "возможность быть добродетельными",* совершенно бесполезную в царстве полной безопасности, но абсолютно необходимую там, где ее отсутствие грозит падением. * Государство X, 617e

Значит, наша задача состоит в том, чтобы добиться освобождения от этой сферы, разрубив все сковывающие нас пути;* полный человек должен быть чем-то лучшим, чем просто одушевленным телом. Есть другая, свободная жизнь, качеством которой является продвижение к высшему царству, к добру и божественности, к тому Принципу, которым никто не обладает, но который каждый может обрести, становясь, каждый по-своему, более высоким, более красивым, Богоподобным, и отстраненно существуюя в Нем и посредством Его, если только человек не изберет путь отчуждения от высшей Души и, стало быть, путь жизни по воле рока, не используя на свое благо продуманность звездной системы, но просто становясь одной из ее многочисленных частиц, увлекаемых общим потоком. * Федон 67c, Теэтет 176ab

Ибо характер каждого человеческого Существа слагается из двух частей; есть сумма компромиссов и есть Подлинный Человек; то же самое относится и к Космосу в целом; в одной фазе он является соединением тела с определенной формой Души, привязанной к этому телу; в другой фазе он является Вселенской Душой, которая сама не воплощена, но посылает свои лучи воплощенной Душе;

такая же двойственность присутствует и в Солнце, и в других телах солнечной системы. Более отстраненной, чистой Душе, Солнце и звезды не могут внушить никакой низости. Они оказывают воздействие на материальное Целое только как его части, как существующие в нем одушевленные тела; и они воздействуют только на то, что неполно; тело – это фактор и в то же время оно становится средством передачи звездной воли и той подлинной Души в ней, которая неуклонно занята созерцанием высшего. Но (с любой поправкой на низшие силы) все следует либо за этим Высшим или, вернее, за Существами вокруг Него – мы можем думать о Божестве, как об огне, чье растекающееся тепло пронизывает всю Вселенную – либо за тем, что передается одной Душой (божественной первой Душой) другой, родственной ей Душе (Душе любого конкретного существа). Любая смесь – некрасива. Ибо Вселенная – это в сущности смесь,* и если мы отделим от нее эту отъемлемую Душу, то от Вселенной мало что останется. Целое есть Бог, когда в нем есть божественная Душа; остальное, читаем мы,** есть "великий гений", и он подчинен божеству. * Тимей 47е ** Пир 202 de

10. Если все это правда, то мы сразу должны признать значение звезд, но с признанием их влияния нам не следует торопиться, за исключением тех случаев, когда речь идет о материальном Целом или об их конкретных функциях. Мы должны признать, что Душа, входя в рождающееся тело, приносит в него что-то свое, ибо она ни за что не приблизилась бы к телу, неспособному подчиняться; мы должны признать, что в самом ее вхождении в тело присутствует некий элемент случайности, поскольку момент вхождения и его условия определены космической системой; и мы должны признать наличие в самой этой системе некой эффективной силы; эта сила взаимодействует с другими силами и выполняет свою собственную задачу, поставленную перед ней Целым, которое упорядочивает и наделяет функциями все, что имеется в космической системе.

11. И мы должны помнить: то, что исходит от божеств (звезд) не доходит до получателя в своем первоначальном виде; огонь, например, будет более тусклым; любовный инстинкт вырождается в уродливые формы страсти; жизненная энергия утратит уравновешенность, присущую истинно мужской отваге, и превратится либо в свирепость, либо в малодушие; честолюбие, замешанное на страстном желании во что бы то ни стало достичь цели, погонится за иллюзорными ценностями: интеллект в самом низменном своем проявлении породит крайнюю греховность, ибо греховность – это неверный путь к Разуму (к высшему принципу в человеке). Любое из подобных качеств, сотворенное как нельзя лучше высшей формой, попав к нам портится: любые вещи, приходящие к нам сверху, меняются уже потому, что они покинули место своего рождения, и продолжают меняться из-за слияния с телами, с Материей, друг с другом.

12. Все, что таким образом исходит от божеств, образует единство (в данном конкретном объекте), и каждое существо впитывает в себя какую-то часть этой смеси, так что в результате появляется сама вещь плюс некое качество. Излучение не создает лошадь, оно просто чем-либо эту лошадь наделяет: ибо лошадь создается лошадью, а человек – человеком: конечно, Солнце играет какую-то роль в придании ему определенной формы, но сам человек порожден Человеческим Принципом. Внешние вещи оказывают свое влияние, которое иногда может быть вредным, а иногда – полезным: подобно отцу, они зачастую несут добро, но иногда могут причинить и вред; но они не разрушают основы природы человека; если же бывает, что Материя доминирует, а человеческий принцип отодвинут на второй план, то это означает, что произошла неудачная попытка достичь совершенства; Идеал был превратно истолкован.

13. Что касается феноменов нашей сферы, то одни из них порождены космической системой, а другие – нет; мы должны изучить их по отдельности и понять их происхождение. Суть состоит в понимании того, что Душа руководит этим Целым* по плану, содержащемуся в Принципе Разума и играет в Целом роль того самого принципа, который в любой живой вещи создает члены организма и гармонично соединяет их воедино; в Целом представлена вся сила Души, но в его частях Душа представлена только пропорционально тому уровню основной реальности, который присутствует в каждой из этих составных частей. Любое существо окружено другими существами, которые могут относиться к нему враждебно или дружелюбно, в зависимости от задач, поставленных перед ними природой; но для Целого во всем его объеме, каждое существо является его хорошо подогнанной частью, имеющей свой характер, и тем не менее, хоть и по-своему, но вносящей свой вклад во всю историю жизни Вселенной. * Федр 24cf

Неодушевленные части Целого – это просто инструменты; все свои деяния они совершают при помощи, так сказать, посторонних сил. Одушевленные части подразделяются на два класса. К одному классу относятся части способные к самостоятельному движению, но мчющиеся наугад, подобно необузданным лошадям: их следует привести в чувство кнутом.* В Разумном Живом Существое принцип природы берет на себя функции возничего; если возничий умен, то в большинстве случаев его повозка кратчайшим путем несется к заранее намеченной цели Но оба класса являются членами Целого и взаимодействуют во имя достижения общей цели. * Критий 109с

Самые великие и ценные из них обладают большой самостоятельностью и широкими возможностями; они вносят свой вклад в жизнь Целого действуя сами, а не являясь объектом воздействия других; другие, слишком слабые, чтобы действовать, почти все время пассивны; существует и промежуточный тип, в представителях которого присутствует принцип продуктивности и активности и они эффективно действуют в различных сферах, но в то же время вносят свой вклад в жизнь Целого и своей пассивностью. Таким образом Целое представляет собой абсолютно полноценный живой Организм, каждый член которого порождает все, что высоко и благородно в той степени, в какой в нем содержится Высшее; и вся эта схема должна быть послушна Повелителю, подобно тому, как армия послушна полководцу, должна, как говорится,* "следовать за Зевсом", когда он движется к Определенному Виду. * Федр 246е

Вторичным в Целом являются его части с менее возвышенной природой, сходные с теми органами нашего тела, которые стоят рангом ниже Души; вообще, есть общая аналогия между вещами в Целом и нашими собственными членами – хотя масштаб несколько иной. Тогда все живые существа – как на небесах, так и повсюду – подчиняются общему Принципу Разума Целого – они стали частями, чтобы служить целому; ни одна из этих частей, какой бы возвышенной она не была, не обладает силой, достаточной для того, чтобы изменить эти Принципы Разума или вещи, сформированные ими и для них; одна часть может отчасти изменить (в худшую или в лучшую сторону) другую часть: но не существует силы, которая могла бы выбросить что-либо за пределы присущей ему природы. Часть, которая вызывает изменения в худшую сторону, может действовать несколькими способами. Она может в определенной степени ослабить материальную оболочку. Или она может заразить слабостью дружелюбно к ней относящуюся Душу, которая, посредством материальной оболочки, станет источником низости, будучи низвергнутой, хотя и не в самой своей сути, в низший порядок бытия. Или, в том случае, если материальная оболочка плохо организована, она может мешать тому воздействию Души на материальную оболочку, которое требует определенного сотрудничества со стороны части, на которую оказывается воздействие: скажем, лира с плохо натянутыми струнами неспособна звучать должным образом.

14. Что можно сказать о бедности и богатстве, о славе и власти? Если состояние достается по наследству, то звезды просто возвещают о рождении богатого человека, подобно тому, как они обещают высокое социальное положение ребенку, родившемуся в знатной семье. Богатство может возникнуть в результате самостоятельной деятельности человека: если богатство является результатом деятельности тела, то этот результат был достигнут отчасти благодаря физическим силам, прежде всего родителям, и отчасти, если для достижения богатства имело значение местопребывание человека, благодаря небу и земле; если же тело не имело отношения к достижению успеха, то человек всецело обязан им своей добродетели. Если состояние оказалось подарком хорошего человека, тогда источником богатства снова является добродетель; если же оно было подарено плохим человеком, но получателем подарка оказался человек достойный, тогда его можно отнести на счет лучших черт этих людей; если же получателем богатства оказался человек беспринципный, то тогда его состояние является результатом самой его греховности, хотя даритель несет равную долю ответственности за несправедное деяние. Если богатство возникло в результате трудовой деятельности, например, земледелие, тогда его источником являются земледелец и окружающая его среда. Если человек нашел клад, значит в происшедшие события вмешалось нечто из Целого; и если это так, значит это событие можно было предвидеть, ибо все события связаны друг с другом. Человек лишился денег: если в результате грабежа, то винить следует грабителя и побуждающий его к действию природный принцип; если в результате кораблекрушения, тогда причиной тому является цепь событий. Что касается доброй молвы, то она либо заслужена, то есть порождена добрыми деяниями человека и благодарностью людей, восхваляющих эти деяния, либо незаслуженна, то есть причиной ее являются неверное представление людей о том человеке, которого они хвалят.

То же относится и к власти – ибо она также может находиться в руках достойного или недостойного человека – что зависит либо от мудрости тех, кто вручил ему эту власть, либо от самого человека, который добился своей цели, например, организовав себе поддержку, или каким-либо иным способом. И браки заключаются либо в результате осмысленного выбора, либо в результате стечения обстоятельств. А рождение определяется браками: если все хорошо, то ребенок четко соответствует своему типу; в противном случае он внутренне ущербен, что зависит либо от матери, либо от неблагоприятной для данного зачатия окружающей среды. 15. По мнению Платона,* жребий и выбор вносят свой вклад в определение судьбы человека еще до того, как начинает вращаться Веретено Необходимости; только после того, как они скажут свое слово, Веретено может начать плести нить: оно делает выбранные условия неизменными, поскольку определенный дух-хранитель начинает помогать их соблюдению. * Государство 617de

Но каково тогда значение Жребия? Под Жребием (случайным элементом) мы должны понимать рождение в условиях, существующих в Целом в данный конкретный момент вхождения в тело, рождение в данной конкретной физической оболочке, от данных конкретных родителей, в данном конкретном месте, и вообще все то, что мы называем Внешними факторами. По Платону, есть три вида Судьбы: Клото (Прялка), обеспечивающая единство, ибо она переплетает между собой все, что существует; Лахесис (Распределительница), занимающаяся Жребием; Атропос (Неумолимая), которая руководит ходом мирских событий. Что касается людей, то некоторые из них вступают в жизнь, как фрагменты Целого, привязанные к тому, что им кажется внешним; они – жертвы определенного заблуждения и вряд ли являются самими собой; но другие справляются с этим, изо всех сил, так сказать, тянутся к Высшему, к тому, что находится даже за пределами Души, и сохраняют благородство и древнюю привилегию истинно Духовного бытия. Ибо мы никоим образом не можем думать о Душе, как о вещи, чья природа всего лишь суммой впечатлений, вынесенных из внешнего мира, – как будто она одна, из всего, что существует, не имеет природного характера. Нет: более, чем что-либо иное, Душа, Принцип в самой своей сути, должна от природы обладать многими возможностями служения своему Виду. Она – это Истинное Бытие, и этому Бытию должны сопутствовать желание некоего добра, стремление к добру и движение к добру. Когда тело и душа сливаются в единое целое, возникает общая природа, конкретное существо с конкретными функциями и задачами: но как только любая душа отделяется от тела, у нее появляются свои собственные задачи; ее перестают заботить проблемы тела: сейчас у нее есть видение: дороги тела и души расходятся,

16. Возникает вопрос: какая фаза Души соединяется с телом, а какая нет; какая фаза отделима, а какая – нет; и, вообще, что такое Живое Существо. На этот счет существуют различные, противоречащие друг другу теории; мы обязательно вернемся к этой проблеме позднее, и из иных соображений.* А в данный момент давайте объясним смысл нашего утверждения, что "Душа управляет Целым по плану, содержащемуся в Принципе Разума". * Федр 248a

Одна теория утверждает, что Душа создает конкретные существа в порядке очередности: человек был создан вслед за лошадью и другими дикими и домашними животными; впрочем, прежде всего, были созданы огонь и земля; Душа следит за тем, как эти творения помогают или вредят друг другу, она наблюдает, и не более того, за сложной паутиной, образованной этими бесконечными нитями; ее волнует лишь воспроизводство первичных живых существ, а далее она предоставляет им возможность самостоятельно воздействовать друг на друга в соответствии с их природой. Есть и другая точка зрения: Душа ответственна за все, ибо это ее творения создали цепь событий. Несомненно, Принцип Разума (реализуемый Душой) присутствует во всех действиях и во всем опыте нашего мира; даже в нашем мире ничего не происходит по чистой случайности; есть порядок и он неукоснительно соблюдается. Что же, тогда все следует отнести к действию Принципов Разума? К их существованию, вне всякого сомнения, да, но не к их непосредственному действию: они существуют и они знают; а если точнее, Душа, которая содержит творящий Принцип Разума, знает результаты всего, что произошло по ее инициативе. Ибо всякий раз, когда одни и те же факторы совпадают и взаимодействуют друг с другом, результат будет одинаков; Душа принимает или заранее планирует данные условия и добивается требуемого результата и присоединяет его к общей цепи. Тогда все является одновременно и предпосылкой и результатом, то есть результат, заняв свое место среди вещей, сразу же становится предпосылкой. И возможно в этом и кроется причина прогрессирующего ухудшения: люди, например, уже не те, какими они были в давние времена; под воздействием времени и неумолимого закона,

составляющие человека Принципы Разума отчасти поддались влиянию Материи, Но: Душа наблюдает за непрерывно меняющейся Вселенной и следит за судьбой всего, над чем она трудится; в этом ее жизнь, и она не знает ни минуты отдыха от трудов своих, но вечно добивается совершенства, желая привести все в идеальное состояние – подобно крестьянину, который сначала засеивает зерно, потом заботится о всходах и постоянно борется с последствиями ливней, морозов и бурь. Если такая концепция Души будет названа несостоятельной, то мы будем вынуждены думать, что Принципы Разума сами предвидят или даже содержат в себе все катастрофы и их последствия. Но тогда мы должны будем приписать Принципам Разума творения зла, хотя принять подобную точку зрения нам помешает сознание того, что, например, искусство и его ведущие принципы не предусматривают создание нехудожественных и некрасивых произведений и не предполагают уничтожение произведений искусства. И здесь можно возразить, что в Целом нет ничего противоречащего природе, ничего злого. И все же, рядом с лучшим всегда существует нечто худшее. Однако, возможно даже это менее хорошее имеет свою ценность для Целого. Возможно, нет нужды в том, чтобы все было хорошо. Противоположности могут взаимодействовать; и без противоположностей не было бы упорядоченной Вселенной; все живые существа неполного мира содержат в себе противоположности. Лучшие элементы появляются на свет и обретают свои функции в результате непосредственного действия Принципа Разума; менее хорошие элементы потенциально присутствуют в принципах Разума; собственно, они присутствуют в самих феноменах; сила Души исчерпала себя и не смогла полностью реализовать Принципы Разума, поскольку пока те первоначальные Принципы боролись друг с другом, Материя своими силами сумела создать менее хорошие элементы. Но, при всем при этом, Материя постоянно совершенствуется в; так что из общей суммы всех вещей – созданных Душой с одной, стороны и Материей – с другой, но не достигших уровня Принципов Разума – в конце концов, возникает Единство.

17. Но эти содержащиеся в Душе Принципы Разума, являются ли они Мыслями? И если это так, то каким образом Душа творит в соответствии с этими Мыслями? Это Материя подвергается действию Разума; и это действие физически является не видением или интеллектуальной деятельностью, но силой, формирующей материю, просто действующей и даже не осознающей своего действия: иными словами, Принцип Разума действует подобно силе, образующей круги на воде, когда появление кругов обусловлено чем-то, что отлично от самой силы. Если это так, то основная сила Души (та, которая реализует Принципы Разума) должна действовать не прямо, а посредством манипуляций с другой Душой, той, которая объединена с Материей и обладает воспроизводящей функцией. Но просчитаны ли эти манипуляции заранее? Расчет предполагает наличие исходных данных. Тогда, где находятся эти исходные данные: внутри Души или вне ее? Если внутри Души, тогда нет нужды в процессе мышления, ибо мышление само по себе не может провести акт творения: творение – это действие той фазы Души, которая содержит Принципы-Идеалы; ибо в этой творящей части и кроется ее основная сила. Тогда Душа творит по наброскам идеи; ибо то, что она получила от Принципа Мышления, она в свою очередь, должна передать дальше. В общем, Мыслящая Первопричина дает указание Душе Целого, которая немедленно этому указанию следует; она дает толчок следующей Душе, созданной по ее подобию и освещенной ею; и эта вторичная Душа, получив приказ, сразу начинает творить, в одном случае безудержно, а в другом с опаской, получив отпор от Материи. Она обладает производящей творящей силой; эта сила заложена в Принципах Разума, которые не являются изначальными; таким образом, Душа творит, но не в полном соответствии с теми Принципами, которые наделили ее этой силой; в процесс творения она привносит что-то свое и, естественно, ее вклад – более низкого качества. Да, результатом творения является нечто живое; но это нечто – несовершенное, недовольное своей собственной жизнью, очень несчастное, безынициативное и грубое, созданное из Материи, которая является лишь осадком Высшего Порядка, страдающим и причиняющим страдания. Таков вклад Души в Целое.

18. является ли зло во Вселенной неизбежностью потому, что оно родилось позже, чем Высшая Сфера? Оно неизбежно потому, что без него Целое было бы неполным. Ибо большинство, или даже все формы зла, Вселенная использует себе во благо примерно также, как мы используем змеиный яд – хотя в большинстве случаев функции зла неизвестны. Сам по себе грех приносит немало пользы: он порождает не меньше красивых вещей (например, произведений искусства),* чем добродетель, и он заставляет нас задуматься над нашей жизнью, не позволяя нам пребывать в беспечной дремоте. *

Государство, II

Если все это так, тогда (и секрет творения заключатся в этом) Душа Целого постоянно созерцает Высшее и Лучшее, непрерывно стремясь к Определенному Виду и Богу: но, будучи переполненной, она как бы, переусердствует и ее последнее обращение к низшему становится творящей силой. Тогда, Душа является непосредственным Создателем, вторичным по отношению к тому аспекту Души, который порожден Божественным Разумом. Но высшим Творцом является Мыслящая Первопричина, источник тех получаемых Душою даров, следы которых можно обнаружить в Третьем Виде. Стало быть, Космос верно определяется как образ, постоянно воспроизводящий сам себя, Первый и Второй Принципы которого неизменны, а Третий Принцип тоже неизменен по сути своей, но, случайно и в Материи, имеющей движение. Ибо до тех пор, пока существуют божественные Разум и Душа, божественные Мысли-формы будут изливаться в эту фазу Души: до тех пор, пока существует Солнце, все его лучи будут определенной формой Света.

Глава 1

II.4 О ДВУХ ВИДАХ МАТЕРИИ

1. Все исследователи, выработавшие общее представление о так называемой материи, согласны в том, что она является субстратом и местом пребывания единичных форм. До этого пункта они идут одной дорогой. Но лишь только они приступают к дальнейшему исследованию вопроса о природе как самого субстрата, так и тех форм, которые он в состоянии включить, мнения их расходятся. Одни из них, для которых как бытие, так и его предмет, обладают телесной природой, допускают существование только одного вида материи. Эту материю они считают субстратом всех элементов и единственной носительницей бытия. Все другие вещи для них – только формы проявления материального начала; элементы суть тоже не что иное, как материя, одаренная известными свойствами. Эти мыслители не останавливаются даже перед тем, чтобы распространить царство материи и на сферу божества; они утверждают, наконец, что самое божество обладает материальной природой. Они приписывают материи телесность и называют ее бескачественным телом. Кроме того, они наделяют материю величиной. Другие мыслители, наоборот, признают материю бестелесным началом, и при этом некоторые из них считают такого рода материю не единственным принципом. Признавая существование той материи, о которой говорят вышеприведенные мыслители, и считая ее субстратом телесного мира, они, вместе с тем, полагают, однако, что существует еще и другая материя высшего порядка в умопостигаемом мире, которая лежит, как субстрат, в основе формы бестелесных сущностей мира ноуменального. 2. Это заставляет нас прежде всего исследовать, существует ли материя вообще, что она собой представляет и каковы ее свойства. Если материя по необходимости представляет нечто неопределенное и бесформенное, то она не может принадлежать к умопостигаемому миру именно потому, что в этом мире, где царит совершенство, не может существовать ничего бесформенного и неопределенного. И коль скоро в умопостигаемом мире всякая субстанция есть нечто простое, то в материи, как в элементе возникновения сложных явлений, не представляется никакой необходимости. Материя нужна только там, где происходит процесс становления, где из одного явления возникает другое – именно этот процесс и подал повод к образованию понятия материи, опирающемуся на существование предметов чувственно воспринимаемого мира. Все, что пребывает неизменным, не нуждается в материи. Теперь необходимо ответить на вопрос, откуда взялась материя, что породило ее? Ибо, если материя возникла, то она возникла под действием некоторого начала; если же она вечна, то тогда, следовательно, существует несколько основных начал, и наше Первоначало не абсолютно. В этом случае из сочетания эйдоса с основным началом возникало бы тело; следовательно, тело существовало бы в умопостигаемом мире. 3. Переходя к исследованию вопроса о возникновении материи, нужно прежде всего заметить, что огульное осуждение всего, что имеет неопределенный характер, было бы несправедливо. Нельзя также относиться с презрением к тому, что лишено формы по своей природе, если только оно целиком подчиняется более возвышенному и совершенному началу. Таково отношение души к духу и к понятиям логики: эти два начала дают душе ее организацию и совершенствуют ее эйдос. Нужно заметить, далее, что сложная субстанция существует и в умопостигаемом мире, но только в ином смысле, чем в мире телесном. Ведь нам знакомо существование сложных понятий, которые, выступая в качестве формообразующих сил, дают начало сложным субстанциям. Если нечто, лишенное определенности и формы, вступает в отношения с другими явлениями того же порядка, то его зависимость от высшего начала возрастает еще более. Но материя в предметах, находящихся в

процессе развития, постоянно изменяя свою форму, тогда как материя явлений вечного порядка всегда одна и та же, а форма ее пребывает неизменной. Возможно даже, что материя нашего мира является прямой противоположностью материи, существующей в мире умопостигаемом. Ибо в нашем мире она, выступая в индивидуальных формах, только отчасти соединяет в себе общее с единичным. Поэтому-то здесь все формы являются неустойчивыми, так как одно явление вытесняет другое и материя постоянно изменяется. В ноуменальном мире материя соединяет в себе индивидуальность с общностью. Поэтому там материя не может превращаться во что-либо другое, ибо она уже объединяет в себе все. Отсюда следует, что в умопостигаемом мире материя никогда не бывает бесформенной. Правда, и в нашем мире материя всегда соединена с формой, но соединение это носит иной характер, чем в мире ноуменальном. На вопрос о том, вечна ли материя или же сотворена, мы получим ясный ответ, когда исследуем, что такое материя по своей сущности. 4. В своем исследовании мы исходим из предположения, что формообразующие эйдосы действительно существуют – это было уже доказано нами в другом месте. Допуская множественность эйдосов, мы должны допустить также существование между ними известного сродства, но в то же время и определенного различия, благодаря которому один эйдос отличается от другого. Это определенное отличие, отделяющее один эйдос от другого, есть, очевидно, собственная форма, образ эйдоса. Если же существуют формы, то должно существовать и оформляемое – материал, в котором воплощаются их отличительные черты. Следовательно, существует и материя, принимающая ту или иную форму и являющаяся их постоянным субстратом. Далее, допуская существование ноуменального мира, подражанием которому является наш телесный мир сложных субстанций, мы должны допустить также и существование материи в том, умопостигаемом мире. Ведь разве можно говорить о мире, не принимая в расчет его эйдоса? А, с другой стороны, разве можно признавать существование формы, не допуская наличности ее субстрата? Нужно помнить, что, если в общем, умопостигаемое начало безусловно неделимо, то в известном отношении его можно рассматривать и как обладающее частями. Когда части получают раздельное существование, то разделение это затрагивает непосредственно материю, ибо она есть его субстрат. Когда же умопостигаемый мир, в качестве множества, существует как нераздельное целое, то это многое, объединенное высшим единством, воплощается в материи, причем самое единство его создает для себя образы. Нужно только единство это мыслить как единство в разнообразии и многообразии. Отсюда следует, что единое, прежде чем оно не сделалось многообразным, было лишено формы; ибо если мы мысленно удалим из области Духа многообразие и формы, понятия и категории, то субстрат, в котором они воплощались, потеряет всякую определенность и будет лишен всех присущих ему качеств и свойств. 5. Если же мы, опираясь на то, что умопостигаемый мир всегда обладает многообразием, а следовательно, форма и содержание сливаются в нем воедино, станем отрицать в нем наличность материи, то нам придется отрицать существование материи и в нашем телесном мире. Ибо и здесь материя всегда воплощается в каком-либо образе; она всегда представляет собою цельное тело, хотя бы состоящее из многих частей. Эта двойственность обнаруживается путем логического анализа. Этот анализ не останавливается до тех пор, пока он не находит нечто абсолютно простое, недоступное дальнейшему разложению. Пока же деление возможно, разум продолжает искать первичную основу. Первичной же основой всякого индивидуального существа служит материя. Поэтому-то она совершенно темна, ибо свет есть понятие, точно так же, как и разум. Когда разум созерцает понятие, присущее каждому предмету, то все, что скрывается за понятием, он считает темным, так как оно недоступно свету. Точно так же и глаз, приспособленный к восприятию света, созерцая свет и цвета, порожденные им, считает все, скрывающееся под светлой оболочкой, темным и принадлежащим к материальному миру. Конечно, темное в ноуменальном мире отличается от тьмы в мире чувственного восприятия, и в соответствии с различием воплощенных в материи форм и самая материя умопостигаемого мира отличается от материи в мире чувственном. Ибо божественная материя, приобретающая определенность, сама есть живое и мыслящее существо, тогда как материя дольного мира, хотя и получает определенный характер, но сама по себе не становится одушевленным и мыслящим существом, а скорее напоминает собою разукрашенный труп. Специфическая форма есть образ, следовательно, и субстрат ее есть также образ; а так как в ноуменальном мире образ есть нечто, причастное истине, то этим же характером обладает и субстрат. Поэтому следует согласиться с теми, кто считает материю сущностью, если речь идет о материи ноуменального мира. Ибо, несомненно, субстрат умопостигаемого мира есть сущность, или, если мы будем мыслить его в целостной связи со свойствами, которыми он одарен, то его следует назвать просветленной сущностью. Что же касается вопроса о вечности умопостигаемой материи, то он должен быть

подвергнут исследованию, аналогичному с исследованием вопроса о вечности эйдосов. Ибо мы можем говорить о возникновении эйдосов лишь постольку, поскольку каждый из них имеет свое начало. Но, так как начало это не лежит во времени, а эйдосы логически возникают в недрах Духа, так как они рождаются не в процессе непрерывного становления, присущего чувственному миру, а в порядке вневременного бытия мира сверхчувственного, то эйдосы нужно признать вечными. Вечна также и разнородность, присущая умопостигаемому миру и являющаяся источником материи. В ней, как в первом акте движения, скрыто начало материи. Поэтому-то материю называют также принципом различия, ибо различие и движение имеют общее начало. Но движение и разнородность, исходящая от Первоначала, лишены определенности; они нуждаются в содействии этого высшего начала, чтобы приобрести определенный характер. Обращаясь к нему, они становятся определенными. До обращения к высшему началу, материя и ее формы лишены определенности и непричастны добру; они еще не просветлены. Ибо, если источником света является высшее начало, то все, что озаряется этим светом, не всегда обладает собственным светом до того, как оно было озарено. В этом случае свет является для воспринимающей субстанции чем-то новым, приходящим извне. На этом мы можем считать вполне законченным наше исследование о материи в ноуменальном мире.

6. Переходим теперь к исследованию материи, как субстанции мира телесного. О необходимости существования самостоятельного субстрата наряду с телесным миром говорит взаимное превращение элементов. ничто, находящееся в процессе изменения, не уничтожается бесследно, ибо, в противном случае, бытие, перейдя в небытие, погибло бы безвозвратно. Точно так же и все, вновь возникающее, не возникает из ничего, - всюду совершается только переход одной формы в другую. При этом продолжает существовать та субстанция, которая приняла форму вновь возникающего тела и потеряла свою прежнюю форму. Всякое уничтожение, вообще, является тем же самым, ибо уничтожается всегда нечто сложное. Если же сложные субстанции состоят из материи и формы, то, следовательно, материя и форма свойственны всем предметам телесного мира. К тем же выводам приходим мы и путем индукции. Индукция, как и анализ, показывает нам, что все, подвергающееся уничтожению, обладает сложной природой. Если, например, мы превращаем чашу в золото, а золото растворяем в воде, то, по аналогии, мы должны допустить, что вода также разложима. Итак, первичные элементы должны состоять или из чистой формы, или из чистой материи, или же, наконец, из соединения того и другого. Они не могут быть чистой формой, ибо откуда получают они без материи меру и величину? Они не могут быть также и первичной материей, ибо, как мы знаем, они подвержены уничтожению. Следовательно, они состоят из матери и формы, причем формальными определениями являются их качественные и пространственные признаки, а материальная природа их проявляется в субстрате, не имеющем определений, так как он не есть форма.

7. Мнение Эмпедокла, который относит элементы к материи, опровергается указанием на их уничтожаемость. Анаксагор, который считает материей смесь элементов и определяет материю не как способность к безграничному изменению, а как действительную совокупность сущего, тем самым снова упраздняет Дух, который он вводит в свою систему. Дело в том, что он не считает Дух творцом форм и образов и предполагает, что он существует не прежде материи, а вместе с ней. Однако это "вместе" - вещь невозможная. Ибо, если смесь эта только причастна бытию, то сущее предшествует материи. Если же смесь есть тоже сущее, то нужно допустить, что наряду с материей и Духом существует третье, высшее начало. Итак, если творческое мировое начало необходимо предшествует материи, то какой смысл допускать существование в материи зачаточных форм, среди которых Духу пришлось бы производить в высшей степени затруднительный выбор, тогда как он, при наличности бескачественной материи, может сделать всю ее сразу объектом своей формирующей и определяющей деятельности? Невозможно также допустить, что целое материального мира исчерпывает собой все сущее. Если для подкрепления этого утверждения ссылаются на бесконечность материального мира, то нужно прежде всего определить, что такое эта бесконечность. Если под бесконечностью понимается нечто, превосходящее всякую меру, то ясно, что в сфере бытия это нечто не существует ни как бесконечное в себе, ни как бесконечное в виде телесной акциденции какой-либо другой субстанции. Первое невозможно потому, что каждая часть такой бесконечности была бы также бесконечной; второе потому, что та субстанция, акциденцией которой должна была бы быть бесконечность, не может быть бесконечной сама в себе, не может быть простой субстанцией и, наконец, не может быть материей. Не могут считаться материей и неделимые атомы, так как они, как таковые, вообще не существуют, ибо каждое тело делимо по всем направлениям. Далее, следует указать на непрерывность каждого тела, на существование жидкостей и, наконец, на то обстоятельство, что нельзя допустить существование единичного существа, лишённого духа и

души, которая, со своей стороны, не может состоять из атомов. А разве можно предположить, что какое-либо другое, наряду с атомами, существующее начало окажется в состоянии создать нечто из атомов, когда даже сам творец вряд ли сумел бы сотворить что-либо из бессвязной материи? Можно, прямо-таки, до бесконечности умножать число доводов, направленных против этой гипотезы, но эти доводы уже не раз приводились. Поэтому не имеет смысла дальше останавливаться на ней. 8. Что же такое эта материя, обозначенная нами как нечто связанное и бескачественное? Ясно, что вследствие своей бескачественности она не может быть телом, ибо всякое тело необходимо обладает некоторыми свойствами. С другой стороны, если мы говорим, что это нечто есть материя всего чувственно воспринимаемого мира, а не только его отдельных частей, как, например, глина, которая является материей только для горшечника, а не материей вообще, если мы далее утверждаем, что эта материя никогда не выступает в качестве формы, а всегда и исключительно только как материя, то ясно, что мы не имеем права приписывать ей никаких свойств, присущих предметам чувственно воспринимаемого мира. Следовательно, мы не только не можем наделить ее световыми или температурными свойствами, но также и весом, плотностью, вообще какой бы то ни было формой, а, значит, и величиной. Ибо одно дело обладать величиной по своей природе, а другое – получить это свойство извне; то же самое верно и относительно формы. Далее, материя не может состоять из частей, а должна обладать абсолютной простотой и единством – только в таком случае она может быть совершенно свободна от каких бы то ни было свойств. Поэтому сила, дающая ей форму и свойства величины, привносит в нее нечто новое, как бы заимствованное из мира бытия. Ибо, если бы это было иначе, то творческая сила была бы не в состоянии придать материи такую величину, какая ей желательна, но лишь такую, какая желательна материи. Допустить же, что существует заранее установленная гармония между творческой силой и материей, – значит прибегнуть к нелепому предположению. Итак, если творческая сила предшествует материи, то материя приобретает те свойства, какие сообщает ей творческая сила; она будет пассивно воспринимать все, следовательно, – и свойства величины. Получив эти свойства, материя будет нуждаться и в определенной форме, что должно сделать ее еще более неподатливой. Таким образом, с материей соединяется форма, сообщая ей при этом соответствующие свойства. В форме заключено все – как величина, так и все свойства, создаваемые и объемлемые понятием. Поэтому каждый разряд предметов, обладающих определенной формой, обладает также и определенными количественными свойствами. Так, например, количественные свойства человека не те, что свойства птицы, а свойства птицы вообще – иные, чем свойства данной конкретной птицы. То обстоятельство, что некоторая сила извне привносит в материю количественные определения, не менее удивительно, чем то, что она сообщает ей качественные отличия, тем более, что качество – это понятие, тогда как количество в таких своих проявлениях, как мера и число, не есть еще форма. 9. Но как можно представить себе нечто сущее, не обладающее величиной? Мне думается, как нечто нетождественное с количественным. Ведь, никто не вздумает утверждать, что сущее и количественное бытие – одно и то же. Существует еще многое другое, что не поддается количественному определению. Вообще говоря, нужно считать не причастной количественным определениям всю бестелесную природу, а материя, как мы знаем, также относится к бестелесному миру. Кроме того, количество, как таковое, не обладает количественными определениями; их имеет только то, что причастно количеству. Следовательно, и отсюда ясно, что количество в себе есть форма. И, подобно тому, как предмет приобретает белый цвет благодаря своей причастности соответствующему началу, а само это начало, вызвавшее к жизни белый и все другие, пестрые цвета, не есть нечто пестрое по своей природе и может быть названо, если угодно, пестрым понятием, так и то начало, которое создает величину определенных размеров, само, как таковое, не есть определенная величина, но есть величина в себе или понятие о величине. Теперь возникает вопрос: не состоит ли роль этого понятия в том, чтобы, приближаясь к материи, давать определенность тем отношениям величины, которые в ней уже скрываются? Ни в коем случае. Ибо отношения величины, как зародышевые формы малых размеров, не существуют вовсе. Понятие величины создает заново отношения величины и количества, которые до того вовсе не существовали. Как же следует мыслить материю, лишенную определений величины? А как мы мыслим что-либо, лишённое того или другого качества? И какое представление является исходным пунктом для мышления? Нетрудно видеть, что это есть представление неопределенности. Ибо, если подобное познается подобным, то неопределенное должно познаваться через неопределенное. Нужно, правда, признать, что само понятие неопределенности может приобрести определенный характер, но исходный пункт, от которого мы должны отправляться, чтобы достичь этой определенности, остается тем не менее неопределенным. И так

как все познается с помощью понятия и мышления, а в нашем случае понятие устанавливает только общий признак неопределенности, мышление же остается лишенным всякого содержания, являясь по существу как бы полным отсутствием мысли, то представление неопределенности есть не настоящее представление, ибо к нему примешивается момент иного, неистинного бытия с отражающим это бытие понятием. И, возможно, что Платон имел в виду именно это, когда утверждал, что неопределенность может быть понята только своего рода убудочным разумом. 10. Что же такое неопределенность души? Есть ли это полное незнание, совершенное отсутствие всякого содержания? Нет, неопределенность включает в себе некоторого рода положительное указание и, подобно тому, как для глаза темнота является материей всякого невидимого цвета, так и душа, впитывая в себя все, что в чувственно воспринимаемых предметах является как бы светлым началом, не имея затем перед собой ничего, что могло бы быть объектом ее определяющей деятельности, становится подобной зрению, которое в темноте как бы сливается с тем, что служит его объектом. Но что же имеет перед собой зрение в темноте? нечто бесформенное и бесцветное, напоминающее неосвещенный предмет без определенных очертаний – в противном случае зрение само начнет создавать образы. Иначе обстоит дело с душой, которая мыслит ничто. В этом случае душа ничего не высказывает или, точнее говоря, она не испытывает никаких воздействий. Но когда она мыслит материю, то она испытывает своего рода воздействие, как бы впечатление от чего-то бесформенного. Дело в том, что, когда душа мыслит какой-либо предмет с определенными очертаниями и определенной величины, то она мыслит его как нечто сложное, обладающее известным цветом, вообще известными качествами. Итак, объектом предметного мышления является всегда нечто целое, состоящее из однородных частей. Качества этого целого всегда выступают в мышлении ясно и резко, тогда как свойства бесформенного субстрата неясны и неопределенны именно потому, что этот субстрат не есть форма. Отделив все, что доступно мысли в сложных предметах со всеми их качествами, душа имеет перед собою то, что остается после логической обработки, и этот остаток она мыслит темно и неясно, как нечто темное и неясное. Можно сказать даже, что душа мыслит это вне обычного акта мышления. Но так как сама материя не пребывает в состоянии неопределенности, а формируется в отдельные предметы, то и душа придает материи немедленно же предметную форму, ибо неопределенность причиняет ей страдания. Душа как бы боится остаться вне бытия, она не в состоянии долго находиться в мире не-бытия. 11. Теперь нам нужно ответить на вопрос, почему для возникновения предметного мира требуется еще наличность другого начала, помимо количественных и качественных определений. Дело в том, что все эти определения должны быть прикреплены к некоторому субстрату. Субстрат этот, следовательно, должен включать в себя массу и поэтому обладать величиной, ибо в противном случае он не мог бы служить объемлющим началом телесного мира. Да и кроме того: если бы он был лишен определений величины, то он, не охватывая ни формы, ни качества, с одной стороны, ни протяжения, ни величины – с другой, не имел бы никакого значения. Ведь там, где мы в телесном мире встречаем определения величины, источник их, как нам кажется, лежит в материи. И, подобно тому, как, вообще, все действия, влияния, все промежуточные времена встречаются в сфере бытия, не будучи прикрепленными к какому бы то ни было материальному субстрату, так и отдельные элементарные тела не нуждаются в материи, а каждое из этих тел, как самодовлеющее целое, остается самим собой во всем своем многообразии, являясь продуктом совместного действия нескольких форм. Итак, материя без определений величины есть слово, лишенное содержания. Заметим теперь, что воспринимающее начало, чем бы оно ни было по своей природе, вовсе не должно само обладать массой, если только ему не присущи уже определения величины. Так, например, душа, все воспринимающая по своей природе, включает в себя все одновременно, тогда как, если бы ее акциденцией была величина, она воспринимала бы все с точки зрения величины. Что же касается материи, то она воспринимает все, как нечто протяженное, именно потому, что она по природе своей одарена соответствующей способностью. Нечто подобное представляют животные и растения, которые по мере роста не только увеличиваются в размерах, но в соответствующей пропорции совершенствуются и качественно. Однако, если мы, опираясь на эту аналогию и исходя из того, что растения и животные уже наперед обладают некоторой величиной, играющей роль субстрата по отношению к качественно формирующему началу, сделаем вывод, что и материя должна обладать определенными величинами, то вывод этот будет ошибочным. Ибо материя животных и растений не есть материя вообще, а именно материя этих единичных предметов; материя же вообще должна получить свои определения величины из иного источника. Итак, субстрат, воспринимающий форму, не должен по природе своей быть массой, но вместе с тем нужно, чтобы он, при самом своем возникновении, заключал в потенции как

массу, так и остальные качественные определения, обладал бы отражением массы, своего рода предрасположенностью к тому, чтобы сделаться массой, иначе говоря, это должна быть пустая форма. Вот почему некоторые философы считали материю началом, тождественным с пустотой. Я же говорю, что материя – это призрак массы, потому что и душа, когда она, приходя в соприкосновение с материей, не имеет объекта для своей формирующей деятельности, сначала как бы теряется в неопределенности, оказывается не в состоянии установить границы и дать обозначения тому, что она перед собою имеет. И только после этого она начинает выполнять свою формирующую работу. Поэтому мы не имеем права приписывать материи какие бы то ни было размеры, считать ее малой или, наоборот, большой по величине, а должны одновременно признавать за ней как малые, так и большие размеры, равно как, с другой стороны, и в том же самом смысле ее нужно одновременно считать и массой, и началом, лишенным всяких определений величины. Дело в том, что это есть материя массы и, переходя от больших размеров к малым или наоборот, она совершает эти переходы как бы в пределах массы. И именно благодаря неопределенному характеру присущих ей свойств массы, материя и оказывается способной к восприятию определенной величины. В нашем представлении она может, конечно, выступать как настоящая масса. Ибо все остальные вещи, лишенные определенной величины, обладают единичными формами, качественно определенными, и таким образом они не могут служить источником представления о массе. Материя же, обладающая неопределенным характером, неспособная к самостоятельному существованию, устремляется то в одном, то в другом направлении навстречу каждой новой форме. При своей всесторонней податливости она приобретает качественное многообразие и в процессе становления приобретает природу массы. 12. Итак, определения величины способствуют возникновению телесного мира, ибо качественные формы тела причастны величине. Но мы встречаем их не в самой величине, а в том, что обладает определениями величины. Ибо, если бы они были свойственны величине, как таковой, то мы не встречали бы их в материи, и они, подобно самой материи, были бы лишены определений величины и не были бы способны к существованию. Это были бы чистые понятия, которые существуют только в душе, и в таком случае вовсе не существовало бы телесного мира. Итак, здесь многое должно быть охвачено высшим единством, и это единство, причастное величине, не есть в то же время величина, как таковая. Поэтому всякое смешение качественно различных субстанций возможно благодаря наличности материи, и, так как каждая субстанция привносит свою собственную материю, то все смешение не нуждается в дальнейшем носителе. Тем не менее, требуется нечто, что было бы в состоянии охватить собою это смешение, будь это нечто своего рода сосудом или определенным местом пространства. Однако материя предшествует пространству, и, следовательно, тела, как таковые, нуждаются прежде всего в материи. Ведь не нужно думать, что если акты действия и влияния обладают нематериальной природой, то поэтому и тела должны быть также нематериальными. Дело в том, что тела суть нечто сложное, акты же – нет. Ибо всякое действующее начало пользуется для проявления своей деятельности материей, как субстратом, который пребывает в действующем начале. В самом процессе действия материя не выступает активно, да действующее начало и не требует этого. Точно так же ни одно действие не превращается в другое, ибо в этом случае они были бы прикреплены к материи, а само действующее начало переходит от одного акта к другому и, таким образом, является материей по отношению к актам своего проявления. Итак, материя необходима для проявления как качественных определений, так и определений величины, а, следовательно, необходима для телесного мира. Таким образом, это не пустое слово: субстрат телесного мира существует, хотя он невидим для нас и не имеет величины. Если бы мы захотели отрицать его, то с таким же точно правом можно было бы отрицать существование различных свойств и самой величины, так как все это, взятое само по себе, не существует. Если же все это действительно существует, хотя взятое в отдельности и в неясном виде, то тем более должна существовать материя, хотя ее существование носит неопределенный характер и она недоступна для наших чувств. Мы не видим ее, ибо она бесцветна; мы не слышим ее, ибо она не производит никакого шума; она не обладает ни вкусом, ни запахом, а потому ни язык наш, ни нос не воспринимает ее. Но, может быть, мы воспринимаем ее осязаемость? Этого также не может быть, ибо она не есть тело. Для осязания нужен телесный предмет, ибо с его помощью мы воспринимаем нечто плотное или разряженное, мягкое или твердое, влажное или сухое. Материя не обладает ни одним из этих свойств и может быть постигнута только представлением. Однако представление это не исходит от духа, но лишено всякого содержания. Поэтому-то такое представление есть, по выражению Платона, представление убудочное. В нем не содержится даже общего представления о телесности. Ибо, если телесность является понятием,

то этим самым оно отлично от материи и есть нечто иное; если же понятие телесности уже воплотилось в определенном образе и как бы смешалось с материей, то ясно, что этот продукт есть уже не только материя, но и тело.

13. Обратимся теперь к другой стороне вопроса. Если допустить, что субстрат обладает качественной природой, то нужно прежде всего определить, что такое эта природа. Затем нужно ответить на вопрос, каким образом качество может вообще играть роль субстрата. Каким образом нечто, лишенное определений величины, может обладать качественной природой, которая, со своей стороны, не связана ни с материей, ни с величиной? Если же эта природа есть нечто определенное, то каким образом она может быть материей? И, наоборот, если она есть нечто неопределенное, то в таком случае она уже не качественная природа, а субстрат и искомая материя. Однако ничто, по-видимому, не препятствует тому, чтобы материя, именно благодаря своей непрячтности к какому бы то ни было качественному определению, обладала, несмотря на свою бескачественность, некоторым характерным строением, представляющим ее существенное отличие от других предметов и являющимся как бы отрицанием их положительных свойств. Ведь слепой, например, лишенный определенного положительного зрительного свойства, тем не менее обладает известным отличительным признаком. Если, таким образом, материя лишена подобных частных свойств, то как можно сказать, что она не имеет никаких отличительных признаков? Если же она, вообще, есть полное отрицание всех частных свойств, то, признавая, что отсутствие положительного свойства является также своего рода признаком, мы тем более должны считать такую материю обладающей качественной природой. Однако тот, кто признает это, в сущности говоря, превращает решительно все в качественно определенное явления и в известные отличительные признаки, так что, например, и количество, и сущность являются с этой точки зрения качествами. Следовательно, все обладает определенной природой, а тем самым причастно качеству. Следует тем не менее сказать, что стремление превратить нечто, не имеющее положительных свойств, в качественно определенное явление на основании только его отличия от другого, действительно качественно определенного явления, является смешной затеей. А именно, если мы скажем, что само отличие, как таковое, является источником определенной природы этого нечто, то такое заявление будет неверно, ибо ведь и качество, как таковое, не имеет определенной природы. Если же мы будем полагать это нечто определенным просто в силу его отличия, то нужно помнить, что отдельное явление не может быть отличным или тождественным само по себе, но лишь в силу отличия или тождества по отношению к другому. Поэтому-то отсутствие некоторого свойства не является само по себе свойством или признаком качественного порядка, а только отрицанием качества или какого-либо иного факта, как, например, бесшумность выражает только отсутствие шума или какого-нибудь другого явления. Отсутствие есть отрицание, тогда как качество есть соотношение. Материя же не имеет образа, и это является ее особенностью, ибо ей свойственно отсутствие формы и качества. Поэтому не имеет смысла называть материю качественным началом, тогда как она не есть качество, точно так же, как неправильно утверждение, что материя именно потому есть начало величины, что она сама не обладает величиной. Итак, особенность материи не есть отличное от нее самой как бы свойство, приводящее извне. Особенность эта определяется свойственной материи ролью быть всегда чем-либо иным, чем это данное. И это иное, взятое, как единичное явление, не есть просто иное, а всегда обладает определенной формой, так что его следует правильнее называть "нечто иное". Для того же, чтобы указать неопределенный характер инобытия материи, нужно определять ее не как "нечто", а употреблять по отношению к ней только термин "иное".

14. Теперь нам нужно исследовать, является ли отрицанием в смысле отсутствия признаков сама материя, как таковая, или же отрицание есть нечто, только присущее материи. Сторонники мнения, по которому материя и отрицание суть два логически различных проявления одного и того же субстрата, должны были бы прежде всего показать, в чем состоит логически различное содержание этих двух понятий, т.е. дать понятие материи, не заключающее в себе понятия отрицания, и, наоборот, понятие отрицания, не имеющее ничего общего с понятием материи. Ведь между этими двумя понятиями может, вообще говоря, существовать тройного рода соотношение. Оба понятия могут или вовсе не входить одно в другое, или же первое может так же содержаться во втором, как второе в первом, или же, наконец, только одно из этих двух понятий безразлично какое - может содержаться в другом. В первом случае, когда каждое понятие существует само по себе, не касаясь другого, эти понятия представляют две самостоятельные единицы, и материя есть нечто иное, чем отрицание, даже если отрицание является акциденцией. При этом одно понятие не должно содержаться в другом даже потенциально. Во втором случае, если понятия относятся друг к другу, например, так, как понятие "вздернутый" к

понятию "вздернутый нос", мы имеем все-таки два самостоятельных понятия. И, наконец, если они относятся друг к другу так, как понятие огня к понятию теплоты, т.е. так, что первое понятие охватывает второе, но не наоборот, причем материя является в такой же мере отрицанием, в какой мере огню присуща теплота, то она и в этом случае не суть нечто иное. Ибо теплота здесь по природе своей уподобляется огню, тогда как субстрат, а этим субстратом должна быть материя, есть "иное". Но, быть может, материя и отрицание являются логически различными проявлениями одного и того же начала таким образом, что отрицание вовсе не указывает на существование чего-либо иного, отличного от отрицаемого, и, следовательно, отрицание бытия есть как бы его уничтожение. Ведь отрицание не прибавляет никаких новых признаков, а указывает, что нечто не существует. Итак, действительно ли отрицание равнозначно с не-бытием? Допуская, что отрицание, в смысле отсутствия признаков, не существует самостоятельно, так как оно относится не к бытию, а к чему-то иному, мы имеем перед собой снова два понятия, из которых одно целиком подходит к субстрату, а другое указывает на отношение отсутствия признаков к "иному". Или, точнее говоря, одно понятие есть понятие материи в ее отношении к иному или понятие субстрата в его отношении к иному, понятие же отрицания соответствует этим отношениям, поскольку оно указывает на их неопределенный характер. Вообще же, как в том, так и в другом случае, понятия эти едины в своем субстрате, различны – в своем логическом выражении. Но здесь возникает вопрос: каким образом отрицание, являющееся, благодаря своей неопределенности, безграничности и бескачественности началом, тождественным с материей, тем не менее, обладает отличным от нее логическим выражением? 15. Это возвращает нас к исследованию вопроса, является ли безграничность и неопределенность акциденцией какого-либо иного начала, и, если да, то как это возможно. Вместе с тем нам нужно ответить на вопрос, является ли акциденцией отрицание, как отсутствие всяких определенных признаков. Если все, что относится к категории чисел и понятий, находится вне безграничности, то все то, что является объектом формирующих и движущих сил, и есть по необходимости безграничное. Ведь все границы, нормы, все вообще оформленное, встречающееся в других вещах, коренится в числах и понятиях, но при этом формирующей силой служит не то, что уже оформлено, и не сам порядок, уже воплощенный в вещах, а граница, норма, понятие. Нужно иметь в виду, что формирующая сила есть совершенно не то, что служит ее объектом. Таким объектом является материя, а также все, что так или иначе причастно материи или ее понятию. Таким образом, материя и есть по необходимости безграничное, но при этом так, что безграничность не является акциденцией материи, как бы привходящей извне. Дело в том, что все, привходящее извне как акциденция, должно быть сначала понятием, а безграничное не есть понятие. Далее: что именно в мире бытия должно было бы получить безграничность в качестве акциденции? Граница и все, что ею ограничено. Но материя не является ни тем, ни другим. А, кроме того, безграничность, привходя к тому, что ограничено, должна была бы уничтожить его природу. Следовательно, безграничное не есть акциденция материи, но сама материя, как таковая, есть безграничное. Ведь и материя умопостигаемого мира есть тоже безграничное, порождаемое безграничностью Единого или, вернее говоря, безграничностью его могущества и вечностью его бытия, ибо безграничность, как таковая, не содержится в Едином, а является продуктом его творчества. Здесь возникает ряд вопросов. Каким образом безграничное может существовать и в умопостигаемом мире, и в мире чувственного бытия? На это следует ответить, что безграничное двойственно по своей природе. Чем же отличается одно безграничное от другого? Они отличаются друг от друга, как прообраз от копии. Следует ли заключить отсюда, что безграничное чувственного мира менее безгранично, чем безграничность мира умопостигаемого? Как раз наоборот, ибо поскольку оно, как копия, дальше отстоит от истинного бытия, постольку оно обладает еще более высокой степенью безграничности. Ибо большая степень неопределенности свойственна именно тому, что менее определено, подобно тому, как меньшая степень добра означает большую степень зла. Итак, безграничное умопостигаемого мира обладает большей полнотой бытия, является формой или понятием безграничного, тогда как безграничное чувственного мира менее причастно бытию именно постольку, поскольку оно удалилось от истинного бытия, погрузилось в призрачное существование и обладает в действительности более высокой степенью безграничности. Теперь возникает новый вопрос: все ли равно быть безграничным, как таковым, или только обладать безграничностью? Там, где понятие и материя существуют отдельно, это не одно и то же; там же, где мы имеем дело только с материей, одно можно считать вполне тождественным с другим или, что еще лучше, можно сказать, что безграничность вообще не свойственна материи, ибо безграничность есть понятие, а понятие не может

находиться в безграничном, не разрушая его природы. Поэтому-то материю следует считать, в противоположность понятию, безграничной по природе. Ибо, подобно тому, как понятие, поскольку оно не воплощается в чем-либо другом, остается абсолютно чистым понятием, так и материя, в полную противоположность этому чистому понятию, остается по отношению к безграничности чистой материей, т.е., безграничным. 16. Теперь еще вопрос: тождественна ли материя с инобытием? Нет, только с той частью инобытия, которая составляет противоположность истинному бытию, а именно понятиям, следовательно, в этом смысле существует и не-бытие, как отрицание всяких признаков, если только отрицание это образует противоположность с бытием, в смысле логических понятий. Но разве отрицание это не будет уничтожено, если к нему присоединится то, что составляет предмет отрицания? Ни в коем случае, ибо основой всякого явления служит не мир явлений, а то, что является отрицанием, отсутствием всяких свойств. Точно также средой, где воплощается принцип ограниченности, является не то, что уже ограничено, и не сама граница, но безграничное, поскольку оно еще не подвергалось ограничению. Но каким же образом принцип ограничения, соединяясь с безграничным, не уничтожает природу этого последнего, тем более, что безграничность не является акцидентальным признаком? Если бы безграничное было количественно безграничным, то, конечно, его природа была бы уничтожена, но именно потому, что это не так, природа безграничного продолжает жить и в мире бытия. Здесь становится действительностью и получает печать совершенства все, чем безграничное обладает по своей природе, подобно тому, как необработанная почва только после обработки развертывает все таящиеся в ней свойства. Женщина, оплодотворенная мужчиной, не теряет от этого своей женственности, а, наоборот, становится еще женственнее, т.е., становится в еще более высокой степени тем, чем она была. Теперь еще вопрос: сохраняет ли материя характер злого начала даже после того, как она становится причастной добру? Несомненно, и это потому, что материя нуждается в добре, так как она по своей природе чужда ему. Ибо все, что, с одной стороны, обладает некоторыми данными, с другой же - нуждается во многом, занимает в некотором смысле среднее положение между добром и злом, так как оно причастно и к тому, и к другому. Но то, что не обладает решительно ничем, что прозябает в нужде или, вернее, есть само воплощенная нужда, то неизбежно относится к категории зла. Ибо здесь мы имеем не только недостаток богатства или отсутствие силы, - здесь не хватает всего: духа, разума, добродетели, красоты, образа, формы, качества. Как при таких условиях материя может не быть крайним злом, безобразием, мерзостью? Что же касается материи в умопостигаемом мире, то она относится к категории бытия, ибо то, что стоит выше ее, само выходит за пределы бытия. Но в чувственном мире то, что предшествует материи, уже само принадлежит к категории бытия. И поэтому здесь материя, как нечто не-сущее, является инобытием по отношению к красоте бытия.

Глава 1

II.5 О ПОНЯТИЯХ ВОЗМОЖНОСТИ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ

1. О некоторых вещах мы говорим, что они существуют "в возможности", о других же - что они существуют "в действительности". Наконец, мы называем "действительностью" некоторую часть мира бытия. Нужно, поэтому, исследовать значение понятий "в возможности" и "в действительности". На самом ли деле действительность родственна с тем, что существует в действительности, и все, что относится к сфере действительности, тем самым и существует в действительности? Или, быть может, эти два понятия различны, и то, что существует в действительности, вовсе не должно необходимо относиться к сфере действительности. По отношению к чувственному миру ясно, что существующее в действительности проявляется здесь под категорией возможности, и возникает лишь вопрос, верно ли это и по отношению к умопостигаемому миру, или там все действительное выступает исключительно в действительности. А затем нужно исследовать, всегда ли действительно существующее проявляется в чувственном мире как возможное, и если всегда, то не может ли оно когда-либо неизбежно проявиться в действительности, ибо действительное не совершенствуется с течением времени. Но прежде всего нужно ответить на вопрос, что значит существовать "в возможности", ибо ведь ясно, что мы не имеем права говорить, что нечто существует исключительно в возможности. С другой стороны, имея перед собой ничто, мы не можем применить к нему понятие "в возможности". Так, например, металлическая руда есть в возможности статуя. Но если из нее не будет ничего изготовлено и она решительно ни в чем не изменится по сравнению с тем, как она существует сейчас, то она и остается той же самой рудой. Однако этот модус

существования свойственен руде уже в настоящем, а не в будущем; каким же образом руде можно приписать стремление стать чем-то иным по сравнению с тем, как она существует сейчас? Поэтому нельзя сказать, что руда существует "в возможности". Следовательно, все то, что существует в возможности, как нечто иное, должно быть обозначено, как нечто, "могущее вызвать к жизни что-либо иное по сравнению с самим собой". При этом явление, порождающее это иное, может само или продолжать свое существование, или же погибнуть, как бы принося себя в жертву вновь возникающему. Ведь далеко не одно и то же руда, существующая в возможности, как статуя, или вода, существующая в возможности, как руда, или, наконец, воздух, существующий в возможности, как огонь. Нужно ли из определившейся таким образом природы бытия "в возможности" сделать тот вывод, что это бытие является творческой способностью по отношению к тому, что возникает в будущем, так что, следовательно, руда является творческой силой по отношению к статуе? Нет, поскольку в понятии "творческая сила" заключен элемент активного воздействия, активная творческая сила не может быть названа существующей в возможности. Если же мы понятие "в возможности" будем рассматривать не только как понятие, противоположное понятию "в действительности", но будем видеть в нем проявление начала, противоположного самой действительности, как таковой, то тогда мы сможем говорить о бытии в возможности или, что будет лучше и яснее, мы скажем, что понятие "в возможности" противоположно понятию "в действительности", а понятие "возможно" - понятию действительного бытия. Поэтому все, что "существует в возможности", является своего рода субстратом всех тех сил, форм и эйдосов, которые оно стремится воспринять и к восприятию которых оно пригодно. При этом, каждый данный акт подобного восприятия может означать либо ухудшение, либо улучшение формы, которая в действительности всегда носит иной характер. 2. Относительно же материи нам необходимо исследовать, является ли она в возможности тем, во что она потом превращается, тогда как она в действительности есть нечто иное, или же она в действительности есть ничто, и, таким образом, все, что мы называем существующим в возможности, превращается в действительность благодаря тому, что оно воспринимает эйдос пребывающего бытия. Или, иначе говоря, имеем ли мы право называть статую существующей "в действительности", противопоставляя при этом статую в действительности статуе в возможности, а не относя выражение "в действительности" к тому субстрату, который мы обозначили статуей в возможности. Если это так, тогда существующее в возможности не обладает действительностью, а действительность как таковая возникает из того, что предшествовало ей как возможное. Ибо действительное бытие - не как материя, а как ее эйдос - включает в себя и то, и другое. Это мы видим ясно, когда из одной субстанции возникает другая, как, например, из руды статуя. Дело в том, что статуя, рассматриваемая одновременно как возможная и действительная, является иной субстанцией по отношению к руде. По отношению же к тому, что вообще прекращает свое существование, совершенно ясно, что оно было в возможности иным. Но вот другой пример: грамматик в возможности становится грамматиком в действительности; каким образом в этом случае возможное и действительное бытие могут быть отличны друг от друг? Ведь ясно, что Сократ в возможности есть то же самое, что Сократ в действительности. Но разве можно сказать, что его знания заключались в его прежнем невежестве? Ведь он был знающим только в возможности. На это нужно ответить, что его знание носит акцидентальный характер. Ибо он является знающим в возможности не потому, что он невежественен, а невежество есть для него акцидентальный признак, тогда как его душа, обладающая богатыми задатками, была с самого начала, как разумная, знающей и в возможности. Итак, и наш грамматик в возможности носит в себе это "возможное бытие" даже и тогда, когда он уже сделался грамматиком в действительности. Но возможно также, что между действительностью и возможностью существует и иное соотношение, а именно в тех случаях, где возможное бытие является простым эйдосом. Если же возможное бытие является субстратом, а действительное обладает, как на примере со статуей, двойной природой, то в чем состоит в этом случае эйдос руды? Мне кажется, что было бы целесообразным называть ту форму и эйдос действительного бытия, благодаря которой нечто существует не только в возможности, но и в действительности, - не действительностью вообще, а действительностью этого единичного факта. Ибо, в противном случае, мы могли бы смешать эту действительность с другой, не имеющей ничего общего с данной творческой силой. Дело в том, что возможное бытие заимствует свою действительность от другого, тогда как все возможности, заключаемые в действительном бытии, берут свой источник из него самого. Примером этого может служить свойственная человеку душевная способность, на основе которой возникает в действительности добродетель мужества и ее проявления. Вот все, что можно сказать по этому вопросу. 3. Все, сказанное

до сих пор, мы приложим к исследованию следующего вопроса: имеем ли мы право предположить, что в умопостигаемом мире нечто существует "в действительности", или же там все обладает действительным бытием, а также приложимо ли к этому миру понятие "возможного существования?" В умопостигаемом мире не существует ни материи, которой присуще бытие "в возможности", ни таких фактов или явлений умопостигаемой природы, которые могут в процессе развития перейти в другие формы, одним словом, – ничего, что могло бы, оставаясь неизменным или выходя за пределы своего существования, породить нечто иное, и поэтому там, само собой разумеется, не может быть ничего "в возможности". В этом мире все имеет субстанциальный характер и от века причастно времени. Если мы обратимся к тем мыслителям, которые признают существование материи в умопостигаемом мире, с вопросом, не заключается ли в той материи "возможное" бытие, то какой ответ они могут нам дать? Ведь, если даже умопостигаемая материя обладает другой природой, чем материя чувственного мира, то и там, в умопостигаемом мире, каждая отдельная вещь должна обладать своего рода материей, затем эйдосом, а также и тем, что является продуктом их взаимодействия. Нетрудно видеть, что в ответе своем они укажут на эйдотический характер того начала, которое является материей умопостигаемого мира. Ведь и душа по природе своей является эйдосом, хотя по отношению к высшему началу она может быть материей. Но следует ли отсюда, что материя умопостигаемого мира может включать в себя "возможное" бытие? Нет. Ибо эта материя есть эйдотическое начало, а форма (эйдос) не относится к будущему и не делима по своей природе – только логический анализ может разложить ее. Кроме того, материя постольку причастна форме, поскольку дело идет о существе, объединяющем оба начала в единой природе. Потому и Аристотель говорит, что телесное начало пятого порядка нематериально. Какова же с этой точки зрения природа души? В потенции она – живой организм даже и тогда, когда она еще не существует; потенциально она заключает в себе и музыкальную гармонию, и вообще все те формы, в которых она проявляется, хотя сами формы эти носят переходящий характер. Следовательно, материя существует и в умопостигаемом мире. Или, вернее говоря, источником возможного бытия в умопостигаемом мире является не материя, а душа. Что же назовем мы существующим там "в действительности"? Соответствует ли действительность ноуменального мира действительности статуи, в которой объединяются "возможное" и "действительное" бытие, проникнутое формообразующим началом? В умопостигаемом мире это единство обусловлено тем, что обе стороны бытия обладают всей полнотой существования. Духу не нужно переходить из возможности потенциального в сферу действительного мышления, ибо в этом случае он нуждался бы в высшей силе, имеющей свой источник вне "возможного" бытия. Наоборот, дух объемлет собою все. Ведь то, что существует в возможности, нуждается в посторонней силе для того, чтобы перейти в действительность; то же, что всегда остается подобным самому себе, – то всегда существует в действительности. Следовательно, все основные начала существуют в действительности, ибо они заключают все, что по необходимости им присуще, и обладают этим всем вечно. Это относится и к Душе, поскольку она есть часть не чувственного, а умопостигаемого мира. Точно так же та душа, которая, как, например, растительная душа, находится в материальном мире, обладает в действительности другой природой. Ведь и она присуща действительности. Итак, раз в умопостигаемом мире все обладает характером действительности, то верно ли, что оно и живет в действительности? Несомненно. И если мы называем природу умопостигаемого мира "свободной от сна", вместилищем жизни в ее наивысших формах, то нужно признать, что в том мире находят себе воплощение самые прекрасные формы действительности, что там все полно бытия и жизни, что мир тот является поистине началом и источником души и разума. 4. Все же другое, что существует "в возможности", приобретает, переходя в действительность, другой образ, и это обстоятельство мы выражаем тем, что называем это бытие, по отношению к действительности, бытием в возможности. Но каким же образом можно сказать о мнимой сущей материи, которую мы называем потенциальной совокупностью бытия, что она причастна бытию и в действительности? Если бы это было так, то материя не могла бы быть уже более потенциальной совокупностью бытия. А если она не причастна бытию, то отсюда необходимо следует, что она сама не есть нечто сущее. Но как же она может быть чем-либо в действительности, когда она вовсе не причастна бытию? Можно сказать еще, что, хотя она сама и не относится к одному порядку бытия с тем, что из нее возникает, но она, все-таки, может быть причастна бытию, так как материальный мир не исчерпывает всей сферы сущего. Но если, с другой стороны, она ничем не связана с миром материального бытия, то ей нельзя приписать самостоятельного существования. Представляя собой нечто бесформенное, она не может быть также и эйдосом, следовательно, не может быть причислена к

эйдосам. Итак, и в этом смысле ей нельзя приписать бытия. Являясь, таким образом, с обеих сторон причастной миру не-бытия, она представляет собой многостороннее отрицание сущего. Но, если она по природе своей совершенно чужда истинному бытию, и даже оказывается не в состоянии стать причастной бытию мнимому, обладая, следовательно, еще более призрачным существованием, чем самый призрак разумной идеи, – то в какой порядок бытия должна быть она включена? А если такого бытия нет, то чем же является материя в действительности? 5. Итак, еще раз: какое определение должны мы дать материи? Каким образом она может быть материей бытия? Именно так, что она является бытием в возможности. Этим и объясняется, что, воплощая будущее бытие, она не существует в настоящем; бытие является для нее отодвинутым вдаль, относящимся к будущему; она как бы переносится на то, что только еще будет. Вместе с тем нужно помнить, что материя в возможности не есть тот или иной единичный предмет: в возможности – она все. Но не имея самостоятельного существования, а являясь материей всего, она не причастна действительности. Ибо как только она проявляется в действительности, ее проявление уже более не материя, и поэтому, для того, чтобы существовать, она должна была бы быть не материей вообще, а определенным видом материи, например, рудой. И поэтому не-бытие, собственное материи, не есть нечто, только отличное от бытия, как, например, движение. Ведь движение причастно еще бытию, исходит от него и в нем совершается; материя же как бы навсегда изгнана из мира бытия и целиком изолирована. Неспособная к какому бы то ни было изменению, всегда тождественная самой себе, она остается тем, чем была с самого начала, а именно – не-бытием. С самого начала она была чужда миру действительности, и, непричастная какому бы то ни было бытию, она не могла служить источником изменения. Ибо, если бы материя должна была явиться началом определенного явления, то она была бы не в состоянии воспринять даже слабый отблеск его, так как, заключая в возможности следующее новое явление, была бы способна обнаружить себя только тогда, когда первое явление уже исчезло. Но и по отношению к новому возникающему явлению она обречена на ту же самую роль. Вовлеченная в сферу обоих явлений, она в действительности не относится ни к тому, ни к другому, и ей не остается ничего иного, как быть бледным и неясным, потенциальным образом того, что не может быть воплощено в ней. В действительности же она обманчивый призрак, живой образ действительности. Или, иначе говоря, она есть воплощенная ложь, истинное не-бытие. И не имея в действительности никаких точек соприкосновения с бытием, она находит свое истинное выражение в мире не-бытия. Поэтому, для того, чтобы существовать, она должна не существовать в действительности, а для того, чтобы быть совершенно непричастной миру истинного бытия, она должна существовать в мире не-бытия. Ведь, если мы лишим призрачное бытие его призрачности, если мы придадим характер действительности тому, что по природе своей является потенциальным бытием, то мы тем самым уничтожим специфическую форму его существования, которая обладает бытием лишь в возможности. Итак, если мы должны приписать материи признак неуничтожаемости, то вместе с тем мы должны признать существование материи, как таковой. Но из всего сказанного следует, что мы можем сделать это, только признавая материю, как существующую в возможности. Кто не согласен с этим, тот должен опровергнуть наше доказательство.

8

II.6 О СУБСТАНЦИИ И КАЧЕСТВЕ

1. Являются ли бытие и сущность двумя различными принципами таким образом, что бытие должно мыслиться нами свободным от всех конкретных признаков, тогда как сущность включает в себя эти элементы, как, например, движение, покой, тождество, различие. И не следует ли далее признать, что эти элементы входят в сферу бытия? Мир, как целое, конечно, является сущностью, но каждое отдельное явление в нем относится отчасти к миру бытия, отчасти же причастно движению такового и т.д. Движение же обладает акцидентальным бытием. Следует ли отсюда, что оно обладает также акцидентальной сущностью? Мы приписываем движению акцидентальное бытие, потому что в сфере бытия отсутствуют индивидуальные признаки. Образы же, входящие в сферу сущности, индивидуально отличаются друг от друга. Мир сущности нельзя сравнивать с семенем животного, где все части взрослого организма существуют нераздельно, сливаясь друг с другом, – в мире сущности образы ведут раздельное существование именно потому, что это образы, а не нечто сущее. Обращаясь к качественным признакам умопостигаемого мира, должны ли мы считать их существенными различиями в мире сущности или в мире бытия, т.е. такими различиями, которые являются, в свою очередь, источником новых существенных различий? Подобный взгляд имеет за собой известное основание.

Но, с другой стороны, следует считать ошибочным разделение качественных различий чувственного мира на два разряда, из которых первый заключает в себе различие по сущности, как, например, различие между двуногим и четвероногим животным, второй же охватывает мнимые различия, называемые нами качественными признаками. А между тем, то же самое различие, которое в одном случае имеет существенный характер, может в другом случае быть лишено этого характера и играть роль простой акциденции. Так, например, белый цвет является существенным признаком лебедя или свинцовых белил; по отношению же к сущности этих вещей он является акциденцией. Вообще говоря, момент логического различия, отнесенный к сущности, не есть качество: рассматриваемый же как элемент внешнего проявления сущности, он является качественным определением. Или, выражая эту мысль иначе, нужно рассматривать качественное определение, как нечто двустороннее. С одной стороны, это есть признак сущности, с другой – это есть качественный признак, благодаря которому сущность проявляется в той или иной форме. В этом последнем случае качественное определение не может быть причиной перехода какого-нибудь явления в мир сущности или обратно; оно только вызывает внешние изменения в сущности, уже существующей во всей полноте бытия. Этот признак является внешней прибавкой к сущему, проявляется ли оно в телесной или же в духовной форме. Но, если даже согласиться с тем, что видимый белый цвет является существенно необходимым признаком свинцовых белил, тогда как, например, для лебедя он не является таким признаком, ибо могут существовать и черные лебеди, то и в таком случае нужно признать акцидентальный характер этого качества. С другой стороны, тепло является признаком, дополняющим понятие огня. Если кто-нибудь скажет поэтому, что природа огня относится к миру сущности, то не нужно ли признать, что аналогичное соотношение мы имели в примере с белилами? Несомненно, для огня, как мы его видели, его огненная природа или тепло является таким же существенным признаком, как белый цвет для белил. Таким образом, одни и те же понятия играют роль существенных признаков, а не определений качества, как и наоборот: могут выступить определениями качества, а не существенными признаками. Поэтому не имеет никакого смысла приписывать существенным признакам самостоятельное существование, а у других признаков его отрицать. Оба эти разряда понятий относятся к одной и той же природе. Нужно, наоборот, сказать, что понятия, которыми создается эта природа, являются в своей совокупности существенными (субстанциальными) понятиями. Явления же, в которых воплощаются эти понятия, являются в нашем мире качественным отражением того, что в умопостигаемом мире является сущностью (субстанцией), а, следовательно, сами по себе не относятся к миру сущности. Поэтому мы всегда попадаем на ложную дорогу, если при исследовании сущности вещей мы покидаем мир сущего и переходим в мир качественных признаков: то, что мы, опираясь на определенную совокупность качественных признаков, называем огнем, не есть еще сущность огня. Хотя в видимом огне и проявляется его сущность, но качественные формы ее проявления отдаляют нас от этой сущности. Мы называем эти формы качественными признаками, и по отношению к предметам чувственного восприятия это название совершенно уместно. Все эти предметы не входят в сферу сущности, а представляют собой только ее проявления. Это обстоятельство приводит нас к вопросу о том, каким образом мир сущего слагается из элементов, не имеющих существенного характера. Уже было сказано, что одно явление, возникая из другого, должно иметь отличную от первого природу; к этому мы должны теперь добавить, что и результат развития не относится к миру сущности. Но можем ли мы сказать, что умопостигаемая сущность слагается из элементов, не обладающих субстанциальной природой? На это мы должны ответить, что ноуменальная сущность, обладающая истинным и нераздельным бытием, как бы соединяет в себе все различия мира бытия. Иначе говоря, мы называем ее сущностью благодаря тому, что к миру бытия присоединяются еще действенные силы; эта прибавка, превращающая бытие в сущность, на первый взгляд совершенствует его, но скорее следует думать, что благодаря ей сущность удаляется от бытия, так как все сложное менее совершенно, чем простое. 2. Теперь нам необходимо исследовать природу качества – возможно, что добытые результаты рассеют наши сомнения. Прежде всего следует ответить на вопрос, должны ли мы отождествить качественное определение, как таковое, с элементом, дополняющим сущность, не считаясь с тем, что это качественное дополнение относится не к сущности вообще, а к сущности, уже обладающей определенной природой. Следовательно, у этой сущности ее общая природа должна существовать еще до проявления особой сущности и качественной определенности. Но что же составляет общую сущность огня, предшествующую его особой сущности? Телесная природа? Но тогда сущность будет заключаться в телесности; огонь есть теплое тело и в качестве такового не относится к миру сущности. Понятие теплоты относится здесь к понятию огня так, как

понятие "приплюснутый нос" к понятию "приплюснутость". Отнимем у огня его теплоту, блеск и свет, а это все качественные признаки, и у нас останется вместо огня пространственная форма (эйдос) в трех измерениях, и роль сущности будет играть материя. Но это вряд ли верно, так как эйдос – не качество, но понятие (логос). Что же является продуктом взаимодействия между понятием и субстратом? Этот продукт не есть то, что мы видим и ощущаем в качестве огня, ибо этот видимый огонь состоит из качественных определений. Если бы мы сочли его искомым продуктом, то нам пришлось бы считать горение творческим актом понятия, точно таким, как процессы согревания, окраски в белый цвет и т.д. Но в таком случае понятие качества не войдет ни в одну из известных нам сфер бытия. Нужно заметить, однако, что те признаки, относительно которых мы можем сказать, что они дополняют природу сущности, не должны называться качественными. Это название к ним можно применить разве только в том случае, если они сами по себе являются продуктами понятия и творческих сил сущности. Качественным следует называть такой признак, который, находясь вне сущности, всегда остается определением качества, т.е. является по отношению к сущности чем-то излишним и сверх того привносит в нее такие определения, как добродетель, недостаток, порок, красота, здоровье и т.д. Поэтому понятия треугольника и четырехугольника не суть сами по себе понятия качества – наоборот, качественным определением следует считать процесс придания какому-нибудь телу треугольной формы, и именно самый процесс, как таковой, а не его результат. Точно также дело обстоит и по отношению к всяким другим искусствам и навыкам. Следовательно, качество есть не что иное, как некоторое состояние – производного или первоначального характера, – свойственное сущности, уже обладающей бытием. Отсутствие такого состояния не может нанести никакого ущерба сущности. 3. Таким образом, белый цвет, свойственный какому-нибудь предмету, не следует рассматривать как качество, а в нем нужно видеть продукты деятельности той силы, которая порождает белый цвет. Точно также все так называемые качественные определения умопостигаемого мира, которые мы рассматриваем как качественные признаки на том основании, что они являются специфическими особенностями, придающими каждой сущности ее своеобразный характер, все эти определения являются продуктами деятельности творческих сил. Что же является отличительным признаком для качественных определений ноуменального мира? Ведь творческие силы проявляются и в чувственном мире. Суть, однако, в том, что в умопостигаемом мире эти силы создают не единичные признаки какого-либо отдельного явления, не переход одного явления в другое, а только общую природу явлений, которая в ноуменальном мире является чистой деятельностью. Поэтому, с одной стороны, ясно, что такая деятельность, являясь основным признаком сущности, не может называться качеством. Но как только творческий эйдос охватывает и уединяет специфическую особенность такой деятельности и, не выводя ее из ноуменального мира, с ее помощью создает нечто иное, он тем самым порождает качество. Эйдос, таким образом, захватывает как бы ту часть мира сущностей, которая составляет его поверхность. Если же это так, то ничто не препятствует теплоте, неразрывно связанной с огнем, быть неким эйдосом огня, т.е. деятельностью, а не качественным признаком, точно так же, как, с другой стороны, та же самая теплота может быть качественным определением. Последнее мы наблюдаем в том случае, когда теплота встречается не в качестве существенного признака какого-нибудь явления, а выступает как бы призрачным отражением творческой силы сущности. Качество есть чистая акциденция; оно не может быть ни творческой силой, ни формой, представляющей определенные проявления сущности. Поэтому к разряду качественных определений относятся все привычные свойства и подобные им признаки субстратов; прообразы же, первоначально заключающие в себе эти признаки и свойства, являются творческими силами. Поэтому нельзя сказать, что один и тот же признак может одновременно относиться и не относиться к разряду качественных; качеством он является только тогда, когда он совершенно отделен от сущности; связанный же сущностью, он есть форма или сила. Ибо форма и сила, обнаруживаясь в чувственном мире, перестают уже быть формой и силой. Поэтому качеством и только качеством может быть одна чистая акциденция, никогда не выступающая в виде формы какого-нибудь другого явления.

9

II.9 ПРОТИВ ГНОСТИКОВ; ИЛИ ПРОТИВ ТЕХ, КТО УТВЕРЖДАЕТ, ЧТО СОЗДАТЕЛЬ КОСМОСА И САМ КОСМОС ЯВЛЯЕТСЯ ЗЛОМ

1. Повсеместно мы видим, что Добро, принцип – это простейшие и, соответственно, первичные понятия, ибо вторичное никогда не сможет стать

простейшим: у Добра нет составных частей; оно – Абсолютное Единство. Та же природа присуща и Принципу, который мы знаем как Первоединый. Как добро является сущностью Добра, а не продуктом какой-то первичной субстанции, так Единство является сущностью Целостности. Поэтому: Когда мы говорим о Первоедином и когда мы говорим о Добре мы должны признать идентичность их природы: мы должны заявить, что они одинаковы, не рискуя при этом утверждать что-либо в отношении этой (непознаваемой субстанции) Субстанции, но просто определив ее для себя в тех категориях, которые мы сочтем для этого наилучшими. Даже называя что-либо изначальным мы просто хотим подчеркнуть, что это нечто абсолютно простейшее: оно является Самостоятельным только в том смысле, что не обладает сложной природой, которая сделала бы его зависимым от любой из составных частей: оно является "Замкнутым", ибо все, что содержится в чем-то чужеродном, должно также и существовать благодаря этому чужеродному. Если оно ничего не получает от "чужака", если оно не входит ни во что "чужое", если оно никоим образом не является составной частью, то значит ничто не может быть выше его. Стало быть, нам не нужно искать никаких других Принципов: Единый и Добро Первый Принцип, следом за ним идет, Мыслящая первопричина, Первичный Мыслитель, за которым следует Душа. Таков порядок в природе. Именно столько Принципов – не больше и меньше – и требуется Царству Разума. Те, кто верит в существование меньшего количества Принципов, должны поверить в идентичность Мыслящей Первопричины и Принципа Души или в идентичность Мыслящей Первопричины и Первоединого; но мы достаточно убедительно доказали, что это отдельные Принципы. Нам остается обсудить лишь возможность существования других Принципов. Ну хорошо, а какие еще могут быть (Божественные) Принципы? Среди всех Принципов Вселенной невозможно найти более простых и вместе с тем более величественных Принципов чем те, которые мы доказали и описали. Вряд ли нас будут призывать к удвоению Принципа Действия Принципом Возможности. Абсурдно пытаться добиться подобного разнообразия, пытаться обозначить границу между возможностью и действительностью в случае с нематериальными существами, которые существуют в действии (даже в случае низших форм невозможно провести такую разграничительную черту), и для нас непредставимо, что Мыслящая Первопричина может быть двойственным – то есть, в какой-то момент времени пребывать в покое, а в следующий в движении.* Какую мы можем себе представить форму покоя Мыслящая Первопричина, которая была бы противоположностью его движению? Какая неподвижность одной фазы может противостоять энергии другой фазы? * Похоже, что это замечание относится не столько к гностикам, сколько к неопифагорейцу Нумению, философу, оказавшему на Плотина большое влияние и проводившего такого рода границу между его Первым и Вторым Богами. Но, не исключено, что и некоторые Гностики имели сходную теорию. Прим. Дж.Диллона.

Нет: Мыслящая Первопричина всегда остается самой собой, она неизменно пребывает в постоянном Движении. Двигаясь – по направлению к ней или внутри нее, мы попадаем в пределы действия Души: таковым действием является исходящий из Мыслящей Первопричины и входящий в Принцип Души Принцип Разума, в результате чего создается Разумная Душа, создавать промежуточный Принцип никакого смысла нет. Утверждать, что существует многообразие Мыслящих Первопричин – это все равно, что утверждать, что существует нечто, знающее и думающее, и другое нечто, которое знает, что первое нечто знает и думает.* Ибо, какие бы у Божества не существовали различия между его Разумным Действием и Осознанием этого Действия, все равно, это должно быть одной единой проекцией, осознающей свою деятельность: абсурдно предполагать, что Подлинный Разум может хоть в какой-то степени быть неосознанным; принцип знания должен быть единым и тождественным тому, что знает о знании. * Это может быть выпадом против Амелия, ученика самого Плотина, определенно проводившего такое разграничение. Прим. Дж. Диллона, основанное на Тимее 39e.

Противоположная версия предполагает наличие двух сущностей, одна из которых просто знает, а другая – отдельная сущность – знает о действии знания. Если нам говорят, что разделение – это просто процесс нашего мышления, то тогда сразу следует отбросить теорию дальнейшей непознаваемой субстанции: более того, возникает вопрос, может ли вообще наше мышление лелеять Принцип Знания, который настолько узок, что даже не знает о своем знании. Если бы наше мышление было настолько узким, то нас можно было бы назвать идиотами, а ведь мы, пусть и посредством самой обычной нравственной силы, всегда владеем нашими эмоциями и умственными процессами. Нет: Божественный Разум в процессе своего мышления думает сам по себе; объект мышления не является ничем посторонним: Мыслитель и Мысль – едины: стало быть, в процессе мышления он овладевает собой, наблюдает себя и видит себя, не как что-то

бессмысленное, но как нечто знающее; в это Первичное Знание он должен включить, как то же самое Действие, знание знания; и даже вышеприведенное логическое различие не может быть отнесено к Божеству; сама вечность его самостоятельного мышления исключает какую-либо границу между этим разумным действием и его осознанием. Абсурдность противоположной точки зрения становится еще более очевидной, если мы проведем дальнейшее деление – вслед за тем, что знает о знании, проявляется третье нечто, знающее о знании знания: в таком случае есть все основания продолжать такое деление до бесконечности. Предполагать, что Высший Разум увеличивает количество Первичных Принципов, порождая Принцип Разума, который, в свою очередь, порождает в Душе отдельную силу, являющуюся посредником между Душой и Высшим Разумом, значит отрицать существование Души, то есть полагать, что Душа получает Сознание не от Мыслящей Первопричины, но от промежуточного принципа: что Душа обладает не Принципом Разума, а лишь его образом; что Душа не может знать Мыслящей Первопричины; что она не может мыслить.

2. Таким образом, мы должны определенно заявить, что существуют только три Первичных Принципа: мы не собираемся заниматься ненужным делением, которое отвергает сама их природа. Мы утверждаем, что Мыслящая Первопричина одна, неизменна и нетленна. Что касается нашей собственной Души, то мы придерживаемся той точки зрения, что она, отчасти, всегда пребывает вместе с Божественными Сущностями, находясь между божественной и нашей сферами. Душа – это одна природа разных сил; иногда Душа полностью покоряется самой могучей из находящихся в ней и в Подлинном Существовании сил: иногда менее благородная ее часть спускается вниз, увлекая за собой и среднюю часть, однако закон никогда не допускает полной ее гибели. Катастрофа грозит Душе тогда, когда она прекращает обитать в совершенной Красоте, подходящем для нее местообитании, части Души, которой не являемся мы, – чтобы оттуда проникать в пределы Целого. Там Душа отдыхает, свободная от всех забот, не диктует ничего, ничего не меняя, а устанавливая порядок посредством присущей ей замечательной силы созерцания находящихся над нею вещей. Ибо степень погруженности в это созерцание соответствует ее благородству и силе. Все, что Душа извлекает из этого созерцания, она, просветленная и вечно просветляющая, сообщает низшей сфере.

3. Вечно просветленная, непрерывно впитывающая свет, Всеобщая Душа озаряет им череду последующих Сущностей, которые благодаря этому свету существуют, развиваются и получают возможность жить такой полной жизнью, на которую они способны. Всеобщую Душу можно сравнить с большим костром, согревающим любое восприимчивое к теплу тело, находящееся в пределах его воздействия. Однако, возможности нашего огня ограничены: данные же силы беспредельны и слиты воедино с Подлинными Бытиями. Как же можно предполагать существование чего-то, что умудряется ничего от них не получить? Сутью вещей является то, что каждая из них передает свое бытие другой: без этой связи Добро не было бы Добром, а Мыслящая Первопричина – Мыслящей Первопричиной, Душа же не могла быть тем, чем она является; закон гласит: "вслед за Первичной жизнью идет другая жизнь, второе находится там же, где и первое; все связано в одну неразрывную цепь; все-вечно; виды, отличные от других, отличаются лишь тем, что являются вторичными". Иными словами, вещи, которые обычно называют "порожденными", никогда не знали рождения: все они существовали и будут существовать вечно. Ничто также не может исчезнуть до тех пор, пока не станет выражением следующей формы: пока нет будущего, не может быть и смерти. Когда нам говорят, что Материя как возможная категория существует вечно, мы спрашиваем, почему же тогда Материя не может сама превратиться в ничто. Если нам отвечают, что может, тогда мы спрашиваем, зачем же, в таком случае, ей вообще понадобилось появляться? Если же мы слышим в ответ, что это было необходимо для того, чтобы завершить цепь, тогда мы снова приходим к выводу, что главное – это необходимость. Если предположить, что Материя – это нечто полностью изолированное, тогда Божественные Сущности, получается, находятся не повсеместно, а в каком-то, ограниченном пространстве: если таковое невозможно, то тогда Материя сама должна получать Божественный свет (и, стало быть, не может быть уничтожена).

4. Тем, кто утверждает, что созидание – это работа Души после того, как она потеряла свои крылья,* мы отвечаем, что подобный позор не мог постичь Всеобщую Душу. Если они говорят нам о ее падении, то они должны также сказать нам и о причине этого падения. И времени падения. Если речь идет о вечности, тогда Душа по самой своей сути – падшая сущность: если же речь идет о каком-то моменте, тогда почему этого не случилось раньше? * Федр 246с, Гностики имели в виду Всемирную Душу, в то время как Платон говорил о человеческой душе. Прим. Дж. Диллона.

Мы утверждаем, что акт созидания является доказательством не падения Души, а, наоборот, – ее непоколебимости. Ее падение могло заключаться в забвении ею Божества: но если она забыла, то как она могла творить? Из чего же она творит, как не из вещей, которые она обнаружила в Божестве? Если она творит по воспоминаниям об этих вещах, то она никогда не сможет пасть. Даже если предположить, что она находится в каком-то смутном промежуточном состоянии, то при этом не нужно думать, что она на грани падения: любой шаг, сделанный ею в стремлении прийти к более четкому видению, будет сделан по направлению к Прежнему. Если у нее осталось хоть одно воспоминание, то разве может она желать либо иного, как ни возвращения к источнику воспоминаний? Какую выгоду могла преследовать Душа, создавая мир? Обретение славы? Это было бы абсурдно – такую цель могут преследовать лишь земные скульпторы. Наконец, если Душа творила лишь из прихоти, а не по чистой потребности своей природы, основной характерной чертой которой является творящая сила то чем тогда объяснить создание нашей Вселенной? И когда она уничтожит свою работу? Если она раскаивается в том, что совершила, то чего же она ждет? Если же она не раскаивалась до сих пор, то она уже не раскается никогда: она должно быть уже привыкла к миру, и с течением времени чувствует к нему все большую нежность. Может быть она ждет определенные души, все еще находящиеся здесь? Но познав в прошлых жизнях все зло нашей сферы, они бы уже давно прекратили перевоплощаться; им давно уже должно было бы это опротиветь. Нет, мы не можем полагать, что мир возник в результате такого несчастья, поскольку в этом предположении отсутствует логика. Предположив такое, мы бы дали нашему миру слишком высокую оценку, возведя его тем самым на уровень Царства Разума, между тем, как наш мир является просто его отражением. А какое другое отражение может быть прекраснее нашего мира? Какой другой огонь может быть благороднее огня, который мы знаем на нашей земле? И какая другая земля, помимо нашей, может быть более точной копией той земли? И какой другой земной шар, более совершенный, чем этот, более превосходно управляемый, мог быть сотворен по образу эгоцентричного круга Мира Понятий? А что касается солнца, представляющего Божественную сферу, то если и есть солнце более прекрасное, чем видимое нам, и то что же это за солнце такое!

5. И еще более неразумные вещи. Есть люди, которые, живя в тесной оболочке своих физических тел и являясь жертвами своих желаний, печали или гнева, при этом придерживаются слишком высокого мнения о своих способностях и заявляют о существовании у них связи с Миром Понятий, но отрицают, что солнце также обладает этой способностью, при чем менее подверженной влиянию, беспорядку, переменам; они отрицают, что оно мудрее нас, рожденных позднее, на чьем пути к истине нагромождено столько лжи. Их собственной душу, душу худшей части человечества, они провозглашают бессмертной, божественной; но все небеса и звезды на небесах никогда не имели никакой связи с Бессмертной Душой, хотя они возникли из куда более тонкой и чистой материи, чем эти люди, которые, впрочем, способны разглядеть господствующие на небе порядок, четкую схему, дисциплину, ибо они громче всех жалуются на беспорядок, причиняющий земле столько неприятностей. Стало быть, мы должны поверить, что бессмертная Душа выбрала менее достойное место обитания и оставила более благородные вещи ради Души, обреченной на смерть. Таким же неразумным является введение ими другой Души, которую они сложили из частиц. Каким образом любая форма жизни может родиться в результате слияния элементов?! Их соединение может породить только тепло или холод, или промежуточную субстанцию, что-нибудь сухое или влажное, либо нечто среднее. Кроме того, каким образом такая душа могла бы удерживать эти четыре элемента вместе, если, исходя из данной гипотезы, она является более поздней сущностью и произошла от них самих? И если этот элемент-душа описывается как нечто, имеющее сознание и волю и все остальное – то что же нам остается думать? Далее, эти учителя, в своем презрении к этому творению и этой земле, заявляют, что для них уже создана другая земля, куда они попадут, после того, как покинут нашу землю.* Но ведь эта новая земля – это Разум-форма (Логос) нашего мира. Тогда почему же они стремятся жить в прототипе мира, столь для них ужасного? И снова вернемся к вопросу о происхождении мира именно в данной его форме. Из теории можно сделать вывод, что Создатель уже снизошел до вещей, свойственных нашей сфере, еще до сотворения мира в данной форме. * Выражение "новая земля" встречается в Кодексе Брюса "Безымянный текст", в том месте, где речь идет о Новом Иерусалиме и Воздушной Земле.

А теперь давайте предположим, что Создатель стремится создать некий Промежуточный Мир (хотя зачем это Ему может понадобиться?) в добавок к миру

Разума, которым Он владеет вечно. Если он создал Промежуточный мир первым, то с какой целью? Как место обитания душ? Тогда, каким образом они покинули его? Ведь в таком случае он существует напрасно. Если же он создал его после нашего мира - взяв форму-идею нашего мира и отбросив Материю - то у душ, познавших промежуточную сферу, хватило бы ума не проникать в этот новый мир. Если же смысл данного учения заключается в том, что души просто представляют собой Идеал-форму Вселенной, то тогда что же в этом учении оригинального?

6. А что мы должны думать о предложенных ими новых формах бытия - об этих "Изгнанниках", "Отражениях" и "Кающихся"? * *Paroikesis, antitypos, metanoia* - это все элементы жаргона различных гностических трактатов из собрания "Наг Хаммади". Все эти термины можно обнаружить в "Безымянном тексте" Кодекса Брюса, где они играют роль характерных черт Воздушной Земли, но *metanoia*, по крайней мере, встречается почти во всех текстах, где речь идет о покаянии Софии. Прим. Дж. Диллона.

Если все сводится к тому, что "Кающаяся" Душа - это Душа, подвергшаяся целенаправленным изменениям: а Душа - "Отраженная" - это душа, созерцающая неподлинное Существование, а их подобия-тогда это ничто иное, как определения введенные для того, чтобы придать значимость их школе: вся эта терминология нагромождается лишь затем, чтобы скрыть заимствования из древнегреческой философии, в которой говорится о выходе душ из продвижении их из пещер* к свету истинного видения. * Государство VII 514

ибо, если разобраться, часть своего учения они позаимствовали у Платона; все "новое", посредством которого они создают свою собственную философию, к истине отношения не имеет. Это из Платона они взяли "кару", "реки преисподни" и переход из тела в тело; а для разнообразия в Царство Разума они ввели: Подлинное Существование, Принцип-Разум, Второго Творца и Душу - взяв все это у Тимея, у которого мы читаем: "Сколько и каких [основных] видов усматривает ум в живом как оно есть, столько же и таких же он счел нужным осуществить в космосе."* * Тимей 39e

Неправильно поняв прочитанное, они придумали, что существуют: один Ум, который пассивно включает в себя все существующее, другой - отдельно существующий ум, предвидящий, и третий - проектирующий Вселенную (хотя в качестве творящего Принципа этим проектирующим Умом они подменяют Душу) и они думают, что, по Платону, это третье существо и есть Творец. На самом деле в своем определении Творца они очень далеки от истины. Они абсолютно неверно истолковали теорию Платона о методе творения и во многих других отношениях обесчестили его учение: они, как нам следует понимать, смогли проникнуть в Природу Разума, в то время как Платону и всем остальным блестящим учителям это так и не удалось. Они надеются добиться признания их авторами точного определения, создав многообразие разумных Сущностей; но, на самом деле, подобное разнообразие низводит Природу Разума до уровня Чувства: они правильно стремились к тому, чтобы число в Супраментальном было малым, насколько это только возможно, просто отнеся все вещи ко второй непознаваемой субстанции, которая является всем, что существует, поскольку она - это Первичные Разум и Реальность, и, за исключением лишь Первой Природы, является единственной доброй сущностью, а также признать Душу третьим Принципом, объяснив разнообразие душ различиями в опыте и характере. Вместо того, чтобы оскорблять этих достопочтенных учителей, они должны были принять их учение с уважением, коего заслуживает более древняя мысль, и почтением, которого достойна вся эта благородная система - бессмертная Душа, Царство Разума и Понятий, Высший Бог, потребность Души в освобождении от всяких связей с телом, факт отделения ее от тела, бегство из мира процесса в мир сути бытия. Эти платоновские доктрины, им следовало бы принять; если они с чем-то не согласны, то они абсолютно вольны высказывать свое мнение, но не должны строить свою теорию на насмешках над грехами; если у них есть собственная теория, то они должны вежливо, философски и откровенно излагать свою, отличную от других, точку зрения; они должны направить свой ум на поиски истины, а не жаждать популярности с помощью поношений и брани, а также забвения авторитетов прошлых веков. Кстати, древнее учение о Божественных Сущностях было гораздо более здравым и более тщательно разработанным и должно быть принято всеми, кто не поддавался иллюзиям, которые питает эта обезумевшая часть человечества: легко также определить, что, в наши более поздние времена, было взято у древних и неуместно "обновлено": например, когда было нужно создать противоположную теорию, ввели помесь воспроизведения с уничтожением, принялись выискивать недостатки во Вселенной, возложили на саму Душу вину за ее связь с телом,

осыпали бранью Управляющего этим целым, приписали Творцу, отождествленному с Душой, характер и опыт, свойственные несовершенным существам.

7. Мысль, что наш мир не родился и не умрет, а существовал и будет существовать вечно, пока существует Всевышний, конечно же не нова. А о том, что душа не выносит никакой пользы из общения с телом, было сказано задолго до появления данной философской школы. Но воспринимать человеческую Душу как точную копию Души Вселенной – это все равно, что утверждать, что шумная и грязная гончарная или кузница есть точная копия того благоустроенного города, в котором она находится. Мы должны признать, что Всеобщая Душа осуществляет свое руководство разными методами; к ней следует подходить с другой меркой; она свободна. Среди очень большого количества различий следует обратить внимание на то, что Мы (человеческая Душа) несвободны; и это уже второе ограничение, ибо Тело, само закрепощенное во Всеобщей Душе, помещает в свою темницу все, что только может объять. Но Душа Вселенной не может быть намертво привязана к тому, что она сама собрала из разных частей: она повелевает низшими сущностями и потому не зависит от них, мы же, напротив, повелевать этими сущностями не можем. То в ней, что направлено к Божественному и Высшему, никогда ни с чем не смешивается и не знает препятствий; то в ней, что сообщает жизнь телу, не допускает в себя ничего телесного. Общеизвестно, что часть (Тело) обязательно впитывает в себя свойства целого (Души), но не передает свои свойства той области, где этот принцип (целое) живет своей независимой жизнью: привыкая к другому дереву ветка умрет, если умрет само дерево, но дерево будет жить своей обычной жизнью, если даже привитая ветка засохнет. Мы можем погасить огонь внутри себя, но огонь, как сущность, будет существовать; и если бы огонь был уничтожен, то это имело бы значение только для плана материального мира, а не для Души в Супраментальном: если других элементов достаточно для того, чтобы поддерживать существование Космоса, то Душу в Супраментальном не обеспокоила бы гибель огня. Строение Целого отличается от строения отдельных, обособленных форм жизни: там-раз и навсегда установленный закон – незыблем; здесь – сущности, словно нерадивые солдаты, прикованы к своей позиции двойными цепями; там нет выхода из Целого и потому нет нужды ловить беглецов или загонять их обратно на положенные места: все остается там, где ему положено было быть с момента рождения природы Души. Естественное движение внутри плана будет губительным для любой сущности, чьим естественным свойством это движение противоречит: нечто большое начинает двигаться, отдельные его части бодро топают вместе с ним, но другие сущности, не способные справиться с этим большим погибают. Большая колонна двигается вперед в строгом порядке и по дороге натъкается на черепаху; черепаха не может уйти с дороги и погибает, растоптанная ногами идущих; но если бы она была только способна присоединиться к этому великому движению, то с ней бы ничего не случилось.

8. Спрашивать, зачем Душа создала Космос, это все равно, что спрашивать зачем вообще существует Душа или зачем творит Творец. Кроме того, этот вопрос предполагает существование у вечности начала и, далее, представляет творение, как действие изменчивого Существа, которое не завершив одно дело, принимается за другое. Тем, кто думает подобным образом, следует объяснить природу Божественного, и их следует предостеречь от легкомысленного богохульства в тех случаях, когда следует проявлять исключительное почтение. Для подобных нападок нет повода даже тогда, когда речь идет об управлении Вселенной, ибо оно является доказательством Величия Разума. Родившееся Целое никоим образом не является аморфной структурой, подобно тем меньшим формам, которые днем и ночью рождаются в нем благодаря его жизненной силе. Вселенная – это организованная, эффективная, сложная, всеобъемлющая жизнь, демонстрирующая высшую мудрость. А сможет ли кто-нибудь отрицать, что она является чистым и прекрасным образом Божества Разума?* Конечно, она – не оригинал, а всего лишь копия; но такова ее природа; она не может быть одновременно и символом и реальностью. Но утверждение, что она – плохая копия, было бы ложно: ее прекрасный образ вобрал в себя все наилучшее, что только мог. * Тимей 37с

Подобная копия должна обязательно появиться (хотя и не умышленно), поскольку Разумное не может быть последним, а должно обладать двойным действием, – одним внутри себя, а другим – исходящим; тогда, обязательно должно быть нечто более позднее, чем Божество; ибо самая бессильная сущность – это та, которая не может создать то, что будет стоять ниже ее. Всевышний же полон жизни и потому творит новые формы. А поскольку не существует Вселенной более благородной чем наша, то неужели не ясно, чем она является? Царству Разума необходимо иметь свою копию; другого Космоса

не, существует; значит он и является этой копией. Наша земля полна разнообразных форм жизни и бессмертных существ; она населена ими до самых небес. А звезды верхней и нижней сфер, вместе путешествующие во Вселенной по начертанному им пути, разве могут они быть чем-либо иным, чем богами? Они просто не могут не быть добрыми: что могло бы их удержать от этого? Все, что порождает грех здесь у нас, там неведомо – никакого зла тела, страдающего и причиняющего страдания. И знания тоже; в их нерушимом покое, что может им помешать черпать разум у Божества и Разумных Богов? Что может дать нам высшую мудрость, чем мудрость Божественных? Может ли кто-нибудь носиться с такой идеей, не рискуя при этом прослыть последним глупцом? Даже признав, что человеческие души снизошли сюда под принуждением Всеобщей Души, можем ли мы представить себе более благоразумных невольников? В мире душ повелитель должен быть выше подчиненного. А если их приход был добровольным, то зачем искать недостатки в том мире, который они избрали и могут покинуть, если он им не нравится? И далее, если эта Вселенная устроена так, что мы можем пользоваться мудростью Божественных и жить нашей земной жизнью, то разве это не доказательство ее зависимости от Божества?

9. Богатство и бедность, все остальные виды неравенства существующее при данном порядке сущностей, стали поводом для жалоб. Они свидетельствуют о том, что были забыты слова Мудреца, требовавшего неравенства в подобных сущностях: он не может согласиться с тем, что иметь много сущностей значит быть богаче других, а иметь власть – значит жить лучше других; страсти подобного рода он оставляет другим. Он понял, что жизнь на земле имеет две различные формы: путь Мудреца и путь массы. Мудреца интересует только самое возвышенное, он устремлен в высшее царство, в то время, как обычные люди, в свою очередь, подразделяются на два класса: одни помнят о добродетели и, стало быть, несут в себе частицу добра, а другие, "население", служат для того, чтобы обеспечивать лучший класс всем необходимым. Но убийство? Какая слабость делает человека рабом страстей? Стоит ли удивляться, что могут возникнуть отклонения, но не в высшем Принципе Разума, а в душах, которые подобны неразвитым детям? И разве жизнь не имеет смысла даже в том случае, если она является спортивной ареной, на которой всегда есть победители и побежденные? Ты ошибся; разве у бессмертного могут возникать подобные проблемы? Ты приговорен к смерти; ты достиг исполнения своих желаний. И с того момента, как твоя принадлежность к этому миру становится сомнительной, ты больше к нему не привязан. Наши противники не отрицают, что даже в нашем мире существуют закон и наказание за провинность: и, конечно, мы не можем осуждать царство, в котором каждому воздается по заслугам, в котором добродетельный почитается, а грешник навлекает на себя заслуженную кару, которую определяют не копии богов, а сами боги, сверху следящие за всем и, как мы видим, легко отвергающие все упреки человечества, ибо они расставляют все по порядку от начала до конца, определяя, по мере того, как жизнь сменяется жизнью, судьбу каждого человеческого существа, судьбу, которая для тех, кто не постиг ее, становится причиной грубого высокомерия по отношению к божественным сущностям) Единственной задачей человека является стремление к совершенству, но не к идее, которая по-настоящему губительна для совершенства, что он один может стать совершенным. Мы должны признать, что другие люди уже достигли высот добра; мы должны признать добро небесных духов и, прежде всего, добро богов, что живут здесь, но созерцают Всевышнего, и самого могучего из них, повелителя Целого, самую благословенную Душу. Поднимаясь еще выше, мы поем славу божествам Сферы Разума и возвышающемуся над ними могучему Царю этого царства, чье величие явствует из самой многочисленности богов. Не представляя божественное как нечто цельное, но показывая его многообразие (как это делает сам Всевышний), мы демонстрируем понимание могущества Бога, который, хоть и является постоянным, но все равно создает множество, зависящее от Него, порожденное Им и существующее благодаря Ему. Наша Вселенная также, существует благодаря Ему, и сморит на Него Вселенная как целое и как множество богов в ней – и говорит о Нем людям, открывая план и волю Всевышнего. Люди, и это заложено в природе сущностей, не могут быть таковыми, как Он, но это не оправдывает твоего презрительного к ним отношения, хоть ты и рвешься вперед. Чем совершеннее человек, тем он терпимее, даже по отношению к своим собратьям; мы должны укрощать нашу гордыню, не пытайтесь высокомерно подняться над нашей природой; мы должны позволить и другим существам занять свое место подле Бога. Мы не можем пытаться в одиночку достичь Изначального, в безумной гонке, которая лишает нас возможности достичь того тождества с Божеством, какое только возможно для человеческой Души, то есть такого уровня сходства, к какому ведет нас Божественный Разум; подняться над ним – означает выпасть из него. Но еще находятся глупцы, которые стремятся к этому, лишь только услышат слова: "Ты

- благороднее всех, благороднее людей, благороднее даже богов". Дерзость человеческая не имеет границ: человек, поначалу скромный, сдержанный и простой, слышит: "Ты - дитя Бога; эти люди, перед которыми ты когда-то благоговел, эти существа, унаследовавшие идолов древности, не являются Его детьми; ты даже не пошевелив пальцем, являешься более благородным, чем сами небеса". Другие подхватывают эти славословия, и вот он уже воспринимает это как должное. Еще один существенный момент: (можешь быть в этом уверен) Бог заботится о тебе; то как же Он может быть безразличен ко всей Вселенной, в которой ты существуешь? Нам могут сказать, что Он слишком занят собой и поэтому Вселенная не кажется ему достойной внимания: но когда он смотрит на всех этих людей внизу, разве он не отвлекается от Себя и не разглядывает Вселенную, в которой они существуют? Если бы Он не мог отвлечься от Себя, чтобы окинуть взглядом Космос, то тогда он не смотрел бы и на людей. А разве им Он не нужен? Вселенная нуждается в Нем, и Он знает ее порядок и ее обитателей, и знает насколько они принадлежат ей, а насколько - Всевышнему, и знает, кто из людей является другом Бога, покорно принимающим космический божий закон, когда в результате общего хода сущностей он должен испытать определенное страдание, - ибо мы должны повиноваться не отдельной воле какого-либо из людей, но воле всей Вселенной, воспринимаемая каждого человека согласно его достоинства, но не останавливаясь там, где от нас требуется быстрое движение вперед. Нельзя утверждать, что только один вид существ находится в этом поиске, в конце которого каждого, кто чего-то добился, ждет благословение и возможность создать для других их будущую судьбу в соответствии с их способностями. Таким образом, ни один человек не может похвастаться тем, что он единственный обладает знаниями; притворяться знающим не значит быть им; очень многие провозглашали себя мудрецами, хотя прекрасно знали, что таковыми не являются, многие также воображали, что обладают тем, что на самом деле им никогда не принадлежало, а, напротив как раз именно им и не было доступно.

10. Если копнуть глубже, то можно найти достаточно доказательств того, что многие другие (в сущности все) догматы этой философской школы - неверны. Но я удержусь от этого, ради некоторых из наших друзей, которые увлеклись этим учением еще до того, как присоединились к нашему кругу, и, как это ни странно, все еще держатся за это учение. Несомненно, эта школа откровенно высказывает свою точку зрения - то ли с умыслом придать своему учению наибольшую достоверность, то ли искренне веруя в истинность своего учения - но мы в данном труде обращаемся к нашим друзьям, а не к людям, до которых мы все равно не сможем достучаться. Мы высказались в надежде уберечь наших друзей от дурного влияния этой группы, которая тиранически навязывает свою бездоказательную (ибо доказательств ей взять просто неоткуда) точку зрения; можно сказать, что она имеет смелость поливать грязью благородные и истинные мысли великих учителей древности. Нам претит такой метод; любой, кто хорошо знаком с предыдущей дискуссией, легко разберется в этой системе. Прежде чем перейти к другим делам, мы вернемся к одному из наиболее несуразных догматов этой школы. Сначала они заявляют, что Душа и некая "Мудрость" (София) снизошли в нашу низшую сферу - хотя они не удосуживаются объяснить нам, родилось ли это движение в самой Душе или в "Софии", как от ее понимает (а может для них Душа и София - это одно и то же) - а потом говорят нам, что другие души тоже снизошли и что эти элементы Софии воплотились в тела, например, человеческие. И тут же имеют смелость утверждать, что эта самая Душа, которая подала пример другим душам, вовсе и не снизошла. "Она не знала падения", но просто осветила тьму, запечатлев свой образ на Материи. Потом, заявляют они, где-то внизу сформировался образ этого образа - посредством Материи или Материальности или чего-то еще, ибо они очень часто меняют понятия, для того, чтобы придать таинственность своему учению - который стал тем, кого они называют Творцом или Демииургом, после чего был отделен от Матери (Софии) и стал создателем Космоса и последующей череды образов, из которых Космос и состоит. Так богохульствует один из их авторов.

11. Что ж, во-первых, если Душа на самом деле не спускалась, а только осветила тьму, то как же можно утверждать, что она опустилась? Излучение ею чего-то, обладающего природой света, не оправдывает утверждения о ее падении; основанием для этого может быть только настоящее движение по направлению к объекту, находящемуся в нижней сфере и освещению его при непосредственном контакте. С другой стороны, если Душа осталась на своем месте и осущощает нижнюю сферу, не совершая в ее направлении никакого движения, то почему свет должен достичь только этой сферы? Почему Космос не может получать свет от еще более великих сил? И еще, если Душа обладает планом Вселенной, и в соответствии с этим планом освещает ее, то почему же

это освещение и сотворение мира не произошли одновременно? Почему Душе надо ждать, чтобы кто-то другой осуществил отдельные пункты этого плана? И тогда этот План, в соответствии с их терминологией "Дальняя Страна", вызванный к существованию, как они утверждают, более могучими силами, не мог стать причиной падения творцов. А потом, как объяснить, что при этом свете Материя Космоса порождает не плотские образы, а образы духовного порядка? Образ Души не может требовать тьмы или Материи, но где бы он не был создан, он будет обладать свойствами исходного элемента и сохранять с ним тесную связь. Далее, этот образ – это реальное существо, или, как они говорят, Разум? Если он является реальностью, то чем он отличается от оригинала? Тем, что является отдельной формой Души? Но тогда, поскольку оригинал является разумной Душой, эта вторичная форма должна быть вегетативной и воспроизводящей Душой; и тогда, что остается от идеи? Только то, что она была создана ради славы, а причиной творения были высокомерие и стремление к самоутверждению? Такая теория кладет конец идее творения посредством утверждения, и также противоречит любому мышлению в действии; а зачем было Творцу творить посредством Материи и Образа? Если же этот образ является Разумом, тогда мы спросим: во-первых: Почему его так называли? Во-вторых: каким образом что-нибудь могло родиться, если Душа не наделила этот Разум творящей силой? В-третьих, даже если мы допустим существование этого воображаемого Разума: каким образом его существование объясняет акт творения? Или нам скажут, что это не столько творение, сколько бесконечное копирование изначального Образа? Но это совершенно бездоказательно. И почему огонь является первым творением?

12. И как этот Образ настраивается на выполнение своей задачи сразу же после своего появления на свет? Посредством воспоминания о том, что он видел раньше? Но он же пребывал в абсолютном небытии и стало быть не мог ничего видеть, в том числе и Матери, о которой они говорят. Еще одна проблема: эти люди (они нам сказали, что это они и есть) спустились на землю не как Образы Душ, но как самые настоящие Души; более того, посредством большого напряжения, один или два из них могут вырваться за пределы этого мира, и тогда к ним приходит некое смутное воспоминание о Сфере, которую они когда-то знали; с другой стороны, этот Образ, новичок в бытии, способен, по их словам, как и его Мать, создать по крайней мере приблизительную копию небесного мира. Этот Образ, запечатленный в Матери, не просто обладает концепцией Всевышнего и принимает от того мира план этого, но и знает, какой элемент для чего служит. Почему, например, он прежде всего создал огонь? Почему именно создание огня должно было предшествовать созданию всех остальных объектов? И опять, если он создал огонь Вселенной, думая об огне, то почему бы ему в одно мгновение не создать Вселенную, подумав о Вселенной? С самого начала он должен был представить себе свое творение в целом; составные части должны были войти в общую концепцию. Творение во всех отношениях должно было идти по пути Природы, а не по пути искусства – ибо искусство появилось позже Природы и Вселенной, и даже в настоящее время неполные существа, рожденные естественными Видами, не следуют такому порядку: сначала огонь, потом несколько других элементов, потом несколько соединений этих элементов – наоборот, живой организм целиком и полностью запечатлен в находящемся в матке зародыше. Почему же материал Вселенной не мог быть помещен подобным образом в Космический тип, который включал в себя землю, огонь и все остальное? Нам остается только предположить, что сами эти люди, действуя посредством своей более подлинной Души, в ходе этого процесса и создали мир, а вот Творцу на это не хватило ума. А создание огромного пространства Небес, Зодиакального круга, а также пути всех небесных тел, в том числе и нашей земли, и все это по вполне разумному плану. Нет, Образ ничего подобного создать не мог; для этого требуется Сила (Всеобщая Душа) почти равная самым Высшим Сущностям. Невольно, они сами признают это: их "свет во тьме", если вдматься в их учение, делает невозможным отрицание истинного происхождения Космоса. И зачем вообще этот свет "хлынул вниз", если это не было предусмотрено всемирным законом? Процесс либо соответствует Природе, либо противоречит ей. Если он соответствует природе вещей, то он должен существовать в вечности: если он противоречит природе вещей, то такое нарушение законов природы должно также существовать во Всевышнем: зло появилось раньше этого мира; не мир является причиной зла; наоборот, это Всевышний является для нас злом: это не Душа пострадала в результате пришествия в нашу сферу, это наша сфера пострадала от пришествия Души. Если точнее, то данная теория стремится доказать, что мир является одним из Первичных Элементов и, стало быть, Первичным Элементом является Материя, из которой он возник. Они утверждают, что снизошедшая Душа увидела и осветила уже существующую Тьму. Тогда откуда же возникла эта Тьма? Если они говорят

нам, что к созданию Тьмы привело падение Души, то тогда очевидно, что Душе было некуда падать; причиной падения была не Тьма, но природа самой Души. Стало быть, теория относит весь процесс к изначальной неизбежности: вина присуща Первичным Сущностям.

13. Что ж, те, кто подвергают сомнению строение Космоса, не понимают, куда заведет их дерзость. Они не понимают, что существует последовательный порядок Первичных, Вторичных, Третичных и так далее вплоть до Самых Последних Принципов; что ничто нельзя осуждать за то, что оно хуже Изначального; что мы должны покорно принять строение целого и пройти наилучшим путем по направлению к Первичным Принципам, уходя, из, по их мнению, трагического спектакля космических сфер, – которые на самом деле являют собой сплошное благородство. В конце концов, что такого ужасного в этих сферах, чтобы ими можно было пугать людей, непривычных к мышлению, никогда не знавших поучительного гностицизма? Даже то, что их материальная оболочка огненна, не делает их ужасными: они движутся вместе с Целым и с Землей; но мы должны учесть, что в них есть Душа, на которой они основывают свои претензии на достоинство. Опять же, их материальные оболочки великолепны и могучи, поскольку они в своем действии и в своем влиянии взаимодействуют со всем порядком Природы, и не могут прекратить существование, пока существуют Первичные Элементы; они принадлежат Целому, основными частями которого они являются. Если человек и так высоко стоит среди других живых Существ, то эти люди стоят еще выше, и их задачей в Целом является не изображать из себя тиранов, а служить красоте и порядку. Их удел – предсказание грядущих событий, а причиной разнообразия является отчасти различие судеб – ибо не может быть единого жребия для всего человечества – отчасти, момент рождения, отчасти, места рождения и, отчасти, состояние душ. Еще раз повторим: мы не имеем права требовать, чтобы все люди были хороши, и не имеем права огульно все осуждать на том основании, что всемирная добродетель невозможна; это будет повторением старой ошибки, когда нашу сферу путают со Всевышним и относятся ко злу, как к почти незначительному недостатку мудрости, – в то время, как добро постоянно сжимается и тает: это все равно, что назвать Принцип Природы злом лишь потому, что он не является Чувством Восприятия, а Способность Чувствовать лишь за то, что она не является Разумом. Если зло заключается именно в этом, то мы вынуждены признать наличие зла и во Всевышнем, ибо в нем Душа стоит ниже Божественного Разума, а тот в свою очередь имеет своего повелителя.

14. Есть и другие примеры того, как грубо они покушаются на неприкосновенность Всевышнего. Из начертанных ими священных формул, которые являются обращениями не просто к Душе, но к Высочайшим Сущностям – ясно, что они просто очарованы иллюзией, будто эти Силы откликнуться на зов и ими можно будет управлять посредством слова, произнесенного любым человеком, который в определенной степени обучен соответствующим образом использовать соответствующие формы определенные мелодии, определенные звуки, особый вид дыхания, оглушительный свист, и все остальное, чему приписывается магическая власть над Всевышним.* Возможно, что они с возмущением заявят, что у них и в мыслях не было ничего подобного; и все же они должны объяснить, как эти вещи могут воздействовать на бесплотное; они не понимают, что силой своих слов они во многом обязаны Божественному величию.

* Гностики весьма активно использовали магические слова и звуки. Прим. Дж. Диллона.

Они говорят нам, что могут излечить себя от болезней. Если они хотят сказать, что достигнут этого умеренностью и соблюдением режима, то их идеи не будут противоречить науке и они будут правы. Но они утверждают, что болезни являются Духовными Сущностями, и хвастаются, что могут изгнать их посредством формул; эта ложь может привлечь к ним внимание толпы, которая любит, разинув рот, следить за способным фокусником; но они никогда не смогут убедить разумного человека, что у болезни могут быть какие-то другие причины, кроме перенапряжения, излишества, недостатка питания, отравления, т.е. либо внешнего, либо внутреннего отклонения. Природу болезни можно определить по самим средствам ее лечения. Движение, лекарство, кровопускание, – и болезнь начинает отступать; иногда нормальное функционирование организма восстанавливает диета; существует предположение, что промывание кишечника ослабляет Духовную силу. Стало быть, этот Дух либо быстро уходит из тела, либо остается внутри. Если он остается, то каким образом исчезает болезнь, коль ее причина осталась? Если он исчез, то что именно его изгнало? С ним что-нибудь произошло? Должны ли мы предположить, что болезни питают этот Дух? В таком случае болезнь существовала, как нечто

отдельное от Духа-Силы. Опять же, если болезнь возникает там, где нет никакой причины для болезни, то зачем нужно еще что-то? Если же для болезни должна быть какая-то причина, то тогда в Духе нет нужды: чтобы человек заболел, достаточно и причины болезни. А мысль о том, что стоит только возникнуть причине, как бдительный Дух тотчас предлагает ей свою помощь, просто смешна. Но метод и мотивы их учения были в достаточной степени раскрыты; но не это было главной целью данной дискуссии о Духах-Силах. Я оставляю вам чтение книг и детальное изучение учения; вы увидите, что наша форма философии проповедует простоту характера и честное мышление в добавок ко всем остальным хорошим качествам; что она культивирует уважение к другим и уверенность в себе, а не высокомерную самоуверенность; что ее смелость основана на разумности, на тщательном поиске доказательств, на осторожном продвижении вперед, - и вы сравните другие системы с нашей, пользуясь этим методом. Вы обнаружите, что догматы их школы были слеплены по совершенно другой системе; они не заслуживают нашего дальнейшего рассмотрения.

15. Есть однако одна проблема, которую мы ни в коем случае не можем оставить без внимания - воздействие этих учений на слушателей, в результате которого слушатели могут начать презирать наш мир и все, что в нем есть. Существуют две теории приближения конца Жизни. Одна призывает к удовольствиям и плотским утехам; другая провозглашает благо и добродетель, желание, приходящее от Бога и ведущее к Богу. Эпикур отрицает Промысел Божий и говорит, что удовольствия и наслаждения это все, что нам осталось; но учение, которые мы здесь обсуждаем, еще более развратно; оно критикует Промысел Божий и самого Господа; оно с презрением относится к любому, известному нам закону; древнюю добродетель и все, что сопутствует ей, оно подвергает насмешкам, чтобы на этой земле не осталось ничего милого; оно подрывает корни упорядоченной жизни и праведности, которая изначально присуща нравственному человеку и доведена до совершенства мыслью и самодисциплиной: все, что делает нас благородными человеческими существами, попорно. Если ученик не обладает достаточной силой воли, чтобы не поддаться воздействию такого учения, то ему остается только искать удовольствий, личной выгоды и ничем не делиться с ближним. Их ошибка состоит в том, что они не видят ничего хорошего в нашем мире; их интересует только нечто, чем они займутся в каком-то отдаленном будущем; однако тем, кто познал этот мир, ясно, что это он должен стать отправной точной; прибыв сюда из Божественной природы, они должны своими усилиями способствовать улучшению всего земного. Точного определения красоты не существует, но ясно, что это понятие включает в себя презрение к плотским утехам, и те, кому неведома добродетель, и шага не смогут сделать по направлению к Божественному. В сущности, эта школа обречена, ибо пренебрегает добродетелью; в ней вы не найдете и намека на интерес к ней; нам не говорят, что такое есть добродетель и какие бывают ее разновидности; ни слова в ней нет о тех благородных и многочисленных рассуждениях на эту тему, которые оставили нам мыслители древности; нам не сообщают также из чего она складывается, или каким образом ее можно достигнуть, как следует обращаться с Душой, как ее очистить. Ибо совет "Ищи ответ у Бога" бесполезен, если при этом не сказано, что именно следует искать; можно смело сказать, что человек может "искать" и при этом не отказываться ни от одного удовольствия, по-прежнему быть рабом эмоций, повторять слово "Бог" и подчиняться страстям, а не пытаться овладеть ими. Добродетель, идущая к Изначальному и связанная с мыслью, располагающейся в душе, заставляет Бога проявиться; "Бог" на устах грешника - это всего лишь слово.

16. С другой стороны, презрение к этой сфере и ее Богам, а также ко всему, что мило, - это не путь к праведности. Любой злодей начинал свой путь с презрения к Богам; а если человек во всех отношениях добропорядочный и неиспорченный начинает разделять это презрение, то этого вполне достаточно, чтобы считать его злодеем. Кроме того, они непоследовательны, презирая Земных Богов и этот мир, но выражая почтение богам Сферы Разума; если мы любим кого-то, то мы испытываем теплые чувства и по отношению к его близким; мы не можем быть безразличны к детям наших друзей. Так вот, каждая душа - это ребенок Отца; но души небесных тел разумны, святы и гораздо ближе стоят к Высшим Сущностям, чем наши души; ибо, как Космос может быть вещь вне Бога, и как можно думать, что боги Космоса отделены друг от друга? Но этот вопрос мы обсуждали уже неоднократно, а здесь мы хотим заявить, что когда презирающий Ближнего Всевышнего восхваляет самого Всевышнего, то это - всего лишь пустые словеса. Что это за благочестие такое, которое может заставить Промысел Божий перестать интересоваться земными делами или хотя бы умерить свой интерес к ним? И разве последовательна эта школа, если она утверждает, что Провидение заботится о

ней, пусть даже, по ее мнению, оно больше ни о чем не заботится? И понимает ли это Провидение, что они существуют не только в том, другом мире, но также и здесь, в нашем мире? Если оно знает о том мире, то каким образом они попали в этот? А если оно знает и об этом мире, то почему они до сих пор не покинут его? Опять же, как могут они отрицать, что Провидение Господне находится здесь? Если Его здесь нет, то откуда же Он знает, что они здесь и что за период свое временное пребывание в нашем мире они не забыли Его? И если Он знает о праведности одних, то Он должен знать и о греховности других, ибо как же иначе он сможет отличить добро от зла. Это значит, что он является всему, что есть в нашей Вселенной. Стало быть, Вселенная должна быть частью Его. Если же Его нет во Вселенной, то Его нет и в вас, и вы ничего не можете сказать ни о Нем самом, ни о Его силе. Но вы делаете уступку и признаете, что Провидение достигает вас из другого мира, а это определенно значит, что мир существует благодаря Всевышнему, он не оставлен им и не будет оставлен никогда: предположение, что Провидение следит за целым, а не за одной из его частей, выглядит более разумным, чем ваши утверждения: разумным выглядит также и предположение об участии во всем Всеобщей Души, что доказывается самим существованием вещей и мудрости, проявляющейся в их существовании. А ваши претензии на то, что вы также хорошо устроены, также мудры, как и Вселенная? Само сравнение уже смехотворно и абсолютно неуместно; более того, оно богохульно, за исключением лишь случая, когда оно приводится для того, чтобы помочь в поисках истины. Не разумный человек, но только слепец может лелеять столь глупую мысль, столь далекую от правильного понимания не только Вселенной Разума, но даже и нашего собственного мира. Если человек постиг истинную Гармонию Царства Разума, то разве может он, будучи, например, музыкантом, не воспринять гармонию звуков? Если он занимается геометрией или математикой, то разве может он не получать удовольствия от симметрии, соответствия, упорядоченности, наблюдаемых в видимых вещах? Даже если мы обратимся к искусству рисования, то увидим следующее: тот, кто воспринимает картины художников посредством органов зрения, каждое полотно видит по-своему; он глубоко взволнован, узнав в видимых глазу предметах отражение идеи, и вынужден вспомнить об истине то есть пережить то самое чувство, из которого рождается Любовь. Что ж, если вид прекрасно воспроизведенной Красоты способен мгновенно обратить разум к другой Сфере, то очевидно, что любой, кто способен видеть всю прелесть этого мира чувств – его строгий порядок, форму, которую демонстрируют даже далекие звезды – не может быть настолько тупым, настолько черствым, чтобы не предаться размышлениям об этом, или не испытывать благоговейный трепет при мысли, что это все столь великое, произошло от еще более великого. Тот, кто не откликается на этот призыв, не понимает нашего мира и ничего не знает о другом.

17. Возможно, что презрению ко всему материальному, философы этой школы научились у Платона, который утверждает, что тело является величайшей помехой для Души, и заявляет, что все материальное, по самой сути своей, является злом.* * Ср. Федон 66b

Тогда пусть они на мгновение выбросят материальный элемент из Вселенной и присмотрятся к тому, что останется. Они будут думать о Сфере Разума, которая включает в себя Идеал-форму, реализованную в Космосе. Они будут думать о стройной системе душ, которая порождает бесплотное величие и ведет Понятие к пространственному расширению, в результате чего оно, становится, посредством своего величия, точной копией лишённого частей принципа – величие силы здесь подменяется величиной размеров. Тогда они с равным успехом могут думать о Космической Сфере (всеобщей Душе) как о чем-то, что движется под руководством той Божьей Силы, которая ведет его от начала до конца, или как о чем-то, что находится в состоянии покоя и не подчиняется никакой внешней силе: любой подход приведет к истинному пониманию Души, которая управляет нашей Вселенной. А теперь пусть они поместят в это все материальный элемент – не в том смысле, что Душа претерпит какие-то изменения, – а в том, что Душа дает (ведь "Он [Творец] был благ, а тот кто благ, никогда и ни в каком деле не испытывает зависти"*) своим нижестоящим все, что любая неполная вещь имеет силу принять – и их концепция Космоса сразу же должна быть пересмотрена; они не смогут отрицать, что Душа Космоса вложила столько сил в создание материального принципа, по сути своей безобразного, для того, чтобы вдосталь отведала добра и красоты и расшевелить души, – существа Божественного порядка. * Тимей 29e

Конечно, они могут сказать, что они сами не чувствуют никакого волнения и не видят разницы между красивыми и уродливыми формами тела: но тогда они не могут сказать, что хорошее поведение отличается от плохого: не может быть

красоты в науках; не может быть красоты в мыслях; значит, не может быть красоты и в Боге. Наш мир происходит от Изначального; если красоты нет в нашем мире, то ее нет и в Источнике: ибо, произрастая из него, мир впитал бы в себя его красоту. И если они заявляют о своем презрении к земной красоте, то тогда для них будет лучше, если они станут презирать красоту юношей и женщин, а не то они могут пасть жертвой невоздержанности. Более того, мы должны обратить внимание на то, что они, в своем самодовольстве, не могут презирать вещи, ничтожность которых не вызывает сомнений; они получают извращенное удовольствие от того, что презирают вещи, перед которыми когда-то преклонялись. Мы должны всегда помнить, что красота неполной вещи не может быть идентична красоте целого; а несколько разных предметов не могут быть такими же величественными, как их соединение. Мы должны признать, что даже в этом разнообразном мире существуют очаровательные вещи, которые можно сравнить с Небесными Вещами – формы, чья красота должна наполнить нас почтением к их Создателю и убедить нас в их Божественном происхождении: формы, которые показывают насколько прекраснее невыраженная часть Всевышнего, поскольку они не могут быть поняты нами, и мы должны, несмотря на все наше восхищение, уйти от них к другим, менее совершенным. Далее, везде, где существует внутренняя красота, мы можем быть уверены, что внутреннее соответствует внешнему; там, где внутри поселилось зло, в соответствии с законом порочности основы, все становится низким. Ничто низкое внутри не может быть возвышенным снаружи – по крайней мере, если речь идет об источнике красоты, ибо существуют примеры, когда под красивой маской скрывается уродливая суть; внешне красивые, но безобразные внутри, красивы именно такой, фальшивой и поверхностной красотой: если кто-нибудь скажет мне, что он встречал людей по-настоящему красивых, но злобных внутри, то я не поверю этому; просто у нас неверное представление о красоте человека; конечно, может случиться и так, что в натуру, по сути своей добрую, будут случайно занесены семена зла; в нашей Сфере на пути к самосовершенствованию можно встретить немало препятствий. В любом случае, Целое – прекрасно, и для его внутренней праведности не может быть никаких препятствий; там, где природа вещи несовершенна изначально, могут иметь место недостатки в полном выражении этой вещи; она может даже перейти на сторону зла, но Целое никогда не ведало детской незрелости; оно никогда не знало движения вперед, в ходе которого в него приносилось что-то новое; оно никогда не знало роста; ему не откуда было получать пополнение; оно всегда было Всеохватывающим. И даже для Душ Целого никто не может представить подобный путь. Или, даже если допустить подобную мысль, нельзя представить, чтобы она двигалась по направлению ко злу.

18. Но, возможно, эта школа будет утверждать, что если ее учение призывает ненавидеть тело и отречься от него, то наше учение привязывает к этому телу Душу. Иными словами: два человека живут в одном величественном доме: один из них недоволен его конструкцией и его Архитектором, но, тем не менее, не желает его покинуть; другой не жалуется, считает, что Архитектор был абсолютно прав, и весело ждет того дня, когда он сможет покинуть этот дом, ибо он ему больше будет нужен; недовольный воображает себя умнее и полагает, что он более готов к тому, чтобы покинуть этот дом, потому что он научился повторять, что стены – это всего лишь бездушные камень и дерево и поэтому это место никогда не сможет стать настоящим домом; он не понимает, что отличается от спокойного жильца только тем, что не может примириться с неизбежностью – если конечно причина его поведения не заключается в том, что в глубине души он испытывает восхищение перед красотой этих самых "камней", и просто пытается скрыть это. До тех пор, пока мы обладаем телами, мы должны населять места, приготовленные для нас могучим и творящим безо всякого усилия создателем – нашей доброй сестрой Душой (Всеобщей Душой) с ее огромной созидательной силой. Или эта школа отвергает слово "сестра"? Самые низких людей они называют братьями; способны ли они совершить безумство и отказаться от связи с Солнцем, с силами Небес и самой Душой Космоса? Такое родство – истинно, оно не для грешников; им могут похвастаться только те, кто обрел праведность и является уже не телом, а воплощенной в тело душой, причем жизнь души в теле подобна бытию Всеобщей Души во всемирной форме. Это означает умеренность, сдержанность, отказ от внешних удовольствий и всякой показухи, невозмутимое отношение к трудностям. Всеобщую Душу ничто не может потрясти; ничто не может повлиять на нее; но мы, в нашей земной жизни, должны полагаться на добродетель, позволяющую устоять от постороннего влияния, сила которого ослабевает, если осознаешь великую концепцию жизни, и полностью исчезает, когда обретаешь силу зрелости. Обретя подобную невозмутимость, мы начинаем воспроизводить внутри себя Душу огромного Целого и небесных тел; когда мы достигаем очень близкого сходства, все наши отчаянные усилия должны быть направлены на

достижение цели, к которой они также стремятся; их видение становится нашим, если мы подготовлены, как от природы, так и посредством упражнений, к этому состоянию, которое принадлежит им по Принципу их Бытия. Эта школа может заявить, что такое видение – это привилегия исключительно ее членов, но заявлениями видения не добудешь. Не помогут и хвастливые уверения, что, если небесные силы, навечно опутанные законами Небес, никогда не смогут вырваться за пределы материальной Вселенной, то члены этой школы могут освободиться посредством своей смерти. Вот неверное толкование самого понятия "выхода за пределы", неспособность понять, каким образом Всеобщая Душа заботится об неодоушевленных.* * Федр 246b

Да: вполне возможно освободиться от любви к телу; жить чистой жизнью; презирать смерть; знать Высшее и видеть цель в том, другом мире; не поносить, как это делают нерадивые, тех, кто способен на это и не сходит с избранного пути; не ошибаться вместе с теми, кто не верит в жизненное движение звезд, потому что нам они кажутся неподвижными: – другой формой этой ошибки является неверие данной философской школы во внешнее видение Звезды-Природы, основанное только на том, что не видят Звезды-Души во внешнем проявлении.

Глава 1

III.2 О ПРОВИДЕНИИ

Первая книга

1. Мнение, что существование Вселенной и ее гармоничная структура покоятся на бессознательной деятельности и случайности, противоречит здравому смыслу. Подобную точку зрения может разделять лишь тот, кто не обладает ни развитым интеллектом, ни даже обычной проницательностью: ее ошибочность доказывалась уже неоднократно, хотя в том и не было особой нужды. Но по-прежнему стоит вопрос о процессе, в ходе которого индивидуальные вещи нашей сферы появляются на свет, о том, каким образом они создаются. Некоторые из них кажутся столь нежеланными, что это вызывает сомнения во Вселенском Провидении; и мы наталкиваемся, с одной стороны, на отрицание существования какой-либо контролирующей силы, а с другой – на убежденность в том, что создание Космоса – дело рук злого творца. Эту проблему следует изучать с самого начала особенно тщательно. Однако, на данном этапе мы можем опустить рассуждения о конкретном провидении, том заблаговременном решении довести вещи до конца или оставить их в неопределенности, если того требует достижение цели; когда же мы дадим определение Вселенского Провидения, в существовании которого мы убеждены, тогда мы сможем связать с ним провидение вторичное. Конечно, вера в то, что после завершения определенного цикла времени, Космос, до того не существовавший, появился на свет, предполагает преднамеренность и наличие у Бога продуманного плана по созданию Вселенной и всевозможного в ней совершенства – то есть подразумевается то руководство и частичное провидение, о котором говорилось выше. Но поскольку мы убеждены в вечном существовании Вселенной,* то есть в абсолютном отсутствии начала этого существования, мы вынуждены, чтобы остаться в ладах с логикой, представить правящее во Вселенной Провидение, как гармонию с Божественным разумом, по отношению к которому Космос является вторичным не в смысле времени, а в смысле происхождения, то есть в том смысле, что Божественный Разум есть Прототип – Модель, образом которого является Космос, он и есть Первичная Вечность, благодаря которой Космос продолжает существовать. * Тимей

Эта связь может быть представлена следующим образом; Подлинный и первичный Космос – это Существование Мыслящей Первопричины и Истинного Бытия. В нем нет никаких пространственных различий и слабых подразделений, ибо даже его составные части являются завершенными, поскольку в нем индивидуальное не отделено от общего. Его природе присущи вся жизнь и весь разум, жизнь живущая и мыслящая в порядке единого действия внутри единства; каждая часть, которой Космос дает толчок, является целым; все его содержимое принадлежит только ему, ибо в нем вещи не отделены друг от друга, но одна его часть не существует отдельно от других частей, и, стало быть, в нем нет места для вредоносных деяний, даже в отношениях между противоположностями. Повсеместно единый и заверченный, он пребывает в состоянии глубокого покоя и в нем нигде нет места для различий; ни одну часть своего содержимого он не преобразует в новую форму; нет никакого смысла изменять то, что совершенно. Почему Сознание должно придумывать другое Сознание, а Разум – другой Разум? Способность к творению присуща существу несовершенному,

которое творит и движется именно по причине своего несовершенства. Тем, кто совершенен, остается только предаваться отдыху и быть самими собой. Активная деятельность опасна для тех, кто для своей деятельности должен черпать силы лишь у себя. Но блаженство этого Существа и состоит в том, что, пребывая в бездеятельности, оно прекрасно справляется со своими задачами, и самим своим существованием порождает другие.

2. От этого единого Подлинного Космоса происходит низший Космос, который не является по-настоящему единым Целым. Он многообразен, состоит из различных элементов, вещи в нем обособлены друг от друга. Связи распались: возникла и враждебность, как результат различий и разобщенности: несовершенство неизбежно породило разногласия; отдельные части уже не самодостаточны и, чтобы самореализоваться, они должны заполучить то, что находится вне их, и, таким образом, становятся врагами того, что ищут. Этот расчлененный Космос появился не в результате того, что было принято решение о желательности его проявления, а вследствие необходимости существования вторичного Вида. Царство Разума по своей природе не является окончательной формой существования. Оно было первой формой и обладает большой силой, в нем все является силой: это означает, что оно производит само того не желая; искания и труд являются его обязанностью, деяния свои оно совершает не по своей воле и они не проистекают из самой сути его природы; оно напоминает хорошего мастерового, который не унаследовал свой талант, а овладел ремеслом путем прилежной учебы. Получается, что Мыслящая Первопричина, пребывая в безмятежном покое, породила Вселенную, сообщив часть себя Материи; и этим даром является исходящая из него форма Разума. Ибо Излучением Принципа Разума является Разум, и это излучение будет продолжаться до тех пор, пока Мыслящая Первопричина занимает свое место среди сущностей. Принцип Разума в своем зерне содержит все части и качества первоисточника; в нем нет места различиям, спорам, междуусобной борьбе, затем зерно превращается в растение, части которого отдаляются друг от друга, и сразу же члены организма начинают мешать друг другу и ослаблять друг друга. Так вот, из единой Мыслящей Первопричины и излучаемой им формы Разума возникает и развивается наша Вселенная, и при этом неизбежно формируются группы настроенные на сотрудничество и взаимопомощь в противоположность группам, раздираемым противоречиями и борьбой; когда преднамеренно, а когда и случайно, различные части вредят друг другу; сотворение происходит посредством уничтожения. Все, что они совершают и воспринимают, божественное Царство объединяет в одно гармоничное деяние: каждая часть звучит самостоятельно, но по повелению Принципа Разума, во имя всемирной цели, все они сливаются в единую мелодию, в упорядоченную систему. В отличие от Супраментального, наша Вселенная не является Разумом и Сознанием, она лишь участвует в Разуме и Сознании; она испытывает потребность в гармонии, потому что она является местом встречи Необходимости и божественного Разума - Необходимость рвется к низшему, неразумному, которые являются ее отличительными чертами, в то время как Мыслящая Первопричина остается главенствующей над ней.* _ * Тимей 48а

Только Сфера Разума (Божественное) может иметь Сознание, и никогда не может быть другой Сферы, которая имеет Сознание и ничего больше: так что, переданное какой-то другой системе, оно не может быть таким же благородным как Первоначальное: оно не может быть Сознанием; но поскольку такая система не может быть просто Материей, которая пребывает в состоянии крайнего беспорядка, то она должна представлять собой некую смесь. Диаметрально противоположными элементами этой смеси является Материя и Божественный Разум; ее главенствующим принципом является Душа, подчиняющая себе союз этих двух элементов; но не следует думать, что ей приходится тяжело трудиться, чтобы выполнить эту задачу - чтобы ей подчинялись, достаточно лишь самого факта ее присутствия.

3. Неразумно будет также упрекать Космос за то, что он не самый красивый, и не самый благородный из материальных миров; нельзя также возлагать за это вину на создавшие его силы. Мы должны задуматься над тем, что сотворение мира было не решением какой-то заранее поставленной задачи, а чистой необходимостью; своим рождением мир обязан высшему Виду, которому присуще стремление к созданию себе подобных. Тем не менее, он является и продуктом размышлений высшего Вида (ибо наличие продуманного плана никоим образом не свидетельствует плохо о творце), потому что он представляет собой великое целое, полностью завершённое, служащее как выполнению своей собственной задачи, так и всех своих частей, в природе которых, как больших так и малых, заложено стремление соблюдать общие интересы. Таким образом, невозможно судить о целом по качествам его отдельных частей, которые можно

оценивать только в том смысле, гармонируют они или нет с общим планом; на части, которые перестали иметь какое-либо значение, можно не обращать внимания* Цепляться за детали, означает критиковать не Космос, но какой-то его изолированный отросток; перед нами стоит красивейший человек, а мы пялимся на его прическу, да на ногти; из всех животных мы обращаем внимание только на самых злобных; из всего человечества своим вниманием мы достаиваем лишь Терсита.** _ * Законы X, 903bc ** В греческой мифологии - образ трусливого раба. Прим. переводчика.

Эта появившаяся на свет вещь , а не масса осколков, есть не целостный Космос; прислушайся к его голосу и ты обязательно услышишь такую мольбу: я создан Богом; Бог создал меня совершеннее всех других форм жизни; я способен выполнить поставленную передо мной задачу, у меня есть все, что мне нужно; ибо во мне живет все, то есть все растения и все животные, все виды сотворенных вещей, многие Боги и народности Духовных Существ, могучие души и люди, которые счастливы в своей праведности. Да, земля покрыта красивейшими растениями и заселена живыми существами различных рас, а само море впитало в себя силу Души, но не думай, что воздух, эфир и необъятный купол небес лишены ее; Душа живет во всем хорошем, вдыхая жизнь в звезды и в эту вечную четкую схему небес, которая, совершая вечное осознанное движение вокруг одного центра и не стремясь ни к чему, что лежит за ее пределами, является точной копией Божественного Разума. И все, что живет во мне, страстно стремится к Добру; и каждая часть, в соответствии со своими способностями, его достигает. Ибо от этого Добра зависят небеса, сама моя Душа и Боги, обитающие в каждой моей части, все животные и растения, и даже все то во мне, что вам может показаться неодушевленным. Похоже, что существуют различные степени участия: есть Существование, и есть Жизнь; есть Жизнь, в которой Чувство преобладает над Разумом, и есть Жизнь во всей своей полноте. Мы не можем требовать от неравноценных частей равных способностей; от пальца нельзя требовать способности видеть; для этой цели существуют глаза; у пальца есть свои задачи - быть пальцем и выполнять функции пальца.

4. То, что вода гасит огонь, а огонь пожирает другие вещи, не должно поражать нас. Уничтоженная вещь была создана чем-то, что находилось вне ее; не может быть и речи о том, чтобы самосоздающаяся субстанция могла быть уничтожена внешней силой; созданные внешними силами вещи, создаются на обломках других вещей, и потому нет ничего удивительного в том, что они сами подвергаются уничтожению; и если в одном месте огонь тушат, то в другом его разжигают. В нематериальных небесах каждая их часть вечно остается неизменной; в небесах нашей Вселенной, хотя сама она в целом живет вечно, и вечно живут ее самые благородные и самые могучие составные части, души переходят от тела к телу, перевоплощаясь в различных формах; потом, когда душе это будет по силам, она поднимется над царством рождений и смертей и будет жить вместе с единой Душой Целого. Так как воплощение живет благодаря форме или Идее; индивидуальные или неполные вещи существуют благодаря Всеобщему; эти первичные вещи порождают души и поддерживают их существование, ибо жизнь в нашей сфере есть вещь изменчивая; только в том первичном царстве она непоколебима. Из этой неизменности должны рождаться перемены, а из этой замкнутой жизни - ее производная, которая дышит и шевелится, являясь дыханием неподвижной жизни божества. Царящие среди живых существ борьба и уничтожение неизбежны, ибо все вещи нашей сферы вторичны, они появились на свет, потому что Божественное Сознание, которое содержит их в высшей части небес (как они могли бы попасть сюда, если они не были там), разлилось по всему пространству Материи. Точно также само зло, причиняемое человеку человеком, может происходить от стремления к Добру; в слабости своей люди сбились с истинного пути и обратились друг против друга; все же, когда они совершают грех, они платят за это дорогую цену - их несправедное поведение портит их души и низвергает их еще ниже, ибо ничто и никогда не сможет избежать закона Вселенной. Мы не можем принять идею, которую нам время от времени пытаются навязать, что порядок - есть результат беспорядка, а закон - беззакония, что зло это необходимое предварительное условие их существования или их проявления. Наоборот - порядок первичен и проникает в нашу сферу извне; беспорядок потому и может существовать, что существуют порядок, закон и благоразумие; нарушения закона и неблагоприятные возможны лишь потому, что существует Сознание, - нет, хорошее не является непосредственным источником плохого, просто то, что должно было впитать лучшее, не может этого сделать либо по самой своей природе, либо по случайности, либо из-за постороннего вмешательства Существо, которое должно искать закон вне себя, может сбиться с пути по внутренней или по внешней причине; либо в самой его природе будет заложен

какой-то недостаток, либо оно будет подвергнуто вредному постороннему влиянию, ибо другие существа зачастую причиняют вред непреднамеренно, просто преследуя какие-то свои цели к данному существу никакого отношения не имеющие. С другой стороны, живые существа, обладающие свободой движения, могут и по своей воле пойти как по правильному, так и по неверному пути. Вряд ли стоит задаваться вопросом, почему существо пошло по неверному пути; то, что поначалу было незначительным отклонением, с каждым шагом превращается во все более серьезную ошибку, в особенности, когда речь идет о теле, с неизбежно сопутствующими ему страстями, и первый шаг, поспешное необдуманное действие, результаты которого не были сразу исправлены, превращается в пагубную привычку, которая поначалу была лишь заблуждением. За этим, естественно, следует наказание; нет ничего несправедливого в том, что человек испытывает страдания, которые неотъемлемы от того состояния, в котором он находится; мы не можем требовать счастья, если мы его не заслужили нашими деяниями; счастливы только праведные; божественные существа счастливы только потому, что они праведны.

5. Что ж, коль скоро Счастье доступно всем душам во Вселенной, но некоторые из них его все же лишены, то винить в этом следует не место обитания, а собственные недостатки, подобно тому, как атлет, не занявший первое место на соревнованиях, должен винить не спортивную арену, а свою неподготовленность. Люди не рождены богами: чего ж тогда удивляться, что они не наслаждаются божественной жизнью. Бедность и болезни ничего не значат для добра, в то время как зло может извлечь из них выгоду; телу свойственны недуги. Кроме того, такие происшествия бесполезны в смысле единства и завершенности системы Вселенной. Одна вещь исчезает, и Космический Разум, контролирующий все и везде, использует этот конец, чтобы начать что-нибудь новое; таким образом, когда тело страдает и Душа, под воздействием болезни, теряет свою силу, все, что было подавлено болезнью и злом перемещается в новую систему отношений, в другой класс или порядок. Некоторые из этих неприятностей полезны для самих страдальцев – например, бедность и болезни; что касается греха, то даже он служит общему благу; грех является назидательным примером и, порой, даже порождает добро; ибо, поставив людей лицом к лицу с различными формами зла и их последствиями, он пробуждает их ото сна, будоражит ум и вселяет в них понимание необходимости труда; на контрасте со злом, от которого изнемогают грешники, он показывает ценность добра. Конечно, зло существует не ради этого; но, как мы уже говорили выше, раз уж зло должно было появиться, Сознание Космоса использовало его на благо; более того, как раз доказательством высшего могущества и служит способность использовать неблагородное в благородных целях, и из бесформенности создавать материал для неизвестных ранее форм. Суть в том, что зло – это несовершенство добра, ибо добро не может быть совершенным в нашей Сфере, где оно существует с чуждыми ему элементами. Здесь добро существует в чем-то ином, чем-то отличном от истинного Добра, и это нехорошее что-то и есть несовершенство. И именно поэтому "зло неискоренимо";* во-первых, потому, что в отношении к этому принципу Добра, вещь всегда будет зависеть от обстоятельств, а, во-вторых, все вещи порождены Добром и являются тем, чем они есть, находясь вдалеке от него. * Теэтет 176a

6. Что же касается несправедливости нашего мира – добро в нем страдает, а недостойное – процветает, – то, вне всякого сомнения, объяснить это можно тем, что добро ничто не воспринимает как зло, а злу никакое добро не может пойти впрок; тем не менее, все еще остается без ответа вопрос, почему все, что наносит тяжкий ущерб нашей природе, достается на долю праведника, а грешник получает все, чего только не пожелает? Как могло быть допущено подобное неуважение к добродетели? Поскольку комфортабельные условия жизни, конечно же, никого не могут сделать по-настоящему счастливым, а тяжкие условия не уменьшат количество зла в греховном человеке, то условия жизни особого значения не имеют; то же правило справедливо и в том случае, когда праведник обладает уродливой внешностью, а грешник ослепительно красив. И все же, даже при такой системе поощрений, добродетель должна быть достойным образом вознаграждена; но пока что этого вознаграждения не видно, хотя вознаграждение, конечно же, должно было бы соответствовать самому благородному Провидению; пусть внешние условия жизни человека не зависят от того праведен он или грешен, но все же крайне несправедливым выглядит то, что грешники занимают положение хозяев, являются руководителями государств, а люди достойные пребывают в рабстве; злобный правитель может творить самое отчаянное беззаконие; а во время войны худшие из людей получают возможность творить, что хотят, и совершают всевозможные преступления в отношении своих пленников. Мы вынуждены спросить, каким образом, при наличии Провидения,

могут происходить подобные вещи. Конечно, создатель должен воспринимать свою работу, как единое целое, но, тем не менее, он должен проследить за тем, чтобы все ее части были устроены надлежащим образом, в особенности, если эти части обладают душой, то есть являются живыми и Мыслящими Сущностями; от внимания Провидения не должна ускользнуть ни одна деталь; в этом и должна состоять его деятельность. Но, утверждая, несмотря ни на что, что Вселенная подчиняется Мыслящей Первопричине, сила которой коснулась любого существа, мы не можем отказаться от попытки доказать, что наша сфера – справедлива.

7. Предварительное замечание: в поисках совершенства во всеобъемлющем Космосе, мы не можем требовать от него совершенства, которое отличает вещи, состоящие только из самих себя; глупо требовать от Вторичного, чтобы оно полностью соответствовало Изначальному, и, поскольку наша Вселенная содержит в себе тело, мы должны признать, что тело оказывает влияние на целое, и быть благодарны, если составное существо обладает всем, что нужно для того, чтобы воспринимать Божественный Разум. Поэтому, находясь в поиске лучшего из известных на нашей планете типов человеческих существ, мы конечно не требовали, чтобы он оказался идентичен человеку, существующему в Божественном Разуме; мы нашли вполне достаточным то, что Творец облагодетельствовал эту состоящую из мяса, нервов и костей (плотских Элементов) вещь Сознанием и дал Сознанию возможность расцвести на поверхности Материи. Точкой отсчета в нашем продвижении к объекту нашего исследования должен стать этот принцип градации, который откроет нам чудеса Провидения и той силы, посредством которой наша Вселенная поддерживает свое существование. Мы начнем со злых деяний, которые полностью зависят от души, их совершавших – например, вреда, который извращенные души причиняют душам праведным и друг другу. Если в греховности таких душ не обвинять одну только силу предварительного планирования, то у нас нет повода для обвинений в том, что "вина лежит на Душе, сделавшей свой выбор". Даже у души, как мы это уже видели, должны быть свои индивидуальные порывы; она не является абстрактным Духом; первый шаг по направлению к животной энергии жизни был сделан и, естественно, поведение будет соответствовать этому характеру. Души живут в этом мире не потому, что мир существует; еще до того, как мир появился на свет, они знали, что будут обитать в нем, заниматься его проблемами, располагать им, управлять им; в их природе было заложено породить его – любым способом, то ли испустив какое-то излучение, а самим оставаться наверху, то ли самим спуститься в этот мир, то ли и тем и другим способом одновременно, в том смысле, что одни испускали излучение и оставались наверху, а другие снисходили; в настоящий момент нас не интересует конкретный метод творения, мы просто хотим доказать, что хоть мир и не возник сам по себе, а был сотворен, на Провидении* нет никакой вины за то, что в нем творится. – * Государство X, 617e

Тогда остается другой вопрос – несправедливость воздаяния; праведник ходит оборванным, а грешник живет во дворце; львиная доля того, что нужно людям, принадлежит наименее достойным из них; именно они обладают властью: народы и государства находятся в их распоряжении. Не значит ли это все, что сила Божья не достигает земли? То, что она все-таки ее достигает, убедительно доказывает тот факт, что Разум правит среди низших вещей; животные и растения имеют свою долю в Сознании, Душе и жизни. Тогда, может быть, она достигает земли, но не может справиться со всем, что здесь происходит? Мы ответим так: Вселенная – этот один большой организм; также мы утверждаем, что хотя голова и лицо человека являются творениями природы и правящего Принципа Разума, остальной частью своей оболочки человек обязан другим фактам – случайности или чистой необходимости – и его несовершенство проистекает либо из этого источника, либо от неумения Природы, которой в этом деле никто не помогал. И даже согласившись с тем, что эти отдельные члены сами по себе восхищения не заслуживают, осуждение всего организма не будет ни богоугодным, ни даже просто достойным делом.

8. Таким образом, в нашем исследовании мы подошли к вопросу о том, насколько совершенны вещи нашей Сферы, насколько они принадлежат к упорядоченной системе, и до какой степени они не подвержены воздействию зла. Что ж, у каждого живого существа верхние части – голова, лицо наиболее красивы, а средняя часть и нижние конечности значительно менее привлекательны. Средней частью и нижними конечностями Вселенной являются человеческие существа; над ними – Небеса и Боги, живущие на Небесах; эти Боги вместе со всем куполом небес составляют большую часть Космоса; а земля – это не центральная точка, а имеет связь лишь с одной из звезд. И тем не менее, человеческие грехи почему-то стали объектом постоянного недоумения;

от нас явно требуется признать человечество избранным членом Вселенной наимудрейшим! На самом же деле, человечество находится между богами и животными, и периодически склоняется то к одному, то к другому порядку; некоторые люди поднимаются до божественных высот, некоторые превращаются в зверей, большая же часть сохраняет нейтралитет. Но те, кто опустился до уровня неразумных животных и диких зверей, оказывают дурное влияние на "центристов"; конечно, жертва лучше своего обидчика, но она подверглась его нападению именно в той области, в которой она сама несовершенна, в которой она, так сказать, не может считаться праведной, ибо она не смогла себя защитить. Скажем, банда молодых людей, нравственно убогих, и в этом смысле неполноценных по отношению к "средним", но зато хорошо подготовленных физически, нападает на другую группу, неподготовленную ни физически, ни морально, и удаляется, отобрав у этих людей пищу и красивые одежды. Разве это достойно чего-нибудь другого, кроме осмеяния? И, конечно же, даже блюститель закона будет прав, если не придет на помощь пострадавшим, ибо они должны были понести наказание за хлипкость своих тел и характеров; гимнастический зал располагался неподалеку от них, но они, в своей лени, изнеженности и вялости, позволили себе превратиться в стадо жирных овец – легкую добычу волков. Но и обидчики также понесут заслуженную кару; прежде всего они будут наказаны самой своей волчьей натурой, которая причиняет катастрофический ущерб их человеческим качествам; затем последует наказание, неизбежное для их вида: живущие во зле, они не избавятся от зла и после смерти,* ибо все имеет свое естественное и логическое продолжение – плохому становится еще хуже, хорошему – еще лучше. – * По мифам из диалогов Горгий, Федон и Государство.

Это сразу выводит нас за пределы гимнастического зала с его мальчишескими забавами; оба эти человеческих типа должны вырасти из детских штанишек, и, в один прекрасный день, встать друг против друга во всеоружии. Тогда состоится зрелище, гораздо более впечатляющее, чем то, что происходит на спортивных аренах. Но не все вооружились подобающим образом – и победа достанется сильнейшему. Нет, даже Бог не имеет права сражаться за того, кто сам не подготовился к борьбе; есть такое правило: в битве уцелеет тот, кто сражается, а не тот, кто молится. Закрома наполняются урожаем в результате возделывания земли, а не в результате молитв: здоровьем наслаждается тот, кто не пренебрегает поддержанием формы: мы не имеем права жаловаться, что самый богатый урожай собрали неблагородные люди, если они были единственными, кто работал в поле. И снова: если мы проживаем нашу жизнь так, как находим нужным, пренебрегая требованиями и желаниями Богов, то легкомысленно было бы рассчитывать на то, что Они будут благосклонны к нам. И смерть для нас это лучший исход, чем вечная жизнь по правилам, проклятым Вселенной. Вот если бы все пошло в противоположном направлении, если бы в жизни не было места ни глупости, ни греховности, – вот тогда мы действительно могли бы проклинать безразличие Провидения, предоставляющего злу возможность победы. Плохого царя возносит на трон слабость и трусость его подданных; и это справедливо; триумф слабого – вот что было бы несправедливостью.

9. Это было бы несправедливым, потому что Провидение не может быть чем-то низводящим нас до нуля; думать, что Провидение является всем, что ничего другого и не существует, означает отрицать само Провидение, ибо в таком случае у него не было бы поля для деятельности: в этом случае существовало бы одно только Божество. А пока что, ситуация такова: Божество, конечно, существует, но оно обратило свой взор на нечто другое – не для того, чтобы низвести его до нулевого уровня, но чтобы управлять им; например, в случае с Человеком, Божество выступает как Провидение, сохраняя характер человеческой природы, то есть характер существа, живущего по законам Провидения, что, в свою очередь, подразумевает подчинение тому, что может этим законом сопутствовать. А закону этому сопутствует следующее правило: те, кто сами сделали себя достойными людьми, познают лучшую жизнь и в этом мире, и в другом; с плохими же людьми произойдет прямо противоположное. Но это правило не гарантирует грешникам рассчитывать на то, что своими молитвами они вынудят других людей принести себя в жертву во имя их блага; или, что боги отложат свои божественные дела, чтобы заниматься их повседневными проблемами; или, что праведники, которые поставили перед собой цель гораздо более высокую, чем все короны мира вместе взятые, станут управлять ими. Еще ни разу не случалось, чтобы грешники попытались передать власть в руки праведника, ибо они слишком заняты борьбой за эту самую власть; они сразу же объединяются против того, кто стал праведником по своему собственному желанию, если бы к власти пришли праведники, то общее количество добра в мире бы увеличилось. Вывод: человек появился на свет как

живое существо, но не как член благородного порядка; он сам выбрал для себя "промежуточную" позицию; и все же, в том месте, где он существует, Провидение не позволяет ему быть низведенным до нуля; напротив, его вечно будут увлекать вверх те силы, которые Божество использует в своем стремлении расширить власть нравственных ценностей. Таким образом, человеческая раса не лишена Провидением своего разумного бытия; она сохраняет свою, пусть и ограниченную (что необходимо), долю мудрости, разума, деятельной силы и праведности, по крайней мере, праведности в отношениях индивидуумов друг с другом – ибо даже причиняя вред другим, люди думают, что поступают правильно и просто воздают по заслугам. Стало быть, человек, благородное создание, совершенен настолько, насколько это предусмотрено свыше; нет сомнения в том, что часть его вплетена в ткань Целого, и он стоит выше всех обитающих на земле живых существ. Ведь ни один здравомыслящий человек не будет злиться на эти стоящие ниже него существа, которые своим присутствием украшают мир; воистину, только слабак будет злиться на кусающих его насекомых, словно удел человека сидение в четырех стенах. Нет: существование животных необходимо и во многих случаях полезно: все, что существует, существует во благо, пусть даже во благо только человека. Кроме того, смешно жаловаться, что многие животные опасны – среди людей тоже немало опасных – и если животные не доверяют нам, и их недоверие является причиной их нападения на нас, то чему же здесь удивляться?

10. Но: если люди злы неосознанно, если не по своей воле они стали такими, какие они есть, то как же мы можем судить преступников и упрекать их жертвы? Если существует Необходимость, которая порождает в человеке грех либо силой небесного движения, либо четким выполнением правила, установленного Первоисточником, то не значит ли это, что корни зла лежат в самой Природе? И если таким образом Принцип Разума Вселенной является создателем зла, то не царит ли вокруг одна только несправедливость? Да: несомненно, люди грешны неосознанно, в том смысле, что на самом деле они не хотят грешить; но, тем не менее, грешники по своей собственной воле являются проводниками зла; они действуют и поэтому грешат; если бы они не были проводниками зла, то они не смогли бы грешить. Необходимость (которую считают основой греховности человека) – это не внешняя сила, принуждающая индивидуума к действию; она существует только во всеобщей связи. И силы небесного Движения также недостаточны, чтобы сделать нас беспомощными; если бы Вселенная была чем-то внешним и чуждым, то она бы и осталась такой, какой ее создали творцы, ибо, когда боги сказали свое слово, то человек, каким бы безбожником он бы не был, никак не может противостоять их намерениям. Но при нынешнем положении вещей, эффективные действия исходят именно от человека; если есть изначальный Принцип, то вторичная линия, вне всякого сомнения, будет доведена до конца: каждый принцип вносит свой вклад в свое продолжение. А люди – это и есть Принципы или, по крайней мере, их природа ведет их ко всему, что является добром, и эта природа есть Принцип, свободно действующая причина.

11. В таком случае, должны ли мы сделать вывод, что существование каких-либо конкретных вещей определено необходимостью, проистекающей из Природы, и следствием, проистекающим из причины, и что все вокруг настолько хорошо, что лучше просто не бывает? Нет: все создает и всем управляет Принцип Разума: он делает вещи такими, какие они есть и, в этом осознанном деянии, он сотворяет даже то, что мы знаем под именем зла; он не может желать, чтобы все было хорошо; художник не стал бы изображать животное, которое состоит только из одних глаз; точно также, Принцип Разума не стал бы делать все – божественным; он создает Богов, потом небесных духов, потом переходной порядок, потом людей, потом животных; везде мы находим строгую последовательность, и дело тут не в злой воле, но в Разуме, с его обширным разнообразием. Мы уподобляемся людям, которые ничего не смыслят в живописи жалуются, что краски на картине не везде одинаково хороши; но Художник нанес на каждый участок рисунка именно ту краску, которую было нужно нанести. Обратите также внимание, что среди населения городов, как бы хорошо они не управлялись, нет полного равенства. Или мы уподобляемся зрителям, которые критикуют пьесу за то, что не все ее персонажи являются аристократами, а среди них нашлось место и слугам, пахарям и глуповатому шуту; но исключите "низкие" персонажи и пьеса потеряет свою силу; они – ее неотъемлемая часть.

12. Предположим, что наша Вселенная является непосредственным творением Принципа Разума, который соединился, в своем чистом виде, с Материей, и при этом сохранил те разграничения частей, которое он унаследовал от своего Первоисточника – Мыслящей Первопричины: в таком случае, его творение,

созданное именно таким образом, должно обладать высшим и ни с чем несравнимым совершенством. Принцип Разума не может быть вещью, обладающей полной тождественностью с разнообразием или хотя бы близкой к нему; и в нашей сфере он выступает без всяких ограничений, поскольку он должен быть всем – каждой отдельной конкретной вещью, проявляющейся своим особым образом. Нас спросят: а разве соединяясь с Материей, Принцип Разума не причинил вреда другим существам? Например, разве он не поместил в Материю души, и, приспособив их к своему мирозданию, разве он не заставил их идти против их собственной природы, что стало причиной гибели многих из них? И можно ли это считать хорошим поступком? Ответим: души являются частицами этого Принципа Разума и он не приспособил их к своему творению путем ломки их природы, но просто расставил их по местам в соответствии с их качествами.

13. И нам не следует пренебрегать такой простой истиной, что думать следует не только о настоящем. Есть прошлое и есть будущее; и прошлое самым непосредственным образом связано с будущим. Человек, в свое время бывший царем, будет превращен в раба, поскольку он злоупотребил своей властью и поскольку его падение пойдет ему на пользу в будущем. Те, кто неправильно распорядились деньгами станут бедняками, а для праведника бедность – не помеха. Те, кто убивали ни в чем не повинных людей, в свою очередь, тоже будут убиты, причем убиты безвинно, если принять во внимание их отношения с их убийцами; но их смерть будет справедливым наказанием за убийства совершенные ими самими. Люди, незаслуженно страдающие, получают возможность приводить в исполнение справедливые приговоры. Человек не становится рабом в результате случайного стечения обстоятельств: просто так никого в тюрьму не сажают; всякое плотское страдание имеет свою причину. Когда-то человек совершил проступок, за который он сейчас и расплачивается. Человек, убивший свою мать,* в будущей жизни станет женщиной и будет убит своим сыном; человек, некрасиво поступивший с женщиной, сам станет женщиной, и с ним тоже поступят некрасиво. * Законы IX 872e, Федр 248c

Так вот и родилось угрюмое слово Адрастея* (Неотвратимая Кара); в сущности, вышеприведенный мудрый закон и есть Адрастея – сама Справедливость. * Adrasteia ("неотвратимая") – эпитет Немесиды. См. Р. Гревс "Мифы древней Греции", 32.3.

Мы должны признать, что в основе существования нашей Вселенной лежит следующий принцип – даже мельчайшие вещи являются данниками огромного целого. Великое искусство проявляется не только в прекрасных трудах и возвышенных членах Целого, но даже в таких мелочах, на которые, по мнению некоторых, Провидение не должно обращать никакого внимания; чудесные возможности скрыты в любой животной форме; и в растительной тоже; благородные формы плодов и даже листьев, буйство, нежность и разнообразие прелестных цветов; и все это не рождается и не умирает, а живет вечно и даже обновляется, когда Высшие существа перемещаются в разных направлениях над нашей землей. Что касается перемен, то никакие перемены не происходят случайно; новые формы создаются теми методами и с теми благими намерениями, какие достойны Божественных Сил. Божество совершает только одно Деяние – воплощает в жизнь свое качество; его качество – это выражение сути его Бытия; и суть Божественного Бытия есть Бытие, которое порождает только добрые и справедливые вещи – ибо если добро и справедливость рождаются не там, то откуда же они появляются на свет?

14. Стало быть, законы Космоса соответствуют Мыслящей Первопричине. Верно, создание Космоса явилось неосознанным актом, но при этом необычайно продуманным, ибо даже в Природе нашей частной Сферы отражается Божественный Разум в такой степени, что это просто невозможно описать. Каждый из бесконечно появляющихся типов существ проявляет безграничный творческий Принцип Разума. Все это верно, за исключением предположения, что все должно рождаться в том совершенном виде, в каком пребывают те, кто никогда не знал рождения – Вечные. В этом случае, вещи из царства Разума и вещи из царства чувств должны были бы изначально быть тождественны. Люди, требующие, чтобы в нашем мире было больше добра, чем сейчас, не понимают, что каждое существо получило положенную ему форму; глупо было бы жаловаться, что у одних животных есть рога, а у других – нет. Нам следует понять, что Принцип Разума должен присутствовать в каждом существе и в тоже время, любое великое должно содержать в себе малые вещи, а любое целое должно принадлежать своим частям и все не может состоять в равенстве, если все его составные части не находятся в нем. Поэтому в Высшем Мире любое существо является всем, в то время как здесь, в низшем мире, отдельная вещь не

является всем (она – не Вселенная, но "Я"). Так и человек, индивидуум, будучи частью Человечества, не является всем Человечеством; но где бы не происходило соединение различных частей с тем, что никакой частью не является (Божеством, Разумом, Бытием), там возникает то целое, в котором обитают эти части. От человека, как неполной вещи, нельзя требовать достижения высот добра: если бы такое было возможно, то он покинул бы мир неполных вещей. А целое не может злиться на ту часть, которая развивает в себе добро и достоинство; если улучшается какая-то часть целого, значит улучшается и все целое; малое растет, когда его преобразуют по образу и подобию великого, когда его приобщают к величию, и поэтому даже внутри человеческого "я" можно найти свет подобно тому свету, который излучают звезды на божественном небосводе, и там можно разглядеть прелестную фигуру – живую или созданную резцом искусного скульптора – все тело которой, а не только уши и пальцы, унизано драгоценными камнями.

15. Эти умозаключения вполне уместны, если вещи рассматриваются по отдельности: но когда мы прослеживаем взаимосвязь между всеми этими постоянными и непрерывно воспроизводимыми формами, то все оказывается намного сложнее. Животные пожирают друг друга; люди нападают друг на друга; повсюду идет война, в которой не бывает перемирий; и это дает новую пищу для сомнений, что автором плана является Разум и что идея была хорошо претворена в жизнь. От этого непростого замечания нельзя отделаться старым ответом: все хорошо настолько, насколько это предусмотрено в природе вещей; что вина за их состояние лежит на Материи, тянущей их вниз; что, насколько мы знаем, в соответствии с этим планом, зло не может и не должно быть истреблено;* что Материя чувствует, что она все еще не является чем-то высшим, а остается лишь элементом, привлеченным извне, чтобы окончательно дополнить картину, или, вернее, чтобы подвергнуться упорядочивающему воздействию Разума. * Теэтет 176с

Божественный Разум это начало и конец; все, что появляется на свет, должно быть целесообразно и иметь свое место в предельно четкой и разумной схеме. Тогда, какой необходимостью вызвана эта свирепая война людей с людьми, а животных с животными? Пожирание одного вида другим необходимо как средство трансмутации живых вещей, которые не смогли бы вечно сохранять свою форму, даже если бы их никто и не убивал: а потому какие могут быть претензии к плану, по которому раз уж вещи все равно должны умереть, то пусть своей смертью они послужат другим вещам. Более того, какое вообще значение имеет их смерть, если они становятся пищей для других лишь для того, чтобы вернуться на землю в каких-то иных формах? Их смерть – это не более чем убийство одного из персонажей театральной пьесы; актер меняет грим и играет другую роль. Конечно, ведь самого же актера не убивают; но если смерть – это ничто иное как смена тела, подобная смене актером костюма, или даже уход из тела, подобный уходу актера со сцены, когда его роль уже сыграна (хотя потом он вернется, чтобы сыграть другую роль), то что ужасного в этой трансформации друг в друга живых существ? Конечно же, смерть живых существ предпочтительнее, чем вообще их несуществование: это означало бы угасание жизни, лишенной возможности выйти из своих собственных пределов; согласно идее, жизнь разливается по Вселенной бурным потоком, порождая всемирные вещи и сплетая разнообразие в их бытие; она безуданно воспроизводит бесконечную цепочку красоты и грации. Люди направляют друг на друга оружие – им грозит смерть, но они стоят стройными рядами, словно готовятся исполнить древний танец с мечами – уже одного этого достаточно для понимания того, что все человеческие намерения есть ничто иное, как игра, что погибнуть в бою или драке просто означает заранее узнать то, что узнает старость, что это возможность поскорее уйти, чтобы пораньше вернуться. То же самое относится и ко всем остальным житейским невзгодам, например, к потере имущества; утративший его поймет, что было время, когда оно ему не принадлежало, а над отнявшими его грабителями судьба посмеется, ибо у них его отнимут другие разбойники; более того, ограбленный поймет, что охрана имущества обходится дороже, чем даже его утрата. Убийства, смерть во всех ее обликах, уничтожение и разграбление городов ко всему этому мы должны относиться как к театральному спектаклю; все это как развитие запутанного сюжета, в ходе которого меняются костюмы. Изображается печаль и рыдания. Ибо на земле, на протяжении всей непрерывной цепочки жизни, присутствует не Душа, а Тень подлинного человека, которая печалится, жалуется, и играет спектакль на этой мировой сцене, которую люди заполнили сценами, построенными ими самими. Все это является деянием человека, который проживает всего лишь низшую и внешнюю жизнь, и не понимает, что совершая как добрые, так и злые поступки, он остается не более чем актером; серьезно решать серьезные проблемы могут только люди думающие: другой тип

человека являет собой олицетворение пустоты. Тот, кто неспособен думать, всерьез считает серьезным те пустяковые вещи, которые соответствуют их пустячной природе. Любой, кто присоединяется к их бестолковой суете, и, стало быть, начинает смотреть на жизнь их глазами, должен понимать, что таким образом он изменяет своему характеру. Если Сократ начинает заниматься пустячными делами, то он уже не Сократ. Мы также должны помнить, что не можем воспринимать слезы и жалобы как доказательство того, что что-то происходит неправильно; дети же хнычут безо всякой на то причины.

16. Но если все это так, то какое же место занимает зло? Куда мы должны поместить преступления и грехи? Чем объяснить то, что в хорошо организованном мире рациональные единицы (человеческие существа) грешат и поступают несправедливо; и откуда тогда рождается страдание, если нет ни греха, ни несправедливости? Опять же, если все наши действия определены законами Природы, то как можно разобратся, какое действие соответствует Природе, а какое – ей противоречит? А как относиться к богохульству? Богохульник таков, каким его сотворили: автор создал персонаж, оскорбляющий и поносящий самого автора, и поручил эту роль данному актеру. В связи с этими вопросами мы вынуждены вновь дать определение Логоса (Принципа Разума Вселенной), и более понятно объяснить его природу. Что ж, этот Принцип Разума, – мы надеемся, что даваемое нами определение поможет найти путь к истине, – этот Логос не является Мыслящей Первопричиной в ее чистом виде; он не является Абсолютным Божественным Разумом; он также не исходит от одной только чистой Души; он зависит от этой Души, но, в то же время, он является эманацией обеих этих божественных Субстанций: Мыслящая Первопричина и Душа (в том ее виде, в каком это было обусловлено Мыслящей Первопричиной), порождающие этот Логос, который является жизнью, обладающей определенной долей Разума. А любая жизнь, даже наименее ценная, представляет собой форму деятельности, и притом деятельности не бездумной, в отличие от слепой силы огня; для беспорядочной игры Движения нет места даже там, где отсутствует ощущение жизнедеятельности; любой объект, в котором присутствует жизнь, любой объект, который принимает участие в Жизни, наделен сознанием, в том смысле, что отличительной чертой жизнедеятельности является создание новых форм. Стало быть, жизнь развивается по схеме и подобна актеру пантомимы с его набором жестов; сам по себе представляет собой жизнь, и кроме того, движется в строгом соответствии со схемой, созданной для того, чтобы символизировать жизнь. Вышесказанное дает нам некое общее представление о природе Жизни. На этот Принцип Разума, который является излучением абсолютно единого Божественного Ума и абсолютно единой жизни (равной Душе), не представляет собой ни абсолютно единой жизни, ни абсолютно единого Божественного Ума; он вообще не является никаким абсолютным единством. Из-за несовершенства связей он создает конфликты между разными частями; он создает несовершенные вещи, и таким образом, порождает войны и нападения. Поэтому в целом он может считаться лишь общей суммой, но никак не неразделенной вещью. Война между отдельными его частями, имеющая место на данном этапе, обладает единством или гармонией пьесы, повествующей об отчаянной борьбе. Конечно, в финале пьесы, противоборствующие элементы соединяются в общую гармонию, сплетая всю историю столкновения характеров в единое произведение; впрочем, имеющий место в логосе конфликт разных элементов, происходит в пределах одного элемента, – Принципа Разума; стало быть, более точным сравнением будет сравнение с гармонией, рождающейся непосредственно из самих противоборствующих элементов; и тогда встает вопрос о том, что вводит несовместимые элементы в эти Принципы Разума. Что касается музыки, то высокие и низкие ноты являются порождением Принципов Разума, которые, в силу того, что они представляют собой Принципы гармонии, сливаются в единую Гармонию, абсолютную Гармонию, – высший Принцип, высший чем они и включающий их в себя, как составные части. Точно также, и во Вселенной в целом мы найдем массу несовместимого – белое и черное, горячее и холодное, крылатых и бескрылых, разумных и неразумных но все эти элементы являются членами одного живого тела, их общей суммы; Вселенная является саморегулирующимся существом, все члены которого постоянно борются друг с другом, но общее бытие которого является проявлением Принципа Разума. Значит, этот единый Принцип Разума должен быть соединением борющихся Принципов Разума, само противостояние которых является основой его единства и Бытия. И в самом деле, если бы он не обладал сложной структурой, то он не смог бы быть Всемирным Принципом, более того, он даже не смог бы быть и Принципом Разума; факт наличия внутренних различий обусловлен фактом его существования как Принципа Разума. Что ж, наиболее ярким проявлением различий являются противоречия; признав, что Принцип Разума порождает различия, следует признать, что он будет создавать наиболее серьезные их

формы; другими словами, Принцип Разума, доведя различия до максимального контраста, просто вынужден будет создавать противоречия; он будет завершённым только в том случае, если создаст себя не просто из различных вещей, но из вещей диаметрально противоположных.

17. Природа Принципа Разума соответствующим образом выражена в его Деянии, и, стало быть, чем шире область его деятельности, тем острее противоречия между порожденными им вещами, потому мир чувств обладает меньшим единством, чем его Принцип Разума; у него более сложная структура и его раздирают более острые противоречия; значит, его отдельные члены будут стремиться к полноте жизни, будут испытывать более горячее желание объединения. Но желание зачастую уничтожает объект желая; желание корыстолюбиво, и если объект желания непрочен, то очень быстро наступает его гибель; неполная вещь (например, человеческое существо), стремясь сделать себя полной, притягивает к себе все, что только может. Таким образом, вместе с хорошим, мы имеем и плохое; подобно танцору, исполняющему определенный танец, мы движемся то в одном, то в другом (прямо противоположном изначальному) направлении; в танцевальных па мы можем узнать борьбу добра со злом, а контрастные движения и создают красоту танца. Стало быть, грешники исчезают? Нет: их греховность остается; но просто не они выбрали себе эту роль. Это служит им оправданием? Нет: оправдать может только Принцип Разума – а Принцип Разума их не оправдывает. Вне всякого сомнения, все люди являются частями этого Принципа, но одни люди – хорошие, а другие – плохие (последних больше), и все происходит, как в пьесе; когда автор распределяет роли между актерами, то он также использует их собственные личности; сам он не создает актера на главную роль, актера на второстепенную роль, актера на эпизод; он просто раздает актерам подходящие им реплики и этим распределением определяет роль каждого человека. Таким образом, каждый человек находится на соответствующем его личности месте: хороший человек – на своем, плохой – на своем: каждый из них, естественным и разумным способом добивается до подходящего (хорошего или плохого) ему места и занимает то положение, какого он сам сумел добиться. Там он говорит и действует – богохульствует, совершает преступления или творит добрые дела; ибо актеры приходят в этот спектакль такими, какими были еще до того, как начались первые репетиции. В пьесе, написанной человеком, автором реплик является драматург, но актеры привносят в эти реплики что-то свое, хорошее или плохое, ибо актеры должны сделать нечто большее, чем просто повторить написанные автором слова; ну а в пьесе жизни Душа играет ту роль, которую уготовил ей Создатель этого произведения. Подобно тому, как актеры наших театров получают свои маски и костюмы (роскошные наряды или лохмотья), так и Душе выпадает ее жребий и не произвольно, а осмысленно; Душа приспособляется к выданному ей жребию, настраивает себя, ведет себя в соответствии с духом данной пьесы, соответственно самому Принципу произведения; затем Душа произносит положенные ей реплики и при этом самовыражается подобно тому, как певец самовыражается в песне. Голос актера, его манера держаться, от природы утонченные или вульгарные, могут придать пьесе еще большее очарования; с другой стороны, актер с неприятным голосом может предстать не в лучшем свете, но пьеса при этом останется такой же хорошей, как и была; автор, критически оценив произведение, отнимает роль у плохого актера и поступает справедливо; хорошие актеры получают более крупные роли в более значительных пьесах, а бездарности останутся в статистах. Так и Душа, перед тем, как присоединиться к этому Вселенскому действию, перед тем, как стать частью Пьесы, и привнести в нее свои собственные положительные или отрицательные черты, встречается с автором и получает от него свою роль; она приспособливает роль к своему характеру и поведению, а по окончании спектакля получает заслуженные славу или позор. Но эти актеры, души, обладают особым достоинством: они играют в театре, размеры которого превосходят любую другую сцену; Автор сделал их хозяевами всего этого мира; у них широкий выбор; они сами определяют славу или позор, проводниками которых они являются, поскольку их место и роль соответствуют их качествам; стало быть, они едины с Принципом Разума Вселенной, и каждая из них помещена в соответствующую окружающую среду, подобно струне лиры, натянутой в положенном месте, определенном Принципом музыкального звучания, чтобы она могла издавать те звуки, которые от нее требуются. Справедлива и хороша та Вселенная, в которой каждый актер играет положенную ему роль, пусть даже она заключается в том, чтобы во тьме Тартара издавать ужасные звуки, соответствующие этому месту. Эта Вселенная хороша не тогда, когда в ней появляются великие певцы, а тогда, когда каждый ее исполнитель присоединяет к общей мелодии звучание своей песни – жизни, какой бы бедной, тяжелой, несовершенной она не была. Свирель не издает один чистый звук; мелодия свирели состоит из разных нот совершенно

различного звучания, зачастую очень тихого, но все они сливаются в один полный звук. То же самое относится и к Принципу Разума: он один, но состоит из разных, неравноценных частей; а потому во Вселенной и существуют различные места, одни – лучше, а другие – хуже, и различные души, занимающие эти неравноценные места. Разнообразие мест в нашей сфере, разнообразие душ, несхожих по масштабу и поведению, легко можно проследить на примере различий между отдельными частями свирели или любого другого музыкального инструмента; эти различия – местного значения, но каждая струна, находящаяся на своем конкретном месте, издает только ей одной свойственный звук, который соответствует ее месту, а также технике игры. То, что является злом в отдельной душе, во всемирной системе будет добром; то, что в отдельной части противоречит природе, в общем целом будет природе служить – и при этом оставаться неблагозвучной нотой, что, однако, не умаляет достоинств всего произведения, подобно тому, как мрачная должность палача не бросает тень на хорошо управляемое государство: эта должность необходима для поддержания порядка; и человек, с соответствующей данной должности моралью, зачастую бывает очень полезен; стало быть, все хорошо.

18. Души имеют разную ценность: и помимо прочих причин, это различие проистекает из их изначального неравенства: вполне логично то, что являясь отдельными частями Принципа Разума, они просто должны быть неравны. Мы также должны помнить, что каждая душа имеет второй и третий порядок,* и, стало быть, ее самовыражение может принять любую из трех основных форм. Но это положение мы должны рассмотреть подробнее. * Тимей 41d

Возможно, мы не должны были предполагать, что актеры имеют право добавлять что-то свое к словам автора пьесы – это означало бы, что произведение является несовершенным и актеры должны были заполнить оставленные Автором пробелы. В таком случае, актер становился бы уже не просто актером; он стал бы частью драматурга, он заранее знал бы, какие слова будут произносить другие актеры и был бы способен сплести все нити сюжета в единое повествование. Ибо в Целом отдельные эпизоды, включая связанные со злом, становятся Принципами Разума, и, стало быть, их существование обоснованно. Так, в результате супружеских измен и изнасилований, в ходе естественного процесса рождаются чудесные дети, которые, возможно, вырастут прекрасными людьми; и на месте уничтоженных злобным насилием городов могут подняться новые и более прекрасные города. Но разве это не делает абсурдным представление о душах, как о причинах добра и зла? Если мы освободим Принцип Разума от ответственности за зло, то разве тем самым мы не заявим о его непричастности к сотворению добра? Если мы воспринимаем роли театральные актеров как составные части пьесы, то почему бы нам не воспринять роли актеров всемирной драмы, как составные части Принципа Разума? Почему бы не признать, что Принцип Разума содержит в себе столько же зла, сколько и добра, и вдохновляет конкретные деяния всех своих частей? Разве не логичным будет заключение, что всемирная драма является законченным произведением и что Принцип Разума является источником всего, что существует? Но тогда возникает вопрос: зачем Логосу нужно было сотворять зло? Из вышеприведенных умозаключений можно также сделать выводы, что все души во Вселенной, даже те, которые ближе всего находятся к божеству, лишены какой бы то ни было силы; все они являются только лишь частями Принципа Разума. И еще – если не все Принципы Разума являются душами – то почему одни из них являются душами, а другие являются исключительно Принципами Разума, хотя они все относятся к душе?

11

III.3 О ПРОВИДЕНИИ

Вторая книга

1. Каков же наш ответ? Все события и вещи, как хорошие, так и плохие, являются неотъемлемыми аспектами Вселенского Принципа Разума, поскольку эта Вселенская Идея не порождает их, но содержит их. Принципы Разума являются деяниями или выражениями Вселенской Души; ее части (то есть хорошие и плохие события) являются выражениями этих Душ-частей. Это единое, Душа, состоит из различных частей; соответственно, Принципы Разума тоже будут состоять из различных частей, и такой же сложной структурой будут обладать основные принципы системы, то есть все, что они производят на свет. Души пребывают в гармонии друг с другом, и в такой же гармонии находятся их деяния и последствия их деяний; но под гармонией здесь подразумевается единство противоречий. Поскольку все вещи возникают из этого единства, то

они в него же и возвращаются и при этом только потому, что так нужно природе; проявляются различия, порождаются непримиримые противоречия, но все они представляют собой части одной организованной системы, поскольку вышли из единого источника. Это положение может быть проиллюстрировано поведением различных животных: лошади представляют собой единый род, но они дерутся между собой, кусают друг друга, и в своих взаимоотношениях демонстрируют и злобу, и гнев, и зависть; то же самое относится и ко всем остальным представителям единого целого – Вида; то же относится и к человечеству. Опять же, все вышеперечисленные типы являются составными частями одного Класса, класса живых существ: безжизненные предметы можно рассортировать по различным типам, а потом восстановить в одном Классе "неживых"; если мы решим пойти еще дальше, то живые и неживые могут быть отнесены к одному Классу "Существ", и, если сделать еще один шаг в этом направлении, к Источнику Бытия. Привязав все к этому Единому Источнику, мы можем двигаться в обратном направлении, по пути непрерывного деления: мы увидим, что по мере того, как Единство достигает Всемирности, оно охватывает все в одну систему так, что при всех своих внутренних различиях продолжает представлять собой одно живое существо со сложной структурой – организм, в котором каждый его член выполняет только ему свойственную функцию, и в то же время существует в этом Едином Целом; костер горит; лошадь выполняет положенную лошади работу; люди используют пламя и лошадь в соответствии со своими личными качествами и отсюда проистекает их воздействие на конкретные Виды, к которым принадлежат огонь и лошадь, а также все то, что в жизни есть хорошего и плохого.

2. Обстоятельства не властны над тем, что в жизни есть хорошего, ибо они сами сформированы причинами и являются частью последствий. Ведущий Принцип держит все нити, а малые элементы, индивидуумы, выполняют свои функции в соответствии со своими возможностями; так на войне главнокомандующий составляет план, а его подчиненные делают все, что в их силах, чтобы воплотить этот план в жизнь. Порядок во Вселенной был установлен Провидением, которое можно сравнить с командующим армией; он продумал операцию, условия ее проведения, и такие практические потребности, как пища, питье, оружие и военные машины; для того, чтобы операция оказалась успешной, была заранее решена проблема соединения всех этих сложных частей. Составляя план, командующий питал определенные обоснованные надежды на успех, хотя он не мог знать всех действий врага, и ему было не дано расположить армию противника по своему усмотрению: но если речь идет о чрезвычайно одаренном полководце, который способен совершить даже и такое, то что тогда может помешать ему успешно осуществить свой план?

3. Даже в том случае, когда "Я" имеет возможность выбора, то сам факт выбора означает, что сотворенная вещь (свершенное деяние) занимает свое место в общей четкой схеме. Ваша личность не проникла во вселенский план откуда-то со стороны; вы являетесь частью плана, вы и ваши личные качества. Но что является причиной появления незначительной личности? Этот вопрос состоит из двух частей: если Творец существует, то должны ли мы считать его причиной нравственных качеств индивидуума, или же ответственность лежит на самом творении? А может быть, никто ни за что не несет ответственности? В конце концов, никто же не обвиняется в том, что растения лишены органов чувств, и никого не ругают за то, что животные не равны людям, что было бы равносильно жалобе на то, что люди не равны богам. Человеческий разум примиряется с несовершенством растений и животных; чего же тогда ему жаловаться на то, что люди не могут подняться выше человеческого уровня? Если этот упрек попросту означает, что человек может усовершенствовать себя своими собственными силами, то тогда мы должны признать, что причиной его неудач в этом деле является его собственная неполноценность; но если улучшение должно прийти не от самого человека, а от его Творца, тогда просить больше, чем уже было дано, так же глупо, как это было глупо в случае с растением или животным. Вопрос не в том, насколько полноценна вещь в сравнении с чем-то иным, а в том, хорошо ли она справляется со своими функциями внутри своего собственного Вида; всеобщего равенства существовать не может. Значит Принцип Разума, создавая вещи, заранее решил, что между ними будет существовать неравенство? Конечно нет: неравенство неизбежно, ибо оно заложено в природе вещей; Принцип Разума нашей Вселенной следует за определенным аспектом Души; сама Душа следует за Мыслящей Первопричиной, которая является не одной из вещей во Вселенной, но всеми вещами сразу; если речь идет одновременно обо всех вещах, то значит подразумевается их большое разнообразие: там, где существует разнообразие и нет тождества, там должны быть первые, вторые, третьи и так далее по нисходящей. Тогда формы жизни должны представлять собой не чистую Душу, а слабые души, причем, чем

дальше по нисходящей, тем слабее. Конечно, в составляющем живое существо Принципа Разума присутствует Душа, но это-другая Душа (более слабый аспект), а не та Высшая Душа, от которой исходит и сам Принцип Разума; и эта состоящая из разных частей колесница жизни слабеет по мере своего приближения к материи, и то, что она создает, является еще более несовершенным. Подумайте, как далеко творение находится от Творца, и тем не менее, настолько оно прекрасно! В общем, ничто не может обеспечить творению обладания всеми качествами творца, который выше любого из своих творений и не несет ответственности за них; можно удивляться, что он вообще не оставляет нижестоящих без внимания, и что следы его присутствия могут быть настолько благородны. И если его дары настолько велики, что нижестоящие не могут ими воспользоваться в полной мере, то в том большем долгу перед ним обостряются эти нижестоящие; вся вина должна быть возложена на невосприимчивое создание, а Провидение должно быть еще более возвышенным.

4. Если бы человек был цельной вещью – я имею ввиду, если бы он был сотворенной вещью, действующей и подвергающейся воздействию в соответствии с абсолютно неподверженной никаким изменениям природой – тогда судить и наказывать его можно было бы не в большей степени, чем простых животных. Но человек подлежит осуждению в том случае, если он творит зло; и это справедливо. Ибо он не является простой вещью, сделанной по четкому плану; его природа содержит отдельный и свободный Принцип. Это, однако, не означает, что он не связан с Провидением или Всеобщим Разумом; Высший Мир не может быть отрезан от Мира Чувств. Высшее проливает свет на низшее, и этим светом является Провидение в его высшем аспекте. Принцип Разума имеет два аспекта, один из которых создает вещи, а другой связывает их с высшими существами; из этих высших существ состоит высшее провидение, от которого зависит то низшее провидение, которое является вторичным Принципом Разума, неразрывно связанным с первичным принципом; эта пара – Большое и Малое Провидение – действуя вместе, создают всемирную ткань, одно всеобъемлющее Провидение. Значит, люди обладают особенным Принципом; но не все исполняют все то, что заложено в их Природе; есть люди, которые живут по одному Принципу, и есть люди, которые живут по другому, или, вернее, по нескольким другим, менее благородным принципам. Ибо все эти Принципы присутствуют в человеке даже тогда, когда не воздействуют на него – хотя мы не можем считать их пребывающими в бездейственности; все выполняют свои функции. Нас спросят: "Но какой смысл в их присутствии, если они не воздействуют на человека; бездействие ведь означает отсутствие?" Мы настаиваем, что они присутствуют всегда, и что ничто не свободно от присутствия их. Но, конечно же, их нет там, где они не действуют? Если они обязательно присутствуют во всех людях, то они обязательно должны действовать во всех людях, – в особенности это касается Принципа свободного действия. Прежде всего, животные не полностью владеют этим принципом, и даже далеко не всем людям дано полностью владеть им. Значит этот Принцип не является единственной эффективной силой во всех людях? нет ли никаких оснований полагать, что он не должен быть единственной силой. Есть люди, в которых вообще он один только и действует, придавая жизни свои характерные черты, а все остальное является лишь необходимостью (и, стало быть, неподсудно). Если человек прожил плохую жизнь, то каковы бы то не были причины: то ли структура человека завела его на несправедный путь, то ли он стал рабом своих желаний (в этом случае проблема относится к разряду ментальной или духовной), мы все равно будем вынуждены возложить вину за неудавшуюся жизнь на субстрат (нечто низшее по отношению к высочайшему Принципу в человеке). По логике, мы будем вынуждены сказать, что этот субстрат (отвечающий за свои деяния источник зла) должен быть Материей, а не Принципом Разума; тогда сложится впечатление, что главенство принадлежит не Принципу Разума, а Материи, грубой Материи, как самой крайней ее форме, а затем Материи, сформированной в человека; но мы должны помнить, что для этого свободного Принципа в человеке (который является аспектом Всеобщей Души), Субстрат (нечто неполноценное, которое подлежит непосредственному превращению в форму) является не Материей, но самим Принципом Разума, вместе со всем, что он производит и формирует по своему подобию, так что ни глубокая Материя, ни Материя, организованная в полноценного человека, не главенствуют внутри нас. Качества, проявившиеся у нас нынешней жизни, могут быть, вероятно, отнесены к нашему поведению в прошлой жизни, мы должны предположить, что наши предыдущие деяния сделали правящий в настоящее время внутри нас Принцип Разума неполноценным по сравнению с принципом, который там правил прежде; Душа, которая позднее вновь засияет, в настоящее время ослаблена. И можно сказать, что любой Принцип Разума включает в себя Принцип Разума Материи, который он, стало быть, способен использовать в своих целях, либо найти его созвучным себе, либо наделив его качествами, которые делают этот

Принцип таковым. Принцип Разума вола не имеет места до тех пор, пока не соединяется с Материей, соответствующей волу; должно быть именно так и происходит процесс метемпсихозиса,* о котором мы читаем у Платона.** Душа должна утратить свою природу, Принцип Разума должен быть трансформирован; так рождается душа-вол, которая когда-то была Человеком. Следовательно, деградация справедлива. * Переселения душ. ** Тимей 42с

Однако, каким образом неполноценный Принцип вообще появился на свет, и каким образом высший Принцип опустился до него? Еще раз – не все вещи являются Изначальными; есть Вторичные, и Третичные, и природа их неполноценна по отношению к природе Первичных: и даже легкого падения достаточно, чтобы создать серьезное отклонение от прямого развития. Далее, связь одного существа с любым другим существом перерастает в смешение, в результате которого появляется еще одно существо, состоящее из этих двух; нет, как раз природа более великого и первичного не подвергается искажению, а меньшее и вторичное было таким с самого начала, малая вещь мала по самой своей природе и если последствия этой малости малоприятны, то она получила то, что заслужила; рассуждая на эту тему, мы всегда должны принимать во внимание прошлые жизни, которые являются зерном, из которого произросло наше настоящее.

5. Стало быть, существует Провидение, которое пронизывает весь Космос от начала и до конца, но не равномерно, а пропорционально, в соответствии с различными уровнями разных мест – точно также, как в каком-нибудь животном, представляющем собою замкнутую цепь, каждый орган имеет свою функцию; более благородный орган занимается более высокой деятельностью, в то время, как другие, соответственно, трудятся на низших ступенях жизни, каждая часть действует сама по себе и испытывает то, что заложено в ее природе, и то, что возникает в результате ее отношений с другими частями. Ударьте животное, и орган речи издаст звук соответствующей громкости, в то время, как другие части тела снесут этот удар молча, но отреагируют на него свойственными только им реакциями; общая сумма звука, действия и восприимчивости составляет то, что мы можем назвать личным голосом, жизнью и историей живой формы. Части, относящиеся к различным видам, выполняют и различные функции: у ног свои, а у глаз – свои; рассудок выполняет одни задачи, а Мыслящая Первопричина – другие. Но все сводится к единству, всеобъемлющему Провидению. На низшей ступени находится Судьба, на верхней – только одно Провидение: ибо в Разумном Космосе все является Принципом Разума или его Источниками Божественным Разумом и Чистой Душой – а сразу же за ними следует Провидение, возникающее из Божественного Разума, которое является содержанием Чистой Души, и, посредством этой Души, соединяется со Сферой живых существ. Этот Принцип Разума рождается как вещь, состоящая из неравных частей, и поэтому созданные им вещи также неравны между собой, как, например, различные члены одного живого существа. Но несмотря на существующие между отдельными частями различия в смысле привилегий и обязанностей, единое целое действует созвучно воле богов, поддерживает порядок и подчиняется провидению, ибо Принцип Разума Провидения – богоугоден. Деятельность определенного рода связана с Провидением, но им не осуществляется: люди или другие элементы, живые и неживые, являются причинами определенных происшествий, и любой положительный результат опять же достигается по воле Провидения. Значит, всем правит закон, и если что-то происходит неправильно, оно трансформируется и исправляется. Если мы возьмем для примера отдельное тело, то Провидение живого организма подразумевает заботу о его здоровье; пусть оно порежется или получит какое-то другое ранение; тогда правящий Принцип Разума начинает работу по соединению разорванных тканей, зарубцеванию ран и лечению пораженной части тела. Итак, зло – в порядке вещей, но оно порождено не Провидением, а Необходимостью. Оно рождается в нас самих: несомненно, на то есть свои причины, но это доказывает, что не Провидение принуждает нас творить зло; некоторые из причин мы связываем с деятельностью Провидения и его производных, но другим причинам мы не можем найти объяснения; деятельность вместо бытия относится не к воле Провидения, а только к желанию индивидуума или какого-нибудь другого элемента во Вселенной, чего-то, что либо само находится в конфликте с Провидением, либо создает состояние конфликта внутри нас. Одно обстоятельство не всегда дает одинаковые результаты: нормальный ход событий будет изменяться от случая к случаю: красота Елены по-разному воздействовала на Париса и Идоменея:* сведите вместе двух красивых людей распущенного нрава и двух людей высоконравственных, и поведение этих пар будет резко отличаться друг от друга; положительный человек, встретив ветренника, демонстрирует нравственность своей природы, и точно также, распутник изо всех сил старается продемонстрировать обществу

нежелание жить по его законам. * Речь идет о героях "Илиады" Гомера: Идоменей Критский тоже посещал дом Менелая, но, в отличие от Париса, не стал соблазнять Елену.

Деяния развратника совершаются не Провидением и не в соответствии с Провидением; и деяния праведника также не совершаются Провидением; их совершает человек – но они совершаются в соответствии с Провидением, потому что эти деяния созвучны Принципу Разума. Так больной, точно следующий указаниям врача, сам является элементом и при этом действует в соответствии с искусством, занимающимся изучением причин здоровья и болезней; тот, кто нарушает законы здоровой жизни также совершает поступок, но этот поступок противоречит Провидению медицины.

6. Но, если все это правда, то каким образом зло может быть предугадано провидцами? Предсказания провидцев основаны на наблюдениях за Вселенским Кругом; как может этот Круг указывать на зло вместе с добром? Совершенно очевидно, что объяснение этому явлению следует искать в единстве всех противоположностей. Возьмем, например форму и (ее противоположность) Материю: живое существо (низшего порядка) является единством этих двух противоречий; осознавать форму и Принцип Разума, значит осознавать Материю, которую включили в эту форму. В отличие от чистой и простой Идеи, живое существо со сложной структурой не похоже на живое существо Разумного порядка: в существе со сложной структурой мы одновременно осознаем и Принцип Разума, и низший элемент, облеченный в форму. Так вот, Вселенная – это такое же живое существо со сложной структурой: стало быть, наблюдать за ее содержимым значит осознавать ее низшие элементы ничуть не в меньшей степени, чем действующее внутри ее Провидение. Это Провидение достигает всего, что появляется на свет; в его сферу входят живые существа со всеми их действиями и состояниями, вся их история, подчиняющаяся Принципу Разума и, в определенной степени, необходимости.* * Тимей 47с-48а

А они являются смесями, что и заложено в их природе, и обусловлено постоянным процессом их существования; и Провидец не может провести четкую черту, по одну сторону которой окажется Провидение со всем, что происходит по воле Провидения, а по другую – субстрат, связанный с его творением. Провести такую черту не дано человеку, мудрецу или божественному человеку; можно сказать,* что это – привилегии Бога, Провидцу подвластны не причины, а факты; его искусство заключается в чтении символов Природы, которые повествуют о вещах, соблюдающих порядок, и никогда не снисходят до беспорядочного: движение Вселенной сообщает Провидцу о том, чем по отдельности и в общности являются люди и вещи, еще до того, как они проявят себя. * Протагор 341е

Здесь и Там действуют сообща, вместе развивая постоянство и вечность Космоса, и посредством своих пропорций открывают последовательность вещей понимающему наблюдателю – ибо любая форма предсказания будущего основана на пропорциях. Вселенского несоответствия быть не может; должна быть какая-то мера похожести. В этом, наверное, и заключается смысл изречения, что Вселенная существует благодаря пропорциям.* _ * Тимей 31с-32с

Есть пропорция низшего с низшим, высшего с высшим, глаза с глазом, ноги с ногой; все имеет свой аналог и, иными словами, добродетель соответствует правому делу, а грех – неправому. Если мы признаем существование таких пропорций в Целом, то у нас будет возможность предсказания будущего. Если один порядок воздействует на другой, то отношения между ними – это не то же самое, что отношения между творцом и вещью, взаимодействие между творцом и вещью, взаимодействие между членами одного живого существа: каждый из них находится на своем месте и движется так, как этого требует его природа; каждый имеет свой уровень и конкретную задачу, и на своем уровне и в рамках выполнения данной конкретной задачи он является эффективным органом. Работает каждый Отдельный Принцип Разума.

7. Если существует высшее, то должно существовать и низшее. Вселенная – это разнообразие, и невозможно, чтобы великое в ней обходилось без неполноценного. Мы не можем жаловаться высшему на низшее; скорее, мы должны быть благодарны, что низшее получает нечто от высшего. Короче говоря, изгнать зло из Целого – это все равно, что изгнать из него само Провидение. Чему служит Проведение? Уж конечно не самому себе или Добру: когда мы говорим о Провидении находящемся наверху, мы подразумеваем его воздействие на что-то, находящееся внизу. То, что соединяет все вещи, является Принципом, в котором все вещи существуют совместно и каждая отдельная вещь

является Всем. Из этого Принципа, который остается внутренне неподвижным, отдельные вещи появляются на свет, как ростки из единого корня, никогда не поднимающегося на поверхность земли. Они разветвляются на части, на множество, и каждая отдельная веточка несет на себе печать общего источника. Именно так, поэтапно, все рождается и в нашем мире; одни вещи остаются поближе к корню, другие, в ходе постоянного роста, расходятся в разные стороны до тех пор, если говорить метафорически, пока не появятся ствол и крона, листва и плоды. С одной стороны, все является одной точкой, пребывающей в полном покое, а с другой – все пребывает в непрерывном действии: листва и плоды, все сотворенные вещи, вечно несущие внутри себя Принципы Разума Высшей Сферы, и стремящиеся стать деревьями в своем малом порядке и создающие, если они вообще способны что-либо создавать, только то, что является переходным состоянием их самих. Что касается опустевших мест на том, что соответствует ветвям, то и они получают поддержку от корня, от которого они, также исходят несмотря на все их различия между собой; и ветви снова воздействуют на свои самые дальние отростки; действие можно проследить только от одной точки к другой, но, в действительности, имел место как приток, так и утечка творящей или видоизменяющей силы из самого корня, который и сам произошел от чего-то изначального. Вещи, которые воздействуют друг на друга, являются ответвлениями от далекого начала, и поэтому отличаются друг от друга; но изначально они происходят от одного источника; их взаимоотношения напоминают отношения родных братьев.

12

III.4 О ПРИСУЩЕМ КАЖДОМУ ДЕМОНЕ

1. Некие из Существующих (Абсолютное Единство и Мыслящая Первопричина) пребывают в состоянии покоя, в то время, когда зарождаются их Гипостасисы или Овеществленные Идеи: * но, с нашей точки зрения, Душа посредством своего движения генерирует способность к восприятию, рассматриваемую как Выраженную форму и способность к росту, в котором Душа распространяется до растительного порядка. Даже в ныне живущих человеческих существах Душа несет ее в себе, но эта способность не является доминирующей, поскольку она – это не весь человек; в растительном порядке она главенствует, потому что там у нее нет соперников: но в данной фазе она уже не является воспроизводительной, или, по крайней мере, то, что она воспроизводит, относится к совершенно другому порядку; здесь жизнь прекращается; все последующие порождения – безжизненны. * От греч. *ipostasiV* – сущность, субстанция.

Что же из этого следует? Все что Душа порождает до выхода в эту точку (абсолютной безжизненности), появляется на свет бесформенным, и принимает форму, ориентируясь на своего создателя и кормильца: стало быть (и это можно сказать с уверенностью) вещь, порожденная после выхода в эту точку, не может быть образом Души, поскольку она даже не является живой; она должна быть абсолютной Неопределенностью. Конечно, даже в вещах более близкого порядка тоже имелась неопределенность, но она существовала внутри формы; эти вещи были неопределенными не абсолютно, а только в сравнении с их идеальным состоянием; а в этой крайней точке мы имеем полное отсутствие определенности. Так пусть она будет возведена в высшую степень и станет телом, приняв ту форму, которая соответствует ее масштабу; затем пусть она впустит в себя своего создателя и кормильца; его присутствие в теле – это единственный пример слияния границ Высших Существующих с границами Низших.

2. Именно об этой Душе сказано: "всякая душа ведает неодоушевленным" *, различные души проявляют это по разному и в различной степени. И дальше: "...распространяется же она по всему небу, принимая порой разные образы", сенситивный, разумный и растительный образ – и это значит, что в каждом "месте" доминирующая там фаза Души выполняет свои собственные задачи, в то время как другие, там не присутствующие, пребывают в безделии. * Федр 246b

Что ж, в человечестве низшее не является главенствующим: оно – всего лишь дополнение; но то же самое можно сказать и о высшем: низший элемент также имеет точку опоры, и Человек, стало быть, живет отчасти ощущениями, поскольку у него есть органы чувств, и даже в еще большей степени посредством простого растительного принципа, поскольку тело растет и размножается; все фазы, находящиеся на разных уровнях, сотрудничают между собой, но уровень всей формы, человека, определяется доминирующей фазой, и когда принцип жизни покидает тело, он является тем, чем он есть, тем, чем

тело больше всего жило. Вот почему мы должны разорвать оковы и направиться к Высшему;* мы не смеем вечно идти по пути, ведущему к чувственному принципу, следуя за образом чувств, или по пути, ведущему к растительному, сосредоточившись на удовольствиях приема пищи и продления рода; наша жизнь должна быть обращена к Тому Кто Мыслит, к Мыслящей Первопричине, к Богу. * Теэтэт 176ab

Те, кто удержались на человеческом уровне, снова стали людьми. Те же кто подчинил свою жизнь чувствам, стали животными* того вида, который соответствовал их характеру: свирепыми животными, если к их чувственности прибавилось некоторое количество духа, прожорливыми животными, если в их жизни доминировали исключительно аппетит и стремление насытиться. Те же, чьих удовольствий не коснулось даже и чувство, те, кто провели свою жизнь в тупой бездеятельности, стали простыми растениями, ибо в них доминировал (или вообще был единственным действующим) растительный принцип; подобные люди все свои силы направили на то, чтобы жить жизнью деревьев. Другие, безгрешные и любившие пение, стали певчими животными; неблагорозумные правители, не совершившие, однако, других прегрешений, стали орлами; бесполезные и вечно витающие в облаках провидцы стали птицами, высоко парящими над землей; те, кто соблюдал гражданские мирские добродетели, снова стали людьми, а те из них, кто был менее достоин, превратились в общинных существ, типа пчел.** * См. Федон 81e-82b, Государство X620, Тимей 91-92. ** Плотин разделяет мысли Платона о возможности переселения душ людей в животных или даже в растения, которую Порфирий и другие нео-платонисты отказались воспринимать буквально.

3. Тогда кто же становится духом (руководящим настоящим и определяющим будущее)? Тот, кто и сейчас находится на этом уровне. И кто становится богом? Тот, кто им и сейчас является. Следует сделать вывод: уровень вашего будущего существования определяется уровнем вашей жизни в нынешнем вашем воплощении. Хотя, конечно, нельзя сказать, что в данном воплощении человек является "демоном" или богом: скорее он является "божественным" или "демоническим" человеком. Значит ли это, что доминантой является дух, вселяющийся в человека при рождении?* * См.Федон 107d

Нет: доминантой является Повелитель индивидуального духа; это бездеятельный царь, действуют лишь его подданные: поэтому, если в жизни человека главной силой являются чувства, то его духом-хранителем будет Рациональное Существо; если же человек живет подобно ему, то духом-хранителем является еще более высокое Существо, которое действует не само, а посредством рабочего принципа. Стало быть, слова "не вас получит по жребию гений, а вы его себе изберете сами"* являются верными; самим образом нашей жизни мы определяем, что будет повелевать нами. * Государство X 617e. Вместо термина "дух-хранитель" Платон использует термин "гений".

Но каким образом дух определяет нашу судьбу? Не следует думать, что как только наша жизнь заканчивается, он отправляет нас в то или иное место; он действует на протяжении всей нашей жизни; когда мы умираем, наша смерть передает другому принципу энергию нашего личного жизненного пути. Этот принцип (нового рождения) стремится заполучить управление, и если это удастся, он также живет и сам, в свою очередь подчиняясь духу-правителю (который стоит на уровень выше его); если же получается наоборот и на него наваливается груз зла, накопленный конкретной личностью, то дух минувшей жизни платит по счетам; живший во зле опускается на более низкий уровень, ибо в течение его жизни активный принцип его существа под воздействием силы родства склонился к животному началу. Если же человек способен следовать за ведущим его высшим духом, он поднимается на более высокий уровень; живет этим духом; эта самая благородная часть его "я", к которой ведет дух, становится в его жизни главенствующей; это плод его собственных усилий, и он будет трудиться дальше, пока не поднимется на следующий уровень. Ибо Душа - это многие вещи, Душа - это все, - Высшая Точка и Основа всей жизни; и каждый из нас является Мыслящим Космосом, связанным с этим миром не тем, что в человеке есть самого низкого, но тем, что в нем есть самого высокого, связанным с Божественным Разумом; посредством всего, что разумно, мы постоянно пребываем в этом высшем царстве, но только на самой его границе, ибо мы, все же, прикованы к низшему царству; получается, что мы из высшего царства посылаем низшему некое излучение, или, точнее, Действие, что однако, никак не ослабляет нашу божественную часть.

4. Но действительно ли эта низшая часть нашей мыслящей фазы навечно прикована к нашему телу? Нет: если мы преображаемся, посредством нашего

преображения преобразается и она. А Душа Целого – можем ли мы думать, что когда она уходит из нашей сферы, вместе с ней уходит и ее низшая фаза? Нет: ее собственная низшая фаза никогда не следует за ней; она никогда не знала восхождения, и поэтому она никогда не познает спуска: она неизменно остается наверху, и материальный каркас Вселенной подтягивается к ней, беспрепятственно получает ее свет, никак ей не мешает, а просто неподвижно располагается перед ней. Но значит ли это, что у Вселенной нет никаких чувств? Говорят, что она не может видеть,* потому что у нее нет глаз, и уж конечно, у нее нет ушей, носа и языка. Может быть она также воспринимает, как и мы осознаем, что происходит внутри нас? * См. Тимей 33с

Нет: там, где все определяется одной природой, нет ничего кроме абсолютного покоя; нет даже удовольствия. Чувствительность, как и свойство роста, остается неузнанной. Но Природу мира можно обнаружить и в других местах; здесь же имеется только то, что требуется в данный момент.

5. Но если правящий Дух и условия жизни определены Душой и в верхнем мире, то какие же независимые действия остаются нам, живущим здесь? Ответ заключается в том, что сам выбор, сделанный в верхнем мире, является простой аллегорией о тенденциях и темпераменте Души, ее общем характере, который она должна проявить там, где она действует. Но если тенденция Души является главенствующей силой, и если в Душе доминирует та фаза, которую вывели на первый план предыдущие события, тогда с тела снимается всякая ответственность за имеющиеся у него отрицательные качества? Качества Души существуют до того, как началась какая-бы то ни была жизнь тела; Душа обладает именно тем, чем она сама захотела обладать; и, как говорят,* она никогда не меняет избранный ею дух; стало быть, ни хороший, ни плохой человек не является порождением этой жизни? _ * Государство X 620 de

Может быть ответ состоит в том, что потенциально человек и хорош, и плох, и только сила действия делает его либо тем, либо другим? Но что если человеку, по природе своей хорошему, достанется уродливое тело, а совершенное тело дадут природному злодею? Ответ заключается в том, что Душа, в какую бы сторону она не склонялась, до некоторой степени обладает способностью подгонять телесные формы под свой характер, поскольку внешние и случайные обстоятельства не могут повлиять на суть принятого ею решения. Когда нам говорят,* что после жеребьевки образцы жизни вместе с прилагающимися к ним случайными обстоятельствами выставляют для обозрения и выбор производится в соответствии с индивидуальным темпераментом, то нам предлагают поверить, что все решается Душами, подбирающими разложенные по категориям обстоятельства в соответствии со своими конкретными качествами. * Государство X 617e-620d

В трактате "Тимей"* указано на родство этого руководящего духа с нами самими; нельзя сказать, что этот дух полностью находится в нас; что он не связан с нашей природой; что он не является фактором наших действий: он принадлежит нашей душе и, стало быть, принадлежит нам, но не до конца, ибо мы являемся конкретными человеческими существами, а он представляет собой нечто большее, чем проживаемая нами жизнь; если данную мысль, понимать таким образом, то все становится на свои места; если понимать ее иначе возникает противоречие. Более того, определение духа, как "силы, которая пользуется выбранной жизнью",** так же согласуется с этим толкованием: ибо, хотя его руководство и спасает от еще большего погружения во зло, единственная непосредственная сила внутри нас не может ни быть выше его, ни равняться ему; она может быть только ниже его: Человек не может расстаться с характерными человеческими чертами. * Тимей 90a ** Государство X 620 de

6. Тогда кто же является истинным Мудрецом? Тот, чье действие определяется высшей фазой Души. Для достижения совершенной добродетели недостаточно того, чтобы этот дух (одинаковый у всех людей) принимал участие в управлении жизнью; действующей силой Мудреца является Мыслящая Первопричина (давняя божественная фаза человеческой Души), которая, стало быть, является руководящим духом Мудреца, или подчиняется своему собственному руководящему духу, который является ничем иным, как самим Божеством. Но это возвышение Мудреца выше Мыслящей Первопричины, как обладающего главенствующим духом Первоединого в Мыслящей Первопричине, приводит к вопросу: как же получилось, что он с самого начала не был тем, кем он является сейчас? Это неприятное обстоятельство объясняется нарушениями, вызванными рождением* – хотя, еще до возникновения всего мыслящего, существует инстинктивное движение, простирающееся из себя к самому себе. * См. Тимей 43a – 44b

Инстинкт, который Мудрец, в конце концов, исправляет в каждом отношении? Не во всех отношениях: Душа устроена так, что ее жизнь-история и ее общая тенденция не просто соответствует ее собственной природе, но также соответствует и тем условиям, в которых ей приходится действовать. В трактате "Федон"* мы читаем, что руководящий дух, проводив душу в Преисподню, перестает быть ее хранителем – за исключением тех случаев, когда душа добровольно возвращается впоследствии в ранее испытанное состояние жизни. * Федон 107de

Но что происходит с духом? Из фрагмента "Федона", где речь идет о представлении духом души на суд, мы можем сделать вывод, что после смерти он принимает ту же форму, которую имел до рождения, и в таком виде предстает перед наказанными душами до тех пор, пока они не обретут новую жизнь – то есть на протяжении всего того времени, которое можно считать не столько жизнью, сколько искуплением грехов. Ну а как же те души, которые попадают в жестокие, грубые и тупые тела они что же, контролируются чем-то меньшим, чем этот руководящий дух? Нет: руководящий ими дух – все тот же, только глупый или злой. А души, которые достаются наивысшим? Некоторые из этих высших душ живут в мире Чувства, а некоторые – выше него: души из мира чувств населяют солнце и другие планеты;* другие населяют неподвижную сферу (находящуюся выше планетарной), занимая свое место заслуженно, ибо здесь они прожили в высшей степени разумную жизнь. * Тимей 41d – 42d

Мы должны понять, что хотя наши души действительно содержат Мыслящий Космос, они также содержат и цепочку различных форм, типа Космической Души. Мировая Душа* распространена таким образом, что образовала неподвижную сферу и планетарную систему, соответствующие ее энергиям различного уровня; то же относится и к нашим душам; все они действуют в разных областях, соответствующих их энергиям, параллельно энергиям Мировой Души: каждая из них должна совершить свое особое деяние: выпущенная на волю, каждая поселится на звезде, созвучной ей по темпераменту и внутренней способности к действию, и содержащей принцип жизни; и эта звезда, или другая высшая сила, будет для них Богом или духом, если точнее, – духом хранителем. * Тимей 38c – 40b

Но здесь требуется уточнение. Освобожденные души, за весь период их временного пребывания там, наверху, превзошли Дух-природу, пагубность рождения и все, что относится к нашему видимому миру, ибо они взяли с собой туда субстанцию (Овеществленную Идею) Души, в которую облачено стремление к земной жизни. Эту Овеществленную Идею можно было назвать разделенной Душой,* ибо это она проникает в телесные формы и разделяясь между ними, увеличивает сама себя. Но ее разделение – не арифметическое, оно не имеет отношения к величинам; где бы она не присутствовала, она везде присутствует полностью; ее единство всегда может быть восстановлено; когда живые существа – животные или растения разделяют сами себя и порождают непрерывную цепочку новых форм, они делают это в силу саморазделения этой Души, ибо она должна достаться новым формам в таком же объеме, в каком она досталась формам первоначально. В некоторых случаях она сообщает свою силу посредством своего постоянного присутствия например, принцип жизни у растений: иногда, поделившись своими полезными свойствами, она уходит, – например, в случаях с гниющей мертвой животной или растительной материей, когда один организм дает рождение многим новым организмам. _ * Тимей 35a

Энергия Целого, соответствующая этой энергии, должна спуститься в наш мир, чтобы принять участие в его жизни; в сущности, обе эти энергии идентичны. Если Душа возвращается в эту сферу, то она оказывается под началом того же самого духа или другого, в зависимости от жизни, которую ей здесь придется вести. Вместе с этим она поднимается на борт челна Вселенной; затем контроль переходит к "веретену Ананки",* которое определяет маршрут путешествия, жизненный жребий. * Государство X, 616c. Используется в значении "Веретено необходимости".

Круговращение Вселенной подобно ветру, который несет путешественника вперед, независимо от того, находится ли тот в состоянии покоя или в состоянии движения. С путешественником происходят сотни всевозможных приключений, он видит новые края, обстоятельства его путешествия постоянно меняются.* * Происшествия создаются самим движением судна.

Но путешественник действует и по собственной инициативе, в силу своей индивидуальности, которую он сохраняет, ибо присутствует на корабле лично, со всеми своими индивидуальными особенностями. При идентичных

обстоятельствах разные индивидуумы ведут себя по-разному, ставят перед собой различные задачи и достигают их собственными методами; поэтому-то при сходных обстоятельствах каждый человек показывает свой результат, хотя, с другой стороны, разные люди могут показать одинаковые результаты при различных обстоятельствах: так что именно сила обстоятельств, накладывает оттенок на их судьбу.

13

III.5 О ЛЮБВИ

1. Что есть любовь? Бог, небесный дух, состояние души? Или же это в одних случаях идет от Бога или Духа, а в других – просто наши личные переживания? И в чем тогда состоит ее сущность в том и в другом случае? Рассмотрим вначале наиболее распространенные мнения о любви, а также и философские суждения, и в первую очередь – теорию великого Платона, который посвятил изучению этого предмета немало страниц. Платон полагал, что любовь – это не только состояние нашей души, но и принадлежность Духа; об этом мы можем узнать, прочитав то место у Платона*, где идет речь о происхождении Эрота и об обстоятельствах его рождения. * Платон. "Пир" (миф о рождении Эрота от Пороса (Богатства) и Пеннии (Нужды). Теперь уже ясно каждому, что то эмоциональное состояние, через которое мы распознаем чувство, называемое "любовью", вдохновляется желанием возможно более приблизиться к некоему прекрасному объекту, и что таковым объектом может быть либо Благо, прекрасное само по себе, либо нечто иное, что, как правило, находит свое завершение в чем-то отнюдь не прекрасном. Я полагаю, что первоисточник любви следует искать в склонности Души к чистой, небесной красоте, в ощущении ею своего родства с божественным, в тех дружеских чувствах, которые она, порой сама того не сознавая, питает к высшему. Все безобразное и низменное ведет к дисгармонии между Богом и природой чувственного мира; природа, стремясь к порядку, ищет Благо, поскольку истинный порядок во всей своей целостности пребывает только в Благе, тогда как то, что лежит во зле, неоформлено и беспорядочно, а потому – безобразно. Кроме того, природа, как таковая, несомненно происходит из божественного царства, из Блага и истинной красоты, и когда что-либо вызывает чувство наслаждения и ощущение родства, это возбуждает сильно к себе влечение. Трудно каким-либо иным образом объяснить, откуда возникают, так называемые, "душевные" переживания и где лежат их истоки; подобные же побудительные причины мы можем обнаружить даже в плотской любви, через которую проявляется стремление к порождению в красивом. Природа ищет возможность производить только прекрасное и поэтому, естественно, не может желать порождать в безобразном. Те, кто озабочены лишь продолжением своего рода здесь, на земле, довольствуются земной красотой, красотой образа и плоти; такие люди находятся лишь в начале своего пути, и потому земная любовь приносит некоторое успокоение в их души, в которых уже начали пробуждаться пока еще смутные влечения к высшему. Есть души, для которых земная красота – это поводырь, ведущий их дорогой воспоминаний к истинной красоте горних сфер; такие души любят земную красоту, как образ красоты небесной. Те же души, чьи воспоминания еще не пробудились, не в состоянии понять, что с ними происходит, и принимают образы за реальность. В самом наслаждении земной красотой нет ничего дурного, но если душа утратит контроль над собой, то наслаждение, которое она испытывает, созерцая эту красоту, переродится в голую чувственность, что уже есть грех. Чистую любовь влечет к красоте, как таковой, независимо от того, вспоминается ли при этом что-нибудь или нет. Но есть и такие, кто жаждут бессмертия, причем бессмертия земного, заключенного в границах смертного. Они ищут красоту, желая через нее вечно продолжать себя в этом мире. Природа учит их сеять семя и порождать в красоте, сеять в направлении вечного, ибо вечное также красиво. Вечная природа истинно-сущего – прообраз всяческой красоты, а потому и все, что происходит от нее – прекрасно. Чем слабее желание к порождению, тем сильнее восхищение и удовлетворение от красоты самой по себе; хотя порождение и направлено на создание красоты, но, по сути, оно выражает некоторую неудовлетворенность – субъект чувствует свою недостаточность и, желая создавать прекрасное, тем самым неосознанно следует путем, являющимся образом истинного пути – пути порождения в прекрасных формах. Но если желание порождать необузданно и принимает противоестественные формы, то это отнюдь не означает, что подвигшее на это также не было естественным; просто те, кто повели себя подобным образом, отклонились от истинного пути, ошиблись, пали. Они не поняли, куда ведет их замысел Любви, нет у них, в сущности, и инстинкта размножения; они не сумели осознать, что стоит за прекрасными образами, им не открылось, что есть истинная красота. Те, кто

любят красоту человека без любви с плотскими наслаждениями, любят ради самой красоты. Для тех, у кого любовь – это соитие (что характерно, прежде всего, для женщин), истинной целью является самоувечивание через продолжение рода. И те и другие, пока они руководствуются этими мотивами, находятся на правильном пути. Первые, впрочем, избрали путь более достойный. Но даже и на правильном пути существует разница между теми многими, кто почитает лишь земную красоту, и теми, в ком ожили воспоминания, кто благоговеет перед красотой других миров, не презирая, однако, и этот мир, такой, каков он есть до мельчайших подробностей, ибо и в нем они прозревают заботу и благость высшего начала. В общем, все они невинные почитатели прекрасного, которых не следует путать с теми существами, которые в поисках красоты пали в безобразное, ибо и стремление к благу часто вырождается в стремление ко злу. Мы рассуждали о любви, как об определенном состоянии. Теперь нам следует рассмотреть любовь, как божество. 2. Большинство людей, как правило, не задается вопросами о том, действительно ли существует Эрот и какова его сущность. Орфики, однако, считали, что Эрот – сын Афродиты, покровитель прекрасных юношей, рождающий в наших душах стремление к божественной красоте. Это же во многих своих произведениях утверждал и Платон. Рассмотрим это учение с философской точки зрения. В этом смысле наибольший для нас интерес представляет то место в Платоновском "Пире", где говорится, что Эрот не был сыном Афродиты, а был зачат на празднике в честь ее рождения. Матерью его была Пеня (Нужда), а Порос (Богатство) – отцом. Прежде всего, нам следует выяснить, кто есть Афродита, ибо во всех учениях и мифах Эрот, так или иначе, тесно с нею связан. Итак, кто она – Афродита, и в каком смысле любовь рождена ею или же зачата как бы в ее честь? Мы знаем две Афродиты: небесную Афродиту, дочь Урана (Неба) или, по другой версии, Кроноса, и другую – дочь Зевса и Дионы, которая правит земными браками. Первая не была рождена матерью и не имеет отношения к бракам, ибо на небесах их нет. Афродита небесная, дочь Кроноса (Сатурна), т.е. Духа, – это божественная Душа, которая, как непосредственная эманация чистейшего, сама чиста и несмешанна. Всегда пребывая в наивысшем, не желая, да и не умея нисходить в чувственный мир, она, ипостась божественного, обладает настолько истинным бытием, что не может иметь ничего общего с материей, о чем и свидетельствуют мифы, говоря о том, что она "не рождена матерью". Она настолько близка к Благу и Духу, что ее нельзя назвать даже небесным духом, но только богом. Все, что происходит непосредственно от Духа, чисто и несмешанно; оно обретает истинное бытие благодаря своей близости к Единому, а потому постоянно направленно в сторону того, чьею властью и утверждается в высшем. Поэтому Душа никогда не может ниспасть из этой сферы. Она настолько сильно удерживается божественным Разумом, что мощь света любого солнца просто ничто по сравнению с этой силой. Тем не менее, эманация – ее неотъемлемая черта. Происходя от Кроноса или, если угодно, от Урана, его отца, Душа направляет на него все свои взоры, пребывая с ним в тесном единстве; именно от этой любви и обретает силу Эрот. Итак, акт Души, выражающийся в ее устремленности к Духу, порождает истинно-сущее, ипостась; и теперь уже они вместе, мать и ее дитя – высшая, небесная Любовь, созерцают божественный Разум. Следовательно, Любовь – вечное стремление к высшей красоте, оказывается как бы посредине между желанием и объектом желания. Она зрение желающего; с ее помощью мы обретаем способность видеть любимые вещи. Но, прежде чем стать орудием видения, ей самой надлежит как бы наполниться созерцанием. Итак, желание обретает зрение благодаря силе любви, сама же Любовь непосредственно созерцает божественную красоту, сразу и во всей полноте явленную ее взором. 3. Эта Любовь – ипостась, истинно-сущее, произошедшее от истинно-сущего, тем не менее, находится ниже тех начал, которые ее породили. Рождающая Эрот Душа берет свое начало в Духе, который, несомненно, выше ее. Таким образом, первое, что узрела Душа перед собой, был образ божественной красоты, открывшейся ей в Духе; и она, возрадовавшись, устремилась к нему, как к своему благу, ибо то, что она увидела, было столь прекрасным, что созерцание не могло не породить стремления. И вот, находясь в экстазе, напряженно всматриваясь в предмет своей любви Душа дает начало потомству, подобающему ей и ее виденью. Итак, Душа созерцает Дух; от созерцаемого предмета к ней нисходят эманации; рождается Эрот, Любовь, которая есть взор, наполненный виденьем, зрением, содержащим видимый им образ. Возможно, что и само имя "Эрот", происходит от слова "виденье"*. Конечно, любовь, как чувство, берет свое начало от Любви, как истинно-сущей личности, так как все, явленное в чувственном мире, должно иметь свой прообраз в мире сверхчувственном. Психическое состояние, известное как "любовь", в чем-то подобно небесной Любви, хотя оно и не более, чем частное действие, направленное на частный предмет. Однако не следует путать его с Абсолютной Любовью, божественной сущностью. Эрот, рожденный верховной Душой, всегда устремлен к высшему; он не заботится ни о

чем, кроме созерцания богов. * Плотин предполагает, что слово "любовь" ("эрос") произошло от слова "виденье" ("хорасис"). Строго момента, как Душа, светоч небес, начинает восприниматься как личность, т.е. выделяется из чистого Духа и как бы обособляется, начинает также обособляться и Любовь. Лучшее, что есть в нас, находится внутри нас, но что-то ведь непременно есть и вне. Поэтому, когда мы называем Любовь "небесной" или "божественной", то имеем в виду ту, неразделенную и необособившуюся Любовь, постоянно пребывающую там же, где и чистая Душа. Но, помимо Души чистойшей, есть также и другая, смешанная часть мировой Души. А раз так, то есть и другая Любовь – взор, которым эта вторая Душа взирает ввысь, порожденная, подобно небесному Эроту, силой желания. Смешанная Душа – вторая Афродита, управляет мирозданьем и поэтому дает начало Любви, относящейся к жизни вселенной. Это и есть та Любовь, которая правит браками. Но и ей присуща устремленность к высшему. Именно она направляет души юношей на прекрасные цели. При этом Любовь входит в каждую душу настолько сильно, насколько эта душа способна пробудить в себе воспоминания о божественном и вечном. Каждая душа стремится к Благу, ибо она причастна мировой Душе и рождена ею. 4. Но можем ли мы сказать, что и та высшая сущность – субстанциальная Любовь – присутствует в индивидуальных душах? Поскольку она содержится не только в чистой, но и во всей мировой Душе, то было бы странным, если бы ее не оказалось и в частных душах. Это справедливо по крайней мере относительно всего того, что наделено жизнью. Присущая каждому из нас любовь – не что иное, как дух, который сопровождает каждого человека, во многом определяя его склонности и привязанности. Душа, устремляясь к любезным ей предметам, вызывает появление своего собственного эрота, правящего духа, помогающего душе раскрыть ее внутренние качества и достоинства. Так как мировая Душа содержит мировую Любовь, то и частная душа должна допускать в себя любовь индивидуальную, причем тем больше, чем сильнее эта душа привязана, чем глубже утверждена в мировой Душе. Насколько все души совместно участвуют в жизни вселенной, настолько совместно действуют и все эроты. И, подобно тому, как Любовь привязана к порождающей ее мировой Душе, так и частная любовь держится за индивидуальную душу. А поскольку Любовь, находясь во всей вселенной, проникает повсюду, то и единичная любовь, становясь множественной, проявляется, где пожелает, в любой миг и в любом месте мироздания, принимая ту или иную форму и обнаруживая себя в своих волевых актах. Подобно этому, в Единстве существует и множество Афродит. Все исходит от первоначальной, Единой Афродиты, а далее множится, растекается, так сказать, вереницей частных Афродит, и каждая из них несет свою, особую любовь. И если Душа – мать Любви (а Афродита и есть Душа), а Любовь действие Души, ищущей Благо, то нелепо отрицать всю эту порождаемую ими множественность. Таким образом, Любовь, поводырь отдельных душ к Благу, двойственна: в высшей Душе она – бог, навеки связующий Душу со всем божественным, в смешанной же Душе – небесный дух. 5. Но какова природа небесного духа? На этот вопрос пытается дать ответ Платон в своем "Пире", когда, помимо всего прочего, упоминает о том, что Эрот (Любовь) родился от Пении (Нужды) и Пороса (Богатства), сына Метиды (Мудрости). Зачата же Любовь была на пиру в честь рождения Афродиты. Всякие попытки трактовать этот миф таким образом, будто Эрот – не просто Любовь, но вся наша вселенная*, крайне надуманны. В одной из своих работ** Платон называет космос самодостаточным, "блаженным богом", в то время как очевидно, что Любовь ни божественна, ни самодостаточна, а напротив – постоянно терпящая нужду. * Подобную интерпретацию данного мифа можно найти у Плутарха в его работе "Осирис и Изида", где он идентифицирует Эрот с космосом, рожденным от союза формы (Пороса) и материи (Пении). ** Платон. "Тимей". Далее, космос состоит из Души и Тела; но, согласно Платону, Афродита и есть Душа, и, выходит, Афродита должна быть частью Эрота! Если же, допустим, признать, что человек – это только душа человека, а мироздание – лишь мировая Душа, то и тогда Афродита – Душа должна быть не чем иным, как Эротом – космосом! И почему только один из духов – Эрот – должен быть непременно всей вселенной? А что же все прочие, тоже истинно-сущие духи? Единственным разумным ответом будет тот, что космос есть совокупность всех небожителей. Затем, Эрот назван "покровителем прекрасных юношей"* – причем же здесь вселенная? Кроме того, о нем говорится, что он "груб, неопрятен, не обут и бездомен"** – неужто, в самом деле, таков наш космос? * Платон. "Федр". ** Платон. "Пир". 6. Что же, в конце концов, мы можем сказать о Любви и о ее "рождении"? Очевидно, нам следует, прежде всего, определить, что символизируют в данном мифе "Богатство" и "Нужда" и показать, каким образом Эрот мог родиться от их союза; мы также должны соотнести этих двоих с прочими небожителями, ибо все то, что имеет одну и ту же духовную природу и сущность, должно иметь не только общее всем родовое имя, но и обладать некоторыми общими всем свойствами. Поэтому нам нужно научиться различать

богов и небесных духов, что станет возможным, если мы сумеем выделить то, чем отличаются природы этих двух порядков бытия; если же это нам не удастся (что ранее случайтесь со многими), мы вынуждены будем рассматривать всех небожителей, как богов. Мы знаем, что боги бесстрастны, в то время как духам знакомы переживания и чувства; таким образом, вечно сущие небожители стоят в ряду бытия как бы на ступеньку ниже богов и на ступеньку выше нас, являясь связующим звеном между человеческим и божественным. Но почему духи утратили невосприимчивость, присущую божествам? Что в их природе привело их к исходу в нижние планы бытия? Кроме того, хотелось бы знать, присутствует ли хоть один из этих духов в царстве божественного Духа, или же нет? И еще: состоит ли умный космос исключительно из этих небесных духов, и, если да, то значит ли это, что Бог не простирается далее области Духа? А, возможно, напротив – боги нисходят и в поднебесные слои, космос – божество и, как утверждают многие, божественные энергии остаются богами даже в подлунном мире? Пожалуй, не стоит использовать слово "небесный", когда речь идет об обитателях подлунного царства; равно и слово "Бог" приличествует лишь самодовлеющему наинепеснейшему Единому и, возможно, его энергиям, проявленным в умном космосе; что же касается тех божеств, которые явлены в нашем мире, то они, безусловно, вторичны даже по отношению к богам, живущим в сфере Духа, как бы созвучны им и проистекают от них подобно тому, как свет распространяется от звезд. Так что же это за духи? Небесные духи порождены Душой в тот момент, когда она проникла в космос; сама же Душа до той поры целиком находилась в Духе, т.е. была Душой чистейшей, а потому правы и те, кто говорит, что Эрот – дитя Афродиты, имея в виду именно эту высшую и чистую часть мировой Души. Но почему тогда каждый из небожителей – не Эрот? И почему они, подобно богам, не могут избежать соприкосновения с материей? Что касается первого вопроса, то все духи, рожденные той высшей частью Души, которая устремлена к благу и красоте, – Эроты, и ими, в свою очередь, произведены все души, наполняющие космос. Прочие небожители тоже произошли от мировой Души, но от другой ее части, и имеют иное предназначение: они управляют мирозданием в целом, а также и отдельными вещами, если это необходимо для поддержания порядка во вселенной. Мировая же Душа, заботясь обо всем сущем, привносит в этот мир божественные энергии, необходимые для их деятельности. Но каким образом небесные духи участвуют в материи, да и в какой, собственно, материи? Разумеется, это не наша, телесная материя, ибо, в противном случае, духи стали бы одними из нас, живущих в чувственном мире. И если даже допустить, что они порой вселяются в воздушные или огненные тела, то это значит, что их природа была для этих целей предварительно изменена. Истинная чистота не может иметь смешанную природу, а потому неправы те, кто думают, будто небожитель, не изменив своей сущности, может находиться в телесном – пусть даже в столь чистом, как воздух или огонь. Да и почему, собственно, одни из небесных духов должны нисходить в тела, а другие – нет? Это предполагало бы либо различие в природе разных духов, либо некоторую искусственную модификацию сущности некоторых из них, предваряющую нисхождение. Итак, нам следует выяснить, что является материей духовного мира, приобщившись которой, духи обретают способность проникать и в низшую, телесную материю. 7. Этот вопрос имеет ключевое значение для понимания Платоновского мифа о рождении Любви. Опьянение Пороса, отца Эрота, было вызвано нектаром, ибо "вина тогда еще не было"; этим высказыванием Платон дает нам понять, что Любовь родилась прежде чувственного мира; таким образом, Пения появилась в области Духа раньше возникновения планов бытия, подлежащих божественным сферам. Она обитала в высшем, но как сущность не чистой, но смешанной природы, будучи отчасти оформленной, а отчасти – неопределенной, ибо и родилась она из той неопределенности, что имела место в Душе, прежде чем та достигла Блага и когда ее представления об истинно-сущем были еще приблизительны и туманны. И вот, находясь в подобном состоянии, мечтая о Благе, Нужда проникла в ипостась. Таким образом, возник союз высшего Разума с чем-то неразумным, непросветленным, неопределенно устремленным в сущее, а потому и плод этого союза, Эрот, далек от совершенства: он не самодостаточен, не вечен, унаследовав черты обоих родителей, он сочетает в себе разумность с бессмысленностью. Любовь как бы цепляется за Душу, источник своего бытия, но, ослабленная включением в нее элементов разумного принципа, смешанных с неопределенностью, не касается Души непосредственно, а истекает из нее, как ее эманация. Как и все смешанное, Эрот никогда не бывает полностью удовлетворен, поскольку истинное удовлетворение может принести лишь приобщенность собственной природе; порой он достигает того, чего страстно желает, но это обладание длится недолго – и вот он снова ни с чем. Любовь, таким образом, наследуя богатства умопостигаемого мира, в тоже время, в виду своей природной недостаточности, бывает и бессильна. Таковой должна быть сущность всех духов: обращаясь в отведенной им сфере, они обладают

значительной мощью, но так как они не самодостаточны, то всегда готовы устремиться к частным вещам, если замечают в них те или иные виды блага. Итак, из сказанного ясно, почему добродетельные люди не ищут в жизни иной любви, чем любви к Первоединому Благу, почему их не манит пестрый хоровод случайных событий – ведь они понимают, что все это – ниже Духа и недостойно его. Каждый человек имеет своего духовного поводыря – ангела-хранителя, но этот дух ничем не может помочь тому, кто чурается всего истинно своего и предпочитает руководствоваться совсем другим духом, который становится тем ближе ему, чем более он обращается к низшей, неразумной и растительной части своей души. Но тот, кто умеет подняться над чувственной природой с царящим в ней злом, кто, сливаясь с вечной Любовью, очищает сердце от всяческого зла, тот, поняв свою истинную сущность, избавившись от ложных мнений, идет верным путем. Все, что идет от Любви, служит естественным целям и является благом. Если это связано со смешанной Душой, то и блага выходят земные, если же с высшей и чистой – значит и блага высшие. Все же неестественные формы любви, в сущности, любовью и не являются. Они не есть ни что-либо из истинно-сущего, ни даже образ чего-то реального. Они не имеют ничего общего с самой Душой, а скорее представляют собою нечто вроде случайных турбулентностей или вибраций, возникающих при движении Души. Таким образом, следствием деятельности Души могут быть лишь истинные блага, которые, проявляясь на том или ином уровне бытия, как бы обслуживают его естественные потребности. Эти блага – истинные сущности, все же иное – лишь некие случайности, которые мы можем сравнить, к примеру, с ложными мнениями, не несущими в себе ни крупинки правды и не отражающими ничего, что было бы связано с истинным бытием не только в высшем мире, но и в частных вещах, ибо, ведь, и частные вещи имеют в себе след Духа, являясь как бы порождением его эйдосов, а потому и о них мы можем судить не при помощи мнений, но только правильных знаний и суждений. В каждом человеке так или иначе проявляется деятельность Духа и его эйдосов, но поскольку в нас есть нечто и от другого начала, мы отчасти присутствуем в чувственном мире, а отчасти – нет. Возвращаясь к предмету наших рассуждений, скажем, что, подобно умственной деятельности, Любовь озабочена лишь абсолютным и вечным; если же мы порой устремлены к частному, то это не есть отражение нашей сущности, но нечто привнесенное к ней извне; ведь и о том, что сумма углов того конкретного треугольника, который мы видим перед собой, равна сумме двух прямых углов мы знаем лишь потому, что существует единый прообраз – эйдос треугольника. 8. Но кто такой этот Зевс, в саду которого уснул Порос*? И что это за сад? Как уже было показано выше, Афродита в данном мифе – это Душа, а Порос разумное начало вселенной; теперь же нам следует определить, кто такой Зевс и его сад. Очевидно, что в данном случае Зевс – это не мировая Душа, так как она названа в мифе Афродитой. Платон, главный для нас авторитет в подобных вопросах, называет Зевса "великим предводителем богов"**, указывая также на то, что он не только царственная Душа, но и царственный Ум***. * Платон. "Пир". ** Платон. "Федр". *** Платон. "Филеб". Соединяя в себе величайшие Разум и Душу, Зевс должен быть ни чем иным, как началом причинности; он не просто выше того или иного ума или духа, но царь и вождь – причина причин; таким образом, в приведенном мифе Зевс – это Дух. Афродита же, его дочь, т.е. произошедшая непосредственно от него и наиболее ему близкая – мировая Душа. Ведь даже само имя "Афродита", близкое по звучанию со словом "нежность", говорит о красоте, просветленности, невинности и изяществе его обладательницы – Души! И если мы согласимся с тем, что главная добродетель мужчин – разум и духовность, а главная женская добродетель – душевность, а также и с тем, что с каждым умным духом соседствует и душа, то, признав Афродиту Душой Зевса, мы сблизимся с теми учениями жрецов и орфиков, в которых полагают, что Афродита и Гера – одно и то же лицо, и даже называют звезду Афродиты (Венеру) звездой Геры. 9. Далее, Порос – разумное начало всего истинно-сущего, а также и самого Духа, будучи рассеянным и множественным, смешиваясь с иной, отличной от себя природой, касается Души и проникает в нее. Все, что находится в Духе, духовно по своей природе; ничто иное не привходит сюда; но "Порос захмелел", а это значит, что одна из его энергий вышла за свои собственные пределы. Именно этим ниспадением разумного начала в иную, худшую природу и можно объяснить слова о том, что небожитель "перепил нектара". То есть, разумный принцип "в день рождения Афродиты" покинул область Духа и проник в Душу, "вышел в сад Зевса". Этот сад – обитель истинной красоты и славы, содержится Зевсом совместно с разумным началом, т.е. истекает из божественного Духа через разум в божественную Душу. Что же тогда может символизировать сад Зевса, как не целокупность эйдосов Духа и блеск его славы? И чем могут быть эти божественные красоты, как не разумным началом, истекающим из него? И вот это-то разумное начало – Порос – само совершенство и изобилие красоты, "охмелев от нектара, вышел в

сад Зевса и, отяжелевший, уснул". Здесь нектар богов – не что иное, как результат эманации божественной природы из себя в нечто вовне, и это "нечто" лежит ниже области божественного Ума, или Души, и именно его и достиг Порос. Дух самодостаточен, он не "хмелеет", истекая из своей полноты, в которой нет места ничему, чуждому его природе. Другое дело – разумный принцип, позднее порождение Духа, – он уже не обладает целостностью и укоренен в другом царстве; как уже было сказано, он прилег в саду Зевса, и это случилось именно в тот момент, когда Афродита появилась в мире истинно-сущего. Наши рассуждения опираются на миф, миф же – это особый мир, имеющий свой язык и свои цели; миф использует понятия времени и последовательности там, где не было еще ни того, ни другого, привнося момент раздельности и обособленности, дабы отличать лишь разные уровни и качества божественных энергий, целокупно пребывающих в Едином. И стоит ли философу принимать всерьез разговоры о рождении нерожденного и разделении неделимого? Истину можно сообщать различными способами, наше же дело – руководствуясь умом и здравым смыслом ее повсюду искать и выявлять. Итак, мы имеем Душу, обитающую в божественном разуме и вышедшую из него уже как бы наполненной изобилующим всевозможными красотами разумным началом, так что каждая из этих красот отобразилась и продолжает отображаться в ней до тех пор, пока в ней различимо это начало – Порос, выпавший, как говорит миф, под действием нектара, из высшего царства. Все прекрасное, что есть в Душе – это ожившие воспоминания о саде Зевса, где, "насытившийся и отяжелевший" произведенными им же красотами, уснул Порос. Жизнь, бесконечная в своих проявлениях, вечно пребывает в сущем, и "пир богов" означает, что боги живут прекрасной и блаженной жизнью. И Любовь, "родившаяся на пиру богов", необходимо вечна и бесконечна, поскольку она происходит от стремления Души к Благу; доколе есть Душа, до тех пор будет и Любовь. Любовь, однако, имеет смешанную природу. С одной стороны, в ней есть недостаточность, порождающая желания, а, с другой, она и не всецело обездолена; то, что недостаточно, ищет способы восполнить ущерб, и все, в чем есть хоть немного какого-либо блага, стремится к Благу. Происхождение от Богатства, ощущение недостаточности, порождающее желания, память разумного начала – все это присутствовало в Душе, когда она произвела Любовь – свое движение по направлению к Благу. Мать Любви Нужда, поскольку стремиться к чему-то можно лишь тогда, когда испытываешь в этом нужду; и эта Нужда – материя, так как материя – абсолютно бедна. Кроме того, движение в сторону Блага – признак наличия неопределенности; недостаточность формы и смысла порождает стремление к Благу, высшая же степень неопределенности покоится в самых глубоких безднах материального. Дух также направлен к Благу, но при этом он оформлен и неизменен; его устремленность означает не что иное, как то, что он – материя Блага, воспринимающая его энергии *. * Согласно Плотину, каждый последующий уровень бытия служит своего рода материей для предыдущего, породившего его уровня (см. II.4) Таким образом, Любовь – это одна из высших форм материи и, в то же время, небесная эманация Души, тоскующей о Благе.

13

III.5 О ЛЮБВИ

III.7 О ВЕЧНОСТИ И ВРЕМЕНИ

1. Вечность и Время: мы говорим, что это "две абсолютно различные вещи, ибо первая окружает Бессмертных, а вторая – царство Процесса, нашу собственную Вселенную"; постоянно используя эти слова и относя каждый феномен к той или иной из этих категорий. Мы, как инстинктивно, так и в результате углубленных размышлений, приходим к выводу, что адекватно воспринимаем эти понятия, и нам не нужно предпринимать никаких дальнейших усилий в этом направлении. Но если мы попытаемся прояснить наши представления и дойти до самой сути данного вопроса, то тут же теряться: сомнения отбрасывают нас назад к древним определениям: нам приходится делать выбор из разных теорий, или комментариев какой-то из теорий, и как только нам удастся дать устраивающий всех ответ, мы сразу же успокаиваемся, удовлетворенные достигнутым результатом. Что же, мы должны верить, что некоторые почтенные древние философы открыли истину: но нам важно понять, кто именно из них действительно прав и с помощью какого принципа мы сможем обрести убежденность в достоверности наших представлений. Так как же воспринимают вечность те, кто столь небрежно определяют ее, как нечто отличное от Времени? Мы начинаем с Вечности, поскольку, если нам понятен Прототип, то понять его отражение в образе – под каковым понимается Время – не составит труда – но, не менее верно было бы, признав связь Времени как образа с

Вечностью, как образцом,* оттолкнуться от определения Времени и, посредством узнавания (платонового Воспоминания),** через понимание образа подняться к пониманию представляемого им Вида. * Тимей 37d – 38b. ** Anamnesis – Воспоминание. Альбин XXV.3, в кн. Платон "Диалоги" М. 1986

2. Какое определение мы можем дать Вечности? Можно ли ее отождествить с самой Мыслящей (или божественной) Субстанцией? Это было бы все равно, что отождествить Время с Небесной и Земной Вселенной – и у этой точки зрения есть свои сторонники; мы, конечно, воспринимаем Вечность, как нечто крайне величественное: величественным также является и Мыслящий Вид; и нельзя сказать, что одно величественнее другого: о Едином Абсолюте речи может не быть, потому что, в данном случае, даже величие является неуместным определением; стало быть, отождествление Вечности с Мыслящим Миром имеет под собой некоторые основания, тем более, что Мыслящая Субстанция и Вечность существуют в одних и тех же пределах и обладают одним и тем же содержимым. Тем не менее, представляя одно, как существующее в границах другого, представляя Вечность, как основу Мыслящих Существующих – в "Тимее" сказано:* "образец являет собой вечно живое существо" – мы, тем самым, отменяем это отождествление: Вечность становится отдельной вещью, чем-то, что окружает эту Природу, или находится внутри ее, или придано ей. А присущее им обоим качество величия не является доказательством их идентичности: оно может передаваться от одного к другому. Да, одни и те же сущности являются содержимыми Вечностью и Божественной Природой; но здесь имеются и различия: если Божественная Природа состоит из отдельных частей, то содержимое Вечности представляет собой единое целое без каких-бы то ни было намеков на деление, за исключением понимания, что все вечные вещи составляют его. * Тимей 37d

А может быть определить Вечность как Покой-Там, а Время как Движение-Здесь? Тогда возникает вопрос, является ли Вечность Покоем в общем смысле этого слова, или тем же Покоем, который включает в себя Мыслящую Сущность. В первом случае, если мы назовем Покой вечным, то с таким же успехом, мы можем назвать вечной саму Вечность: быть вечным означает быть частью внешней вещи, Вечности. Далее; если Вечность есть Покой, то как же быть с Вечным Движением, которое, в соответствии с этим определением, становится Покоем? Опять же, концепция Покоя вряд ли включает в себя понятие бесконечности разумеется, я говорю о бесконечности не во временном смысле (в этом случае она может быть следствием отсутствия движения), но в том смысле, который мы подразумеваем говоря о вечности. С другой стороны, если Вечность отождествить с Покоем божественной Сущности, то тогда остальные божественные категории выносятся за рамки Вечности. Кроме того, концепция Вечности требует не просто Покоя, но и единства причем, чтобы не путать Вечность со временем, единства, исключающего присутствие интервалов – но ни такое единство, ни отсутствие интервалов, не подходят к концепции Покоя как таковой. И, наконец, этот неизменный Покой в единстве* является основой Вечности, которая сама Покоем (абсолютом) не является, а просто взаимодействует с ним. * Тимей 37d

3. Тогда на основании чего мы заявляем, что все божественное Царство вечно, бессмертно? Мы должны составить какое-то представление о бесконечности, которой Вечность либо идентична, либо соответствует. Она должна быть чем-то, одновременно соответствующим и природе единства, и представлению о разнообразии, или (если точнее) Виду, Природе, которая обслуживает Существо того, Иного Мира, объединена с ними и внедрена в их сознание, ибо они все вместе и составляют эту Природу, которая, несмотря на свое единство, все же разнообразна в своей энергии и своей сути. Принимая во внимание многогранность этой энергии, мы провозглашаем ее Сущностью или Бытием, если она представляет собой субъект или субстрат (в определенном смысле); там, где мы видим жизнь, мы думаем о ней, как о движении: там, где все является однообразным самоотжеством, мы называем ее Покоем; и мы сразу же воспринимаем ее, как Разницу и Тождество, когда мы понимаем, что все это является единством разнообразия. Далее мы заново возводим всю конструкцию; мы еще раз собираем все детали в единое целое, единственную Жизнь в Высшем: мы собираем воедино Разнообразие и все бесконечное количество результатов действия; так мы познаем Тождество, концепцию, или точнее, вечно одинаковую Жизнь, которая никогда не становится чем-то новым, вещь, абсолютно неизменную, не прерываемую никакими интервалами: и познав это, мы познаем Вечность. Мы знаем ее как неизменно неподвижную Жизнь, вечно сохраняющую содержимое Вселенной в его нынешнем состоянии; оно не меняется и всегда одинаково; оно не принимает сегодня одну форму, а завтра – другую, а является единым и неделимым совершенством: все его содержимое настолько

сконцентрировано, что представляет собой как-бы одну точку; ничто в нем не знает о развитии; все остается идентичным в своих пределах, не ведая никаких перемен, вечно пребывая в Настоящем, ибо ничто в нем никогда не умирало и не рождалось, и именно то, что является настоящим, представляет собой вечность. Стало быть Вечность – хотя и не Субстрат (истинная основа Божественного или Мыслящей Первопричины) – может считаться излучением этого Субстрата; она существует как свидетельство Тождества в Божественном, того неизменного состояния, которым характеризуется то, у чего нет будущего, но что существует вечно. Действительно, что будущее может добавить этому Существу и может ли оно быть чем-то, что не является сразу всем? Не существует ни источника, ни основы, из которых что-либо могло бы попасть в это постоянное настоящее; даже если представить, что такой "пришелец" действительно появился, то тут же выяснится, что он никакой не "посторонний", а неотъемлемая часть уже существующего целого. И поскольку оно никогда не может быть ничем иным, кроме как настоящим, то оно не содержит в себе какое-либо прошлое: что в нем могло быть такого, чего сейчас в нем нет? О будущем также не может быть и речи: ничто не может отсутствовать в нем в настоящий момент, и появится позже. Ему не остается ничего иного, как только быть тем, чем оно есть. Вечность – это то, о чем нельзя сказать, что оно было или будет: то что просто обладает бытием: * то, что стабильно существует не подвергаясь изменениям и ничего не меняя. Вот мы подошли к определению: жизнь абсолютно полная, совершенная, ни в одной точке на разделенная на части или периоды, в силу самого своего существования принадлежащая Подлинному Существующему – это и есть искомая нами Вечность. * Тимей 37e – 38a

4. Однако, мы не должны думать о ней, как о случайном даре, полученном Природой извне: она – ее исконная, неотъемлемая часть. В той Природе она понимается исключительно как настоящее, подобно всему остальному, что мы там видим – всему имманентному, произрастающему из той Сущности, и той Сути присущему. Ибо чем бы там не обладало первичное Существование, оно должно быть имманентно Первым и самому быть Первым каковыми являются и Вечность, и красота, и истина. Некоторые из Первых пребывают в неполной фазе Всеединого: другие присущи Целому, взятому как общность, поскольку это Подлинное Целое не является вещью составленной из внешних вещей, а является истинным целым потому, что его части порождены самими собой, подобно тому как истинность в Высшем не соотносится с каким-то внешним фактом или существом, а присуща любому члену, в отношении которого она является истиной. Для подлинного Целого недостаточно того, что оно является всем существующим: оно должно быть абсолютной целостностью, то есть ничто не может быть вне его. Оно ничего не ждет: ибо, если бы оно ждало появления чего-то, то этого у него раньше не было бы, и, стало быть, оно не было бы Целым. И что, обладающее Природой, противоположной его Природе, могло бы проникнуть в него, если оно – Высшее и, стало быть, – неприступное? Поскольку ничто не может прибиться к нему, то оно не может искать перемен, или подвергнуться переменам или когда-либо пробраться в Бытие. Порожденные вещи находятся в постоянном процессе приобретения: стало быть, если у них отнять будущее, они сразу же утратят свое бытие: если непорожденные вещи ставятся в зависимость от будущего, то они сбрасываются с трона своего существования, ибо нет никаких сомнений в том, что они не могут там находиться в силу самой своей природы, поскольку принадлежат бытию, становлению, продвижению от стадии к стадии. Суть существования порожденных вещей заключается в том, что они существуют со времени своего создания и до того момента, когда они прекращают свою жизнь; но такое существование представляет собой спрессованное будущее, а устранение будущего означает прекращение жизни, и, следовательно, исчезновение самой сути существования. Точно также в бытии порожденного Целого должна присутствовать цель, которую следует достигнуть, поэтому оно постоянно торопится навстречу своему будущему, приходит в ужас от самой мысли о покое, пытается овладеть Бытием при помощи постоянной смены результатов, действий и гонки по кругу за Сутью Существования. Мы здесь раскрыли причину существования Кольца Целого: это Движение, которое пытается обрести постоянство посредством будущего. Первоначала же, напротив, в их благословенном состоянии не имеют никаких честолюбивых устремлений: они – сама полнота; у них есть все что нужно, они ничего не хотят, ибо для них нет ничего внешнего, что могло бы ждать их в будущем. Эта совершенная и всеобъемлющая суть Подлинно Существующего заключается не просто в присущей всем его членам завершенности: эта суть включает в себя также и его постоянную защищенность от недостатка чего-либо, за исключением, однако, того, что не относится к Бытию – ибо Целое и Полное не только должно содержать в себе все вещи, оно, при этом, не может содержать в себе то, что не существует или не существовало – и вот

это Состояние и Природа Подлинного Существующего и является Вечностью: мы бы сказали, что Вечность означает Постоянное Бытие* * αἰών – Эон.

5. Это Постоянное Бытие можно осознать в результате исследования объекта, о котором известно, что по самой своей Природе он не способен к росту или переменам: все, что не попадает под эту категорию, не может считаться Постоянно-Существующим, или, по крайней мере, Постоянно Все-Существующим. Но достаточно ли одного только постоянства, чтобы быть Вечным? Нет: такой объект должен встречать в себя Природу – Принцип, который гарантирует, что его нынешнее состояние не подвергнется никаким будущим изменениям, так что он всегда останется таким, каким он предстал перед нами к началу нашего исследования. Теперь представьте себе состояние существа, которое не может избавиться от этого видения, которое в силу его природы навечно приковано к нему, замороженное его величиим – или даже состояние того существа, которое вынуждено упорно двигаться к Вечности, а достигнув ее, обрести в ней покой, ассимилироваться в ней, со-существовать в ней, созерцать Вечность и Вечное изнутри. Приняв это, как истину о вечном, постоянном Существующем – том, кто никогда не перейдет из своего Вида в другой Вид, кто обладает абсолютно полноценной жизнью, кто не получал, не получает и не будет получать никакого дополнения – мы вместе с определением постоянного Бытия получаем определения постоянства и Вечности; постоянство – это соответствующее состояние, возникающее из божественного субстрата и присущее ему изначально; Вечность (Принцип, который не следует путать с бессмертием), – представляет собой субстрат, который проявляет это состояние. Таким образом, Вечность принадлежит к порядку высших величин: интуиция отождествляет ее с Богом; есть все основания для того, чтобы определить ее как проявляющегося Бога, заявляющего, что Он есть, существующего спокойно и неизменно и, стало быть, действительно живущего. Не следует поражаться тому, что мы нашли в Вечности множество; каждая из Сущностей Высшего – множественно в силу своей безграничной силы; ибо безграничность подразумевает безупречность в любой точке, а Вечность безгранична в бесконечной степени, поскольку не имея ни прошлого, ни будущего, она совершенно не затрачивает собственную субстанцию. Таким образом, мы можем дать достаточно точное определение Вечности – это жизнь, безграничная в полном смысле того бытия, каким является жизнь, целостности которой не могут повредить никакие понятия о прошлом или будущем, ибо их у нее нет, и которая, следовательно, постоянно пребывает в своем первоизданном виде.

6. Определенный таким образом Принцип, со всеми своими добром, красотой и бессмертием, сосредоточен в Едином, вырос из Него, тянется к Нему, никогда не отклоняется от Него, постоянно держится за Него, существует в Нем, и живет по Его законам; я думаю, что Платон именно это имел в виду, когда записал прекрасную, очень точную, предельно выверенную мысль: "Вечность пребывает в Едином"* он хотел сказать, что Вечность – это не просто что-тодвигающееся по кругу в пределах абсолютного единства; она представляет собой нечто, обладающее непосредственным Бытием в Едином, неизменной Жизнью Подлинно-Существующего. Вот именно это и является целью нашего исследования; этот Принцип, покоящийся в пределах Единого является Вечностью: обладающее этим качеством постоянства, будучи абсолютно самоидентичным и, тем не менее, активным проявлением неизменной Жизни, тянущейся к Божественному и обитающей в Едином, и, следовательно, истинным, как для Бытия, так и для Жизни – то и будет Вечностью (искомым нами Истинным Бытием). * Тимей 37d

Поскольку бытие существует вечно и неизменно, то оно является самоидентичным и повсеместно одинаковым. Бытие не может быть одним в этой точке, и другим – в той: к нему неприменимы такие категории, как деление, развитие, движение вперед, расширение; невозможно также определить, где у него начало, а где – конец. Если этот Принцип бесконечен, если существование является его подлинной собственностью и самим его существом и в этом смысле существование представляет собой Суть или Жизнь – тогда мы снова приходим к предмету нашего исследования – Вечности. Прошу заметить, что такие слова, как "всегда", "никогда", "иногда" должны восприниматься просто как термины придуманного облегчения нашего общения: поэтому, если использовать слово "всегда" не в смысле времени, а в смысле неизменности и бесконечно завершенной сферы, это может привести к неправильному представлению о стадии и интервале. Нам может нравиться произносить слово "Бытие" безо всякого атрибута; но поскольку этот термин применяется в отношении Сущности, а некоторые авторы использовали слово "Сущность" в отношении развивающихся вещей, то мы не сможем объяснить нашу мысль, если не введем слово, дающее представление о постоянстве. Разумеется, нет

никакой разницы между Бытием и Вечным Бытием; точно также, как ее не существует между философом и истинным философом; атрибут "истинный" стали применять потому, что появились изображающие из себя философов; по тем же причинам, слово "вечное" было присовокуплено к "Бытию", а "Бытие" – к "вечному" и получилась тавтология – "Вечное Бытие". Атрибут "Вечное" мы должны воспринимать только в смысле "Подлинное": это просто неполное выражение силы, которая игнорирует все интервалы и термины и не ждет никаких дополнений к тому Целому, которым она обладает. Определенный таким образом Принцип будет Целью Существующим и, будучи целым, он не может иметь никаких недостатков, не может в одной точке быть завершенным, а в другой – испытывать в чем-либо нехватку. Вещи и сущности, относящиеся к порядку Времени – даже если они выглядят завершенными, как скажем, тело, готовое к приему души – все равно остаются рабами будущего: они всегда испытывают нехватку того, что им необходимо – Времени: они получают его, идут с ним в ногу, и в силу этого факта, являются незавершенными; слово "завершенность" употребляется по отношению к ним лишь из-за устоявшихся языковых норм. Но концепция Вечности требует чего-то, что является подлинно завершенным: этой концепций не подходит что-то, имеющее временные границы или даже нечто безграничное, которое при всей своей безграничности, имеет свойство двигаться в будущее; она требует чего-то, непосредственно относящегося ко всей полноте Бытия, чье Бытие не зависит ни от какого количества (типа единиц времени), а понятно безо всякого количественного измерения. Не имея никакого количества, это нечто не может вступать в контакт с чем-либо, поддающимся количественному измерению, поскольку его жизнь не может быть вещью, собранной из фрагментов, ибо это противоречило бы цельности его характера; как и его сущность, его жизнь должна быть абсолютно цельной. фраза "Он был благ"* (примененная Платоном в отношении Демиурга) относится к Концепции Целого Высший, объясняет Платон, не имел исходной точки во Времени: и потому Вселенная тоже не имеет временного начала: если мы и говорим о чем-либо что было "до" нее, то мы не имеем ввиду Причину ее Вечного Существования.** Платон использовал это слово для удобства изложения, и, впоследствии, отказался от него, как неуместного отношения постигнутого и объясненного им порядка Вечности. * Тимей 29е ** Тимей

7. В ходе нашего исследования возникает вопрос, не пытаемся ли мы попросту доказать существование какого-то другого порядка Сущностей и не говорим ли мы о чуждых нам вещах? Но может ли такое быть? Если есть контакт, то может ли быть непонимание? И может ли происходить контакт с чем-то совершенно чуждым? Значит мы сами должны иметь отношение к Вечности. Но как такое может быть, если мы существуем во Времени? Суть проблемы заключается в различии между бытием во Времени и бытием в Вечности, а лучше всего понять это можно путем исследования природы Вечности. Значит мы должны спуститься с высот Вечности в царство Времени и исследовать его: до сих пор мы шли вверх; сейчас мы должны встать на тропу, ведущую вниз – имеется ввиду не самый низший уровень, а уровень времени, более низкий по сравнению с уровнем Вечности. Если бы достойные мудрецы былых времен не занимались проблемой Времени, то мы бы применили следующий метод: связали бы идею Вечности с идеей непосредственно предшествующего ей уровня того же порядка, а затем определили бы вероятную природу этого уровня и постарались бы показать, насколько созданная таким образом концепция созвучна нашей собственной доктрине. Но так уж сложилось, что лучше всего нам будет начать с обзора древних теорий и посмотреть, не совпадает ли какая-нибудь из них с нашей собственной. Похоже на то, что существующие представления о Времени делятся на три группы: Время, в различных выражениях, отождествляется с тем, что нам известно как Движение, с движимым объектом и с феноменом Движения; оно никак не может быть покоем, или объектом, пребывающем в состоянии покоя или любым феноменом покоя, поскольку, в силу самой идеи оно непосредственно связано с переменами. Из тех, кто определяет Время как Движение, одни отождествляют его с любым Движением, а другие – с Движением Целого. Те, кто определяет его как движимый объект, отождествляют его со сферой Целого. Те же, кто воспринимает его, как некий феномен Движения определяют его, либо как период, либо как единицу измерения, либо как дополнение к Движению вообще, или к упорядоченному Движению.

8. Время не может быть Движением – вне зависимости от того, имеется ли ввиду определенный акт движения или общая сумма актов подобного рода поскольку движение происходит во Времени. А если существует какое-то движение вне времени, то тогда его отождествление со временем становится еще менее логичным. Короче говоря, Движение должно быть чем-то отличным от той среды, в которой оно происходит. А из всех высказанных и еще высказываемых аргументов, один имеет решающее значение: Движение может

остановиться, может быть прерывистым, Время постоянно. Нам скажут, что Движение Целого – постоянно, и потому может быть идентично Времени. Но если имеется ввиду круговращение небесной сферы, то оно происходит во времени, и полный оборот занимает в два раза больше времени, чем полуоборот; о чем бы мы не говорили – о полуобороте или о полной обороте, мы говорим об одном и том же движении небесной сферы. Далее нам, как о доказанном факте, сообщили о том, что Движение самой удаленной из сфер является самым быстрым и мы считаем, что этот факт доказывает нашу теорию. Несомненно, самому быстрому из движений требуется очень мало времени, чтобы пересечь большое (самое большое) пространство; всем остальным движущимся вещам требуется больше времени, чтобы пройти один лишь только участок этого пространства; иными словами Время не является этим движением. А если Время не является даже движением Космической Сферы, то оно, тем более, не может являться самой этой Сферой, хотя последняя была отождествлена со временем на основании своего пребывания в движении. Может быть, Время является неким феноменом Движения или приложением к нему; попробуем предположить, что Время – это единица измерения движения. Ну, во-первых, даже постоянное Движение не обладает никакой неизменной единицей измерения (а вот Время как раз и обладает), поскольку – если взять его, как движение в пространстве – оно может происходить с разной скоростью; стало быть вне Движения должен быть какой-то стандарт, посредством которого можно было бы измерять эту разницу и этот внешний стандарт более уместно называть временем. Так приложением к какому Движению является Время быстрому или медленному, или ко всем движениям, поскольку существует безграничное количество вариантов разницы в скоростях? Является ли оно единицей измерения упорядоченного Движения? И в этом случае у нас нет единицы измерения, ибо Движение обладает бесконечным количеством вариаций; мы получили бы не Время, а времена. Тогда может быть Время является единицей измерения Движения Целого? Если под единицей измерения понимать нечто, присущее самому движению изначально, то мы получаем чистое и простое Движение (а не время). Конечно, Движение поддается измерению. Его можно измерять двумя способами. Во-первых, при помощи пространства; движение соразмерно преодолеваемому им пространству и это пространство является его единицей измерения. Но это по-прежнему дает нам только пространство, а не время. Во-вторых, единицей измерения круговращения (если его рассматривать в отрыве от преодоленного пространства) является его длительность, его тенденция не останавливаться, а продолжаться до бесконечности; но это всего лишь диапазон Движения; вы можете измерить размах Движения, но для измерения времени это вам пригодится не больше, чем определение тепла в материи; нам удалось открыть лишь бесконечную цепочку малых движений, подобную бесконечному потоку воды: малое движение и протяженность малого движения. Последовательность, или повторение дает нам число – диаду, триаду и так далее – а преодоленное пространство – это вопрос Величины; таким образом, мы получаем представление о количестве Движения – в форме числа, диады, триады, декады, или в форме пространства, воспринятого посредством того, что мы можем назвать объемом движения; но о времени мы не получаем никакого представления. Это определенное количество является не временем, а чем-то, превосходящим во времени, ибо, в противном случае, время не присутствовало бы повсеместно, а являлось бы чем-то принадлежащим движению, которое было бы его субстратом или основой: и тогда мы бы снова пришли к выводу, что время идентично движению; ибо единица измерения движения – это не что-то, находящееся вне его, – это просто его длительность, и нам нет нужды задерживаться на различии между моментальным и продолжительным движениями, ибо это всего лишь вопрос типа и степени движения. Измеренное движение и его единица измерения не являются: они существуют во времени. Те, кто толкует время, как единицу измерения времени, должны быть имеют ввиду не единицу измерения движения как таковую, а нечто, определяющее протяженность движения, нечто, с чем движение следует бок о бок. Но они не говорят, что именно оно такое, это самое нечто: да абсолютно ясно, что это – время в котором протекает все движение. Это и есть главная цель нашего исследования: "чем собственно является время?" и мы пришли к следующему. Мы спрашиваем: "что есть время?" и нам отвечают: "время – это протяженность движения во времени!" С одной стороны, о времени говорят, как о протяженности, существующей отдельно и вне движения, и нам остается только гадать, что же это за протяженность; с другой стороны, время представляет протяженность движения. Тогда возникает сложный вопрос, что делать с протяженностью Покоя – хотя одна вещь может пребывать в состоянии покоя так же долго, как другая – в состоянии движения, нам приходится думать, что поскольку время охватывает и покой, и движение, то оно представляет собой нечто, отличное и от того и от другого. Так что же из себя представляет эта самая протяженность? К какому порядку существ она принадлежит? Это явно не

пространственный порядок, поскольку место тоже существует вне времени.

9. "Число, Единица Измерения Движения?" "Единица измерения" звучит более уместно, поскольку Движение – это нечто непрерывное; впрочем, давайте порассуждаем на эту тему. Для начала вспомним вопрос, который встал перед нами, когда мы пытались отождествить Время с длительностью Движения является ли Время единицей измерения любого вида Движения? Можем ли мы рассчитать ни с чем не связанное и не подчиняющееся никаким законам движение? Какое число или какая единица измерения будут уместны в данном случае? Каков будет принцип подобной Единицы Измерения? Одна Единица Измерения, как для быстрого, так и для медленного движения, для всех типов движения; тогда такие число и единица измерения должны представлять собой нечто вроде декады, посредством которой мы измеряем количество лошадей и коров, или нечто вроде общего стандарта для жидких и твердых тел. Если Время является Единицей Измерения такого рода, то мы, несомненно, узнаем, какие объекты – Движения – им измеряются, но ни на шаг не приблизимся к пониманию того, чем оно является само по себе. Или мы можем взять декаду и, отбросив лошадей и коров, думать о ней, как о чистом числе, это дает нам единицу измерения, которая, хотя и не получила конкретного применения, обладает определенной природой. Может быть время является Единицей Измерения в этом смысле? Нет: сказать, что Время само по себе является не более чем числом, означает вернуться к той самой декаде, от которой мы уже отказались, или к подобной ей абстрактной цифре С другой стороны, если Время является не абстракцией, а Единицей Измерения, обладающей своей собственной постоянной протяженностью, оно должно обладать количеством и величиной, и в силу самой своей природы оно обязательно пересечется с движением. Но если оно является частью движения, то как оно может быть его Единицей Измерения? Почему одна часть чего-то целого может быть единицей измерения, а другая – нет? Кроме того, более логичным выглядит предположение, что "сопровождающая" единица измерения является единицей измерения того конкретного движения, которое сопровождает, а не Движения вообще. Далее вся наша беседа позволяет предположить постоянство движения, поскольку непрерывным является "сопровождающий" принцип – Время, хотя полное его объяснение дает основания для предположения о возможности остановки Времени. Дело в том, что мы должны думать о единице измерения, не как о чем-то внешнем и отдельном, а как о сложной вещи, – измеренном Движении; и мы должны понять, чем оно измеряется. Если Движение размеренно, то следует ли нам предположить, что его мерой является величина? Если это так, то что же такое Время – измеренное движение или измеряющая величина? Ибо Время (как единица измерения) должно быть либо движением, измеренным величиной, либо самой измеряющей величиной, либо чем-то, что использует эту величину как линейку для того, чтобы измерить движение. Как мы уже указывали ранее, все эти три толкования Времени выглядят неубедительными, за исключением того случая, когда речь идет о дрящемся движении; если же движение неровно, более того, прерывисто и не охватывает всего содержимого движущегося объекта, то в этом случае очень трудно отождествить Время с какой-либо единицей измерения. Тогда давайте предположим, что Время является этим самым "измеренным движением", которое было измерено в количественном смысле. Тогда, чтобы измерить движение, нам требуется единица измерения, находящаяся вне самого движения: только по этой причине мы и подняли вопрос о "сопровождающей" единице измерения. Точно также, и для измеряющей величины, в свою очередь, потребуется единица измерения, поскольку определить степень движения можно только тогда, когда известны точные размеры стандарта. Тогда Время будет не сопровождающей Движение величиной, а тем цифровым значением, посредством которого определяется эта "сопровождающая" Движение величина. Но такое число может быть только абстрактной цифрой, обозначающей величину, и очень трудно понять, каким образом абстрактная цифра может совершать акт измерения. Но даже если предположить, что мы сумели это понять, мы по-прежнему получаем не Время, как единицу измерения, а всего лишь определенное количество времени, а это не одно и то же; Время и какой-то определенный период – это две совершенно разные вещи: прежде чем задаваться вопросом о количестве, следует понять, о количестве чего именно идет речь. Нам говорят, что Время является числом, находящемся вне Движения и используемым для его измерения, подобно десятке, используемой при подсчете лошадей и коров, но самим им не присущей: но нам не говорят, что представляет собой число; между тем, вне зависимости от того, используется оно или нет, оно, подобно десятке, должно обладать своей собственной природой. Или, как сказал Аристотель, Время – "это то, что сопровождает Движение и измеряет его посредством последовательных стадий"? Но мы по-прежнему не получаем ответа на вопрос, что же представляет собой эта отмеряющая стадии вещь. В любом случае, если вещь (с помощью точки,

стандарта или каких-либо других средств) отмеряет последовательные стадии, она должна отмерять их в соответствии со временем; стало быть, если число, выражающее степень Движения вообще может использоваться в качестве единицы измерения, оно должно зависеть от времени и находится с ним в постоянном контакте; ибо, вне зависимости от того, является ли степень пространственной (например, начало и конец Стадии), или какой-либо иной, все равно речь идет исключительно о Времени: ибо смена первой стадии второй, и так далее, представляет собой стадии Времени, кончающегося в определенный момент, который называется Сейчас, или Времени: начинающегося с этого Сейчас. Таким образом, Время – это не то же самое, что и простое число, посредством которого измеряется Движение, будь-то общее, или определенное Движение. Далее: почему одно только присутствие числа должно давать нам Время измеряющее или измеренное число; ибо, если Время не дается нам в силу самого факта существования Движения, это то же самое число может быть и движением, которое неизбежно содержит в себе цепочку последовательных стадий? Сказать, что число – это сущность Времени, это все равно, что сказать, что величина является неполной, если мы не можем эту величину определить. Опять же, если все соглашаются с тем, что Время – бесконечно, то каким образом к нему можно применить число? Или мы должны взять какую-то часть Времени и отыскать ее численное выражение? Это только доказывает то, что Время существовало еще до того, как к нему было применено какое-либо число. Стало быть, мы с таким же успехом можем предположить, что Время существовало еще до того, как Душа или Разум научились его измерять (если, конечно, не считать, что Время порождено Душой), ибо Времени, чтобы существовать, не требуется быть измеряемым чем-либо; измеренное или неизмеренное, оно живет своей полной жизнью. И даже если мы предположим, что Душа действительно измеряет Время, используя Величину в качестве стандарта измерения, то что это дает нам для понимания концепции Времени?

10. В очередной раз время было определено, как некая последовательность движения, но это нам ни о чем не говорит до тех пор, пока мы не узнаем, чем именно порождена эта последовательность: скорее всего, Время – это причина, а не следствие. Сделав такое предположение, мы по-прежнему не получаем ответа на вопрос, родилось ли время до появления на свет движения, одновременно с ним, или после него: и если мы произносим такие слова, как "до", "одновременно" или "после", то мы уже говорим о порядке Времени: и потому мы даем следующее определение: "Время–это последовательность движения во Времени"! Достаточно. Мы поставили перед собой задачу не опровергать неверные определения, а показать, что из себя представляет Время. Перечисление многочисленных точек зрения наших многочисленных предшественников представляло бы собой исторический трактат, а не попытку дать точное определение: в нашем кратком обзоре насколько это было возможно мы коснулись различных теорий, точка зрения, в силу которой Время является Единицей Измерения Всеобщего Движения, опровергнута всем ходом нашей дискуссии, и, в особенности, размышлениями об Измерении Движения вообще, ибо все аргументы (за исключением, конечно, прерывности) применимы как к Движению вообще, так и к конкретному Движению. Итак, мы достигли той стадии, на которой мы готовы сказать, чем же на самом деле является Время.

11. Здесь мы должны вернуться к нашему определению Вечности, как непоколебимой жизни, безграничному цельному целому, не знающему никаких отклонений, покоящемуся в единстве и на единстве сосредоточенному. Времени еще не было: или, по крайней мере, его не существовало для Вечных Существ. Это мы должны были создать Время из концепции и природы прогрессивного источника, скрытого в Божественных Существах.

15

IV.3 О СОМНЕНИЯХ ДУШИ

Первая книга

1. Душа: избавились ли мы от сомнений на ее счет, или мы должны их испытывать (что, по крайней мере, даст нам преимущество понимания стоящей перед нами проблемы), – эта тема несомненно заслуживает внимания. На исследование и подробное обсуждение какой еще темы мы можем с большим основанием потратить время? Если даже не принимать во внимание все остальное, то достаточно и того, что такое исследование позволит дать ответы на два очень серьезных вопроса: принципом какой сферы является Душа и откуда сама Душа происходит? Более того, мы совершим богоугодное деяние,

ибо Бог повелел нам познать самих себя. Наше обычное стремление к познанию и поиску самым естественным образом направит нас на путь исследования природы того инструмента, посредством которого мы и ведем наши поиски; на этот же путь нас толкает и наше страстное желание овладеть захватывающим видением Мыслящей Первопричины. Даже во Вселенском Разуме (Божественном Уме), имела место двойственность: поэтому нам следовало ожидать, что вещь со сложной структурой может пребывать в различных состояниях; необходимо изучать, почему одни вещи могут быть местом обитания божественных существ, а другие – нет; но изучение этих вопросов нам следует отложить до тех пор, пока мы не поймем каким образом душа поселяется в теле. Сейчас мы вернемся к нашему спору с теми, кто утверждает, что наши души являются ответвлениями Вселенской Души (то есть ее частями, а не тождествами). Наши оппоненты вероятно будут отрицать обоснованность возражений против теории, по которой человеческая душа является простым сегментом Всеобщей Души, то есть, умозаключений о равенстве их масштабов и уровней разумности, и даже равенстве уровня мышления. Они будут возражать, что отдельные части должны входить в одну и ту же Идеал-форму, что и целое. Выражая свою точку зрения и доказывая, что Целое – одушевлено, они будут ссылаться на слова Платона: "Тело Вселенной одушевлено, заключая в себе то же самое, что содержится в нашем теле, но, сверх того, во всех отношениях более прекрасное".* На основании неопровержимых доказательств признано, что мы порождены кругооборотом Целого; нам скажут, что взяв от Целого наш характер и судьбу, будучи неразрывно с ним связанными, мы должны были, также извлечь наши души от того, что нас породило, и поскольку внутри нас каждая наша частица впитывает в себя часть нашей души, то, по аналогии, и мы, являясь частицами вселенной, должны вбирать в себя часть Души Целого. Они будут также настаивать, что подтверждением этого тезиса является выражение "Всякая душа ведает всем неодушевленным",** которое можно было произнести только веря в то, что ни одна вещь более позднего происхождения не может пребывать вне Вселенской Души, единственной души, которая может заботиться о неодушевленном. * Филеб 30а ** Федр 246b

2. Для начала ответим так: свести определенные вещи к одному и тому же классу (признав, что они действуют в одной и той же области), означает свести их к одному и тому же виду, и положить конец разговорам об особенностях; более разумным будет противоположный вывод, а именно: существует одна тождественная душа, и каждое отдельное проявление является этой полноценной душой. Пусть наши оппоненты хотя бы раз признают существование единства: им придется признать его зависимость от принципа (Абсолютной Души), в котором не содержится какая-то конкретная душа, а имеется лишь душа ничейная, душа не принадлежащая ни Космосу, ни вообще чему-либо, и в то же время обладающая способностью творить то, что является душой Космоса и любой одушевленной вещи. Душа, рассматриваемая как единое целое, не может быть душой конкретной вещи, – поскольку она является Сутью (Божественным Подлинным Существом), или, по крайней мере, должна существовать душа, которая не является только лишь душой какой-то конкретной вещи, а те души, которые являются таковыми, стали ими по чистой случайности. При обсуждении этих вопросов очень важно определить значение "части". Нам не следует тратить время на ту "часть", под которой понимается "кусочек материального тела" (не важно цельное оно или обладает сложной структурой); достаточно будет сказать, что если речь идет о части такого тела, все части которого одинаковы, то она имеет отношение к массе, а не к Идеал-форме (специфической идее); возьмем, к примеру, белизну: белизна кружки молока не является частью белизны молока в целом; мы имеем белизну части, а не часть белизны; белизна никакой величиной не обладает; она не имеет отношения к количеству. Вот и все, что нам нужно сказать по поводу части материальной вещи; но часть бестелесной вещи может восприниматься по-разному. Мы можем воспринимать ее как абстрактное число ("двойка" является частью "десятки") или же как сегмент окружности или линии (абстрактных окружности или линии), или как часть области знания. В случае с числами и геометрическими фигурами, так же, как и в случае с физическими массами, вычитание должно привести к уменьшению общей суммы; часть должна быть меньше целого; ибо размеры этих вещей можно выразить в количественных категориях; а поскольку они не являются количеством Идеал-формы, – они подвержены увеличению и уменьшению. Что же, в таком случае, часть не может считаться душой. Душа не является вещью, которую можно выразить в числовых категориях: мы не можем себе представить Всеобщую Душу, как некую "десятку", состоящую из конкретных душ – "единиц". Подобная концепция повлекла бы за собой немало абсурдных представлений: Десятка не могла бы стать единством (душа была бы скоплением отдельных душ, а не самостоятельной Подлинной Сущностью), и, более того, – в том случае, если

каждая составляющая душа сама не являлась бы Всеобщей Душой, то Всеобщая Душа состояла бы из не-душ. Было признано, что конкретная душа – "часть Всеобщей Души" – обладает единой с ней Идеал-Формой, но это не влечет за собой связи части с целым, поскольку в предметах, составленных из постоянных частей нет ничего такого, что неизбежно должно сделать любую из частей однородной с целым: возьмем, например, части круга или квадрата: чтобы изъять нашу часть, мы можем разделить их совершенно произвольно; треугольник не обязательно делить только на треугольники; его можно разделить на части самой различной формы; и в то же время признается, что в душе царит абсолютное однообразие. Не может быть никаких сомнений в том, что частью линии обязательно будет тоже линия; но даже и в этом случае обязательно будет существовать разница в размерах; и если в случае с Душой, мы стали бы определять различие между коллективной душой и ее собственными частями по их размерам, то тогда о душе можно было бы говорить в категориях чисел, то есть она была бы ничем иным, как простым телом. Но было признано, что все души похожи друг на друга и полноценны; совершенно ясно, что душу нельзя делить так, как делят измеряемые цифрами величины; наши оппоненты сами бы не согласились с представлением о Всеобщей Душе, как о чем-то, что можно порезать на кусочки, и, тем не менее, именно это они и утверждают, отрицая существование Всеобщей Души, делая ее лишь элементом терминологии, и представляя в виде разлитого по чашам вина, каждая порция которого, в своей чаше, определяется, как часть целого. Существует также и концепция индивидуальной души как "части" в том смысле, в каком мы считаем некое суждение частью целой области науки. Теорема – это часть науки, но сама наука является единой и неделимой вещью, а на теоремы она разделена лишь для того, чтобы каждое суждение было как можно более ясным и выразительным, – это деление без разделения: каждый закон потенциально включает в себя всю науку, которая остается монолитным целым. Уместно ли такое сравнение? Да; в этом смысле Всеобщая Душа, частями которой являются конкретные души, не была бы Душой какой-то определенной вещи, но существом, стоящим надо всем; это значит, что она не была бы даже Душой Космоса, поскольку в этом случае, сама была бы одной из этих конкретных душ; это означало бы, что как космическая душа, так и конкретные души были бы неполными и имели бы общую природу. Нам могут задать вопрос: почему же тогда одна душа принадлежит всему Космосу, а другие души являются частями Космоса?

3. Состоит ли смысл этого вопроса в том, что, если взять одно живое существо, то Душа пальца может считаться частью Души всего существа? В этом случае возникает альтернатива: либо нет никакой души вне тела, либо нет никакой души внутри тела – ведь вещь, которую называют Душой Вселенной, находится, тем не менее, вне тела Вселенной. Вот проблема которую следует исследовать, но для начала мы должны понять, к какому типу души приведет нас подобное сравнение. Если конкретная душа является частью Всеобщей Души только в том смысле, что Всеобщая Душа отдает сама себя всем живым существам неполной сферы, то подобная самоотдача не подразумевает деления; наоборот, эта вездесущая душа является единой и полностью завершённой вещью: больше не стоит вопрос о душе, как о части некой Всеобщей Души – особенно там, где присутствует тождественная ей сила. Даже разность предназначений, скажем глаз и ушей, не может оправдать суждения о том, что каждая отдельная часть выполняет свою функцию, никак не связанную с функциями других частей – подобные умозаключения мы оставим другим – но все сходится, если представить себе единую вещь, в которой, однако, разные силы выполняют свойственные только им функции. Все силы можно увидеть или услышать; восприятие будет разным из-за различия органов восприятия; все разнообразные ощущения являются реакциями на Идеал-Формы, которые могут принимать всевозможные образы. Еще одним доказательством единства души является то, что для восприятия необходим единый центр сбора информации; каждый орган выполняет присущую только ему функцию, и должен по своему истолковывать каждое свое ощущение: значит, анализ всех этих ощущений должен проводиться одним принципом, мудрецом, знающим все, что было сказано и сделано. И снова: положение о "повсеместном единстве" относится, как к самой Душе, так и к ее различным функциям. Отождествление отношений между Всеобщей Душой и конкретными душами с отношениями между душой и ее ощущениями повлечет за собой умозаключение, что никакая конкретная душа не может мыслить и знать, ибо дано это только Всеобщей Душе; признать за индивидуальной душой право на мышление, означает признать ее отдельным существом. Но, поскольку душа является душой разумной, по тому же самому праву, по которому она является Всеобщей Душой, и она называется разумной душой, в том смысле, что является полноценной сущностью, (а не просто чем-то, что мыслит "только в данном месте"), тогда то, что считалось частью, в действительности не часть, а эквивалент целой сущности.

4. Но если все вышеизложенное действительно является обоснованием единства души, то мы обязаны дать ответ на следующие вопросы: во-первых, каким образом одна вещь может в одно и то же время присутствовать во всех вещах; и, во-вторых, может ли душа существовать вне тела? У нас может сложиться впечатление, что душа всегда должна обитать в теле; это мнение выглядит особенно правдоподобным, когда речь идет о Душе Вселенной, о которой никак нельзя подумать, что она может покинуть свое тело, подобно тому, как это делает человеческая душа; конечно же, некоторые полагают, что даже и человеческая душа, которая рано или поздно должна покинуть тело, не может стать абсолютно бестелесной вещью: ибо, если предположить подобное, придется задуматься над вопросом, почему человеческая душа может освободиться от тела, а Всеобщая Душа – нет, если по сути это одно и то же? Подобных сложностей не возникает в случае с Мыслящей Первопричиной; ввиду изначальной дифференциации этого разделения на частные объекты широкоизменяющейся природы, но вечное единство сохраняется благодаря вечному тождеству Сути; но вот в случае с Душой, описанной, как "претерпевающая разделение между телами",* объяснить, каким образом эти отдельные души могут по-прежнему оставаться единой вещью, будет не так легко. Можно представить следующее решение задачи: Вполне возможно, что единая душа стоит надо всем, и, в сущности, в тело не проникает; отдельные души – Всеобщая Душа вместе с другими – выходят из единства, но по-прежнему состоят в определенной форме сообщества. Они являются единой душой потому, что не принадлежат безгранично какой-то определенной вещи; они, так сказать, соприкасаются краями; они бросаются то в одну, то в другую сторону, но от общего источника не уходят, подобно свету, который рассеивается на земле и может светить в разных домах, но при этом ни на мгновение не перестает быть одной субстанцией. * Тимей 35а

Всеобщая Душа всегда находится наверху, потому что по сути своей не имеет ничего общего со снисхождением, или нижним миром, или с чем-либо, направленным к нашей сфере; другие души становятся нашими (становятся "неполными", индивидуальными в нас), поскольку им выпал жребий обитать в нашей сфере, и потому что они заботятся о вещи (теле), которая в этом нуждается. Самая низшая душа во Всеобщей Душе должна соответствовать более высоким душам, которые тихо и спокойно управляются с целым; нашу собственную низшую душу можно сравнить с насекомыми, поселившимися на загнившем участке растения (таково соотношение одушевленного тела со Вселенной), в то время, как другую нашу душу, природа которой тождественна природе высших частей Всеобщей Души, можно представить в образе садовника, озабоченного проникновением насекомых в дерево и отчаянно старающегося выправить положение; или же мы можем сравнить здорового человека, живущего среди здоровых людей, и своей мыслью или деяниями служащего окружающим его людям, с больным человеком, озабоченным только своим здоровьем и живущим только интересами своего тела.

5. Но какое место предназначено конкретным душам: вашей, моей и чьей-то еще? Можем ли мы предположить существование Души, которая в нижнем царстве выделяется определенному индивидууму, но в другой сфере принадлежит уже чему-то высшему? Сократ существовал в нашей сфере до тех пор, пока душа Сократа оставалась в теле; но Сократ прекратил существование именно потому, что достиг высшей сферы. Никакая часть Подлинного Существа не может быть уничтожена. В Супраментальном Принципы Разума не уничтожаются, ибо в них нет физической разделенности, отдельные части не сливаются в четко обозначенное единство: каждая такая часть полностью владеет другим тождественным существом. Точно так же дело обстоит и с душами. В силу преемственности они связаны с несколькими Принципами Разума, ибо они являются выражением, Логосом Принципов Разума, который они раскрывают; единица превратилась во множество: в этой точке их бытия, которая практически не связана с неполным порядком, каждая из них еще не ушла от своего источника; они уже определили путь ухода: но они не могут себе позволить такую крайность; поэтому и являются одновременно и тождественными, и различными; каждая душа ни на мгновение не перестает быть индивидуумом ("я") и в то же время, все вместе они являются одним существом. Вот мы и добрались до сути: одна душа является источником всех других душ; эти другие души, сколько бы их ни находилось в этой душе, по аналогии с Мыслящей Первопричиной, являются одновременно и разделенными, и неделимыми; эта Душа, которая обитает в Супраментальном, является единственным выражением или Логосом Мыслящей Первопричины, из которой произрастают Принципы Разума, неполные, но нематериальные, точно как при дифференциации Супраментального.

6. Но как могло получиться, что Всеобщая Душа производила Космос, а конкретная Душа – нет, хотя она принадлежит к тому же идеальному Виду и тоже содержит в себе все вещи? Вещь может одновременно проникать в разные места и обитать в них; это положение нужно объяснить, а в объяснении следует показать, каким образом тождество, одновременно живущее и здесь и там, может в своих, отдельных друг от друга, проявлениях действовать или реагировать (или делать и то, и другое) в совершенно различной манере; однако это вопрос заслуживает отдельного обсуждения. Что ж, вернемся к нашему вопросу: каким образом и почему Всеобщая Душа породила Космос, в то время как конкретные души всего лишь управляют некоторой его частью? Ну, во-первых, нас же не удивляет, что люди, обладающие абсолютно одинаковыми знаниями, облечены совершенно разной властью. Но нас попросят назвать причину этого явления. На этот вопрос можно ответить следующим образом: как и люди, души тоже бывают разными: одна никогда не покидает Всеобщей Души, но обитает в ней и там же принимает тело, в то время, как другие души получают предназначенные им сферы тогда, когда тело уже существует, когда их сестра-душа уже заняла господствующее положение и приготовила для них места обитания. Опять же, причина может быть в том, что одна душа (творящая Всеобщая Душа) обращена к Универсальной Мыслящей Первопричине (образцу всего, что только может быть), в то время, как другие души больше заняты Разумом, находящимися в них самих, Разумом которой уже принадлежит к неполной сфере: возможен и такой вариант, что эти души также могли творить, но были опережены той душой, которая завершила свой труд раньше их, и результаты этого труда для них неизбежным препятствием. Однако убедительнее акт творения можно объяснить более тесной связью творящей души с высшим миром; души, устремления которых осуществляются в пределах Супраментального, обладают большей силой; в их чистейшем месте обитания им ничто не угрожает и они могут творить совершенно спокойно; ибо большая сила берется с минимальным ущербом из материала, внутри которого они действуют, а столь большую силу эти души обрели потому, что неразрывно связаны с высшим миром; стало быть, эта сила творит и сотворенные вещи собираются вокруг нее; другие души, наоборот, сами движутся; это может означать только одно – они находятся на пути к краю пропасти; их основной аспект направлен вниз и пробуждается в них желание спуститься в нижний мир. Под душами "второго или третьего порядка",* о которых мы слышим, следует понимать души, занимающие более близкое или более далекое положение; точно так же и в нас самих связь с высшим не тождественна связи души с душой; одни из нас могут стать Цельными, другие отчаянно стремятся к этому и почти достигают своей цели, а третьи практически на это не способны: наше самовыражение определено силой нашей Души – у одного человека Душа обладает силой первой степени, у другого – второй, у кого-то – третьей (он ведет жизнь обычного животного), но не может быть такого, чтобы у Души вообще не было силы. * Тимей 41d

7. До сих пор все шло гладко: но как быть с отрывком из "Филеба",* на основании которого некоторые считают, что другие души являются частями Всеобщей Души? * Филеб 30 ab

Но содержащиеся в этом отрывке умозаключения имеют совсем не тот смысл, какой им приписывают; в этом отрывке речь идет лишь о том, что в то время волновало автора – об одушевленности мира; в этом смысле он замечает, что нелепо использовать слово "бездушный", если мы, содержащие часть тела Целого, обладаем душой: каким образом, спрашивает автор, часть может иметь душу, а целое – нет? Он абсолютно ясно излагает свою теорию в "Тимее", где он показывает нам, что другие души появляются на свет уже после появления Всеобщей Души, но "были отлиты в том же самом сосуде";* вторичные и третичные души, конечно, отличаются от первичных, но любая форма души представлена автором как существо, чья идеал-природа тождественна идеал-природе Всеобщей Души. * Тимей 41d

Что же касается слов из "Федра": "Всякая душа ведает всем неодушевленным", то они просто говорят о том, что только Душа может порождать, контролировать, придавать форму, ставить на положенное место материальные вещи. И мы не можем думать, что природа одной души содержит в себе такие возможности, а природа другой – нет. О Целом мы читаем: "Будучи совершенной и окрыленной, она [душа], парит в вышине и правит миром"; она управляет Космосом не погружаясь в него, но печально размышляя о нем; и он определяет другую Душу, Душу данной сферы, не как часть, или как другое, отличное существо, но, как "душу, потерявшую крылья".* * Федр 246bc

Теперь перейдем к вопросу о том, что наши души сформированы Космосом, и там же определены их характер и положение;* нет никаких признаков того, что они являются его частями: конечно, не исключено, что даже особенности местности, вода и воздух могут придать душе-природе некий особый оттенок; проживание в данном конкретном городе и ношение на теле данных конкретных украшений может оказать свое влияние на человеческую душу, которая, однако, не является, ни частью места жительства, ни частью тела. * Тимей 90cd

Мы всегда признавали, что будучи частями Вселенной, мы перенимаем что-нибудь от Всеобщей Души; мы не отрицаем влияния Космоса; но всему этому мы противопоставляем другую нашу душу (Разумную, а не просто дающую жизнь), отличие которой и заключается в этой способности к противостоянию. Что же до того, что мы являемся законнорожденными детьми Космоса, так ведь душа ребенка - это не душа матери, это совсем другая душа.

8. Эти рассуждения, которых вполне достаточно, чтобы закрыть данный вопрос, не могут быть опровергнуты существованием такого феномена, как соответствие, гармония; соответствие между душами проистекает из того факта, что все они вышли из той же души (ближайшей к Божественному Разуму), из которой вышла Душа Целого. Мы уже высказали мнение, что одна душа в то же время является и множеством; и мы уже имели дело с различными формами взаимоотношений части и целого; мы исследовали различные уровни, имеющиеся внутри души; к этому мы можем только добавить, что различия могут быть порождены также и телами, к которым Душа имеет дело, и, даже, характером мышления и деяний этих тел в их предыдущих жизнях. Мы читаем: "Большой частью выбор соответствовал привычкам предшествовавшей жизни".* * Государство X, 620a

Что касается природы души вообще, то существующие в ней различия были обозначены в той части, в которой мы говорили о втором и третьем порядках и указали, что хотя все души и являются всеобъемлющими, уровень каждой души соответствует ее основному аспекту - одна душа становится Цельной в завершенном деянии, другая - в знаниях, еще одна - в желании; то есть, уровень души соответствует ее четкой ориентации, посредством которой она становится, или тяготеет к тому, чтобы стать тем, на что она взирает. Души достигают разного уровня реализации и совершенства, а иначе быть и не может. Но, если структура, в которой они существуют, представляет собой единство разнообразия (а она должна быть таковым, поскольку каждый Принцип Разума является единством множества и разнообразия и может считаться духовным организмом, по своему желанию принимающим различные формы), если это так, и все составляет систему, в которой ни одно существо не может быть полностью отсечено от другого, если среди них ничто не рождается случайно, как ничто не рождается случайно даже в плотских организмах, то из всего этого следует, что Душа должна иметь определенное число: ибо, опять же, Бытие должно быть постоянным; части Разума должны обладать тождественностью, каждое изменяясь на единицу:* в чем есть залог их индивидуальности. Где еще, как не в плотских массах, Идея не является коренным жителем, и индивидуальность, стало быть, приходит туда извне; Существование под воздействием Идеал-формы может возникнуть только как имитация Подлинных Существ; эти последние, наоборот, не являясь порождением подобного соединения (как дуальности Идеи и мертвой Материи), существуют в том, что в числовом смысле нумеруется последовательностью единиц, в том, что было с самого начала, и никогда не станет тем, чем оно не было, и не перестанет быть тем, чем оно есть. * В данном случае единица имеет иерархическое значение.

Даже если предположить, что Подлинные Существа, такие как души были порождены каким-то другим принципом, то, все равно, они никак не были сотворены из Материи; если они все-таки были сотворены из Материи, то творящий принцип должен был вдохнуть в них что-то от природы Подлинного Существа: но, при этом, он сам должен был бы подвергнуться изменениям, в зависимости от того, сколько сил он вложил в процесс творения. И, в конце концов, зачем ему вообще нужно было творить, вместо того, чтобы остаться неизменным? Более того, порожденное общее, более или менее изменчивое, не может быть вечным: а вот положение Души определено, она - бессмертна. Но что нам, в таком случае, делать с безграничностью Души? Речь идет о возможностях: суть не в том, что Душу можно разделить на бесконечное количество частей, а в том, что ее возможности безграничны; она безгранична в том смысле, в каком безграничен Высший Бог, который, также не ведает никаких пределов. Это значит, что у индивидуального существа или у ряда душ, также, как и у Бога, нет никаких внешних границ; наоборот, каждое

существо обладает способностью стать тем, чем хочет; и мы не должны воображать, что оно развивается из самого себя (утрачивая свое единство в результате разделения); просто дело в том, что элемент внутри него, который может войти в тело, обладает способностью немедленно проецироваться во всех направлениях; конечно же, Душа не рвется на части из-за того, что присутствует одновременно и в ноге, и в одном пальце. Точно так же, она повсеместно присутствует в Целом; на всем его пространстве она существует во всем, что живет хотя бы растительной жизнью, даже в той части, которая отсечена от основного стебля: причем и в части, и в ее источнике, она одна и та же. Ибо тело Целого является единицей (единым) и душа присутствует в нем повсеместно точно так же, как она присутствует в отдельной вещи. Когда какое-нибудь животное разлагается, и в результате этого рождается множество других существ, то Принцип жизни уже не является той конкретной душой, которая была в большом теле; это тело уже перестало быть вместилищем души, ибо в противном случае смерть не наступила бы; происходит следующее: любой продукт распада, который годится для существования животных того или иного вида, становится одушевленным в силу того факта, что душа никуда не девается, хотя с вместилищем души это вполне может произойти. Однако, появление новых одушевленных существ не означает увеличение количества душ; все зависит от одной души или, вернее, все остаются одной душой; это ничем не отличается от процессов, происходящих с нами: мы освобождаемся от одних элементов, и на их месте вырастают другие; душа покидает отброшенные элементы и перетекает в новорожденные до тех пор, пока душа человека удерживает свои позиции: в Целом одна душа вечно удерживает свои позиции: отдельные части целого то содержат в себе душу, то расстаются с ней, но на общей сумме духовных существ это никак не отражается.

9. Но мы должны понять, как именно душа поселяется в теле, ибо этот вопрос никак нельзя назвать незначительным. Вхождение души в тело бывает двух видов. В первом случае, душа уже присутствует в теле, и ее вхождение (метемсоматозис) является переходом из одной материальной оболочки в другую,* или же, душа переходит из эфирного или огненного тела в тело земное, что не называется метемсоматозисом, поскольку нельзя точно определить природу ее предыдущего места обитания. * Процесс, более известный как инкарнация.

Во втором случае, душа проникает в тело из абсолютно бесплотного существа: это самая ранняя форма отношений между душой и телом, и именно этот вид проникновения требует тщательного изучения. Итак, попытаемся представить себе, что же происходит, когда абсолютно бесплотная душа впервые вступает в отношения с плотской природой. Разумно, даже необходимо, начать с Души Целого. Заметьте, что если мы хотим что-либо объяснить и быть понятыми, мы должны употреблять такие слова, как "проникновение" и "одушевление", хотя никогда это самое Целое не было неодушевленным,* никогда тело не существовало отдельно от души, никогда не было неразвитой Материи; мы разделяем понятия, чтобы лучше в них разобраться; нет ничего неверного в том, что в наших речах и в нашем воображении мы разделяем вещи, которые на самом деле тесно взаимосвязаны. * Тимей

Вот истинное учение: В отсутствие тела, душа не может двигаться, поскольку не существует другого места, в которое ей позволила бы снизойти ее природа. А поскольку она должна двигаться, то она и создает место для себя; значит, тело также существует вечно. Хотя Душа (как вечная, Божественная Сущность) пребывает в покое (полностью основанном на Вечном Покое), но Абсолют, как мы можем назвать этот ярчайший свет, изливающийся из Супраментального, достигает своих крайних пределов и переходит во тьму; Душа видит эту лежащую внизу тьму и придает ей форму; ибо, по закону вещей, эта абсолютная глубина, существующая по соседству с душой, не может быть свободна от того, пусть даже самого слабого, Принципа Разума, который она способна вобрать в себя. Представьте себе полностью законченное величественное здание, построенное с использованием элементов различных архитектурных стилей; архитектор не бросил это здание на произвол судьбы, но и не приковал себя к нему цепями; он решил, что каждый камень этого здания стоит забот по поддержанию его Бытия или его красоты, но эти заботы не должны быть обременительны для хозяина, который никогда в нем не появляется, а руководит процессом откуда-то извне; примерно также строятся отношения между Космосом и душой, душа не принадлежит Космосу, а присутствует в нем; он является не повелителем, а повелеваемым, не обладающим, а предметом обладания. Душа возводит его, и живет в нем, в каждом его кусочке. Космос подобен сети, которая постоянно находится в воде; она полностью отдана на милость моря, которое расширяется и растягивает сеть, но только до

определенных пределов, ибо ни одна ячейка сети не может растянуться больше положенного; Душа, по природе своей, вещь безграничная, и может мгновенно охватить все тело Целого; размеры Вселенной идентичны размерам души; и если бы Вселенной не существовало, то размеры души были бы точно такими же; она вечно является тем, чем является. Вселенная расширяется лишь до тех пределов, в каких существует Душа, и процесс истечения от Супраментального происходит до тех пор, пока Душа может скреплять ее в единое целое; Вселенная – это тень, накрывающая то же пространство, что и Принцип Разума, происходящий от Души; и этот Принцип Разума способен породить космическую массу таких размеров, какие требуются Идее (Божественной формирующей силе), проводником которой он является.

10. Ввиду всего вышеперечисленного, мы должны вернуться от отдельных частей к единому целому, и рассмотреть всю схему, как одну бессмертную вещь. Если члены групп воздух-свет-солнце и луна-свет-солнце существуют одновременно, хотя один из них является первичным, а другие – вторичными и третичными (то есть имеется логическая или причинная последовательность), то и с Душой происходит то же самое: есть Душа вечно неизменная, а за ней следует серия ее двойников, сила которых зависит от их удаленности от источника; так огонь, который ярче всего полыхает в очаге пожара, слабеет по мере его распространения и в самой крайней своей точке является лишь тенью, но тенью достаточно яркой, чтобы что-то от природы формирующей Идеи (огня) могло освещать то, что поначалу скрывалось в темноте. Душа, во всем пространстве которой скрыта способность к сознанию, включила огонь в схему сознания. Как нам известно, Принципы Разума, переносимые семенем животных, соединяют живые существа в многочисленные Вселенные малых пространств. Ибо, что бы не коснулось души, оно принимает форму, соответствующую природе Подлинного Существа этой души. Мы не должны думать, что Душа воздействует на предмет посредством выполнения решения, принятого какой-то внешней силой; Душа не останавливается, чтобы подумать или спланировать свои действия: нечто подобное означало бы, что ее деяние – это не проявление природы, а проявление прикладного искусства; но искусство появилось позднее души; искусство – подражатель, создающий бледные копии – игрушки, подделки, и оно зависит от всевозможных механизмов, без которых оно не смогло бы создавать свои образы. Душа же, наоборот, повелевает материальными вещами, потому что обладает мощью Подлинного Существа; она определяет их качество и эти материальные вещи не могут противостоять ее воле. На следующем уровне, вещи мешают друг другу, и поэтому зачастую не приобретают ту характерную форму, к которой, конечно же, стремятся их слабенькие Принципы Разума. Форма мира, как целого (в отличие от формы отдельных частей) полностью создана Душой, и любая созданная вещь занимает положенное ей место, поэтому любая созданная вещь без всякого усилия и борьбы становится тем, чем она должна быть. Душа тщательно поработала над миром, и боги, люди, их жилища – все служит какой-то конкретной цели. Душа может производить только те вещи, которые отражают ее способности; огонь является источником тепла; существует и источник холода; душа действует двояко: внутри себя, и из себя, в направлении своего нового творения. В бездушном организме внутреннее действие пребывает в замороженном состоянии, и он может только придавать свой образ всему, что подвержено изменению. Все сущее имеет эту тенденцию – придавать свой образ другим вещам; но Душа обладает способностью одновременно воздействовать и на себя, и на внешний объект. Стало быть ее функцией является давать жизнь всему, что не живет изначально, и жизнь, которую она дает, соразмерима с ее собственной жизнью; живя в сознании, она и телу передает сознание (вернее, образ сознания, находящегося внутри нее, точно так же, как и данная ею жизнь, является образом Подлинного Существа), и, кроме того, она придает данному материалу соответствующие формы содержащихся в ней форм Разума. В содержимое творящей Души входят Идеал-формы богов и всего остального: а потому и Космос содержит в себе все названное.

11. Вот поэтому я думаю, что те мудрецы древности, которые пытались добиться постоянного присутствия божественных существ посредством возведения святынь и статуй, продемонстрировали глубокое понимание природы Целого; они поняли, что хотя эта Душа очень сговорчива, но шансы на то, чтобы добиться ее присутствия, увеличатся, если создать соответствующее вместилище, – место, особенно пригодное для принятия какой-нибудь ее части или какого-нибудь ее аспекта, нечто, способное воспроизвести ее или стать зеркалом, в котором отразится ее образ. В природе Целого заложено, что все его содержимое должно тщательно воспроизводить Принципы Разума, в которых оно участвует; каждая конкретная вещь является материальным образом Принципа Разума, который сам является отражением доматериального Принципа

Разума; таким образом, каждое конкретное существо связано с тем Божественным Существом, по образу и подобию которого оно сотворено, с тем божественным принципом, который Душа созерцает и содержит в себе в ходе каждого акта творения. Подобное посредничество необходимо, поскольку сотворенная вещь не может обойтись без определенной доли Супраментального, а Супраментальное не может снизить в сотворенную вещь. Солнце той сферы (давайте снова используем его в качестве примера) это Мыслящая Первопричина, и сразу же за ним следует зависящая от него Душа, неизменная Душа неизменного Разума. Но эта Душа достигает также и солнца нашей сферы и становится посредником, связующим его с верхним миром; она играет роль толкователя того, что верхняя сфера посылает нижней, Вселенной, и того, что низшая сфера посылает высшей. В сущности, нет ничего, что находилось бы очень далеко от чего-то другого; вещи не удалены друг от друга; конечно, между вещами простыми и вещами со сложной структурой существует отчужденность, порожденная их различием; но индивидуальность не имеет ничего общего с местом в пространстве, и даже единство не может быть избавлено от внутренних различий. Эти Сущности (небесные тела) – божественны, поскольку сохраняют верность Супраментальному, ибо, хотя они и считаются существами нисходящими, но посредством Души они остаются связанными с Изначальной Душой, и поэтому полностью соответствуют своему названию и обладают видением Мыслящей Первопричины, – единственного объекта созерцания той души, в которой они существуют.

12. Души людей, увидев свое отражение в зеркале Диониса,* вышли из Супраментального и спустились в это царство; но даже и в этом случае, они не оторвались от своего источника, от Божественного Разума; они пали, но это не значит, что в своем падении они увлекли вместе с собой вниз Мыслящую первопричину; пусть они и опустились до земли, но их высшая часть вечно остается на небесах. * Имеется ввиду миф о Титанах, похитивших и разорвавших на части ребенка Диониса.

Их начальное падение углублялось, поскольку их средняя часть обязана заботиться о той нуждающейся в заботе вещи, в которую они проникли. Их тяжкий труд вызывает жалость у Зевса, отца, и он дает им отдохнуть, разрешая эту проблему посредством смерти, освобождая их от тела, чтобы они могли отправиться в те места, где вечно живет Вселенская Душа, освобождая от земных забот. Ибо вместилище суммы вещей должно быть самостоятельным существом и оставаться таковым: таким оно было создано под руководством вечно действующих Принципов Разума: были отмерены стадии его жизни, сроки которой точно определены; был установлен его характер; оно заставляет все вещи нашей сферы звучать в унисон с высшим и действовать в соответствии с Супраментальным планом. И таким образом космическое содержание подталкивается к своей цели, любая вещь в нем находится на положенном ей месте, имеет свою задачу, и подчиняется только одному Принципу Разума, действующему как при падении душ, так и при возвращении их наверх. Мы можем понять это, если проследим соответствие душ четкой схеме Космоса: они независимы, но, опустившись, они вошли в контакт, и потому пребывают в гармоническом единении с Космосом (до такой степени, что их судьбу, испытания, ждущие их на жизненном пути, их "да" и их "нет", можно предугадать по расположению звезд), и это соответствие подобно музыкальному аккорду: музыка, гармония, посредством которой можно выразить все – вот лучшее свидетельство истинности этого утверждения. Подобной гармонии можно добиться только одним способом: Целое, в каждом своем деянии и ощущении, должно быть выражением Супраментального, которое должно господствовать, как над подверженными изменениям, так и неизменными его частями, а также жизнями, отличающимися друг от друга, поскольку души могут уходить в высшее, в небесное, а могут обращаться и к земным местам и вещам. Целое, которое является Божественным Разумом, будет вечно покоится наверху, даже малая часть его не сможет выпасть из той, высшей сферы, и оно будет обращаться с вещами нашей сферы посредством Души. В силу своей близости к нему, Душа более точно отображает Идею, порожденную Божественным Разумом, и поэтому способна упорядочивать движение нижнего царства; один ее аспект (Мировая Душа) поддерживает неизменное движение Космоса, а другой (Индивидуальная Душа) приспособливает себя к времени и эпохам. Глубина падения тоже может быть разной: иногда душа может пасть очень низко, иногда нет; причем это относится даже к проникновению души в любой конкретный Вид: четко определено только одно: душа проникает в родственную ей вещь; она двигается к той вещи, которую она напоминала там, Наверху, и естественно, она поселяется в теле человека или животного.

13. Стало быть, корни Неотвратимого Космического Закона находятся в

природном принципе, по повелению которого каждое существо неуклонно идет к месту и Виду, к которому оно, в силу характеристик, тяготеет. В том, изначальном, мире, каждая форма души напоминает образ (вещь в мире копий), к которому ее склоняет ее индивидуальное строение; таким образом "отправителю" нет нужды действовать в нужный момент, чтобы поместить ее в положенное ей тело; в силу своего собственного движения она попадает туда, куда нужно, и точно в назначенное время. Каждая душа – в свое время; пробьет ее час, и она, словно повинувшись зову трубы, спустится и проникнет в подходящее тело; таким образом, все колеблется и двигается, словно под воздействием какой-то волшебной силы или мощной тяги; точно также, в любом живом существе, Душа сама следит за естественным течением времени, в нужное время производя на свет каждый элемент – волосы, ногти и все следующие друг за другом признаки развития; или она приводит дерево через заранее установленные периоды роста. Душа движется вперед не потому, что ее к этому принудили, и не потому, что она этого сама хочет; по крайней мере, в данном случае, под свободой не может пониматься свобода выбора: скорее, это естественный инстинктивный порыв, подобный тому, какой толкает людей к половой близости или, в некоторых случаях, к совершению благородных поступков; такому поведению нельзя дать разумного объяснения; копии предназначено быть только копией, и то или иное движение она совершает в заранее назначенное время. Даже Мыслящая Первопричина, которая является прежде всего Космосом, тоже имеет свою судьбу, то есть подчиняется верхней сфере и одаривает нижнюю; то, что она посылает вниз, является частным, существование которого обусловлено законом (или системой) общего, ибо общее пристально наблюдает за частным; исполнение этого закона не осуществляется какой-то внешней силой; напротив, этот закон находится внутри тех существ, которые живут по нему; они носят его в себе. Приходит время, и закон приводится в действие теми существами, в которых он живет; они исполняют его, потому что он является частью их содержимого; он господствует, поскольку он находится внутри них; он становится тяжким бременем и разжигает в них мучительное желание проникнуть в царство, приглашение войти в которое звучит внутри них.

14. Вот мы и подошли к тому, что Космос, освещенный многими огнями, блистающий своими душами, по-прежнему получает подарки со всех сторон, как от богов Супраментального, так и от тех Принципов Разума, в природе которых заложена способность одушевлять вещи. Вероятно, в этом и кроется секрет мифа о сотворении женщины:* после того, как Прометей вылепил женщину, другие боги завалили ее подарками – Гефест "увлажнил глину и одарил ее человеческим голосом и формами богини"; дары принесли Афродита, Грации, прочие боги, и, наконец, ей дали имя (Пандора), которое много говорит о самом творении,** и о всех его благодеяниях – ибо каждый из них добавил что-то свое к творению Прометея – предусмотрительной силы. Что касается того, что тугодум Эпиметей*** не воспринял совета Прометея, то это означает только то, что более мудрый выбор принадлежит Царству Разума. Прометей был прикован к скале и это означает, что в каком-то смысле он попал в зависимость от своего творения; оковы эти были внешними и освобождение Прометея Гераклом говорит о том, что у Прометея была сила и ему не нужно было оставаться в оковах. * Речь идет об истории Прометея и Пандоры, рассказанной Гесиодом. ** Pandora – всем одаренная. *** Брат Прометея отличался недалеким умом и взял в жены посланную ему Зевсом Пандору, забыв о наставлениях Прометея ничего не принимать от Зевса. Пандора по замыслу Зевса должна была принести людям соблазны и несчастья, что она и сделала, открыв "ящик Пандоры", в котором были заключены все пороки и несчастья людей.

Если воспринимать этот миф таким образом, то он определенно является сообщением о дарах, полученных Космосом, и это сообщение совпадает с нашим объяснением системы Вселенной.

15. Души, показывающиеся из Царства Разума, поначалу спускаются к небесам, и там обретают определенное тело:, оно тут же наполняется средой, при помощи которой, они направляются к более земным телам, все более обретают физические размеры* Некоторые даже бросаются с небес, прямо в самые низкие материальные формы; другие движутся постепенно, будучи слишком слабыми, чтобы поднять к высшей сфере свою тяжелую ношу. * В эзотерической философии этот процесс объясняется через образование астрального тела, которое имеет ряд слоев.

Что касается различий между ними, то оно объясняется разнообразием тел, в которые они проникли, или разными житейскими событиями, или разным

воспитанием, или особенностями темперамента, или всеми этими факторами вместе взятыми, или же специфическими комбинациями этих факторов. Опять же, некоторые души безоглядно подчинились правящей здесь у нас силе судьбы; есть и такие, которые, хотя и примирились с неизбежностью, но обладают достаточной силой воли, чтобы решительно действовать в тех случаях, когда что-то зависит и от них; они подчиняются иным законам; они живут по кодексу объединения существ, построенного на Принципах Разума других правил Космоса, сотканному из душ-движений и из законов, рождающихся в Супраментальном; стало быть, этот кодекс созвучен им, высшим существам, он опирается на них, он связывает их с их творениями, он сохраняет непоколебимо истинным все, что неуклонно тянется к божественной природе, и посредством соответствующих методов руководит всем, что от природы менее способно к этому. В общем, все разнообразие условий нижних сфер определенно снизошедшими в эти сферы сущностями.

16. Значит, наступающее грешников справедливое наказание исходит из космического порядка, в соответствии с которым каждый должен получить по заслугам. Но как же быть с пытками, нищетой, болезнями, выпадающими, вопреки всяким представлениям о справедливости, на долю праведников? Нам ответят, что эти события вплетены также в мировой порядок, их можно предсказывать, и, стало быть, если они происходят, значит на то есть свои причины в общем ряду причин; то есть они являются наказанием за прошлые грехи. Нет: эти несчастья не проистекают из природы вещей; они не предусмотрены планом Вселенной, они являются простыми случайностями; рухнул дом, и все, кто имел несчастье оказаться в этот момент под его крышей, погибли, вне зависимости от того, что это были за люди: перемещение кавалерийского отряда являет собой образец порядка, но все, что окажется на пути конницы, будет покалечено или затоптано насмерть. Или мы можем прийти к умозаключению, что незаслуженный удар никак не является злом для потерпевшего, если принять во внимание вплетенное в ткань Целого милосердие; или же; с полным основанием мы можем сказать, что ничто не является несправедливостью, если ему найдено объяснение в прошлой истории. Мы не можем думать, что одни вещи включены в систему, а другие отданы на волю случаю: если все происходит по определенной причине, по велению единого Принципа Разума и в соответствии с единой схемой, то мы должны согласиться с тем, что эта схема включает в себя, как большие, так и малые вещи. Если один человек плохо обошелся с другим человеком, то он является грешником и должен быть наказан, но его деяние, поскольку оно является частью порядка, установленного во Вселенной, грехом не считается, даже по отношению к невинно пострадавшему; это вещь, которая должна была произойти, и если пострадавший – хороший человек, то это событие пойдет ему на пользу. Ибо мы не можем думать, что в этой цепи событий не нашлось места для Бога и справедливости; мы должны воспринимать эти события как вознаграждение, хотя смысл его и недоступен нашему пониманию, и, в нашем невежестве, нам может показаться, что эти события являются наказанием.

17. Существует немало объяснений почему выходящие из Разума души поначалу отправляются в небесные сферы. Небеса, как самая благородная часть воспринимаемого пространства, граничат с Разумом (с наиболее низкой его частью), и поэтому должны быть одушевлены первыми, как наиболее подходящие для этого процесса; а вот все земное находится в самом конце пути душ, оно менее всего пригодно для одушевления, и дальше всего находится от бесплотного мира. Поэтому все души и сверкают на небесах и растрачивают там большую и лучшую часть себя; только их низшие аспекты освещают низшие царства; и те души, которые опустились ниже всего, там и светят – но в глубинах, которых они достигли, они предстают не в лучшем своем качестве. Мы можем сказать, что существует и нечто, являющееся центром; его окружает ореол изливающегося из него света; вокруг центра и его ореола существует другой ореол – свет, порожденный светом; за ним следует еще один ореол, но уже такой, у которого нет своего собственного света и он вынужден этот свет заимствовать. Последний ореол мы должны воспринимать как вращающийся круг, или, скорее, сферу, в природе которой заложено получать свет того третьего царства, которое находится сразу над ней, причем в том же объеме, в котором оно само его получает. Таким образом, все начинается с яркого света, струящегося из сверкающего центра; в соответствии с высшим планом (планом излучения), свет простирает свое сияние все дальше и дальше; более поздние (божественные) существа (души) добавляют к этому свету свое излучение, при этом одни из них остаются наверху, а другие опускаются дальше, привлеченные величиной объекта, который они освещают. Эти последние обнаруживают, что их подопечные нуждаются во все большей и большей заботе; так кормчий попавшего в шторм корабля настолько сосредотачивается на спасении судна, что забывает

о самом себе и о том, что ему постоянно грозит опасность вместе с кораблем пойти на дно; вот и души сосредотачиваются на заботе о своих подопечных и, в конце концов, те затягивают их все дальше вниз; они не могут выбраться из колдовских оков, они попали в ловушку своей заботы о царстве Природы. Если бы каждое живое существо обладало характером Целого – совершенного, самостоятельного, не подверженного никакому постороннему влиянию, – то Душа, о которой сейчас говорят, как о живущей в теле, никогда бы в нем не поселилась: она вдохнула бы жизнь, но при этом бы не покинула Супраментальной сферы.

18. Следует еще кое-что добавить к вопросу о том, не обдумывает ли душа заранее свое вхождение в тело и свое расставание с ним. Размышления – это отличительная черта нашей сферы; Душа действует потому, что она сбита с толку, озабочена, утратила часть своей силы; в размышлениях нуждается только менее самостоятельный разум; ремесленник, столкнувшись с проблемой, прекращает работу; там же, где проблем нет, его искусство работает само по себе. Но если души действуют без рассуждений в Супраментальном, то как же их можно называть разумными душами? На это можно было бы ответить, что они обладают способностью обдумывать какое-то удачное деяние, коль скоро представляется такая возможность: но, на самом деле, все можно объяснить, если определить, о каком именно виде мышления идет речь; мы можем представить себе мышление, которое непрерывно изливается из Мыслящей Первопричины в них, их врожденное состояние, бесконечную деятельность, суждение, которое является истинным; именно в этом смысле они используют мышление даже в том, высшем мире. С моей точки зрения, мы конечно же, не можем себе представить, что они пользуются словами, хотя и в высшей небесной сфере они могут проникать в тела; по самой сути своей они пребывают в Разумном; и уж конечно сомнения и трудности, с которыми они сталкиваются здесь, у нас, Там им совершенно неизвестны; все их деяния происходят исключительно из их природы; здесь и речи быть не может о получении приказа или совета; каждая из них будет знать, что именно, посредством нынешнего сознания, ей будет сообщено другой душой. Даже здесь, у нас, на земле, глаза зачастую красноречивее слов; а Там тело (небеса) – чисто, и любое существо представляет собой, так сказать, один сплошной глаз, ничто не может быть скрытым или сложным, Там не нужны слова, все видно и все известно. Что же касается небесных (демонов) и душ в воздухе, то они вполне могут пользоваться речью; они ведь – всего лишь Одушевленные Существа.

19. Итак, мы должны выбрать одно из двух: либо неделимый аспект Души и ее делимый аспект, соединяясь, образуют одну вещь, либо неделимое занимает положенное ему место при подходящих ему условиях, а делимое существо является его следствием, отдельной частью, отличающейся от неделимого так же, как разумный аспект отличается от неразумного. Мы решим эту проблему, если разберемся в природе и функциях каждого аспекта. Платон не дает никаких пояснений касательно неделимого аспекта; с делимым делом обстоит по-другому; мы читаем: "[душа] которая, претерпевает разделения в телах",* – то есть подразумевается, что душа подвергается делению, а не существует сразу во всем. * Тимей 35а

"В телах": значит мы должны разобраться, какая форма души требуется для того, чтобы вызвать жизнь в материальном, и какая душа должна находиться в таком сложном организме, как тело. Что ж, каждая восприимчивая сила (по самому факту своей абсолютной восприимчивости) стремится стать вещью, состоящей из отдельных частей: она присутствует в каждой отдельной точке восприятия и о ней можно думать, как о разделенной вещи. Однако, в каждой такой точке она присутствует целиком, и поэтому нельзя сказать, что она полностью разделенная вещь: она "претерпевает разделение в теле". Нам могут возражать, что подобное разделение подразумевается только в восприятии посредством осознания; но это не так: там, где участником процесса является тело (которое само по себе ничего не воспринимает и не сообщает), эта делимость фактора восприятия является условием всех других ощущений, хотя и в меньшей степени, чем в случае с осознанием. На делимость Души указывает также и ее функция роста; и если мы признаем, что желание находится в печени, а эмоциональная деятельность – в сердце, то мы получим тот же результат. Однако, касательно этих (менее материальных) ощущений, следует заметить, что тело может воспринимать их не как единую вещь, а как производное от какого-то элемента, в котором оно принимает участие (то есть, как неотъемлемую часть какого-то аспекта сопутствующей души): например, сознание и действие разума не облечены в тело: свою задачу они решают не посредством тела, которое, в действительности, причиняет вред

любому ментальному процессу, в который ему позволено вмешаться. Стало быть, неделимое в Душе вполне отчетливо отделено от делимого, и вместе не являются единым целым, а, наоборот, целое состоит из отдельных частей, и каждая часть представляет собой самостоятельную вещь, обладающую свойственным только ей качеством. Тем не менее, если тот аспект, который становится делимым в теле, сохраняет неделимость посредством связи с высшей силой, тогда та же самая вещь (Душа в теле) может быть одновременно и делимой, и неделимой; она будет смесью, вещью состоящей из своего собственного делимого "я" и качества, полученного от высшей силы.

20. Здесь возникает вопрос, на который мы должны найти ответ: имеет ли каждая из этих и других сил, которые мы называем "частями" Души, свое место: или одни части имеют свои места и точки зрения, а другие – нет; или же ни одна из частей не имеет своего места. Вопрос сложный: если мы не найдем каждой из частей Души какого-нибудь места, а оставим все части бездомными (как в теле, так и вне его), тогда мы сделаем тело бездушным и не сможем найти правдоподобного объяснения причин действий телесных органов; с другой стороны, если мы предположим, что некоторые части могут занимать какие-то места, а другие не могут, то нам придется предположить, что те части, которым мы отказали в месте, не оказывают на нас никакого воздействия, то есть, иными словами, душа не принадлежит нам целиком. Попросту, это означает, что существует большая разница между положением Души или любой ее части в теле и положением ее в пространстве: пространство – этоместилище, тела; являясь домом для подобных вещей, оно состоит из изолированных друг от друга частей, и поэтому, не может быть такого, чтобы оно полностью оказалось в какой-то одной части; что ж, Душа – не тело и является содержимым не больше, чем она являетсяместилищем. И тело для нее не является неким сосудом; тело, как его не назови сосуд или среда обитания – само по себе не одушевлено. Если мы будем думать, что Душа забирается в какой-то сосуд, то тогда размеры души будут равняться объему сосуда. В то же время пространство, строго говоря, бесплотное и само по себе телом не является; зачем тогда ему нужна душа? Кроме того, если бы положение души в пространстве было аналогично положению души в теле, то тогда бы она вступала в контакт только с поверхностью тела, а не со всем его содержимым. Есть и другие соображения, которые опровергают представление о том, что положение души в теле идентично ее положению в пространстве; например, в этом случае, такое пространство перемещалось бы с каждым движением, и вещь перемещала бы за собой свое собственное пространство. Даже если бы под пространством мы понимали пустоту, которая отделяет один объект от другого, то и тогда положение души в теле не могло бы стать тождественным ее положению в пространстве: пустота – это пустота, а тело пустотой быть не может; пустота – это то место, где находится тело; стало быть, в пустоте располагается тело, а не душа. Кроме того, душа не может пребывать в теле, как в каком-то субстрате: все, что находится в субстрате, представляет собой какое-то его качество (например, цвет или форму), но Душа, которая ничьим качеством не является, – это отдельное существо. Ее положение нельзя также сравнивать с положением части в целом: душа не является частью тела. Если же мы прислушаемся к совету воспринимать душу, как часть живого существа, то тогда перед нами возникнет старая проблема: какое место занимает она в этом живом целом. Уж конечно, в этом случае, ее нельзя будет сравнить с вином в чаше, или с сосудом в сосуде, или с каким-то самостоятельным абсолютном. И целым Душу тоже никак нельзя представить: абсурдно думать о Душе, как о целом, а о теле – как о части этого целого. Душа не присутствует в теле так же, как форма присутствует в Материи; ибо форма неотделима от материи и, более того, является чем-то навязанным уже существовавшей вещи; Душа же, напротив, является тем, что привносит форму в Материю, и поэтому формой быть не может. Если же речь идет не о конкретной форме, а о форме, как вещи, существующей отдельно от всех сформировавшихся предметов, то тогда трудно объяснить, каким образом такое существо могло попасть в тело, и, в любом случае, такая точка зрения совпадает с утверждением об отделимости Души от тела. Как же получилось, что все говорят о душе, как о "живущей" в теле? Потому что Душу нельзя увидеть, а тело – можно: мы постигаем тело и по его движениям и ощущениям мы понимаем, что тело одушевлено, и мы говорим, что у тела есть душа: разговоры об "обитании души в теле" – естественный результат такого рода умозаключений. Если бы Душу можно было увидеть, если бы она была доступна нашим чувствам, если бы она светилась на протяжении всей нашей жизни, если бы она проявлялась в полную силу на самой поверхности нашего тела, то тогда мы больше не говорили бы о душе, как о "живущей в теле": мы бы сказали, что меньшее находится внутри большего, содержимое внутри сосуда, проходящее – внутри вечного.

21. К чему я веду свою речь? Какой ответ мы дадим тем, кто не имея своего мнения относительно присутствия Души в теле, просит у нас разъяснений по этому поводу? И мы ответим на следующий вопрос: существует ли только одна форма присутствия Души, или существуют различные формы, фазы и аспекты этого присутствия? Из всех существующих форм присутствия одной вещи в другой, ни одна не подходит к отношениям Души и тела. Поэтому – то их и сравнивают с отношениями рулевого и корабля;* это сравнение хорошо в том смысле, что демонстрирует отделимость души от тела, но плохо в том смысле, что никак не разъясняет форму присутствия. * Это сравнение принадлежит Аристотелю.

Мы можем предложить какое-нибудь неожиданное сравнение – например, пассажир на корабле, – но уж никак не рулевой; к тому же, рулевой не может быть на корабле вездесущим, а Душа в теле – вездесуща. Мы можем сравнить душу с наукой или мастерством, действующим посредством соответствующих инструментов (а инструменты эти оказались живыми существами); так что же – душа, воздействуя на движение опытного моряка, является живущей внутри него руководящей силой? Нет: сравнение не подходит, поскольку наука – это нечто, находящееся вне и корабля и руля. Имеет ли смысл сравнение с рулевым корабля, если Душа находится внутри тела, и тогда приходится думать, что рулевой находится внутри того материального инструмента, с которым он работает. Душа, когда бы и где бы она не; решила действовать, движет телом так же, как кормчий движет рулем корабля. Нет: даже такое сравнение не поможет нам понять форму присутствия внутри инструмента; и удовлетворительного ответа мы не получим до тех пор, пока более тщательно не изучим проблему.

22. Можем ли мы предположить, что присутствие Души в теле сходно с присутствием света в воздухе? Да, присутствие света несомненно весьма отлично от других форм присутствия: свет проникает повсюду, но нигде и ни с чем не соединяется; свет – вещь постоянная, а воздух переменная; когда он выходит за пределы освещенного участка, то становится тьмой: при свете он – "освещен"; вот мы и имеем истинное сходство с отношениями Души и тела, ибо, скорее, воздух присутствует в свете, чем свет в воздухе. Значит Платон прав,* когда, исследуя Целое, он помещает тело в соответствующую душу, а не наоборот, и говорит, что хотя и существует участок души, в котором содержится тело, но имеется и другой участок, в который телу нет доступа; то есть, существуют определенные силы, к которым тело никакого отношения не имеет. И то, что истинно для Всеобщей Души, истинно и для других душ. * Тимей 36de

Стало быть, существуют определенные души-силы, присутствие которых в теле следует отрицать. В теле присутствуют те аспекты души, которые необходимы его природе: они присутствуют, но постоянными жителями ни отдельных частей тела, ни тела в целом, не являются. Для того, чтобы стало возможным восприятие, воспринимающий аспект Души присутствует во всех органах чувств; для того, чтобы стало возможным деяние, начинается разделение; каждый аспект души действует в своей конкретной точке.

23. Объясняю: живое тело освещено душой: каждый орган и член участвует в душе в свойственной только ему одному манере; каждый орган приспособлен к выполнению определенной функции, и эта его готовность является орудием души-способности, под руководством которой и выполняется данная функция; так способность видеть действует посредством глаз, способность слышать посредством ушей, способность ощущать вкус – посредством языка, способность различать запахи – посредством носа, а способность к чувственному прикосновению присутствует повсеместно, поскольку в этой особенной форме восприятия все тело является инструментом Души. Орудия осязания находятся на кончиках нервов, которые в то же время, являются орудиями способности живого существа к движению: нервы начинаются в мозгу. Поэтому мозг и считается центром и тронем принципа, который определяет чувства, импульсы и все действия организма, как живого существа; предполагается, что в том месте, где соединяются все инструменты, находится способность к общему руководству.* Но более верным будет утверждение, что в этом месте расположена только первая фаза руководящего принципа: надо полагать, что сила, которой пользуется этот принцип, чтобы совладать с конкретным инструментом, сосредотачивается в той точке, в которой в первую очередь применяется этот инструмент; или, поскольку Душа обладает способностями Вселенского масштаба, еще более точным будет утверждение, что точка зарождения инструмента есть точка зарождения деяния. * Тимей 44de

Что ж, способность к ощущению и порыву облечена в чувственную душу; она дотягивается до Принципа Разума, расположенного сразу над ней, и до своего неполноценного двойника, находящегося сразу под ней. Древние шли по аналогии и решили, что тронем этого дара является наиболее высоко расположенный орган живого существа; то есть, мозг, или, вернее, не сам мозг, а та чувствительная часть, которая является проводником импульсов, посылаемых мозгу Принципом Разума. Они поняли, что в теле должно обязательно находиться "нечто" (находиться в той точке тела, которая наиболее восприимчива к действию разума), и это "нечто" должно быть абсолютно изолированно от тела и должно находиться в контакте с высшей сущностью, которая представляет собой форму души, и не какую-нибудь вегетативную или другую почти материальную форму, а ту форму, которая способна воспользоваться зародившимся в Принципе Разума восприятием. Подобная связь должна существовать обязательно, потому что в восприятии присутствует элемент оценки, в представлении присутствует элемент интуиции, порыв и страсть порождены образным мышлением. Стало быть, способность к мышлению присутствует там, где имеют место подобные ощущения, присутствует не в том смысле, что занимает какое-то место, а в том, что находясь в этом месте "нечто" использует эту способность. Что касается восприятия, то мы уже объяснили, в каком смысле оно является "местным". Но любое живое существо содержит в себе растительный принцип, то есть принцип роста и питания, которые поддерживает организм посредством крови; это питательное средство содержится в венах; вены и кровь зарождаются в печени; имея эти данные, можно понять, где находится соответствующая способность; аспект Души, имеющий отношение к страстному желанию, располагается в печени. Конечно же, то, что дает рождение, питание и рост должно страстно желать возможности выполнения .этих функций. Кровь нежная, легкая, быстрая, чистая – вот орудие наиболее подходящее животному духу: и тогда, родник крови – сердце, место, где кровь процеживается в существо, можно считать неизменным центром страсти страстной натурой.

24. А сейчас возникает вопрос о том, куда уходит покидающая тело душа. Она не может оставаться в нашем мире, в котором для нее не существует естественного вместилища: и она не может оставаться присоединенной к чему-то, что не обладает способностью удержать ее; такое может произойти только в том случае, если душа неразумна, если она сама содержит что-то, что манит ее к этому предмету. Если же она действительно содержит такой чуждый элемент, то она все больше привязывается к той сфере, к которой этот элемент естественным образом принадлежит и стремится. Пространство, в котором душа может найти себе прибежище, обширно и разнообразно; различия возникают в результате соединения индивидуальных условий и правящего вещами правосудия. Никто и никогда не сможет избежать наказания за грехи; божественный закон нельзя обойти и судьба обязательно приведет в исполнение свой приговор. Приговоренный, ничего не подозревая, мчит к месту исполнения приговора, ускоряя свое движение непрерывными ошибками, пока, наконец, обессилив в борьбе, не падает на уготовленное ему место, получив то, что заслужил своими деяниями, хотя такой судьбы он себе совсем и не желал. Кроме того, закон предусматривает не только остроту и длительность страданий, но и возможность отмены наказания и ухода из долины мучений – в силу гармонии, которая является основой всемирной схемы. Привязанные к телам души способны подвергать эти тела наказанию; души чистые, не притягивающие ни к одной своей точке ни малейшего кусочка тела, самим своим бытием выведены за пределы плотской сферы; полностью свободная от тела душа должна находиться Там, где есть Суть, и Бытие, и Божество внутри Божественности; она должна находиться среди Тех, что находится внутри Того. Если у вас по прежнему есть желание задать вопрос, куда же уходит Душа, то вы должны спросить себя, где же живут эти Существа, и знать, что в этих поисках зрение вам не поможет, ибо существа эти бесплотны.

25. И здесь встает также требующий обязательного ответа вопрос о том, сохраняют ли покинувшие земные пространства души память о своих жизнях, и сохраняют ли эту память все души или только некоторые из них, и помнят ли они все или же только кое-что, и, наконец, сохраняют ли они эту память вечно или только в течение короткого отрезка времени. Для того, чтобы по-настоящему исследовать эту проблему, от нас прежде всего требуется установить, что из себя представляет принцип памяти – я имею ввиду не вопрос о том, чем является память, а вопрос о том, в каком порядке существ память может иметь место. Хотя природа памяти и была уже тщательно разъяснена,* но нам все же следует постараться более четко себе представить характеристики того места, в котором существует память. * Плотин, видимо,

имеет ввиду дискуссии предшествующих платонистов, поскольку сам он ранее о памяти не писал. Прим. Дж. Диллона.

Что ж, память имеет отношение к чему-то, что пришло в круг поздний извне, к чему-то, что были либо узнано, либо испытано; стало быть, Принцип Памяти не может принадлежать тем вещам, для которых не имеет значения, ни опыт, ни время. Значит никакое божественное существо, никакое Подлинное Существо, никакой Принцип Разума не могут обладать памятью: пусть это и непостижимо, но они действительно свободны от памяти; время не властно над ними: они хозяева вечности, в центре которой Бытие; они ничего не знают ни о прошлом, ни о будущем; для них все вечно пребывает в неизменном состоянии; что ж, существо, укоренившееся в неизменном, не может испытать удовольствия памяти, поскольку оно не находится и никогда не находилось в состоянии, отличным от любого предыдущего состояния, или ему никогда не приходила идея, отличная от предыдущей, и поэтому оно не может почувствовать разницы между нынешним восприятием и тем, что было до него. Но что мешало такому существу иметь память о том смысле, чтобы самому оставаясь неизменным, ощущать перемены внешние, например, смену космических периодов? Рано или поздно оно ощутит, что существуют перемены во вращающемся Космосе: но интуиция и память – вещи разные. Мы не можем считать размышления проявлением памяти: здесь и речи нет о том, чтобы что-то пришло извне, было схвачено и крепко удерживалось из страха потерять его: если бы идеи этого существа могли ускользнуть от него (как это может обучиться с памятью), то тогда сама его Суть (как Субстанция неотъемлемого Разума) была бы в опасности. По той же причине, память в нынешнем смысле этого слова, не может упоминаться в связи с идеями, присущими Душе; они не память Души, а ее собственность, хотя, с момента вхождения души в нашу сферу, они перестают быть основной опорой ее Деяния. Следует заметить, что Душа-действие, похоже, побудила Древних приписать наличие памяти или "Воспоминания" ("Анамнезию" Платона) душам, осуществляющим внешнее проявление содержащихся в них идей: нам сразу же становится понятно, что в этом случае речь идет о памяти другого рода: это память неподвластная времени. Но, возможно, это слишком общий ответ на вопрос, который требует подробного исследования. Можно усомниться в том, принадлежит ли на самом деле это воспоминание, эта память, высшей душе, а не другой, более тусклой, или даже самому Совокуплению,* живому Существо. Если память принадлежит этой более тусклой душе, то когда и каким образом она зародилась; если – Совокуплению, то вопросы остаются такими же – когда и как? * Этим термином Плотин определяет "соединение" души и тела, образующее живое существо.

Таким образом, мы вынуждены дать ответы на следующие вопросы: в какие элементы нашей природы облечена память (с этого вопроса мы и начинаем); если она облечена в Душу, то в какую ее способность или часть Души; если она облечена в Живое или в Совокупление, – которое также считается треном ощущений – то в какой форме она там присутствует, и какое определение мы должны дать Совокуплению; и, наконец, могут ли ощущение и действия разума приписываться одному и тому же элементу, или же подразумевается наличие двух различных принципов.

26. Что, если ощущения активного порядка зависят от Совокупления души и тела, то, значит, природа ощущения – двойственна. А потому, ее можно определить, как одно из коллективных действий: Душу, испытавшую какое-либо ощущение, можно сравнить с землепашцем или ткачом; то есть, тело можно приравнять к орудию труда; тело – пассивной является лишь вспомогательным средством; Душа – активна, она анализирует полученные телом впечатления, и делает вывод на основании испытанных телом ощущений. При таком понимании процесса сразу становится ясно, что ощущение – это задача, которая не решается в одиночку; но в таком случае память нельзя считать порождением Совокупления, поскольку Душа сначала самостоятельно оценивает впечатление и решает, сохранить его или отвергнуть. Можно рискнуть, и на том основании, что физическое строение определяет как хорошие, так и плохие наши воспоминания, высказать предположение, что память, не в меньшей степени, чем ощущение, является функцией Совокупления; но в ответ мы услышим, что, вне зависимости от того, является ли тело помехой или нет, действие запоминания все равно будет действием Души. И в случае с познаниями (то есть не просто физическими ощущениями), как можем мы представлять Совокупление души и тела в качестве запоминающего принципа? Ведь таковым, конечно же, может быть лишь душа? Нам могут сказать, что живое существо является Совокуплением в том смысле, что два элемента, соединившись, создали качественно новое образование) то есть такое, которое может обладать памятью, хотя ни душа, ни тело, ею не обладают). Однако,

во-первых, абсурдно полагать, что живое существо – это и не душа, и не тело; эти две вещи не могут измениться настолько, что их общее творение не будет иметь с ними ничего общего, и они не могут смешаться друг с другом настолько, что Душа превратится просто в потенциальную возможность животного целого. И даже предложить, что они действительно могут смешаться до такой степени, то и в этом случае такая смесь своей памятью будет обязана исключительно Душе, подобно тому, как медовуха своей сладостью обязана исключительно меду. Можно было бы предположить, что, хотя Душа, возможно, сама по себе и не является запоминающим принципом, но поселившись в теле, и в силу этого утратив свою чистоту и изменившись, она становится способной к воспроизводству образов объектов и ощущений, и поскольку она, просто говоря, "сидит" в теле, то есть основания полагать, что она способна получать впечатления и сохранять их (то есть, в определенном смысле, обладать памятью). Однако, во-первых, такие образы не являются величинами (их природа вообще нематериальна); процесс создания этих образов не имеет ничего общего с созданием, например, произведений искусства, типа фрески или скульптуры; этот процесс – абсолютно ментальный, хотя и свершается над вполне осязаемыми вещами; и какого рода физическое действие можно обнаружить в делах интеллектуального порядка, и зачем в этих делах нужно участие тела или его качеств? Во-вторых, есть неопровержимые доказательства того, что память – это привилегия Души; только сама Душа может помнить свои собственные движения, например, несбывшиеся желания, когда желанная вещь так и не досталась телу; тело ничего не может сказать о вещах, с которыми оно никогда не сталкивалось, а Душа не может использовать тело в качестве средства для запоминания того, что тело не может знать в силу самой своей природы. Если Душа должна иметь хоть какое-то значение – то есть быть определенным принципом со своими собственными функциями – то мы должны признать существование двух порядков – порядка, в котором тело является средством, но всем управляет Душа, и порядка, в котором Душа действует абсолютно самостоятельно. Признав это, мы, тем самым, признаем, что страстное желание является привилегией Души, и как следствие, признаем наличие у Души памяти об этом желании и его исполнении, без которой природа Души относилась бы к категории непостоянства (то есть к категории небожественности, неистинности). Отказав Душе в этом качестве, мы тем самым заявим, что Душа не способна воспринимать, осознавать, сравнивать, что она практически неспособна что-либо понимать. Однако, когда душа воплощается в тело, то она становится источником этих способностей, и поэтому они не могут не быть частью ее собственной природы. Напротив: определенные действия Души выражаются в ее различных функциях, которые могут быть исполнены только с помощью органов физического тела: войдя в тело, она принесет с собой (облеченные только в нее одну) способности, необходимые для исполнения некоторых функций, в то время, как в случае с другими функциями, она является зачинателем самого действия. Суть в том, что тело является помехой для памяти; накопление познаний зачастую приводит к их забыванию; освобождение от ненужной информации во многих случаях способствует оживлению памяти. Душа – это постоянство: непостоянные и ускользающие вещи, к которым относится и тело, могут вести только к забвению, а не к запоминанию (именно в этом смысле следует понимать миф о реке под названием Лета), – память является проявлением Души.

27. Но проявлениям какой именно души – той, благодаря которой мы стали человеческими существами или той, которая произрастает из Целого? Следует признать, что обе эти души обладают воспоминаниями, как личными, так и общими; и когда эти две души соединены, то и память у них общая; а когда они отделяются друг от друга, то каждая из них быстро забывает о делах другой, и сохраняет память лишь о себе самой. Так пребывающая в низших сферах тень Геракла* (эта "Тень", как я ее понимаю, олицетворяет собой чисто человеческие качества) помнит все действия и все ощущения его жизни, поскольку свой жизненный путь этот герой в значительной степени определил сам; другие души (аспекты душ),** будучи составляющими частями единого существа, ввиду различий между ними, не могут помнить ничего, кроме событий той же самой жизни, которые они узнали со времени своего соединения: возможно, что они прибавят к этому какую-то нравственную оценку. * Имеется в виду строка из Гомера, в которой говорится, что хотя тень Геракла и находится в Подземном Царстве, но сам он пребывает на Олимпе, среди богов. ** Видимо, имеются в виду души других героев, томлящихся в Подземном Царстве.

Нам не сообщают, что говорит Геракл, стоящий за пределами Тени: что мы можем думать о воспоминаниях той другой, свободной и изолированной души? Душа, которая все еще несет свою тяжкую ношу, расскажет все, что человек

совершал и чувствовал; но после смерти, с течением времени, появятся воспоминания о ранее прожитых жизнях, и некоторые события последней жизни будут забыты, как недостойные внимания. По мере того, как душа удаляется от тела, она вспоминает вещи, забытые ею на время пребывания в материальном состоянии, и если покинув одно тело, она сразу же будет переходить в другое, то она будет сообщать ему сведения о событиях закончившейся жизни, будет воспринимать настоящую жизнь, как ту, с которой она только что рассталась, и будет помнить очень многое из этой прошлой жизни. Но с течением времени, многие принесенные ею с собой впечатления, будут забыты. Но какие же воспоминания останутся у нее теперь, когда она наконец, свободна и одинока? Ответ на этот вопрос зависит от того, сможем ли мы определить, к какой способности души относится память.

28. Облечена ли память в нашу способность к восприятию и познанию? Или то, что чего нам хочется, мы помним благодаря нашей способности хотеть, а то, что мы ненавидим – благодаря нашей способности к сильным чувствам? Эта точка зрения будет оставаться на том основании, что вряд ли могут существовать две отдельные способности: первая – к совершению определенного действия, и вторая – к запоминанию того, что в результате ощутила первая. Конечно, тот, кто когда-то испытал способность к желанию, может подтолкнуть эту способность к повторному действию; объект желания вновь появился; память явно действует, а как же, ведь это тот же самый объект! Однако, при таком подходе, мы имеем все основания приписать способности к желанию восприятия желаемых объектов, и, как следствие, провозгласить само желание способностью к восприятию; если двигаться в этом направлении, то можно дойти до умозаключения, что различные названия функций нужны лишь для того, чтобы определять, какое в данный момент совершается действие. Но восприятие восприятию – рознь; конечно же, мы видим объект посредством зрения, а не посредством желания; мы видим, и в результате этого действия у нас появляется желание; желание не имеет ничего общего с узнаванием объекта: желание – слепое, то есть представляет собой автоматическую реакцию. То же самое относится и к гневу; зрение обнаруживает обидчика и гнев вспыхивает; в качестве примера можно привести пастуха, видящего подбирающегося к его стаду волка, и собаку, которая ничего не видит, но вскакивает, уловив знакомый запах или звук. Иными словами, способность к желанию посетила эмоция, но произошло это в результате события, а не в результате воспоминания; это – условие, нечто, воспринятое пассивно; существует другая способность, которая оценивала происшедшее и сохранила о нем память. Эта точка зрения подтверждается тем фактом, что многие испытанные способностью к желанию удовольствия, в памяти не сохраняются; если бы память относилась к способности желать, то забвения бы не существовало.

29. В таком случае, должны ли мы отнести память к способности восприятия, и следовательно, провозгласить один из принципов нашей природы орудием как сбора информации, так и ее запоминания? Если предположить, что та самая Тень Геракла, о которой мы уже говорили, обладает памятью, то тогда способность к восприятию двухслойная: и если даже способность к запоминанию – это не то же, что способность к восприятию, а нечто другое, то и в этом случае, способность к запоминанию двухслойная. И, далее, если память имеет дело с познаниями, то способность к восприятию (для того, чтобы быть тождественной памяти) будет заниматься мыслями (а также наблюдениями и чувствами): не для этих двух порядков уж конечно требуются две отдельные способности. Должны ли мы тогда предположить существование общей способности к пониманию (то есть такой, которая будет заниматься и чувствами-восприятиями, и идеями) и приписывать память в обеих порядках этой способности? Такое решение могло бы быть верным, если бы осязаемые объекты и объекты мысленные воспринимались бы одним и тем же органом: но если восприятие явно раздвоено, то все, что мы говорим и делаем, усваивается двумя различными принципами памяти; и, если предположить, что каждый из двух порядков души обладает обоими этими принципами, то тогда принципов становится уже четыре. И, вообще, какой убедительный довод можно привести в пользу той точки зрения, что принцип, посредством которого мы воспринимаем, должен быть принципом, посредством которого мы запоминаем, что эти два действия должны быть облечены в одну способность? Почему трон нашей мыслительной деятельности должен быть и тронем нашей памяти об этой деятельности? Самая могучая мысль всегда идет рука об руку с самой цепкой памятью; люди с одинаково острым восприятием могут не обладать одинаково сильной памятью; одни люди особо одарены в смысле восприятия, а другие, хоть и не отличаются умением схватывать все на лету, хорошо запоминают все узнанное. И все-таки встает вопрос: хорошо, пусть сначала чувствовосприятие познает, а потом другой, отдельный принцип это запоминает – не этот второй

принцип должен чувствовать то, что от него требуется запомнить? Нет: мы легко можем себе представить, что в том месте, где должна находиться память о чувстве-восприятии, это восприятие становится простым изображением, и что память является принадлежностью другой силы, способной схватывать и удерживать образ объекта; в этой способности к созданию образа восприятие достигает своей высшей точки; впечатление проходит, но видение остается в воображении. Троном памяти является воображение, – уже хотя бы потому, что сохраняет изображение исчезнувшего объекта; там, где образ живет недолго, там и память слаба: люди с сильной памятью – это люди с развитой способностью к удержанию образа, не позволяющей изображению легко расставаться с воображением. Стало быть, память облечена в способность к воображению: и память имеет дело с образами. То, что разные люди обладают ею в разной степени, мы бы объяснили различиями в их индивидуальных способностях, правильным или неправильным поведением, хорошим или плохим физическим состоянием тела, но на этом вопросе нам нет нужды задерживаться.

30. Но что тогда можно сказать о сохранении в памяти мыслительных процессов: подпадают ли они под действие способности к созданию образа? Если каждый акт мышления сопровождается образом, то мы легко можем поверить в то, что наличие этого образа (своего рода картины мысли) объясняет то, как мы запоминаем объект знания, с которым однажды повстречались. Но если такого образа нет, то тогда следует поискать другой ответ на данный вопрос. Возможно, находящаяся в способности к созданию образов памяти, вбирает в себя словесную формулу, которая сопровождает идею: идея – вещь невидимая, никогда не достигает внешней стороны сознания, и никому неведомая таится в его глубине; словесная формула распаивающиеся перед идеей двери, мост между идеей и способностью к созданию образа – отражает идею словно зеркало; таким образом, понимание посредством способности к созданию образа, будет представлять собой постоянное присутствие идеи, будет нашей памятью об этой идее. Этим объясняется и другой факт: Душа неизменно сосредоточена на мышлении; только когда она воздействует на эту способность к созданию образов, ее мышление становится человеческим восприятием: мышление – это одно, а восприятие мышления – совсем другое; интуицией мы обладаем постоянно, а вот знаниями – нет, и причина в том, что мы впитываем не только мысли, но и чувства-восприятия.

31. Но если, как мы уже говорили, каждый из двух аспектов Души обладает памятью, а память относится к способности к созданию образов, то тогда должны существовать две такие способности. Что ж, такое предположение кажется убедительным до тех пор, пока две души не соприкасаются друг с другом: но, когда они проникают в нас и становятся одним целым, то что происходит с этими двумя способностями и к какой из них относится память? Если каждая душа обладает своей собственной способностью к созданию образа, то любой образ должен дублироваться, ибо мы не можем думать, что одна способность занимается только мысленными объектами, а другая – только осязаемыми, потому что наличие такого разграничения неизбежно означало бы сосуществование в человеке двух абсолютно несвязанных друг с другом принципов жизни. И если оба порядка образа воздействуют на оба порядка души, то в чем же разница между душами: и почему мы ничего об этом не знаем? Ответ заключается в том, что когда две души соединяются друг с другом, то две способности к созданию образов также соединяются: в этом союзе доминирует способность высшей души и потому образ воспринимается в одном экземпляре; более слабая способность подобна маленькому огоньку, свет которого сливается со светом большого костра: когда же у них возникают разногласия, то малая способность являются стоящей явно в стороне самостоятельной вещью – хотя ее отчуждение не воспринимается по той простой причине, что раздельное существование двух душ остается незамеченным. Две способности образуют единство, но в этом единстве одна из них занимает более высокое положение – вот она-то и знает все: когда она выходит из союза она сохраняет некоторую часть опыта своего товарища, но отбрасывает остальное: вот так и мы – слушаем болтовню не особо нами уважаемых коллег, но выйдя из разговора, сразу же очень многое забываем, зато долго помним слова тех, к кому относимся с большим почтением.

32. Ну а память о друзьях, детях, жене? О стране, наконец, и обо всем том, о чем должны помнить приличные люди? Эти воспоминания низший человек хранит эмоционально, подлинный человек пассивно: ибо первый в своем низшем аспекте испытал ощущения и лучшие их этих впечатлений перешли к более влиятельной душе в той степени, в какой эти двое связаны друг с другом. Низшая душа должна всегда стремиться к получению доступа к памяти о деятельности высшей

души: в особенности это происходит тогда, когда сама эта низшая душа отличается высоким качеством, ибо некоторые из низших душ всегда отличаются от других в лучшую сторону и будут еще улучшаться по мере их стремления к более высокой душе. А более высокая душа, наоборот, должна жаждать счастливого забвения всего того, к чему она прикоснулась, соединившись с низшей душой; ибо всегда существует вероятность того, что величие высшей души идет рука об руку с примитивностью низшей, которая удерживается внизу исключительно посредством силы. В любом случае – чем яростней Душа стремится к Супраментальному тем больше она хочет забыть, если, конечно, ее жизнь даже здесь, у нас, не представляла собой одно сплошное благородство: в нашем мире, чем меньше живешь материальными интересами – тем лучше;* следовательно, то же относится и к памяти об этих интересах. В этом смысле мы можем с полным основанием сказать, что хорошая душа – это та, которая умеет забывать, Она бежит от разнообразия: она жаждет полного единства, ибо только в нем она свободна от всех пут, легконога и самоуправяема. Так что даже в нашем мире, душа, жаждущая другого пути, выбрасывает из своей реальной жизни все, что является чуждым тому порядку, к которому она стремиться. Даже попав в небесные сферы, она продолжает этот отсев. Очень немногое из узнанного у нас, она забирает с собой в Царство Разума. * Федр 24d

Геракл, попав в небесные сферы, по-прежнему продолжал бы рассказывать о своих подвигах; но это был бы уже другой человек, которому все эти события кажутся незначительными; он попал в более святое место; он сумел проложить себе путь в Царство Разума; он уже больше чем Геракл, он закален с сражениях, все участники которых – мудрецы.

16

IV.4 О СОМНЕНИЯХ ДУШИ

Вторая книга

1. Тогда, что же из себя будет представлять слово Души, что останется в ее памяти, когда она, наконец, проложит себе путь в самую Суть, в Царство Разума? Из того, что мы здесь говорим, явно следует, что она будет созерцать этот порядок и воздействовать на вещи, среди которых находится; если такое Созерцание и такая Деятельность окажутся ей не под силу, то она не сможет там существовать. О вещах земных она не будет знать ничего; например, она не будет помнить своих действий, отмеченных философским отношением к жизни, или даже не будет помнить того, что в своей земной жизни она созерцала Высшее. Когда мы, в результате непосредственных умственных усилий, овладеваем чем-либо, то мы можем только знать и созерцать данный объект; субъект к акту познания не относится, и утверждает себя (если это ему вообще удастся) позднее и является знаком перемен; это значит, что стоит только любому из нас полностью уйти в Царство Разума, как он сразу же забудет все, что с ним происходило здесь. Более того, если Разум существует вне перемен, – а в пользу этого свидетельствует тот факт, что Мыслящие Существа живут вечно, то в Мире Разума вообще не может быть никакой памяти, а не только памяти о земных вещах: там есть только одно время – настоящее. Там не может быть никаких сбивчивых мыслей, никакого перескакивания с одного вопроса на другой. Значит, там нет никакой разницы между общим и частностями? Никакого продвижения от низшего к высшему? В случае с Высшим Принципом (Разумом) несомненно это так и есть, поскольку он является полностью реализовавшимся самодостаточным единством; но почему то же самое не может происходить и с Душой, достигшей Царства Разума? Ведь даже Душа может иметь цельное представление об этом абсолютно цельном существе? Но присуще ли то же самое природе осознания абсолютного единства? Нет: в природе осознания заложено то, что все многочисленные мысленные факты составляют в нем единство. Ибо поскольку объект видения обладает разнообразием (различия внутри его изначального единства), то и об этом объекте может существовать сразу несколько разнообразных представлений: так бросив на чье-нибудь лицо только один взгляд, мы сразу замечаем и глаза, и рот, и уши, и все остальное. Но разве возможно такое, чтобы объект, воспринимаемый, как разнообразный и многосложный, являлся абсолютным единством? Да: в Мыслящей Первопричине различия уже существовали; Действие Души есть всего лишь осознание этих различий. В Идеях "первое" и "последнее" не являются категориями времени, и потому время не присутствует в представлении Души о первых и последних среди них. Существует очередность: скажем, дерево начинается с корня, растет, и заканчивается кроной, но тот, кто видит его целиком, начало и конец дерева воспринимает

только как порядковые категории. И все же Душа (в своем представлении о божественном) поначалу прежде всего ищет единства, а уже потом – разнообразия; чем же объясняется то, что она сначала осознает единство, а потом – все остальное? Объясняется это тем, что единство способности Души к осознанию вполне совместимо с разнообразием объекта: она не охватывает все свое содержимое одним мысленным действием; каждое действие само по себе неполно, но все действия ведутся постоянно; способность существует непрерывно и результаты ее действия проявляются во внешней сфере. Объект сам по себе не является единством и потому может обладать разнообразием, которого у него раньше не было.

2. Но хватит об этом: сейчас мы подошли к вопросу о памяти личности. Там не будет даже и памяти личности; никаких мыслей о том, что созерцатель представляет собой какое-то "я" – Сократа, например, – что существуют Разум или Душа. В этой связи следует постоянно помнить, что в момент созерцательного видения, в особенности видения очень четкого, мы не осознаем своей индивидуальности; мы владеем собой, но наша деятельность направлена на объект видения; словом, мыслитель, и то, о чем он мыслит, стали тождественными; мыслитель превратил себя в материю, которой должна быть придана соответствующая форма; под воздействием видения он принимает идеальную форму, и то же время, потенциально остается самим собой. Это значит, что когда он не думает ни о чем, он является исключительно самим собой. Или, если он является самим собой (чистым и простым), то он свободен от всего: если же, наоборот, он является самим собой (благодаря самообладанию созерцания) в такой степени, что его можно отождествить со всем, то тогда посредством акта самоосмысления он одновременно осознает все: в таком случае представление о самом себе посредством личной деятельности высвобождает осмысление не только своего "я", но и осмысление Целого; точно так же представление о вещах в целом формирует представление о личностном "я", поскольку личностное "я" является частью Целого. Но разве подобный процесс не вводит в Разумное тот элемент перемен, существование которого мы только что отрицали? Ответ состоит в том, что хотя неизменность изначально присуща Мыслящей Первопричине, но Душа, расположившаяся, так сказать, на границах Мыслящей Первопричины, подвержена переменам; например, она обладает внутренним движением, и ни у кого не может быть никаких сомнений в том, что любая вещь, располагающаяся в непосредственной близости от чего-то неподвижного, попала туда благодаря переменам, направленным на достижение неизменной цели, и потому не может быть неподвижна в равной с этой с целью степени. Да и нельзя считать настоящей переменной переход от "я" к его составным частям, или от составных частей к "я"; и в этом случае созерцатель является целым; дуальность превратилась в единство. Но неужели Душа даже в Мыслящей Первопричине подчиняется разнообразию, противостоящему ей и ее содержимому? Нет: стоит ей только полностью погрузиться в Разумное, как она также обретает такую же точно неизменность; ибо она обладает тождеством сути: когда она попадает в эту область, она просто не может не слиться воедино с Мыслящей Первопричиной из-за своей самоориентации, ибо при подобном стремлении преодолеваются все промежутки между ними. Душа приближается, она попадает в унисон, и благодаря этому союзу она становится Целым с Мыслящей Первопричиной, – но это не означает ее уничтожения; они сливаются, и в то же время остаются парой. В подобной ситуации не может быть и речи о каких-то переменных или различных стадиях развития: неподвижная Душа по праву изначального бытия сосредоточится на своем мышлении и, одновременно с этим, будет обладать самосознанием; она будет существовать одновременно с Высшим.

3. Но она выходит из этого союза; она не может вынести этого единства, влюбляется в собственные силы и возможности и жаждет существовать сама по себе; она стремится во внешнее, появляясь для обретения памяти. Эту память не следует воспринимать однозначно; есть память о Мыслящей Первопричине, способствующая возвышению Души; есть память о вещах нашей сферы, тянущая ее вниз, в нашу вселенную; есть промежуточная память о небесных сферах, удерживающая Душу и там: но все, о чем она помнит, – это она сама и то, чем она стремится стать, ибо это воспоминание должно быть либо представлением (то есть, знанием с тождеством), либо образцом; а в случае с Душой, создание образа – это не восприятие чего-то в смысле впечатления, а видение и состояние. Поскольку обладание Души общей суммой вещей является не первичным, а вторичным, то она не становится всеми вещами в совершенстве (становясь тождественной с Целым в Разумном); она – житель пограничья, ее место – между двумя областями, и она стремится двигаться и в том, и в другом направлении.

4. В том Царстве Душа, благодаря Мыслящей Первопричине, получает возможность увидеть Добро, которое не то чтобы замкнутое в самом себе, но просто не дотягивается до Души: то, что стоит между ними не является телом и, стало быть, не является помехой, и даже если в дело действительно вмешиваются плотские формы, то это еще не значит, что перекрыты все многочисленные пути от первичного к третичному. Если же Душа, наоборот, обращает себя в низшее, то в игру вступает тот же самый принцип проникновения, и она, посредством памяти и воображения, овладевает желанной вещью: поэтому память, даже имеющая дело с Высшим, сама Высшим не является. Конечно, память следует понимать не только как воспоминания, но и как состояние, вызванное прошлым ощущением или видением. Существует такое явление, как бессознательное обладание, являющееся более мощным, чем обладание абсолютно осознанное; абсолютно осознанное обладание – это что-то весьма отстраненное от "я"; неосознанное обладание очень тесно связано с личностью, и любое стремление к отождествлению с низкими средствами означает еще большее падение Души. Если Душа, покидая свое место в Высшем, оживляет свои воспоминания о низшем, то это значит, что она должна была сохранять их в какой-то форме даже пребывая там, хотя ввиду деятельности существ того царства они вынуждены были пребывать в скрытом состоянии: они не могли относиться к навечно усвоенным впечатлениям (такое представление повлекло бы за собой абсурдные идеи), но были не более чем потенциальной возможностью, реализованной после возвращения. Когда энергия Разумного мира перестает сказываться на Душе, она видит то, что она видела в своем более раннем состоянии, то есть еще до своего очередного посещения Высшего.

5. Но сила, определяющая память, – является ли и она принципом, посредством которого Высшее эффективно воздействует на нас? В любое время, когда мы не можем видеть ту сферу непосредственно, память является источником ее деятельности внутри нас; когда же мы обладаем подобным видением, то его присутствие обусловлено тем же самым принципом, благодаря которому мы можем им пользоваться; этот принцип пробуждает там, где он сам пробуждается; он один обладает видением того порядка; ибо это видение никоим образом не дается нам посредством аналогии или силлогических рассуждений о том, кому принадлежит все вокруг; наша способность рассуждать об Разумных Существах, конечно, в той степени, в какой такие рассуждения возможны в нашем мире, относится к тому принципу, который только один и способен созерцать эти Существа. Стало быть, мы должны, так сказать, пробудиться, и тем самым обрести видение Высшего, подобно тому, кто, взобравшись на высокую гору и подняв глаза, видит то, что остается невидимым для оставшихся внизу. Исходя из вышеизложенного, можно сказать, что память просыпается, когда Душа покидает высшие сферы: ее первые признаки начинают проявляться при вхождении души в небесные сферы. Вполне можно представить, что Душа, спустившись из области Разума в область небесную и там задержавшись, узнает многие другие души, известные ей по ее прошлому состоянию – если предположить, как мы уже сказали ранее, что она сохранила большое количество воспоминаний о своем прошлом состоянии. Узнавание будет вполне естественным, если небесные тела, в которые помещены эти души, будут оставаться неизменными; если же предположить, что сферическая форма звезд, населенных душами промежуточного царства, означает изменения во внешнем виде, то тогда узнавание произойдет по отличительным свойствам личностей этих душ. В этом нет ничего фантастического; изменение состояния не означает изменения характера. Если же души побеседуют друг с другом, то это также будет означать узнавание. Но что происходит с теми, которые полностью ушли из Разумного? Они вспоминают те же самые вещи, что и души, оставшиеся в небесной сфере, но их воспоминания будут менее сильными, поскольку им надо будет еще вспоминать и другие ощущения, и время сотрет из их памяти большую часть того, что с ними когда-то случилось. Но как же сохранить воспоминания о Высшем, если души обратились с познаваемому чувствами Космосу и должны упасть в эту изменчивую сферу? Им не нужно падать на самое дно: их движение может быть остановлено в какой-то точке; и до тех пор, пока они не коснулись самого дна изменчивой области (той точки, в которой начинается небытие), ничто не может помешать им вновь подняться.

6. Сказать, что души обладают памятью, которая имеет дело с тем, что было в прошлом, можно о душах, которые идут вниз, меняют свое состояние; но что могут помнить души, которым выпал жребий остаться неизменными? Этот вопрос касается памяти звезд вообще, а также памяти солнца и луны, и имеет отношение к Всеобщей Душе, пусть даже она и отчаянно занята памятью самого Зевса.* Изучение этого вопроса влечет за собой исследование и определение актов понимания и мышления этих существ, если только подобные акты существуют. * То есть субстанции Души в ее трансцендентальном аспекте.

Что ж, если они, свободные от всех недостатков, не ищут и не сомневаются, никогда ничего не узнают, ибо всегда все знают – то какое же у них может быть мышление, понимание, разумное любопытство? Даже занимаясь делами человечества, они не нуждаются ни в наблюдательности, ни в методике: у них совсем другой подход к управлению нашими делами, и делами земли вообще; правопорядок, который является их подарком вселенной, поддерживается совсем другими методами.

7. Иначе говоря: можно ли сказать, что они видели Бога и не помнят об этом? Ах, нет: видят Бога постоянно и везде, и до тех пор, пока они его видят, они не могут сказать себе, что они его видели: подобное воспоминание принадлежит лишь душам, которые перестали его видеть. Хорошо, но могут ли они не говорить себе, что не вчера, или в прошлом году, они обошли вокруг земли, что они прожили вчерашний день или любой другой данный момент своих жизней? Их жизнь – вечна, а вечность – это неизменное единство. Для них разбить свое движение на дни и года – это все равно, что для нас изолировать движение одной ноги от движения всего тела и пытаться в том, что является единым действием, обнаружить и то, и это, и пятое, и десятое. Движение небесных существ является единым движением: это нам, с нашими мерками, кажется, что движений множество, и это для нас существуют отдельные дни, разделенные ночами. Есть только один день; нет никакого чередования; не существует ни вчерашнего дня, ни прошлого года. И все же: разные участки пространства отличаются друг от друга; существуют различные области Зодиака. В таком случае, почему бы душе не сказать: "Я пересекаю вот этот участок и сейчас нахожусь на другом?" Кроме того, если она следит за делами людскими, то сможет ли она не заметить перемен в людях, не заметить, что они уже не те, кем были, и, соответственно, изменились и существа и вещи, их окружающие? И разве подобные наблюдения не являются памятью?

8. Однако, нам не нужно сохранять в памяти все, что мы видим; нам не нужно занимать наше воображение какими-то побочными обстоятельствами; когда вещи, о которых мы имеем вполне четкое представление, происходят в своей конкретной форме, то нет нужды (разве что на то будут причины чисто практического свойства) не останавливаться на нашем знании происходящего и углублять изучение подробностей его причин, которые все равно являются частью общего знания. Я распишу это по пунктам: Первое: все увиденное не обязательно должно держаться буме; ибо, когда объект не имеет большого значения, или нас лично не касается, то способность к восприятию, стимулируется различиями между находящимися в поле зрения объектами, действуя независимо от воли и только она одна получает впечатление. Душа не воспринимает эти различия, если ей это не нужно. Помимо всего прочего, когда действие Души направлено к другому порядку, то она должна отбросить абсолютно все воспоминания о вещах, которые уже прошли, и которые не стали частью знания даже тогда, когда были актуальны. Второе: к обстоятельствам, абсолютно случайным, не следует применять способность к созданию образов, и даже если такое и случится, то их не следует запоминать или подвергать тщательному рассмотрению, ибо, на самом деле, впечатление о любом таком обстоятельстве не влечет за собой осознания. Так, при нашем движении по земле, если только для нас не имеет особого значения тот факт, что мы сначала миновали этот, а затем тот участок дороги, или если для нас не имеет особого значения то, что мы вышли из какой-то определенной точки, мы не замечаем, или даже не осознаем существования различных отрезков нашего пути. Точно также, если для нас не имеет значения цель нашего путешествия, если нас интересует только само движение, то мы не будем себя спрашивать, в какой именно точке мы находимся, или какой отрезок пути мы уже преодолели; если перед нами стоит задача просто двигаться, а не контролировать длительность движения, и не делать ничего, что вынуждало бы нас думать о времени, то минуты и часы не будут сохраняться в наших умах. И, наконец, третье: общеизвестно, что в том случае, когда предпринятое действие полностью понятно и нет причин опасаться отклонений от нормы, то отпадает необходимость следить за деталями; если процесс неуклонно повторяется без каких бы о ни было изменений, то проявление внимания к неизменным деталям является пустой тратой времени. То же самое относится и к звездам. Они перемещаются от точки к точке, но они выполняют свою задачу, а не просто пересекают преодолеваемое ими пространство; видение вещей, возникающих у них на пути, само путешествие, их не волнует: когда что-либо возникает перед ними, то это случайность, не имеющая особого значения, ибо их внимание приковано к большим объектам; более того, любая из них неизменно путешествует по одному и тому же неизменному пути; опять же, даже если

предположить существование времени, то их не интересует, сколько именно потрачено на преодоление того или иного участка пути. Все это воспринимается как данность, и нет никакой нужды в том, чтобы они запоминали места, которые прошли, или времена, которые прожили. Кроме того, жизнь одушевленных звезд является одной тождественной вещью (поскольку все они едины во Всеобщей Душе), и потому само их движение в пространстве основано на тождестве и превращается уже не в пространственное, а в жизненное движение, движение одного живого существа, чье действие направленно на него самого, существа, которое для всего, что находится вне его, пребывает в состоянии покоя, но на самом деле пребывает в движении благодаря своей внутренней, вечной жизни. Или мы можем сравнить движение небесных тел движением группы танцоров; если танец – это нечто, что должно когда-либо закончиться, то есть танец, исполненный полностью, является совершенством, в то время, как его отдельные части совершенством быть не могут; но если танец бесконечен, то это – бесконечное совершенство. А если он является вечным совершенством, то не существует тех точек в пространстве и времени, в которых он достигает совершенства; стало быть, он не будет заботиться о том, чтобы достичь этого в любой из них; он не будет измерять пространство и время; он не будет ничего помнить ни о пространстве, ни о времени. Если звезды проживают свою благословенную жизнь в том видении жизни, какое свойственно их душам, и если, благодаря силе стремления их душ к единству, и благодаря свету, которым они сами освещают все небеса, они подобны струнам лиры, которая, будучи настроенной, играет мелодию по нотам природы: если таков путь движения всех небес и составных частей в их связи с целым если звездная система двигается как единое целое, и каждая часть двигается по своему собственному пути, но к одной и той же цели, хотя каждая и находится на своем конкретном месте, – тогда наша теория больше чем достоверна: яснее ясного, что жизнь небесных тел есть нерушимое единство.

9. Но Зевс – наводящий порядок правитель, хранитель и распорядитель, вечно обладающий царственной душой и царственным разумом,* производящий все на свет посредством своего Провидения и повелевающий всеми по мере их появления, управляющий всем по плану и системе, открывающий космические периоды, многие из которых уже завершены – ну разве не ясно, что при таком разнообразии задач, Зевс неизбежно должен помнить все периоды, их количество и их различные качества? Если он планирует будущее, рассчитывает каким оно должно быть, то разве не он должен быть повелителем всех воспоминаний, если является повелителем сотворения? * Филеб 30d. Под Зевсом подразумевается Всеобщая Душа.

Даже память Зевса о космических периодах является сложным вопросом: это вопрос об их нумерации и его знании их количества. Определенное количество периодов означало бы, что Целое имеет начало во времена (что не так); если же количество периодов безгранично, то тогда Зевс не может знать количества результатов своего труда. Ответ заключается в том, что он будет знать, что он является единством вечно живущим одной и той же жизнью и в этом смысле безграничным: и его знание этого единства не будет знанием чего-то, на что смотрят со стороны, но знанием чего-то объятых истинным знанием, ибо оно, не ведая пределов, обитает внутри него самого, – или, если точнее, вечно следует за ним, – и видимо живущим внутри него; Зевс знает свою собственную безграничную жизнь, и, в этом знании, знает деятельность, распространяющуюся от него на Космос; но он знает это в ее единстве, а не в ее развитии.

10. Упорядочивающий принцип двухслоен: есть принцип, известный как Демиург, и есть Душа Целого; когда мы говорим о Зевсе, то в одном случае мы имеем в виду Демиурга, а в другом – принцип, управляющий Вселенной. Когда, говоря о Зевсе, мы имеем в виду Демиурга, то мы должны отбросить все мысли о различных периодах и каком-то процессе, и признать существование одной неизменной, и неподвластной времени жизни. Но жизнь в Космосе, жизнь, которая несет в себе основной принцип Вселенной еще не до конца разъяснена; действует ли она без всякого расчета, не задумываясь над тем, что ей следует сделать? Да: то, чему быть, предстает перед Космосом полностью сформированным и приведенным в порядок без всякого приведения в порядок: упорядоченные вещи – это вещи, которые просто из небытия пришли в бытие; принцип, который произвел их на свет, является самим порядком; это сотворение является деянием души, связанной с неизменной и вечной мудростью, отражение которой в этой душе и есть Порядок. Мудрость неизменна, и, стало быть, не может быть никаких перемен в душе, которая ее отражает, душа не может то быть повернутой к мудрости, то усомнившись,

отвернуться от нее; неослабная душа выполняет свою неизменную задачу. Ведущим принципом Вселенной является единство, и этот принцип господствует постоянно, никогда не уступая своего доминирующего положения. Что может послужить источником такого многообразия основных принципов, которое может вылиться в соперничество и замешательство? И это царящее единство должно всегда хотеть одного и того же: может ли оно хотеть вещь сейчас, а другую потом, заметьте: с развитием этой Души, по существу единства, не должно быть связано никакого замешательства. Несомненно, Целое – вещь многообразная, поскольку у него есть различные части, и они борются друг с другом, но это еще не значит, что у него должны быть какие-то сомнения насчет своего поведения; Душа получает свою сущность не от своих крайностей и не от своих составных частей, но от Первичных; ее источник находится в Изначальном, и оттуда, по пути, на котором нет никаких препятствий, она перетекает в общую сумму всех вещей, даруя благодать и доминируя, поскольку она остается той же самой вещью, занятой выполнением одной и той же задачи. Предположить, что она может преследовать сначала одну цель, а потом другую, означает поставить вопрос о том, откуда происходит такая перемена: кроме того, Душа должна была бы испытывать сомнения в своих действиях; сама ее работа, Космос, была бы не так хорошо выполнена по причине неуверенности, которую бы вызвали подобные сомнения.

11. Об управлении Космосом принято думать, как о живом единстве: есть действие, определенное тем, что внешне, и оно имеет отношение к частям, и есть действие, определенное внутренним и законом; так врач, прописывающий только лекарства наружного применения и лечащий только пораженные болезнью части тела, зачастую поставлен в тупик и вынужден заняться всевозможными расчетами, в то время как Природа действует на основании закона и в размышлениях не нуждается. И поскольку Космос является вещью, требующей управления собой, его правитель будет идти не по пути врача, а по пути Природы. И в случае со Вселенной, управление в целом является более легким делом, ввиду того факта, что Душа актуально ограничивает части живого единства, всеми членами, которого она руководит. Ибо все существующие во Вселенной Виды подчиняются одному Виду, за которым они следуют, под который они подстраиваются, из которого они развиваются, из которого они вырастают, точно так же, как Вид, проявившийся в одной ветви, подчинен Виду, проявившемуся в дереве, как в целом. Так есть ли место для размышлений, расчетов, памяти там, где мудрость и знания-вечны, постоянно присутствуют, доминируют и управляют одним и тем же неизменным процессом? Тот факт, что творение многолико и раздираемо противоречиями, не может служить основанием для мысли, что и Творец тоже многообразен и противоречив. Напротив, чем разнообразнее плоды труда, тем с большей уверенностью можно говорить о неизменности творца: даже вызванные природой события, которые происходят с одним и тем же животным, многочисленны и не одновременны; существуют возрастные периоды, каждый из которых отмечен приметами развития – появлением рогов, волосяного покрова, развитием молочных желез, достижением высшей точки жизни, воспроизводством, – но это не значит, что принципы, изначально определенные природой существа, отменяются; есть процесс роста, но нет никаких изменений в изначальноном принципе. То, что в основе разнообразия лежит однообразие, подтверждается тем фактом, что принцип-родитель в точности проявляется в принципе-потомстве. Значит, у нас есть основания полагать, что оба они объаты одной и той же мудростью, и мудрость эта является неизменной мудростью Космоса, взятой, как целое; она многослойна, разнообразна, и в то же время проста, она возвышается даже над самыми развитыми из живых существ, и в себе содержит не это многообразие, но и неизменный и единственный Принцип Разума,* сконцентрированную общую сумму вещей: если бы она не была сразу всеми этими вещами, то тогда существовала бы мудрость разных частей, а не мудрость общей суммы, вселенское живое существо (физический Космос). * Эквивалентно Мыслящей Первопричине.

12. Наши оппоненты могут утверждать, что все многообразие и развитие является работой Природы, но подобная теория, поскольку в целом существует мудрость, подразумевает способность Природы к рассуждениям и запоминанию. Но это есть типично человеческое заблуждение, представлять мудростью то, что на самом деле мудростью не является, и искать мудрость, чтобы стать самой мудростью. Ибо чем же еще может быть мышление, как не борьбой, попыткой найти правильный путь, обрести подлинный и порожденный настоящим существом принцип? Мыслить – это все равно, что играть на арфе, чтобы достичь высот этого искусства, или все равно, что тренироваться чтобы достичь мастерства в спорте, или все равно, что учиться, чтобы овладеть знаниями. То, чего ищет мыслитель, у мудреца уже есть: короче говоря,

мудрость – это состояние существа, обладающего гармонией. Задумайтесь над тем, что происходит, когда кто-нибудь завершает мыслительный процесс: стоит нам только найти правильный путь, как мы перестаем думать: мы успокаиваемся, потому что мы обрели мудрость. И тогда, если мы отнесем основной принцип Всего к мыслителям, то мы должны будем приписать ему размышления, сомнения и воспоминания, которые связывают с настоящим и будущим; если же мы его отнесем к мудрецам, тогда его мудрость представляет собой покой обладания (стало быть, он свободен от поисков, и значит от воспоминаний). Опять же, если основной принцип знает будущее – а он должен знать тогда, несомненно, он будет знать и то, каким именно образом это будущее придет; а если он это знает, то зачем ему нужно думать о нем, или сопоставлять прошлое с настоящим? И, конечно, такое значение будущего если допустить его существование – не имеет ничего общего со знанием гадалок: причинные принципы просто уверены в том, что данная вещь действительно появится на свет, эта уверенность присуща всеобщим распорядителям, которые выше колебаний и сомнений; это знание является их составной частью и потому постоянно. В общем, знание будущего – идентично знанию настоящего; это знание, пребывающее в состоянии покоя, знание, которое стоит выше процесса мышления. Если основной принцип Вселенной не знает будущего, которое он же и должен создать, то он не может создавать осознанно и целенаправленно; он будет создавать, так сказать наугад. Поскольку такого быть не может, то он должен создавать в соответствии с каким-то определенным стабильным принципом; стало быть, его творения обретут формы, содержащиеся в нем самом; никаких вариаций быть не может, потому что, если бы они были, то могли бы быть и неудачи. Сотворенная Вселенная будет разнообразной, но содержащиеся в ней различия будут порождены не ее собственными действиями, а подчиненностью высшим принципам, которые в свою очередь, порождены творящей силой, так что все управляется рядами Принципов Разума: значит, творящая сила никоим образом не подвержена тяге к экспериментам, она не ведает ни сомнений, ни озабоченности, то есть не испытывает всего того, из-за чего управление Целым, некоторым умам представляется весьма сложной задачей. Ведь озабоченность подразумевает собой занятие чуждым делом, справиться с которым может не хватить сил; но там, где творящая сила царит безраздельно, ей не нужно думать ни о чем, кроме как о себе и своей воле, то есть о своей мудрости, ибо воля такого существа – это и есть его мудрость. Значит, здесь к творению не предъявляется никаких требований, поскольку мудрость, которая им занимается, взята не откуда-то со стороны, а представляет собой "я" самого Творца, но который не нуждается в чем-то, что находится вне его, и стало быть, не нуждается ни в размышлениях, ни в памяти, которыми пользуются внешние силы.

13. Но в чем же заключается разница между Мудростью, которая вот таким вот образом управляет вселенной, и принципом, известным, как Природа? Во Всеобщей Душе Мудрость стоит на первом месте, в то время, как Природа на последнем; ибо Природа есть образ этой Мудрости, и находясь в Душе на последнем месте, она содержит только последнее отражение Принципа Разума; мы можем себе представить толстую восковую печать, изображение на которой вырезано настолько глубоко, что присутствует на обеих сторонах печати, но на одной стороне оно предельно четкое, а на другой – едва заметное. Стало быть, Природа ничего не знает, – она просто создает: то, что у нее есть, она автоматически передает следующему за ней принципу; и эта передача в материальную сферу и составляет ее творящую силу: ее действие подобно действию какого-то нагретого предмета, который сообщает другому предмету, лежащему в непосредственной близости от него, принцип, проводником которого он является, и нагревает и тот, другой предмет, но только в меньшей степени. Значит, Природа, являясь всего лишь проводником, не обладает даже способностью к созданию образов. В Душе находится мышление, стоящее выше воображения; а воображение стоит на полпути между мышлением и впечатлением, на которое только и способна Природа. Ибо Природа не обладает восприятием или осознанием чего-либо; воображение (способность к созданию образов) обладает осознанием внешнего, ибо она позволяет тому, что принимает образ, получить знание об испытанном ощущении, в то время, как мышление может также и создавать – и само по себе, и посредством действия, порожденного его собственным принципом действия. Таким образом, Мыслящая Первопричина обладает Душой Целого, которая вечно ему внемлет; в этом и состоит жизнь Души; ее сознание есть ее размышление о том, что вечно стоит перед ней; то, что оттуда перетекает в Материю и там проявляется, является Природой, вместе с которой – или даже немного раньше ее – возникают ряды настоящего бытия, ибо все в этом порядке представляют собой последний ряд разумного порядка, и первый ряд порядка подражательного. Кардинальная разница между Природой и Душой заключается также и в том, что Природа воздействует на

Материю и сама подвергается ее воздействию: а душа, близкая к Природе, но стоящая выше нее, на Материю воздействует, но сама ее воздействию не подвергается; и существует еще более высокий аспект (Чистый Разум), который не воздействует ни на тело, ни на Материю.

14. Материальное, приведенное таким образом Природой в бытие, создает элементарные материалы вещей, но что тогда можно сказать о животных и растительных формах? Должны ли мы думать о них, как о вместителях Природы? Свет уходит и в воздухе не остается и его следа, поскольку свет и воздух существуют каждый сам по себе и никогда не соединяются; не таковы ли отношения Природы и сформированного объекта? Скорее, такая связь существует между огнем и объектом, который он нагревает: огонь отступает, объект сохраняет определенное тепло, отличное от тепла огня, и это тепло, так сказать, является собственностью нагретого объекта. Ибо, форма, которой Природа наделяет созданный ею объект, должна быть признана формой, резко отличающейся от самой Природы, хотя при этом встает требующий ответа вопрос, не существует ли помимо этой специфической формы форма промежуточная, - звено, связывающее специфическую форму с Природой, общий принцип. Итак, мы достаточно ясно определили разницу между Природой и Мудростью, живущими в Целом.

15. Но тут возникает следующая проблема: Вечность является характерной чертой Мыслящей Первопричины, время - характерной чертой Души - ибо мы утверждаем, что время существует прежде всего в деятельности Души и порождено Душою, - и, поскольку время является делимой вещью и, в отличие от вечности, соответствует своему прошлому, то не значит ли это, что создающая его деятельность тоже должна быть делимой вещью, и что связь с прошлым подразумевает наличие памяти даже у Всеобщей Души? Мы повторяем: тождество принадлежит вечности, время должно быть материалом разнообразия; в противном случае, мы не смогли бы отличить их друг от друга, тем более, что мы отрицаем вероятность каких-бы то ни было перемен в самой деятельности Души. Может ли нас выручить теория, гласящая, что хотя человеческие души (подвластные переменам, причем даже переменам в худшую сторону) живут во времени, но Душа Целого, создатель времени, сама времени неподвластна? Но если она живет не во времени, то что побуждает ее создавать именно время, а не вечность? Ответ должен заключаться в том, что царство, которое она создает - это не царство вечных вещей, объятых временем: просто дело в том, что души (подчиненные Всеобщей Душе или являющиеся ее составными частями) сами во времени не живут - в нем существуют лишь некоторые их ощущения и творения. Ибо душа-вечна и существовала уже тогда, когда времени еще не было; и то, что живет во времени, принадлежит к более низкому порядку, чем тот порядок, в котором живет само время; время охватывает то, что живет во времени точно так же, как и место и число охватывают то, что живет в месте и в числе.

16. Но если в Душе вещь следует за вещью, если ее творения можно поделить на более ранние и более поздние, если она творит во времени, тогда она должна быть обращена в будущее; а если она обращена в будущее, то она должна быть обращена и в прошлое? Нет: понятия "первый" - "последний" существуют только для созданных ею вещей; в ней самой ничто не может уйти в прошлое; как мы уже говорили, все в ней является одним одновременным объединением Мыслящей Первопричины. В сотворенных вещах одновременность исчезла, а вместе с ней исчезло и тождество места: руки и ноги, пространственно единые в Принципах Разума, в царстве чувств отделены друг от друга. Конечно, разделенность существует даже в том, идеальном царстве, но это разделенность характерных черт, подобная разделенности приоритетов. Что ж, разделенность можно определить как простое различие: но чем объяснить очередность, если только не деятельностью какого-то высшего упорядочивающего принципа, в результате которого просто не может не возникнуть строгая очередность? Такой принцип должен существовать, в противном случае, все существовало бы одновременно; но данный вывод оправдан лишь в том случае, если порядок и упорядочивающий принцип - это разные вещи; если упорядочивающий принцип это Изначальный Порядок, то тогда не может быть строгой очередности; есть просто творение одной вещи вслед за другой. А существование строгой очередности подразумевает то, что упорядочивающий принцип обращен к Порядку, и, стало быть, сам Порядком не является. Но каким образом Порядок и то, что этот порядок создает, могут быть одним и тем же? Дело в том, что упорядочивающий принцип является не соединением материи и идеи, а душой, чистой идеей, силой и энергией, уступающей только Мыслящей Первопричине; кроме того, очередность есть состояние самих вещей, происходящее, как и они, из этого всеобъемлющего

единства. Упорядочивающая душа остается чем-то высшим, центром, от которого непрерывно расходятся круги, ни на мгновение не теряющие связи с этим центром. Вся эту схему можно изобразить следующим образом: центр – Добро, неподвижный круг – Мыслящая Первопричина, круг в движении – Душа, ее движение есть ее желание; Мыслящая Первопричина вечно охватывает то, что находится за пределами бытия; Душа должна стремиться к этому; сфера Вселенной, ввиду того, что она обладает стремящейся к этому Душой, сама стремится к тому, что соответствует ее природе: такие же возможности могут быть и у тела, а гонка за желанной целью напоминает охоту в месте, выход из которого для преследуемого объекта закрыт; это – круговое движение, непрерывное возвращение на одну и ту же тропу, – короче говоря, это замкнутый круг.

17. Но как же так получается, что в то же самое время интуиция и Принципы Разума Души, не находясь в такой же безвременной форме внутри нас: в нашей сфере, последний по порядку превращается в последнего по времени, что и приводит ко всем этим сомнениям? Может быть причина в том, что внутри нас находится большое количество приказывающих и исполняющих принципов и нет господствующего единства? Это состояние и более того, факт, что наши умственные деяния идут друг за другом в соответствии с очередностью наших потребностей, которые возникают не сами по себе, а в результате изменений в окружающем нас мире; стало быть, воля меняется в соответствии с новой потребностью и в результате воздействия на нее внешнего мира, которое он осуществляет посредством череды вещей и событий. Разнообразие повелевающих принципов должно означать разнообразие образов, сформированных в способности к созданию образов, образов, не исходящих из одного внутреннего центра, а, ввиду разницы в происхождении и месте действия, чуждых друг другу, и тем самым принуждающим "я" к определенным движениям и действиям. Когда способность к желанию возбуждена, происходит представление объекта вид ощущения чего-то в изображении и звуке, – которое влечет нас броситься за ним в погоню: личность, в зависимости от того, сопротивляется ли она этому влечению, или отдается ему, обязательно выводится из равновесия. Такое же беспокойство причиняют жажда мести и плотские потребности; любое ощущение вносит свои изменения в наше умственное состояние; потом теряется представление о добре и возникает нерешительность души (человеческой души), тянущей человека во всех направлениях; а взаимодействие этих беспокоящих факторов приводит к еще большему замешательству. Но действительно ли разнообразие суждений воздействует на самое высшее в нас? Нет: сомнение и смена понятий представляют собой Объединение (душу-аспект в контакте с телом); и все же, здравомыслие этого высшего ослабевает, будучи помещенным в эту смешанную массу; нельзя сказать, что оно деградирует в самой своей природе: скорее, его ситуация схожа с ситуацией человека, который выступает перед многолюдным собранием, дает самый умный совет, но не может заставить других прислушаться к нему; толпа внемлет самым наглым и громкоголосым, а умный человек замолкает, не в состоянии ничего поделать, подавленный ревом ораторов, обладающих значительно более низкими, чем у него, умственными способностями. Самый низкий человеческий тип демонстрирует и самую примитивную природу; такие люди подобны компосту и вызывают в памяти некоторые примитивные политические организации; средний тип – это граждане, которые не позволяют, чтобы худшие чувства в них возобладали над лучшими; высший тип – это аристократы жизни, освободившиеся от всего плохого, что есть в человечестве, и послушные только лучшим его проявлениям; высочайший тип человек, который довел себя до такого состояния, что в нем один единственный принцип повелевает всеми остальными – этого человека можно сравнить с городом-государством, разделенным на две части, верхним городом, и, удерживаемый в его руках, город низших элементов.* * Государство VIII, 557a; Политик IV, 1295a 25ff

18. Остается вопрос о том, обладает ли тело своей собственной силой – то есть такой, которая, выйдя из Души, живет в определенной индивидуальности, – или же, все, что у него есть, является той самой Природой, о которой мы все время говорим, высшим принципом, который вступает с ним в связь. Конечно же, тело, вместившее душу и природы, даже внутри самого себя не может существовать также, как существуют бездушные формы: оно не может сравниться даже с воздухом, пронизанным светом, оно должно быть подобно воздуху, сохраняющему тепло; тело, содержащее животную или растительную жизнь, должно содержать какую-то тень души; и вот это тело, видоизмененное таким образом, что оно стало местом пребывания физических страданий и удовольствий, возникает перед нами, настоящими человеческими существами, чтобы дать нам знание без эмоции. Под "нами, настоящими человеческими существами", я понимаю высшую душу, ибо, несмотря ни на что, видоизмененное

тело не чуждо нашей природе, а привязано к ней, и по этой причине является предметом наших забот; "привязанное" – ибо оно – это не мы, но мы от него не свободны; оно – помощник и вассал человеческого существа; "мы" означает принцип-повелитель; "наше", если толковать это слово в том же смысле, объединение: и именно по этой причине нам не все равно, испытывает ли оно боль, или получает удовольствие, причем нам не все равно в той степени, в какой мы слабы, а не сильны, в какой отдаемся нашим страстям, а не стремимся к освобождению от них, считая тело наиболее достойным аспектом нашего бытия. Удовольствие, боль и тому подобное не должны приписываться одной только Душе, но также и видоизмененному телу и еще чему-то промежуточному между душой и телом, состоящему из них обоих. Единство – независимо: таким образом, тело, само по себе, безжизненная вещь, не может испытывать никаких страданий – его распад причиняет вред не телу, а лишь его единству, отделенной от тела душе даже распад не грозит и в силу самой своей природы она надежна защищена от зла. Но когда две разные вещи искусственно соединяются в одну, то, вероятно, они испытают боль в силу того простого факта, что они неспособны к сотрудничеству, Речь, конечно, идет не о двух телах; вопрос однородности, а я говорю о двух природах, когда одна природа стремится объединиться с другой, отличной от нее порядком бытия, – низшее принимает участие в высшем, но способно усвоить лишь очень малую его часть – тогда первоначальная дуальность становится единством, но единством, стоящим на половине пути между тем, что было низшим и тем, что низшее не смогло усвоить, то есть, единством, испытывающим неприятности; союз искусственен и непрочен, и постоянно колеблется то в одну, то в другую сторону; итак, общее парит между высшим и низшим, и, будучи обращено вниз, испытывает страдания, но, будучи направлено вверх, стремится к полному единению.

19. Итак, то, что мы знаем как "удовольствие" и "боль", может быть определено следующим образом: боль – это наше восприятие испорченного тела, лишеного образа Души: удовольствие – это наше восприятие живой оболочки, в которую образ Души возвращен, чтобы вести гармоничную плотскую деятельность. Болезненные ощущения происходят в этой живой оболочке; но его восприятие относится к чувственному аспекту Души, который, располагаясь по соседству с живым телом, чувствует перемену и дает об этом знать принципу (способности к созданию образов), в который ощущения, в конце концов, и вливаются; потом тело чувствует боль, или, по крайней мере, оно поражено: таким образом, при ампутации, когда тело режут, процесс резания – это событие внутри материальной массы: но боль чувствуется в этой массе потому, что эта масса не является чистой и простой, а существует при определенных (не материальных) условиях; именно эта видоизмененная субстанция и ощущает боль, а Душа чувствует ее в силу того, что мы привыкли называть родством. И душа, сама не будучи задетой, чувствует материальные условия в каждой точке своего бытия, и, стало быть, способна сообщить каждое состояние именно той точке, в которой состоялось ранение или болевое ощущение, Если бы сама Душа была задета, то в виду того, что она присутствует как целое в каждой точке тале, она разнесла бы боль по всему телу, и мучилась бы как одно целое существо, то есть, не смогла бы узнать, какой именно участок поражен; она смогла бы сообщить только то, что боль ощущается там, где она присутствует – а присутствует она во всем человеческом существе. Дела обстоят так, что когда у человека болит палец, человек страдает, потому что страдает один из его членов; мы считаем его страдальцем, потому что у него болит палец, точно так же, как мы считаем его честным, потому что у него невинные глаза. Но сама по себе боль присутствует только в пораженном органе, если мы не будем понимать под болью послеболевые ощущения, о чем можно сказать только то, что беспокойство подразумевает и восприятие беспокойства. Но мы не можем определить восприятие беспокойства, как само беспокойство; оно является знанием о беспокойстве, и, будучи знанием, само оно не страдает, ибо в противном случае, оно не смогло бы передавать правдивую информацию: гонец, который сам страдает и бурно переживает какое-то событие, он либо не передаст послание, либо передаст его неверно.

20. Что верно для плотских боли и удовольствия, то верно и для плотских желаний; их происхождение также следует отнести на счет того, что находится на половине пути, то есть на счет той видоизмененной материальной природы. Невозможно себе представить, чтобы обезличенное тело могло испытывать голод или стремление достичь какой-то цели, и точно так же нельзя себе представить, чтобы чистая душа могла беспокоиться об успехе и поражении; все это относится к конкретному телу, которое, однако, стремится стать чем-то еще, и поэтому приобретает беспокойное движение, неизвестное Душе, и в силу этого приобретения вынуждено стремиться к различным объектам, на

поиски, как того требуют его меняющиеся состояния, то сладкого, то горького, то огня, то воды, то есть всего того, чтобы его бы совершенно не волновало, не коснись его жизнь. В случае с удовольствием и болью мы показали, каким образом вслед за возникновением беспокойства возникает знание о нем, и Душа, стремясь отдалиться от того, что вызывает подобное состояние, взывает к отходу, на необходимость которого по своему уже указал поврежденный член. То же самое происходит в случае с желанием: знание содержится в ощущении (чувственном аспекте Души) и в следующем, более низком аспекте, который определяется как "Природа" и несет образ души в тело; эта Природа знает полностью сформированное желание, которое является высшей точкой не совсем еще сформировавшегося желания тела; ощущение знает образ, запечатленный в Природе; и, с момента возникновения ощущения, Душа, которая одна знает, что надо делать и действует, иногда помогая, иногда наоборот, сопротивляясь, не контролируя и не обращая внимания ни тому, что породило желание, ни тому, что это желание питает. Но, тогда, почему существуют два аспекта желания; почему тело, как определенное живое существо (живая общность) не может быть единственным жаждущим? Потому что в человеке существуют две отличные друг от друга вещи: Природа и тело, которое посредством природы и стало живым существом: Природа выше конкретного тела, которое является ее творением - Природа его создала и придала ему форму; Природа не может порождать желаний; они являются принадлежностью живого тела, сталкивающегося с житейскими невзгодами и радостями, и, при возникновении беспокойства, стремящемуся изменить свое состояние, - заменить боль удовольствием, бедность богатством; Природа должна быть подобна матери, угадывающей желания своего страдающего ребенка и стремящейся успокоить его и снова прижать к своей груди: стремясь найти лекарство, она, из-за своей озабоченности страданиями ребенка, сама начинает испытывать то же самое желание. В общем можно сказать, что изначальное желание возникает у живого тела: Природа испытывает желание, потому что его испытывает живое тело; право принятия решения о том, удовлетворить или нет это желание, принадлежит высшей душе.

21. То, что существует определенный аспект человеческого существа, в котором и зарождается желание, доказано посредством наблюдений за человеком на разных стадиях его жизни: в детстве, в юности, в зрелом возрасте, человек, соответственно, испытывает различные плотские желания; желания могут меняться в зависимости от того, здоров человек или болен, хотя психическая способность всегда остается неизменной; нет никаких сомнений в том, что разнообразие желаний человеческого существа проистекает из того факта, что оно является материальным существом, подверженным всевозможным превращениям жизни. Однако, не всегда, даже когда речь идет об удовлетворении самых насущных плотских потребностей, желание разгорается в полную силу одновременно с появлением того, что мы называем импульсом; оно может не принять идею о еде или питье до тех пор, пока Разум не скажет свое слово; то есть, мы видим, что желание-определенный его уровень, существующий в живом теле продвигается в направлении определенного объекта, а Природа (низший аспект Души) отказывается ему в этом помогать или одобрить его движение, и, будучи единственным арбитром, который может решить, что уместно, а что - нет, отбрасывает то, что не согласуется с естественными потребностями, Нам могут сказать, что смена состояний тела является достаточным объяснением смены желаний в способности к рождению желаний; но для этого потребуются продемонстрировать, что смена состояния данного существа может вызвать смену желаний у другого существа, которое от удовлетворения данного желания ничего не получает: ведь это не способность к рождению желаний получает удовольствие от пищи, воды, тепла, или ликвидации избытка чего-либо, или от восполнения недостатка чего-либо; все это касается одного лишь тела.

22. А что можно сказать о растительных формах? Должны ли мы проводить границу между неким материальным "эхо" и принципом, издавшим звук, породивший это "эхо", - принципом, который в нашем случае называется тенденцией или желанием, а в их случае - ростом? Или мы должны думать, что хотя питающая растения земля и содержит принцип желания в силу того, что она содержит душу, но царству растений доступен лишь самый слабый отблеск этого желания? Для начала нужно определить, что за душа содержится в земле. Та ли это душа, которая пришла из сферы Целого, попавшее на землю излучение, того, что Платон, похоже, считает единственной вещью, изначально обладающей душой?* Или мы должны обратиться к другому фрагменту из его сочинений, в котором он описывает землю, как старейшего из небесных богов, и приписывает ей обладание особой, только ей свойственной душой? * Тимей 34b, 40c

Действительно, трудно понять, как земля могла бы быть богом, если бы она не обладала такой вот особой душой: но все дело остается запутанным, поскольку утверждения Платона если и не заводят в тупик, то и не выводят из него. Лучше всего начать с тщательного исследования этого вопроса. То, что земля обладает растительной душой, можно не сомневаться, поскольку земля покрыта растительностью. Но мы видим, что земля порождает и животных; в таком случае, почему мы не можем заявить, что земля сама является животным? И если она является животным, и при этом является далеко не маленькой частью Целого, то не правдоподобным ли будет предположение, что она обладает Мыслящей Первопричиной, посредством которой она и сохраняет свой ранг бога? И если это верно для любой из звезд, то почему это не может быть верно для земли, живой части живого Целого? Мы не можем думать, что ее существование поддерживается чуждой душой, и что она неспособна содержать соответствующую ей душу. Почему эти огненные небесные тела могут быть вместилищем души, а Земля шар – нет? Звезды тоже материальны, и при этом у них нет плоти, крови, мускулов, и податливого материала земли, который помимо всего прочего очень разнообразен по содержанию и содержит все телесные формы. Если в качестве возражения нам могут указать на неподвижность земли, то на это можно ответить, что в данном случае речь идет всего лишь о пространственном движении. И каким образом земля может обладать восприятием и ощущением (обладание душой подразумевает и обладание ими)? Ну а в какой форме ими обладают звезды? Способность чувствовать не является принадлежностью плотской материи; для восприятия душе не требуется тело; наоборот, это телу требуется душа, чтобы оно могло существовать и действовать: рассудок (основа восприятия) – принадлежит душе, которая приглядывает за телом, и, на основе опыта, формирует решения. Но нас попросят рассказать, что это за опыт, полученный землей, на основании которых земля-душа формирует свои решения; конечно же, растительные формы, до тех пор, пока они принадлежат земле, не имеют ни ощущений, ни восприятия: посредством чего могут иметь место ощущения, коль скоро (нам так скажут) ощущения без органов – это слишком смелое предположение. Кроме того, какую пользу это чувство-восприятие принесет Душе? Это не обязательно должно быть знание: ведь одного сознания мудрости конечно же достаточно для существ, которые не могут получить никакой пользы от своих ощущений? Этот аргумент не может быть принят: те, кто его выдвигают, не принимают во внимание ту мысль, что, помимо практической пользы, объекты чувств предоставляют возможность узнать, какие из них доставляют удовольствие: ведь мы сами получаем удовольствие от того, что смотрим на солнце, небо, звезды, пейзаж, только для того, ради того, чтобы ими полюбоваться. Но к этому вопросу мы вернемся позднее: а в настоящий момент мы (предположив, что земля обладает восприятием и ощущениями) спросим, какие объекты она воспринимает и каким образом она это делает? Чтобы ответить на этот вопрос, нам нужно справиться с определенными сложностями, и прежде всего решить, может ли земля иметь ощущение, не имея органов, и направлено ли это ощущение на достижение какой-то необходимой цели даже тогда, когда случайно оно может дать и другие результаты.

23. Принцип первый: * знание чувственных объектов есть деяние Души, или живого соединения, которое начинает осознавать качество определенных материальных существ, и усваивать представленные в них Идеи. * Плотин возвращается к вопросу о состояниях чувственного восприятия вообще.

Это понимание должно принадлежать или Душе изолированной, действующей в одиночку, или Душе, соединившейся с каким-то другим существом? Изолированная, действующая сама по себе – как такое возможно? Действуя сама по себе, она знает свое содержимое, и это – не восприятие, но мышление; если она должна узнать вещи, находящиеся вне ее, то она может это сделать только одним из двух способов: она должна либо приспособить себя к внешним объектам, либо вступить в отношения с чем-то, что уже приспособилось. Однако, до тех пор, пока она сосредоточена только на самой себе, она не может приспособливаться: отдельная точка не может слиться с внешней линией; даже линия не может совместиться с линией из другого порядка, линия разумного – с линией чувственного, точно так же, как огонь разума и человек разума остаются отличными от огня и человека чувственного. Даже Природа, аспект души, которая дает человеку жизнь, не становится тождественной человеку, которому она дает форму и знания; она обладает способностью иметь дело с чувственным, но она остается изолированной, и, выполнив свою задачу, она игнорирует все, кроме разумного, и сама игнорируема чувственным, пониманию которого она совершенно недоступна. Предположим, что нечто видимое лежит на определенном расстоянии: Душа видит его: теперь допустим,

что поначалу улавливается только чистая Идея вещи нечто целое, что нельзя разложить на составные части – но потом для видящей души эта вещь становится объектом: каждая деталь цвета и формы которого ей известна; это доказывает, что здесь есть еще что-то, помимо лежащей вещи и Души; ибо Душе неведомы ощущения; здесь должно быть что-то, что от этого не избавлено; и это и есть та промежуточная вещь, которая принимает впечатления о форме и тому подобном. Эта промежуточная вещь должна быть способна воспринимать изменения материально объекта, чтобы быть точным воспроизведением его состояний, и она должна состоять из одного элементарного материала: таким образом, она будет представлять собой состояние, которое высший принцип должен будет постигнуть: и состояние это должно быть таким, чтобы сохранить что-нибудь от первоначального объекта и, в то же время, не быть с ним идентичным; истинная колесница знания – вот что такое эта промежуточная вещь, которая, находясь между Душой и первоначальным объектом, будет также и промежуточным состоянием между двумя сферами, сферой чувств и сферой разума, будет соединять крайности, получая дары от одной стороны, чтобы передать их другой, поскольку она способна приспособить себя к любой из них. Будучи инструментом, посредством которого что-то должно получать знание, она не может быть тождественна ни знающему, ни знанию; но она должна быть способна к сродству и с тем и с другим – связана с внешним объектом посредством своей способности подвергаться воздействию, и связана со знающим, в силу того факта, что изменения, которым она подвергается, становятся Идеей. Если эта наша теория верна, то органы тела необходимы для чувства-восприятия, что доказывается и умозаключением о том, что Душа, полностью освободившаяся от тела, не может испытывать ничего, что имеет какое-то отношение к чувству. Органом восприятия может быть либо все тело целиком, либо какой-то отдельные его член, выполняющий конкретную функцию; есть органы осязания, и есть органы зрения. Орудия труда ремесленника следует рассматривать как "посредников" (промежуточные вещи) между принимающим решение тружеником и объектом, в котором это решение будет воплощено: орудия труда экспериментатора открывают ему характерные черты исследуемой им материи: так линейка, которая одновременно представляет и образ прямоты в уме и прямизну вытесанной из дерева доски, является промежуточной вещью, посредством которой мастер проверяет свою работу. Следует задуматься и над некоторыми деталями: должен ли объект, подвергающийся оценке или восприятию, обязательно вступать в контакт с органом восприятия, или этот процесс может происходить и на расстоянии? То есть, может ли огонь, находящийся на удалении от какого-то тела, по настоящему согреть его, при том, что пространство между ними никак не изменится; возможно ли разглядеть цвет сквозь тьму, стоящую между цветом и глазом, то есть, может ли орган зрения достигнуть объекта посредством своей собственной энергии? В настоящий момент мы можем быть уверены только в одном: восприятие чувственных вещей является принадлежностью воплощенной души и происходит посредством тела.

24. Следующий вопрос: является ли восприятие только потребностью?* * Тимей 33 bc

Изолированная Душа не обладает чувством-восприятием; ощущения возникают только с появлением тела; стало быть, само ощущение должно осуществляться только посредством тела, с появлением которого и возникают ощущения; ощущение должно быть чем-то, что возникает в результате союза с телом. Таким образом, либо ощущение происходит в душе, вынужденной следовать за меняющимися состояниями тела – поскольку любое суровое испытание, которому подвергается тело, в конце концов, достигает и души – либо ощущение – это инструмент, посредством которого мы ликвидируем причину, прежде чем она сможет причинить нам по настоящему большой вред или даже еще до того, как она окажет на нас хоть какое-то влияние. В этом смысле, чувство-впечатление направлено на решение практических задач. Оно может также служить для накопления познаний, но в этом смысле, оно пригодно только для невежественного создания, подавленного свалившимся на него несчастьем; для любого, лишенного потребностей и не подверженного забывчивости создания, оно совершенно бесполезно. Это умозаключение расширяет границы нашего исследования: речь идет уже не только о земле, но и обо всей звездной системе, обо всех небесах, обо всем Космосе. Ибо из него следует, что в сфере подверженных изменениям вещей, чувственное восприятие может иметь место в любой части, связанной с любой другой частью, но в целом (которое связано только с самим собой, ни для чего не доступно, само управляемо и само обладаемо во всемирном масштабе), могут ли в целом-иметь место ощущения? Если принять как данное, что воспринимающий должен действовать посредством органа и что этот орган должен отличаться от воспринимаемого

объекта, тогда Вселенная, как Целое, не может иметь (поскольку она не испытывает никаких ощущений) никакого органа, отличного от объекта; как и мы, она обладает самосознанием; но чувственного восприятия, этого постоянного спутника другого порядка, она иметь не может. Наше собственное представление о любом плотском состоянии, отличном от нормального, является ощущением чего-то, вторгающегося извне: но, кроме этого, мы постигаем один орган посредством другого; тогда почему Целое не может использовать сферу неподвижных звезд, чтобы постичь сферу планет, а эту последнюю использовать для того, чтобы постичь землю и содержимое земли? Земные вещи определенно подвержены воздействию того, что происходит в других областях Целого; что тогда может помешать Целому соответствующим образом воспринять эти перемены? Разве в дополнение к самосозерцанию, относящемуся к сфере неподвижных звезд, оно не может обладать способностью видеть (подобно тому, как видит глаз) то, что проходит перед Вселенской Душой? Даже если принять за данность то, что на него абсолютно не влияют никакие ощущения, то, тем не менее, почему оно не может видеть подобно глазу все, что излучает свет? И все же, Платон пишет: "Космос не имел никакой потребности ни в глазах, ни в слухе".* Если это означает, что за пределами Целого не осталось ничего такого, что следовало бы видеть, то есть ведь еще и внутреннее содержимое, и ничто не может помешать Целому видеть то, из чего оно состоит; если же имеется ввиду, что подобное самосозерцание не несет в себе никакой пользы, то мы можем подумать, что его видение существует не ради самого видения, а как обязательная характерная черта его природы: трудно понять, почему такое тело должно быть неспособно к видению. * Тимей 33с

25. Но орган – это не единственный инструмент видения или восприятия любого рода: должно быть еще и состояние Души, при котором она склоняется к сфере чувств. Что ж, в природе Души вечно быть в сфере Разума, и даже хотя она и способна к чувственному восприятию, то от него можно избавиться посредством стремления к высшему; для нас самих, когда мы уходим в Разумное, видение и другие чувства временно исчезают; да и вообще, не на что обращать особого внимания. Желание познавать часть за частью (объект, изучающий сам себя) является простым любопытством даже у созданий равного с нашим положения и является пустой тратой сил, если только не направлено на решение какой-то конкретной задачи; а желание познать что-то внешнее – просто ради удовольствия – есть признак болезни или несовершенства. Восприятие запахов (и тому подобные животные ощущения), вероятно, может рассматриваться, как нечто побочное, отвлекающее внимание Души, в то время как зрение и слух являются принадлежностями солнца и других небесных тел, как сопутствующие факторы их бытия. Будет вполне логичным предположение, что видение и слушание являются средствами, с помощью которых они выполняют свои функции. Но если это так, то они должны обладать памятью, находясь в состоянии благодетеля, то и не имея памяти, они не могут выполнять свои задачи.

26. То, что они слышат наши молитвы, объясняется явлением, которые мы можем назвать связью, определенным отношением между вещами, входящими в одну и ту же систему; этим же объясняется и исполнение желаний; искусство магии построено на этой связи; мольба и ответ на нее, магия и ее успех, зависят от доброжелательности связанных между собою сил. Все это, похоже, дает нам право приписать земле обладание чувственным восприятием. Но каким именно восприятием? Почему бы не начать с чувства-контакта, познания одной части другой частью, познания огня неподвижной сплошной массой в ощущении, переданном вверх, к ведущему принципу земли? Материальная масса (подобная массе земли) может быть неуклюже-медлительной, но уж никак не совершенно инертной. Но, конечно, подобным образом воспринимаются не какие-нибудь мелочи, а более серьезные перемещения вещей. Но почему даже они воспринимаются? Потому, что эти серьезные перемещения не могут оставаться неизвестными там, где существует имманентная душа. И это совершенно не противоречит идее о том, что это ощущение землей существует только во имя соблюдения ею интересов человечества. Этим интересам она будет служить при помощи тех добрых средств, которые мы уже упомянули; мольбы будут услышаны, просьбы будут удовлетворены, хотя и не так, как это делаем мы. И земля, как в своих собственных интересах, так и в интересах существ, отличных от нее, может испытать и другие ощущения например, запах и вкус, в том случае, когда аромат цветов и вкус молодых побегов могут стать частью ее заботы о жизни животных, частью ее работы по созданию или восстановлению их плоти. Но нам нет нужды требовать у земли обладания теми же органами, посредством которых действуем мы сами: ведь даже не все животные обладают ими; некоторые, не имея ушей, воспринимают звуки. Для зрения ей не нужны глаза, хотя каким образом она видит, если ей для этого необходим свет? Следует признать, что земля содержит принцип роста; и как следствие, трудно не

допустить, что поскольку этот растительный принцип является частью духа, то земля изначально принадлежит к духовному порядку; и разве можем мы усомниться в том, что в духе нет ничего неясного? Это становится еще более понятным, когда мы задумаемся над тем, что она не только является светлым духом, но еще и физически освещена, двигаясь в свете космического вращения. Таким образом, мысль, что душа земли способна видеть, не представляется больше ни абсурдной, ни невозможной; более того, нам следует предположить, что это душа не злого тела, что это тело, в сущности является богом, поскольку душа, конечно же, вообще не может не быть доброй.

27. Если земля сообщает воспроизводящую душу растениям – или просто позволяет ее остаткам образовывать в них растительный принцип, – значит земля-одушевлена так же, как одушевлена наша плоть, и любая способность к воспроизведению, которой обладает мир растений, является ее даром: этот аспект Души имманентен в теле растения и он сообщает растению тот лучший элемент, в силу которого оно и отличается от отломившейся части, которая является уже не растением, а лишь куском материала. Но получает ли таким же способом какие-либо дары Души все тело земли? Да: ибо мы должны согласиться с тем, что земной материал, взятый от основного тела земли, отличается от того, что осталось единым целым; так, камни увеличиваются в размере до тех пор, пока они прочно закреплены в поверхности земли; но стоит их только выкорчевать, как они останавливаются на достигнутом размере.* * В древности было широко распространено убеждение, что камни имеют свойство расти (см. Страбона).

Тогда мы должны сделать вывод, что каждая часть и член земли несут в себе остаток этого принципа роста, подаспекта всего того полного принципа, который принадлежит не каждому члену в отдельности, а всей земле, как целому; далее по порядку следует природа (душа-аспект), которая занимается ощущениями, и которая, в отличие от растительного принципа, не смешивается с землей, а поддерживает с ней контакт, оставаясь наверху; далее следует Высшая Душа и Мыслящая Первопричина, вместе составляющие сущность, известную, как Гестия* (Разум Земли) и Деметра (Душа Земли) – терминология доказывает, что человечество интуитивно чувствует эти истины. * Федр 247а, Гестия – дочь Кроноса и Реи, целомудренная девственница Деметра – дочь Кроноса и Реи, сестра и супруга Зевса.

28. Установив все вышеизложенное, вернемся к нашей теме: мы должны обсудить место, где находится элемент страсти человеческого существа. Удовольствия и страдания – имеется ввиду состояние, а не их восприятие и начальную стадию желаний страсти мы приписываем телу, как определенной вещи, телу, в определенном смысле, пришедшему в жизнь; можем ли мы то же самое сказать о начальной стадии страсти? Должны ли мы относить страсть во всех ее формах к определенному телу или к чему-то, что принадлежит этому телу, например, сердцу или желчи, при обязательном условии, что состояние в теле не умерло? И должны ли мы думать, что то, что содержит частичку души, противостоит отдельному существу, или, в случае со страстью, этот кусочек является независимой вещью, и не происходит от способности к росту или восприятию? Что ж, в первом случае, Принцип Души включает растительный принцип, пронизывающий все тело, и его остаточный аспект, который поселяется во всем теле, так что боль, удовольствие и побуждение удовлетворить все потребности присутствуют в нем повсеместно – сомнения могут возникнуть только в отношении сексуального импульса, присутствие которого, возможно, достаточно только в тех органах, которые его реализуют – но в общем, область печени может считаться исходной точкой желаний, поскольку она является основной точкой действия растительного принципа, который сообщает остаточный аспект души печени и телу. Но в другом случае, случае со страстью, мы должны установить, чем она является, какую форму души она предпочитает: действует ли она посредством сообщения своего низшего аспекта – области сердца, или она приводит в движение высшим аспектом – души, ударяющей о Соединение (совокупность всего животного), или при подобных условиях вообще не может быть и речи об аспекте-души, а страсть попросту сама порождает какое-либо действие или состояние (например, состояние гнева)? Абсолютно ясно, что прежде всего мы должны ответить на вопрос, что такое есть страсть? Любому из нас хорошо известно, что мы приходим в ярость не только тогда, когда страдает наше собственное тело, но и тогда, когда страдает кто-нибудь из наших друзей, да и вообще любой человек, ставший жертвой преступления. Всякому ясно, что состояние гнева подразумевает наличие какого-то субъекта, способного к чувству и оценке этого чувства: и этого умозаключения достаточно, для демонстрации того, что не растительная природа является его источником, что этот источник нам следует поискать в каком-то другом месте.

С другой стороны, чувство гнева очень тесно связано с состояниями тела: люди, кровь и желчь которых отличаются высокой активностью, настолько же склонны к вспышкам ярости, насколько к ним не склонны люди с вялой кровью и желчью; животные приходят в ярость, хотя они не обращают внимания ни на какие внешние обстоятельства за исключением тех, в которых они чувствуют физическую опасность; все это вновь вынуждает нас отнести источник ярости к сугубо материальному элементу, принципу, благодаря которому животный организм соединен в одно целое. Мысль о том, что гнев или его зачатки зависят от состояния тела подтверждается и тем фактом, что некоторые люди более раздражительны когда болеют, чем когда здоровы, и более раздражительны, когда голодны, чем после приема пищи; похоже, что кровь и желчь, играя роль колесниц жизни, порождают эти эмоции. По нашему мнению (которое вполне соответствует тем материальным фактам физического и ментального порядка, о которых здесь уже говорилось), для начала следует обнаружить в теле какое-то страдание, реакцией на которое является движение крови и желчи: далее следует ощущение и Душа, призванная своими свойствами принять участие в состоянии пораженного тела, направляется к источнику боли, в то же время мыслящая часть души, со своей высоты (аспект, не связанный с телом), начинает действовать по своему, когда до нее доходит весть о нарушении порядка: она призывает себе на помощь стоящую наготове способность к созданию страсти, которая является природным борцом с обнаруженным злом. Этот гнев имеет две фазы; первая возникает в отрыве от процесса мышления и сама притягивает к себе разум посредством способности к созданию образов, а вторая возникает в мышлении и, в конце концов, касается специфического принципа эмоции. Обе эти фазы зависят от существования принципа растительной жизни и воспроизведения, посредством которого тело становится организмом, способным ощущать удовольствие и боль: именно этот принцип и сделал тело существом, способным пребывать в желчном или горьком настроении, и это он ведет постоянно обитающий в теле аспект-души в соответствующие состояния - грубости или гнева - так что существо, с которым поступили плохо, старается, так сказать, отплатить той же монетой своему окружению и довести его до такого же состояния. То, что этот малейший остаток души, который определяет движения страсти, является одной субстанцией с другим малейшим остатком души, который определяет желания сущностей, абсолютно ясно следует из умозаключения, что те из нас, кто менее всего жаждут материальных удовольствий, и в особенности тот, кто вообще не приемлет плотских утех, менее всего склонен к гневу и ко всем чувствам, рождающимся не в разуме. Нас не должно удивлять то, что страсть неведома деревьям, хотя в них обязательно присутствует растительный принцип, лежащий в основе гнева, поскольку у деревьев нет движения крови и желчи. Если бы приступ гнева случался там, где не существует способности к ощущению, то он был бы не более чем физической вспышкой - чем-то вроде возмущения (бессознательной реакции); там, где имеет место ощущение, сразу же возникает нечто большее; осознание совершенной несправедливости и необходимости защиты несет с собой продуманное деяние. Но разделение неразумного аспекта души на способность к желанию и способность к страсти (первая воздвигнута растительному принципу, а вторая является низшей его фазой, воздвигнутой на кровь, или на желчь, или на весь организм) не дает нам истинного противостояния, ибо отношения между этими способностями являются отношениями изначальной фазы с производной. На этот трудный вопрос можно дать вполне разумный ответ, если задуматься над тем, что обе эти способности являются производными и деление их правомочно только до тех пор, пока они представляют собой новый продукт общего источника; ибо деление правомочно только в отношении движений желаний, как таковых, а не в отношении сущности, из которой они возникают. По своей природе эта сущность желанием не является; однако, она является силой, которая, соединяясь с происходящим от нее активным проявлением, делает желание полноценной вещью. И будет разумно считать, что это соединение, высшей точкой которого является страсть, как и малейший остаток-аспект, располагается в области сердца, поскольку сердце не является трюном души, а представляет собой лишь центр для той части крови, которая занимается движениями страсти.

29. Но если тело не просто освещено душой, но и согрето ею, то как же тогда получается, что с уходом высшей души не остается и следа от жизненного принципа? След остается, но очень ненадолго; а если точнее, он начинает исчезать сразу же после ухода другого принципа, как это бывает в случае с нагретыми объектами, когда гаснет согревавший их огонь, в качестве примера можно также привести волосы и ногти, которые продолжают расти у уже умершего человека; некоторые животные рассеченные на куски, продолжают корчиться в течение еще долгого времени; все это признаки того, что жизненная сила еще не покинула тело. Кроме того, одновременный уход не

является доказательством тождества высшего и низшего аспектов; когда уходит солнце, то вместе с ним уходит не только излучаемый им и связанный с ним свет, но также и свет, который можно видеть на косо расположенных объектах, свет, вторичный по отношению к солнечному свету и освещающий вещи, не попадающие в солнечный свет (отраженный свет, видимый, как цвет); эти два света не тождественны и все же они исчезают одновременно. Но что это такое: одновременное исчезновение или самое настоящее уничтожение? Этот вопрос относится как к вторичному свету, так и к материальной жизни, той жизни, о которой мы думаем, как о полностью погруженной в тело. Объекты, переместившиеся из света во тьму, не сохраняют и следа света; в этом не может быть никаких сомнений: но мы должны задаться вопросом, отступил ли свет к своему источнику, или же просто перестал существовать. Как же он мог прекратить свое существование, будучи уже существующей вещью? Но чем на самом деле он был? Мы должны помнить, что то, что мы знаем, как цвет, принадлежит телам в силу того факта, что они отражают свет, однако, когда способные к разложению тела трансформируются, цвет исчезает, и если огонь погас, то мы интересуемся не какого он был цвета, а куда он делся. И все же: форма – это просто конфигурация, что-то вроде расположения рук (пальцы могут быть растопырены, а могут быть сжаты в кулак); природа цвета не настолько случайна, а более сходна, например, с природой сладости: когда материальная субстанция разрушается, то сладость того, что было в ней сладким, и аромат того, что было в нем ароматным, вполне могут не исчезнуть, а перейти в какую-нибудь другую субстанцию, причем их появление там может остаться незамеченным, потому что для нового места обитания их качества не являются достойными восприятия. И потому, мы вполне можем предположить, что свет, принадлежащий уже разрушившимся телам, остается в бытии, хотя твердое тело в целом, созданное из всего, что является для него характерным, исчезло? Нам могут сказать, что видение является просто следствием какого-то закона (нашей собственной природы), а потому то, что мы называем качествами, в субстанциях не существует. Но подобное заявление равносильно утверждению о том, что качества неистребимы и не зависят от состава тела; значит это не Принципы Разума внутри зародыша, который производит, например, цвета пестрого оперения птиц, эти принципы просто смешивают их и расставляют их по местам, а если они их и создали, то только в том смысле, что смешали в сформированных телах все краски неба, создав из них совершенно новые комбинации. Но что бы мы ни думали по этому весьма запутанному вопросу, до тех пор, пока тело не подвергается никаким изменениям, свет остается неразрывно с ним связанным, так что вполне естественным представляется то, что при распаде тела, свет – как изначальный, так и любая его разновидность исчезает в тот же самый момент, и уход его будет также не заметен: как незаметен был его приход. Но в случае с Душой возникает вопрос, следуют ли вторичные аспекты за первичными (творения за творцами), или же каждый аспект является самоуправляющимся, изолированным от своих предшественников и способным выжить в одиночку: то есть, истинно ли то, что ни одна часть души не откладывает от общего, а все души являются одновременно и одной душой, и множеством душ, и если это так, то каким образом это происходит; однако этот вопрос мы обсуждаем повсеместно. В данном случае мы должны исследовать природу и существование того малейшего остатка души, который, собственно, и присутствует в живом теле: если это истинная душа, то тогда, как вещь, она никогда не отделяется от общей души, и будет двигаться вместе с нею, как и положено душе; если же о ней думать, как о принадлежности тела, как о жизни тела, то тогда возникает тот же самый вопрос, что и в случае с остатком света; мы должны узнать, может ли жизнь существовать без присутствия души, не имея, разумеется, ввиду тот случай, когда душа остается наверху и воздействует на объект на расстоянии.

30. Мы заявили, что звезды в памяти не нуждаются, но мы оставили за ними право обладать восприятием, как зрительным, так и слуховым; ибо мы сказали, что звезды слышат обращенные к ним молитвы. Более того, была выражена уверенность, что в ответ на молитвы, они исполняют многие человеческие желания, и при этом настолько легкомысленно, что становятся не просто благодетелями, но даже и пособниками зла. Поскольку этот вопрос связан с темой нашего исследования, его обязательно следует рассмотреть, тем более, что он может привести в основательное замешательство тех, кто не может себе представить божественные существа в роли авторов или соучастников неправедных деяний, даже если речь идет всего лишь о половой распущенности. Ввиду всего вышеизложенного, особенно необходимо изучить вопрос, с которого мы и начали, то есть вопрос о памяти небесных тел. Яснее ясного, что если они реагируют на наши молитвы, и при этом реагируют не сразу, а по прошествии весьма продолжительно времени, то они помнят обращенные к ним

молитвы. Вот то, чего мы не допускали в наших предыдущих рассуждениях; хотя правдоподобным представляется то, что с целью предоставления им возможности сослужить человечеству наилучшую службу, они могли быть одарены той же способностью, обладание которой мы приписываем Деметре и Гестии, – если, конечно, не считать землю единственным благодетелем человечества. Значит, мы должны попытаться продемонстрировать следующее: во-первых, каким образом деяния, которые только предполагают наличие памяти у небесных тел, могут быть включены в нашу систему, как отличные от других деяний, из которых следует, что наличие памяти у небесных тел – дело вполне естественное; во-вторых, есть ли какое-то оправдание для тех богов небесных сфер, которые совершают внешне совершенно ненормальные деяния – вопрос, который философия не может игнорировать; а также, коль скоро наши претензии зашли настолько далеко, мы должны спросить, можно ли верить людям, которые утверждают, что вся небесная система может быть очарована смелостью и мастерством человека; в нашей дискуссии мы также коснемся духов-существ и их возможного участия в этом деле – если, конечно, роль Небесных Тел не будет установлена при рассмотрении первых вопросов.

31. Наша проблема охватывает все деяния и все ощущения, происходящие во всем Космосе – как природного, говоря современным языком, так и искусственного происхождения. Нам следует заявить, что природное идет от Целого к его членам, и от членов к Целому, или же от члена к члену; искусственное или остается, с момента своего возникновения в пределах искусства и ремесла и достигает завершенности только в их продукте, или же оно является выражением искусства и ремесла, которые призывают себе на помощь природные силы и вещества и таким образом создает деяние и событие в пределах природной сферы. Когда я говорю о действии и ощущении Целого я имею ввиду тот общий эффект, который весь космос производит на самое себя и на всех своих членов: ибо своим движением он повергает в определенные состояния как себя самого, так и свои части тела, движущиеся внутри него, и все то, что связано с его частями, вещами нашей земли. Воздействие части на часть является проявлением; существуют связи и действия солнца, направленные как к другим сферам, так и к земным вещам; опять же, существуют отношения между элементами самого солнца, других небесных тел, земных вещей и вещей на других звездах, которые требуют исследования. Что же касается искусственных действий, то, скажем, при строительстве дома и тому подобное, они прекращаются, как только выполняется поставленная задача; есть и другие виды ремесла – медицина, сельское хозяйство и прочие занятия полезные для человека занятия, – которые весьма успешно пользуются естественными продуктами, стремясь использовать их естественную эффективность; и есть еще класс искусств, к которому относятся риторика, музыка и все прочие способы приведения в возбужденное состояние ум или душу, обладающие способностью изменять человека в лучшую или худшую сторону, – и вот в этом случае мы должны выяснить, на что направлены эти виды искусства и какого рода силой они обладают. Ввиду того, что все эти вопросы связаны с целью нашего исследования, мы должны приложить все силы к тому, чтобы дать им хотя бы приблизительное объяснение. Нет никаких сомнений, что причиной является Система; прежде всего, она видоизменяет себя и свое содержимое, и, конечно же, это сказывается на всем земном, причем не просто на плотских условиях, но также и на состояниях души; и каждый из ее членов воздействует на земное и вообще на все низшее. Нам не следует сейчас тратить силы и время на выяснение того, существует ли обратное воздействие низшего на высшее; в настоящий момент мы должны, насколько нам это позволят рамки нашей дискуссии, докопаться до методов этого воздействия; и мы не бросаем вызов широко распространенным точкам зрения. Вернемся к изначальному действию причинности. Нельзя согласиться с тем, что тепло, холод и тому подобное – известные как первичные качества элементов, – или любая смесь этих качеств, должны быть первичными причинами, на которых нам следует сосредоточить свои поиски; такой же неприемлемой представляется мысль, что если солнце действует исключительно посредством тепла, то в Системе должен быть член, который действует исключительно посредством холода, – совершенно неуместного в небесах и в огненном теле; точно так же мы не можем представить себе звезду, действующую посредством жидкого огня. Подобные объяснения не позволяют понять различия между вещами, и есть еще немало феноменов, которые нельзя объяснить ни одной из этих причин. Предположим, мы представим их, как проявление нравственных различий, определенных, стало быть, составом тела при господстве тепла и холода, – но разве это даст нам разумное объяснение зависти, ревности, насилия? А если даже и даст, то, в любом случае, что нам прикажете думать об удаче и невезении, о богачах и бедняках, о доброте и благородстве? Примеры можно приводить до бесконечности и все они будут

уводить все дальше и дальше от любого материального качества, которое могло проникнуть в тело и душу живой вещи из элементов: точно так же невозможно представить, чтобы воля звезд, рок Целого: какие-то их размышления, могли повлиять на судьбу каждого и всех нижестоящих. Нельзя думать, что подобные существа могут вмешиваться в дела человечества в том смысле, что они могут делать людей ворами, работоторговцами, взломщиками, грабителями храмов, или женоподобными мужчинами, предающимися своим отвратительным оргиям; эти действия не просто недостойны богов, они недостойны рядовых людей; вероятно, им место ниже уровня любого живого существа, - там, где уже невозможно добиться никакой личной выгоды.

32. Если мы не можем проследить ни присутствия материальных веществ (слепых элементов), ни умышленных намерений внешних сил, которые воздействуют на нас, на другие формы жизни и вообще на все земное, то какая же еще остается разумная причина? Секрет вот в чем: во первых, это самое Целое является одним всемирным всеобъемлющим живым существом,* вбирающим в себя все живые существа, и имеющим душу, одну душу, которая простирается ко всем его членам в степени, соответствующей месту каждого из них: во-вторых, каждая отдельная вещь является неотделимой частью Целого ввиду своей принадлежности к общей материальной структуре - безусловно телесной частью, и в то же время, ввиду своего участия во Всеобщей Душе, она имеет духовное членство соответствующей степени, совершенное, когда она принимает участие во Всеобщей Душе в одиночку, и неполное, когда она объединяется с низшей душой. * Тимей 30d-31a

Но, при всей этой градации, каждая отдельная вещь подвергается воздействию всех остальных, ввиду общего участия в Целом, и степень этого воздействия соответствует его участию в Целом. Таким образом, это Единое Целое представляет собой общую сумму близких по духу вещей и является одним живым существом; далекое является близким; то же самое происходит в животной с его различными отдельными частями: коготь, рог, палец, и любой другой орган не являются сплошной массой, но они достаточно близки к друг другу, промежуточные части ничего не чувствуют, но ощущение, испытанное в одной точке, становится известным в другой, пусть даже очень далекой. Соответствующие друг другу вещи не располагаются бок о бок, а отделены друг от друга другими, помещенными между ними вещами, и общность ощущений объясняется сходством условий этого вполне достаточно, чтобы действие одного члена было сообщено его далекому собрату. В едином живом существе ничто не может быть настолько далеким в смысле месторасположения, чтобы не быть близким по самой своей природе, которая превращает живое существо в организм, состоящий из близких по духу частей. Там, где существует сходство между вещью, подвергшейся воздействию, и вещью, воздействовавшей на нее, - там воздействие не может быть чуждым; если же воздействующая причина отлична от объекта воздействия, то воздействие является чуждым и неприятным, Не следует удивляться подобному вредному воздействию одного члена живого существа на другой его член: внутри нас самих, в ходе нашей деятельности, одна наша составная часть может причинить вред другой; желчь и животный дух могут оказать давление на другие органы человека и раздражать их; в растительном мире одна часть может причинить вред другой, высасывая из нее влагу. И в Целом есть свои аналоги желчи и животного духа, и аналоги других составных частей. Ибо оно явно не является просто единым живым организмом; оно также и многослойно. В силу единства, индивидуальность охраняется Целым, в силу разнообразия вещей и их контактов, вещи зачастую взаимно вредят друг другу; одна вещь, стремясь удовлетворить свою потребность, наносит ущерб другой вещи; то, что одновременно является и близким, и отличным, используется в качестве пищи; любая вещь, следуя по тропе своей природы, вырывает у другой вещи то, что ей нужно, и уничтожает или подчиняет своим интересам ту вещь, которая представляет для нее угрозу; любая вещь, выполняя свою конкретную функцию, конечно же, помогает любой другой вещи, которой это может принести пользу, но причиняет вред или губит ту вещь, которая не в силах вынести ее действия подобно огню, который засушивает находящиеся вблизи него вещи, или подобное крупным животным, которые, перемещаясь, отталкивают в сторону или топчут маленькие существа. Возникновение всех этих форм бытия, их уничтожение, и их видоизменение, в хорошую ли, в плохую ли сторону, - все это является естественной, ничем не стесненной, жизнью одного живого существа; ибо невозможно, чтобы одна отдельная вещь существовала в одиночестве; достижение окончательной цели не может быть выгодно только одной отдельной части: в нем заинтересовано все Целое, в котором каждая вещь является его членом; вещи непохожи друг на друга и на самих себя на разных стадиях своего развития, и потому не могут быть завершенными в одной неизменной

форме жизни; если Целому суждено существовать, то ни одна вещь не может не подвергнуться хоть каким-то видоизменениям: ибо постоянство Целого требует разнообразия форм.

33. Система действует не наугад, а под руководством Принципа Разума живого целого: стало быть, должна существовать гармония между причиной и следствием; вещи должны быть расставлены по порядку в соответствии с их полезностью друг для друга, или соответственно их связи друг с другом; каждая конфигурация в пределах Системы должна сопровождаться переменами в положении и состоянии подчиненных ей вещей, которые, стало быть, посредством своих разнообразных ритмических движений создают единую хореографическую постановку. В наших хореографических постановках присутствуют внешние элементы, вносящие свой вклад в общую картину – музыка, пение, и прочее, – и все эти элементы изменяются с каждым новым движением: нет нужды рассуждать на эту тему; их значение не вызывает сомнений. Помимо всего прочего существует тот факт, что части тела танцора никак не могут занимать одно и то же положение в каждой позиции; они подстраиваются к рисунку танца, и в соответствии с ним, одна из них поднимается, другая опускается, одна движется, а другая пребывает в покое. Ум танцора сосредоточен на своей задаче: его части тела подчинены движениям танца, который они доведут до конца, так что истинный ценитель может объяснять, что та или эта фигура является причиной сгиба, поднятия, демонстрации или сокрытия различных частей тела; исполнитель танца не делает какие-то конкретные движения ради самих движений; исполняемая личностью роль диктует положение каждого сустава и части тела в соответствии с рисунком танца. Именно в таком плане, небесные существа (божественные части Целого) и должны восприниматься, как причины, когда бы они не действовали, или, пребывая в покое, не указывали на необходимость того или иного действия. Можно выразиться и точнее: весь Космос приводит в действие всю свою жизнь, двигая своими основными членами посредством своего собственного действия и непрерывно меняя их положение; в силу установленных таким образом отношений этих членов друг с другом и с целым, и в силу различных, образованных ими совместно фигур, малые члены, в свою очередь, присоединяются к системе движений некоего одного живого существа, и меняются в соответствии со своими связями, положением, конфигурациями; скоординированными таким образом существа не являются причинами: причиной является координирующее Целое; в то же самое время нельзя думать, что оно воздействует на субстанцию, отличную от него самого, поскольку для него не может быть ничего внешнего, в силу того, что оно и является причиной именно потому, что является всем: с одной стороны – конфигурации, с другой неизбежное воздействие их на живое существо,двигающееся, как самостоятельная единица, и, опять же, на живое существо (Целое), по самой своей природе единое и, по необходимости, одновременно являющееся и субъектом, и объектом своей собственной деятельности.

34. В то же время в нас самих, чтобы не принадлежало телу Целого, оно должно подчиняться его действию, хотя мы должны удостовериться, что подчиняемся только в определенных пределах, понимая, что человек не связан с ним полностью: умный слуга отдает в услужение своему господину лишь часть себя, сохраняя свою индивидуальность, и потому не превращается полностью в человека "на побегушках", раба. Внутри Целого не могут не возникать меняющиеся конфигурации, поскольку движущиеся тела движутся с разной скоростью. Руководит движением Принцип Разума; в результате меняются отношения внутри живого целого; здесь, у нас, все происходящее является соответствующей реакцией на события в той, высшей сфере: стало быть, оправданным становится вопрос о том, должны ли мы думать, что наше царство следует по стопам высшего, или приписать конфигурациям обладание силами, лежащими в основе событий, то ли принадлежащими этим конфигурациям полностью, то ли связанными с какими-то конкретными их частями. Нам скажут, что конкретное положение конкретной вещи никоим образом не может оказывать одинаковое воздействие ввиду своей связи с другой вещью, и еще в меньшей степени из-за связи с группой других вещей, поскольку каждая отдельная вещь обладает своей собственной естественной тенденцией (или восприимчивостью). Истина в том, что конфигурация любой данной группы является и конфигурацией ее членов, и конфигурацией связей, и при смене членов, ее воздействие меняется, хотя связи и остаются прежними. Но, если это так, то сила является принадлежностью не положения, а существ, занимающих это положение? И то, и другое. Ибо, как только вещь меняет свои связи, и как только вещь меняет свое положение, изменяется и сила. Но какая сила? Сила причинности или сила указания? Этой двойной вещи – конкретной конфигурации конкретных существ – зачастую достается двойная сила, сила причинности и сила

указания, хотя иногда бывают случаи, когда эта сила является только силой указания. Следовательно, мы должны отнести эти силы, обладание этими силами, как на счет конфигурации, так и на счет существ, ее составляющих. У танцора-мима каждая рука обладает своей собственной силой, и то же самое относится ко всем его суставам: соответствующие положения обладают большой силой; и третья сила – это сила вспомогательных средств: в основе действия тела исполнителя лежат такие элементы, как мускулы и вены.

35. Но мы должны дать этим силам какое-то объяснение. Этот вопрос требует более определенного подхода. Как может одна треугольная конфигурация отличаться по силе от другой треугольной конфигурации? Может ли одна звезда применить силу к другой звезде? По какому закону? В каких пределах? Трудность заключается в том, что мы не можем приписать причинность ни телам небесных существ, ни их воле; их тела исключаются потому, что продукт превосходит причинную силу тела, а их воля – потому, что греховной будет сама мысль о том, что божественные существа могут быть причиной греховных деяний. Давайте запомним то, что мы уже выяснили: Рассматриваемое нами существо является живым единством, и стало быть, в обязательном порядке, единством духовным: оно живет по законам разума и, стало быть, разворачивающийся процесс его жизни должен быть гармоничным сам по себе: жизнь не может быть суматошной, она знает только гармонию и порядок; все группы подчиняются разуму; все живые существа внутри этого живого целого, все его члены, – все они в своем слаженном танце подчиняются правилу Числа. Усвоив это, мы вынуждены сделать следующие выводы: в выразительном деянии Целого, заключены как конфигурации его частей, так и сами, составляющие эти конфигурации, части, – и большие, и малые. Таков образ жизни Целого: и его силы совместно трудятся под руководством Природы, творящее вещество которой, находящееся внутри Принципов Разума, произвело их на свет. Группы (внутри Целого) сами относятся к природе Принципов Разума, поскольку они находятся вне пространства живых существ и их, определенных разумом, ритмов и состояний, и потому существа, являющиеся частью пространства и собирающиеся в паттерны, являются их разнообразными членами; существуют также и силы живого существа – отличные от тех, о которых мы уже говорили которые могут считаться его частями, и которые не имеют отношения к разумной воле, внешней для этого существа, и которые не вносят свой вклад в природу живого Целого. Воля любой органической вещи едина: но составляющие ее различные силы далеки от того, чтобы представлять собой единое целое; и все же, все воли, воздействующие на объект, направлены волей целого; ибо желание, которое один член испытывает к другому, является желанием внутри Целого; часть стремится приобрести то, что находится вне ее, но это внешнее является другой частью того, что чувствует необходимость; гнев, ощущаемый в момент раздражения, направлен на нечто нужное, рост требует чего-то, что находится извне, все рождения и превращения связаны с внешним; но все это внешнее неизбежно является чем-то, включенным в состав собратьев по системе; посредством этих своих суставов и членов. Целое приводит существо в действие, в то время, как само оно ищет, или, вернее, созерцает, Добро. Значит, правая воля, воля, которая стоит выше случайного опыта, ищет Добро и потому действует с ним заодно. Когда один человек служит другому, то многие свои действия он совершает по приказу, но хорошим слугой является тот, кто ставит перед собой те же задачи, что и его хозяин. При всем влиянии солнца и других звезд на земные дела, мы не можем не поверить, что хотя небесное тело и сосредоточено на Высшем, согревая при этом (если говорить о солнце) земные вещи, и каждая следующая за этим услуга порождает саму себя, само действие небесного тела передается посредством души, безмерно влиятельной души Природы. Точно так же, каждое небесное тело невольно, посредством простого обычного излучения, выделяет силу; все вещи становятся одним существом, они собираются вместе благодаря распространению этой силы, и в результате происходят большие перемены в состоянии; значит, и сами группы обладают силой, поскольку их разнообразие порождает разнообразные условия; то, что сгруппировавшиеся вещества также обладают своим собственным влиянием не вызывает сомнений, поскольку они создают разнообразные творения, в соответствии с различиями между членами групп. То, что конфигурация обладает своей собственной силой, мы можем видеть и здесь, у нас. Почему определенные группировки вызывают ужас при самом своем появлении, хотя до сих пор от них не исходило никакого зло? Если одни люди приходят в беспокойство при появлении одной группы, а других тревожит совершенно иная, то причиной тому может быть только то, что конфигурации сами по себе способны оказывать воздействие (каждая – на определенный тип людей), – и это воздействие не может не достичь того, что по природе своей расположено подвергнуться его влиянию, так что в одной группе внимание привлекают те вещи, которые в другой группе не вызовут никакого интереса

даже у того же самого наблюдателя. Если нам говорят, что красота является причиной привлечения внимания, то не значит ли это, что сила, притягивающая тот или иной ум, зависит просто-напросто от паттерна, конфигурации? Как мы можем допускать наличие силы у цвета, и не допускать наличие таковой у конфигурации? Совершенно несостоятельной является точка зрения, что существо может существовать и при этом не обладать никакой силой воздействия: само существование подразумевает способность (dunamin) к действию или к реакции на действие;* некоторые вещи обладают только действием, некоторые – и тем, и другим. * Софист 247de, 248c

В то же время существуют силы, не относящиеся к паттерну: в вещах и нашего царства есть немало сил, которые зависят не от тепла или холода, а от воздействий, различными свойствами воздействий, которым действительность Принципов Разума придала форму идеал-качества и связано с силой Природы: так природные свойства камней и полезные качества растений дают многочисленные потрясающие результаты.

36. Вселенная безмерно разнообразна, она – этоместилище всех Принципов Разума и бесконечного количества разнообразных полезных сил. Нам говорят, что человеческий глаз обладает своей собственной силой, кости человека обладают своими разнообразными силами, и то же самое относится и к каждой отдельной части руки или ноги; и не существует члена или органа, у которого не было бы своей определенной функции, своей собственной отдельной силы, вот разнообразие, о котором мы не сможем получить ни малейшего представления, если наше исследование не пойдет в этом направлении. Что верно для человека, то должно быть верно и для вселенной, и для того, что стоит выше нее, поскольку весь этот порядок является ничем иным, как образом высшего; он должен содержать невыразимо прекрасное разнообразие сил, которыми двигающиеся по небесам тела, конечно же, одарены самым щедрым образом. Мы не можем думать о Вселенной, как о бездушном жилище, пусть даже и просторном и разнообразном, как о вещи, состоящей из материалов, которые легко можно перечислить, вид за видом, – дерево, камень и так далее, которые все вместе и образуют космос: вселенная должна быть повсеместно живой, каждый ее член должен жить своей собственной жизнью, и все, что может существовать, обязательно существует в ее пределах. И здесь мы получаем ответ на вопрос: "Каким образом одушевленная живая форма может содержать в себе нечто бездушное?"; вышеизложенные умозаключения позволяют нам определить, что жизнь целого состоит из различных форм, хотя присутствие жизни в некоторых из них отрицается на том основании, что внешне они не являются самодвижущимися; в действительности, все они обладают скрытой жизнью; и объект, чья жизнь очевидна для ощущения, состоит из объектов, которые для ощущений вроде бы и не являются живыми, но, тем не менее, придают их результирующему общему чудесные жизненные свойства. Человек ни за что не достиг бы своих нынешних высот, если бы силы, посредством которых он действует, были бы совершенно бездушными элементами его бытия: точно так же и Целое не смогло бы вести свою огромную жизнь, если бы каждый его член не обладал своей собственной жизнью; однако данный вывод не обязательно подразумевает наличие четкого расчета; Целому не нужно продумывать свои действия: оно старше замысла и потому многие вещи ставят свои силы ему на службу.

37. Мы не должны отнимать у Вселенной ни одного фактора ее бытия. Если наши сегодняшние теоретики захотят объяснить действие огня, или любой другой подобной формы, то у них возникнут трудности, если они не признают действие функций объекта в Целом, и дадут такое же объяснение и другим широко распространенным природным силам природы. Как правило, мы не исследуем какое-либо нормальное явление и даже не особо о нем задумываемся: мы начинаем сомневаться и стремимся выяснить все тогда, когда сталкиваемся с проявлением силы, с которой нам не приходится встречаться в повседневной жизни; мы поражаемся новизне и удивляемся, когда кто-то в чем-то обычном находит отдельный объект и объясняет нам, невеждам, какими он обладает удивительными и полезными качествами. Каждый отдельный индивидуум обладает подобной силой, не обязательно наделенной разумом; ибо каждый появился на свет и обрел форму в пределах вселенной; каждый, в своем виде, принял участие Души посредством одушевленного Целого, как существо, окутанное этой абсолютно завершенной вещью; и тогда каждый является членом живого существа, которое может состоять только из полных членов (каждый из которых, стало быть, имеет свою долю от общей силы), – хотя одна вещь может быть могущественнее другой, что, в особенности, относится к членам небесной системы по сравнению с земными объектами, поскольку небесные тела черпают силы из более чистой природы, и силы эти – очень продуктивны. Но

продуктивность не подразумевает наличия замысла у того, что явно является источником завершенной вещи: существует также и действенная сила, в которой нет никакой воли. Для сообщения силы не требуется даже внимания; да и сам переход души может производиться и без того, и без другого. Мы знаем, что живое существо может быть порождено другим живым существом без всякого предварительного намерения, неосознанно, и без ущерба для него; в сущности, любое выполненное животным намерение может стать причиной размножения только при том условии, что будет тождественно самому животному (то есть, в теории, должно быть намерение животного к размножению, а не ментальное действие?). И если намерение не является необходимым условием для размножения, в еще большей степени это соответствует вниманию.

38. Все, что автоматически произрастает из жизни Целого, и все, что своим появлением обязано определенным специфическим факторам, например, молитвам, – простым или сложным магическим песнопениям, – все это разнообразие творений должно быть отнесено не на счет какого-то из небесных тел, а на счет природы сотворенной вещи (то есть, на счет определенной естественной тенденции в творении, имеющей свое собственное качество). Все, что движет вперед жизнью, или выполняет другую полезную задачу, должно быть отнесено на счет характерного для Целого механизма передачи; оно представляет собой нечто, перетекающее от основной части целого к его малой части. Там, где, как нам кажется, мы видим передачу какой-то силы, неблагоприятной для производства живых существ, недостаток следует усматривать в неспособности субъекта воспринимать то, что полезно для такого производства: ибо то, что происходит, не происходит напрасно; всегда имеются специфические формы и качество; все, на что можно оказать воздействие, должно обладать четко определенной основной природой. Далее, неизбежные слияния имеют положительный эффект, ибо каждый элемент привносит в жизнь что-то полезное. Опять же, определенное влияние может вступить в игру в то время, когда благожелательные силы не действуют; координация всей системы вещей не всегда позволяет каждому отдельному существу получить все, что ему нужно; и к тому же, мы сами добавляем много чего к тому, что было передано нам. Тем не менее, все сплетается в единство: и есть что-то прекрасное в согласии, существующем между этими различными вещами, происходящими из различных источников, иногда даже, из источников, прямо противоположных друг другу; секрет заключается в единстве разнообразия. Когда, по стандартам лучшего вида, в мире сотворенных вещей что-то не получается (сопротивление его материального субстрата не позволило ему принять соответствующую идею совершенную форму), то об этой вещи можно подумать, что причиной неудачи стало отсутствие благородного элемента. Вещь представляет собой смесь, в которой есть что-то от высших существ, что-то от ее основной природы, и что-то добавлено ею самой. Поскольку все навечно соединено, все доведено в единстве до высшей точки, то все события предопределены; но "добродетель не есть достояние кого-либо одного";* спонтанность добродетели вплетена в упорядоченную систему в силу действия того же общего закона, по которому вещи нашей сферы происходят от вещей высшей, и по которому содержимое нашей вселенной находится в руках еще более божественных существ, участием которых является наш мир. * Государство, X, 617e

39. Тогда мы не можем относить все, что существует, на счет Принципов Разума, обитающих в семени вещей (Зародышевый Разум); Вселенная должна быть изучена глубже, до более первичных сил, до тех принципов, посредством которых форму обрело само семя. Подобные сперматические принципы не могут быть вместилищами вещей, которые возникают независимо от них, вроде тех, что приходят в Целое и становятся частями Целого, уйдя из Материи (неразумной), или тех, что возникают в результате простого взаимодействия существований. Нет: Принцип Разума Вселенной лучше будет представить в образе мудреца, устанавливающего порядок и закон в государстве, хорошо знающего, что его граждане будут делать и почему, и полностью приспособляющего этот закон к обычаю; так устанавливается кодекс, который будет существовать при всех условиях и при всех их действиях, а славу или позор им будет приносить их поведение; и все объединяются почти автоматически. Существующий смысл не является первоначальным замыслом; он возникает случайно, в силу того факта, что при данном расположении члены будут сообщать что-нибудь друг другу: все является единством, родившимся от единства, и поэтому любую вещь можно познать при помощи другой вещи, причину – в свете следствия, прецедент – по последствию, вещь со сложной структурой по ее составным частям, которые стали известными, соединившись в целое. Если все это верно, то все наши сомнения сразу исчезают и нам не нужно более задаваться вопросом, являются ли боги (звезды) проводниками зла. Итак, можно подвести итоги: во-первых, замысел не может считаться

ключевой причиной; необходимость, присущая природе вещей, несет ответственность за все, что исходит сверху; это вопрос неизбежной связи между частями, и, кроме всего прочего, все является последствием существования единства. Во-вторых, большой вклад вносит индивидуальность. В-третьих, любое сообщение, само по себе доброе, в получившейся комбинации обретает иное качество. В-четвертых, жизнь в Космосе обращена не к индивидуальному, а к общему. Наконец, существует Материя, "подкладка", которая, получая некую вещь, воспринимает ее, как нечто другое, и неспособна использовать полученное наилучшим образом.

40. Но колдовские чары; чем можно объяснить их воздействие? Объяснить их можно господствующей близостью по духу, природным фактом существования союза сходными силами и противостояния сил между несходных, а также разнообразием тех многочисленных сил, которые сливаются в одну живую вселенную. Во многих случаях колдовство и ворожба являются мошенничеством: истинная магия неразрывно связана с Целым, со всем, что в нем есть хорошего, и, в не меньшей степени, всем, что в нем есть плохого. Вот оно-то и является изначальным магом и колдуном – это обнаружено людьми, которые и стали воздействовать магическим и колдовским искусством друг на друга. Любовь присуща Природе; качества, порождающие любовь, порождают и взаимное сближение: отсюда и возникло искусство любовных чар, мастера которого пользуются специальными субстанциями, приспособленными под различные темпераменты, и настолько заряженными любовью, что они способны создавать между людьми прочные связи: они связывают души вместе, подобно тому, как они могли бы направить друг другу ветви двух отдельно растущих деревьев Маг также использует паттерны силы, и, найдя себе место в таком паттерне, способен спокойно добиться обладания теми силами, с природой и намерениями которых он отождествился. Если бы маг вышел за пределы Целого, то его вызывание духов сразу же утратило бы силу, но, поскольку он действует в пределах Целого, он способен дергать за нужную ниточку, тянущуюся к любой другой вещи в живой системе. Мелодия песнопения, крик со смыслом, выражение лица колдуна, – все эти факторы обладают естественной сильной властью над Душой, на которую они воздействуют, увлекая ее силой печальных образов или трагических звуков, ибо это неразумная душа, а не воля и не мудрость, приходит в восторг от музыки, – той формы колдовства, которая не вызывает никаких вопросов, и этот экстаз души приветствуется, хотя и не требуется исполнителями музыкальных произведений. То же самое можно сказать о молитвах; и речь идет не о воле; силы, которые отвечают в песнопениях, действуют не посредством воли: замороженный змеей человек не воспринимает, и не ощущает происходящего; то, что он попался, он понимает только после того, как попадется, а его высший разум никогда не попадается. Иными словами, существо, к которому обращены молитвы, оказывает определенное влияние на того, кто их возносит (или на кого-то другого), но само оно, будь то солнце или звезда, их не воспринимает.

41. Молитвы не остаются без ответа в силу того простого факта, что проситель и внимающий являют собой подобие струны музыкального инструмента, один конец которой начинает вибрировать, если вы потянете за другой его конец. Зачастую бывает и так, что звучание одной струны вызывает в другой что-то вроде восприятия, поскольку они существуют в гармонии и настроены на один музыкальный лад; что ж, если вибрирование одной лиры оказывает воздействие на другую лиру, что является результатом существующей между ними духовной общности, то нет никаких сомнений в том, что в Целом (даже при том, что оно состоит из противоположностей), должна существовать единая мелодичная система; ибо оно содержит в себе и гармонию, и все его содержимое, даже противоположности, – это одна семья. Таким образом, все, что причиняет человеку вред – например, страстный дух, увлекаемый желчью в принцип, расположенный в печени, – рождается без всякого злого умысла: так один человек, может случайно обжечь другого, передавая ему зажженный факел; он, конечно, является причиной ожога, поскольку он действительно обжег другого человека, но такой же точно причиной является и огонь, ибо тот факт, что лицо, принимавшее факел, пострадало, является простой случайностью.

42. Итак, из нашей дискуссии можно сделать вывод, что звездам не требуется память и им не нужно понимать обращенные к ним просьбы; они не относятся к молитвам с тем осознанным вниманием, которое им приписывают некоторые люди; просто в силу природы частей и структуры состоящего из частей целого, они совершают благодеяния, как после обращенной к ним молитвы, так и без оной. В качестве аналогии мы можем привести многие силы в каком-нибудь живом организме, которые, независимо от плана или в результате примененного

метода, действуют, совершенно не согласовывая свои действия с волей; один член (функция) помогает или вредит другому в ходе обычной игры природных сил; и искусство врача или лекаря-колдуна состоит в том, чтобы принудить один центр передать часть своей силы другому центру. То же самое относится и к Целому: оно действует спонтанно, но оно может действовать и будучи замороженным; мольба дает одной части силу, которая была специально накоплена для того, чтобы ей могла воспользоваться любая из частей; Целое одаривает своих членов в ходе естественного деяния, а проситель не является ему чужим. Мы не должны приходить в ужас даже в том случае, когда проситель является грешником, а его молитвы все равно достигают цели; дарующий ничего не знает о своем подарке, он просто дарит его, - хотя мы должны помнить, что все является единой тканью и подарок всегда созвучен существующему во вселенной порядку. Поэтому человек может пользоваться тем, что принадлежит всем, но если он переступит границы праведности, то тогда начнет действовать неуловимый закон возмездия. В общем, мы можем утверждать, что на Целое нельзя воздействовать; его основной принцип вечно остается неприкосновенным, что бы не происходило с его членами; эмоции действительно им свойственны, но поскольку ничто существующее не может быть в конфликте с совокупностью существования, то эти эмоции никак не противоречат его бесстрастности. Таким образом, звезды, будучи частями, с одной стороны могут быть подвергнуты воздействию, а с другой, во многих случаях, они остаются безразличными; их волю, как и волю Целого, ничто не может тронуть, точно так же, как и ничто не может повредить их телам и их характерным природным качествам; если они, посредством своих душ что-то отдают, то их души при этом ничего не теряют; их тела остаются неизменными, или если происходит отлив или прилив чего-то, то это что-то уходит безболезненно и приходит незамеченным.

43. А Знаток (Мудрец), каковы его отношения с магией и приворотными зельями? В Душе он полностью защищен от магии; магия не может коснуться его разумной части, она не может сбить ее с пути. Но в нем есть и неразумный элемент, который происходит от материальной части Целого, и вот в нем он может подвергнуться воздействию, или, вернее, этот элемент может подвергнуться воздействию в нем. Однако, любовное зелье на него не подействует, поскольку для того, чтобы низшая душа пришла в смятение требуется согласие высшей души. И кроме того, в той же степени, в какой неразумный элемент реагирует на заклинания адепт способен рассеять эти ужасные силы при помощи контрзаклинаний. Да, в пределах материальной сферы, эти заклинания могут закончиться смертью, болезнью, любым другим неприятным событием; ибо все, что является членом Целого, может быть подвергнуто воздействию любого другого члена, или вселенной членов; но самой сути человека не может быть причинен какой-либо вред. Так что магия не может дать немедленных результатов, ибо они появляются только в строгом соответствии с определенным Природой путем развития. Неразумный элемент даже у Небесных, Даймонов, может стать объектом воздействия; мы не имеем ничего против того, чтобы приписать им обладание памятью и способностью к ощущениям, чтобы предположить использование ими методов естественного порядка, и способность выслушать просьбы молящих; это особенно верно в отношении тех из них, что ближе всего расположены к нашей сфере, и больше всего интересуются ее делами. Ибо все, что обращено к чему-то другому, попадет под его обаяние; то, на что мы смотрим, волшебным образом притягивает нас. Только погруженный в себя неподвластен магии. Потому-то у истоков каждого действия лежит магия, и вся жизнь практического человека является одним сплошным колдовством: мы движемся только к тому, что нас пленяет. По этому поводу у Платона мы читаем: "Народ отважного Эреффея на вид очень хорош, но надо сорвать личину, чтобы он предстал в своем истинном свете; прими же предосторожность, какую я тебе посоветовал".* Ибо, что тянет человека к внешнему? Его влечет не искусство магов, а искусство естественного порядка, искусство приготовления обманчивого напитка и создание связи, не посредством физического контакта, а посредством общности ощущений, порожденных выпитым зельем. * Алкивиад I, 132a

44. Одно только созерцание совершенно неподвластно магии; на предельно собранного человека колдовство не окажет никакого воздействия; ибо он един, и воспринимает только это единство, то есть разум не гонится за иллюзиями, а следует единственно правильным путем, самостоятельно делая карьеру и выполняя свою задачу. При другом образе жизни импульс поступает не от сущности человека; не от разума; неразумное также действует как принцип, и полем своей деятельности избирает эмоцию. Любовь к детям, стремление к браку, - все, что действует в качестве приманки, обретая ценность посредством желания, - все это, конечно же, обладает большой

притягательностью; то же относится и к нашим действиям, иногда вызываемым не разумом, а определенным эмоциональным порывом, причем, в некоторых случаях, таким глупым порывом, как жадность; в политике, в борьбе за высокие места, проявляется оголтелая жажда власти; стремление обезопасить себя порождено страхом; стремление к прибыли-корыстолюбием; действие, направленное на удовлетворение основных потребностей, то есть, на добычу того, что было недодано природой, явно указывает на стремление уговорить силы природы выступить на охрану жизни. Нам могут сказать, что никакая подобная магия не лежит в основе праведных действий, поскольку само Созерцание, которое, вне всякого сомнения, является праведным деянием, подразумевает наличие магического влечения. Ответ состоит в том, что никакой магии нет в праведных деяниях, вызванных чистой необходимостью; при этом нужно помнить, что истинное добро находится повсюду; в основе праведных деяний лежит понимание их необходимости; это не колдовские чары связывают жизнь с этой сферой или любой чужой вещью; допустимо все, чего требует человеческая природа, и что необходимо для приспособляемости к жизни вообще, и даже к жизни в частности, ибо, конечно же, нет ничего удивительного в том, что человек стремится устроиться в жизни, вместо того, чтобы пытаться уйти из нее.. Когда же все происходит наоборот, и свершающий праведное деяние влюбляется в свою праведность, ошибочно считая след Подлинного Добра самим этим Добром, и путая с ним свою личную выгоду, в своей погоне за низшим добром, он становится жертвой магии. Ибо все вся та легковесность, скрывающаяся под маской подлинности, все стремление к простому подражанию, выдают ум, попавший под обманчивое обаяние сил, влекущих его в нереальное. Здесь мы имеем дело с колдовством Природы; стремление к тому, что кажется добром, но на самом деле добром не является; стремление, порожденное неразумным импульсом, вызванным привлекательным внешним видом цели; это путь невежды по дороге, выбранной не им; и что же это еще такое, как не магия? Магии неподвластен лишь тот, кто, вопреки давлению, оказываемому на него враждебным частям, входящим в состав его существа, воздержится от того, чтобы жить в соответствии с их категориями добра, и признает добро только там, где это добро видит и знает его подлинное "я", которое ничем не влекомо и ни за чем не гонится, а спокойно владеет и потому не позволяет обманным путем сбить себя с пути.

45. Из нашей дискуссии можно сделать абсолютно ясный вывод, что индивидуальный член Целого, в соответствии со своим видом и состоянием, вносит в это Целое свой вклад; таким образом, он действует и подвергается воздействию. У любого животного, любой орган или член, в соответствии со своим типом и предназначением, помогает всему существу посредством выполнения своей функции, и занимает положение соответственно своей полезности; он отдает то, что в его силах, и получает от своих собратьев столько, сколько может принять; существует что-то вроде общей чувствительности, связывающей отдельные части, и в том порядке, в котором каждая из частей также является одушевленной, каждая часть, в дополнение к своим функциям, как части, будет обладать и функциями живого существа. Кроме того, мы узнали кое-что о том, какое именно место в системе занимает человечество; теперь мы знаем, что мы тоже совершаем в пределах Целого работу, которая не ограничивается лишь деятельностью и восприимчивостью тела в отношении другого тела; теперь мы знаем, что приносим в Целое свою высшую природу, ибо все, что находится внутри нас связано со своим аналогом во внешнем мире; поскольку наша душа и состояние нашего вида (или, вернее, наша Природа) связывает нас с нашим ближайшим, более высоким аналогом, обитающим в небесном или демоническом царстве, а потом и теми, что расположены выше его, то мы просто не можем не проявить наше качество. И все же, не все из нас способны преподнести такие дары или правильно воспользоваться полученными дарами: если в нас нет добра, то мы не можем дарить его; точно так же мы не можем передать хорошую вещь тому, кто не способен воспринимать добро. Сущность любого, кто к совокупности вещей добавляет свое зло, становится известна, и он, как и положено людям его типа, погружается во зло, которое он сделал своей стихией и, вплоть до самой своей смерти, он попадает только в те сферы, которые соответствуют его качеству, - и все это происходит под давлением сил природы. Что касается человека праведного, то в этом случае преподнесение даров, получение их и смена состояний происходит совсем по-другому: секретные тенденции природы, так сказать, дергают за ниточки (то есть, если использовать метафору Платона,* мы подобны куклам, которых кукловод ведет к лучшей цели). * Законы I, 644 de

Значит, наша Вселенная - это чудо силы и мудрости, и все в ней движется по гладкой дороге в соответствии с законом, действия которого никому не

избежать, – законом, который никогда не будет постигнут низким человеком, хотя и ведет его, ничего не ведающего, к тому месту в Целом, где должен быть брошен его жребий; а праведный человек знает куда он должен идти, и идет туда, ясно представляя себе, даже будучи еще в самом начале своего пути, где именно он найдет себе приют в конце путешествия, и питая высокую надежду, что там он будет находиться рядом с богами. У живого человека ограниченного кругозора, части хотя и отличаются друг от друга, но очень незначительно, обладают очень слабым индивидуальным сознанием, и лишь немногие из них способны существовать сами по себе, да и то очень не продолжительное время. Но в живой вселенной, в огромном пространстве, где каждое существо обладает огромным кругозором, и многие члены которой живут своей собственной жизнью, должны иметь место более заметное движение и более серьезные изменения. Мы видим, как солнце, луна и другие звезды меняют свои места и направление в ходе четко организованного движения, таким образом вполне логичным представляется то, что души также должны подвергаться изменениям, а не сохранять вечно одно и то же качество, и они должны отличаться друг от друга в соответствии со своими действиями и ощущениями, – некоторые могут иметь ранг "головы", а некоторые – "ноги", согласно распоряжения Всемирного Существа, которое имеет свои представления о том, что такое хорошо, а что такое плохо. Душа, которая отказалась от высшего, и не опустилась до низшего, является душой, покинувшей другое, более чистое место, самостоятельно выбравшей для обитания нашу сферу. Наказание грешников подобно лечению больных частей тела, – в одном случае применяется лекарство для соединения разорванных тканей; в другом случае ампутация; смена окружающей среды и состояния, наказание – все это предусмотрено для того, чтобы вернуть здоровье Целому поставив каждый его член на положенное ему место; и это здоровье Целого требует, чтобы один человек был воссоздан заново, а другой, который себя плохо чувствует здесь был перемещен туда, где он больше не будет болеть.* * Федон, Горгий, Государство.

17

IV.8 О НИСХОЖДЕНИИ ДУШИ В ТЕЛА

1. Так случалось много раз: как бы восходя из собственного тела в самого себя, самососредоточившись и отбросившись от всего внешнего, я созерцал чудесную красоту, превосходящую все, что когда-либо было явлено в нашем мире; становясь причастным истинной жизни, обретая единство с божественным, в этом дивном своем состоянии я духовно достигал верховных сфер. Но, увы, наступал момент, когда дух нисходил в область рассудка, и, вспоминая о своем пребывании в сверхчувственном мире, я задавался вопросом, в чем причина моего падения, как душа вошла в мое тело и каким образом она, уже находясь в теле, все равно остается высшей сущностью. Гераклит, одним из первых исследовавший эту проблему, говорил об "обязательном чередовании противоположностей"; он учил о восхождениях и нисхождениях, полагая, что "неизменны лишь сами изменения" и что "утомительно постоянно иметь дело с одними и теми же, невозможными нас вещами". Гераклит предпочитал выражаться метафорично, не слишком заботясь о том, чтобы его учения были для нас просты и понятны; возможно, он полагал, что нам следует постигать истину через самих же себя, как делал это и он, обретая ее таким путем. Эмпедокл, рассуждая о том, что ниспадение в наш мир – наказание для греховных душ, называя самого себя "дезертиром, бежавшим от Бога в рабство к буйному разладу", мало что нового добавил к тому, о чем учили еще Пифагор и его школа; более того, его стихи, пожалуй, куда более смутны и туманны. Теперь нам следует обратиться к великому Платону, оставившему нам немало благородных изречений о Душе, который во многих своих произведениях достаточно подробно рассмотрел вопрос о ее нисхождении в тело*, так что благодаря ему и у нас есть надежда пролить свет на этот вопрос. * Далее Плотин приводит выдержки из диалогов Платона "Федон", "Кратил", "Федр", "Тимей" и "Государство". Что же мы можем узнать у этого философа? Его изложение, возможно, не покажется нам последовательным, но, в то же время понять, что он имеет в виду, не составит большого труда. Несомненно, что он, презирая все бессмысленное, порицал "сопряжение тела и души", как сковывание и погребение последней, ссылаясь, как на безусловно истинные, на те изречения мистерий, в которых говорится, что душа здесь суть как бы заключенная. В пещере Платона, как и в пещере Эмпедокла, символически представлен наш мир, где "разрыв оков" и "восхождение" из мрака – не что иное, как образ странствия по направлению к царству Духа. В "Федре" Платон, говоря о слабых крыльях души, так объясняет причину ее падения: бывают моменты, когда душа прерывает свой взлет – к тому вынуждает ее или кара за

былые грехи, или злой рок, или какая-нибудь иная необходимость, или просто случайность. Так или иначе, но в том, что душа нисходит в тело, он усматривает некую ее вину. В "Тимее", однако, Платон возвеличивает космос и называет его "блаженным богом"; он утверждает, что Душа была дарована милостью демиурга для того, чтобы через разумный дух постигнуть целостность сущего, ибо посредством него и далее через Душу было задумано все бытие. Отсюда понятно, почему мировая Душа должна быть ниспослана Господом в тела: подобно этому путешествуют и души каждого из нас в отдельности, делая мироздание целостным во всех его проявлениях. Необходимо, чтобы все сущности Духа находили свое воплощение и здесь, причем точно в том же числе форм.

2. Определив, таким образом, что говорил Платон о наших душах, нам теперь нужно исследовать природу души в целом, раскрыть те ее свойства, которые приводят ее к союзу с телом, а также понять, что представляет собой мироздание, в котором действуют различные души: волеизъявляющие, пассивные или какие-либо иные. Нам также следует выяснить, был ли у Творца предварительно обдуман план создания вселенной и подобна ли мировая Душа нашим людским душам, которые, дабы управлять своей низшей частью – телом, должны погружаться в него все глубже и глубже. Бесспорно, каждое отдельное тело занимает определенное место во вселенной и, находясь всегда под угрозой распада, преследует свои естественные цели цели сохранения, что требует от него быть всегда начеку, дабы уберечься от всевозможных внешних врагов; оно опутано сетями потребностей и в своем нескончаемом сопротивлении разного рода трудностям хватается за любую опору. Совсем другим должно быть тело – обитель мировой Души: целостным, дееспособным, самодовлеющим и не подверженным влияниям, противным его природе; Душа легко подчиняет его себе и ничто, таким образом, не мешает ей во всем быть тем, чем, собственно, и надлежит быть; ей неведомы желания и страдания, она безразлична к обретениям и утратам. Чтобы стать безупречной, наша душа должна стать сопричастной целостной Душе, дабы вместе с нею "проходить величественным путем, повелевая мирозданием". В такие моменты душа и не отделена от тела, и одновременно не находится в нем или в ином каком рабстве, лучшей своей частью вместе с мировой Душой покоясь как бы на лоне Единого. Ведь для того, чтобы придать телу энергии, необходимые для его существования, душе нет нужды отдаваться ему целиком, поскольку для оказания помощи низшим планам бытия далеко не всегда душе требуется оторвать себя от планов высших. Душа проявляет свою заботу о вселенной в двух формах: в форме управления всей системой в целом, приведенной в движение бездейственным приказом божественного начала, а также в форме управления каждой отдельной личностью, проявляющейся в непосредственных деятельных актах, можно сказать, в кратких касаниях "поля истины"; при этом действующая сила принимает в себя многое от природы объекта. В своем всеобъемлющем управлении божественным миропорядком Душа использует высшие формы сверхчувственного всеединства, проникая повсюду при помощи самых слабых его энергий; сам же Бог всегда выше этой отчасти затемненной, хотя и не лишенной непреходящего смысла деятельности мировой Души, которой всегда были и будут присущи сродственные ее природе качества и свойства, являющиеся ее неотъемлемыми чертами. Мы можем прочесть у Платона, что души звезд находятся в своих физических телах так же, как мировая Душа – в теле вселенной, поскольку эти звездные тела призваны "блюсти числа времени" и по их кругам происходит обращение Души; таким образом, и душам звезд дано наслаждаться блаженной близостью сверхчувственного и вечного. Очевидно, что "сопряженность" души с телом считается злом по двум следующим причинам: во-первых, потому что тело является помехой душе в ее разумной деятельности и, во-вторых, поскольку оно "наполняет нас желаниями, страстями и страхами". Но никакая из этих бед не может случиться с той душой, которая своею лучшей частью не нисходит в тело, которая – не раб, но повелитель, вполне подчинившая себе тело и руководящая им так, чтобы самой при этом ни в чем не терпеть нужды, а потому и не подверженной ни страхам, ни страстям. Таким образом, не следует усматривать зла в подобных телах, а также и полагать, что нисхождение Души – это непременно проступок по отношению к величайшему и блаженнейшему провидению; Душа всегда остается в непосредственной близости от Первоединого и для управления мирозданием черпает свои энергии от того, кто сам неизменно пребывает в величественном покое.

3. Теперь несколько слов о человеческих душах. Мы постоянно слышим о том, что наша душа – измученный, несчастный узник тела, жертва тягот и лишений, желаний, страхов и прочих зол, что тело – ее тюрьма и могила, а космос место затворничества. Такое мнение не противоречит теории о безмятежности мировой Души, так как нисхождение человеческих душ происходит по иным причинам, нежели нисхождение Души мировой. Все, что имеет свое начало в Духе, как единое целое, так и множественное, духовно само по себе и образует то, что мы зовем умным или духовным космосом. Однако здесь нам

следует различать духовные энергии и отдельные умные духи, ибо Дух есть начало не единое, но едино-многое: он представляет собою одновременно и единство, и множество. Подобно этому должны существовать как множественные души, так и единая Душа, которая и является порождающей причиной множественных душ, как, например, у растений один вид дает начало различным сортам. Как одни сорта растений бывают лучше, а другие хуже, так и души: одни более умны и духовны, другие – менее. Говоря о Духе, следует различать Дух как таковой, который, подобно некоему огромному живому организму, потенциально содержит в себе все и всяческие эйдосы, а также и сами эйдосы, индивидуально свои возможности реализующие. Чтобы лучше это понять, можно представить себе город, обладающий собственной душой и жизнью, который, в свою очередь, состоит из различных, также наделенных жизнью, частей и структур. Этот живой город – сама мощь и совершенство, но, ведь, именно его малые структуры и формы и придают ему эти прекрасные черты. Или вот еще пример: эйдос огня может порождать одновременно как большие, так и малые огни. И те, и другие имеют одну общую им суть, взятую у эйдоса огня или, точнее говоря, они равно участвуют в том, что порождает эйдос огня. Очевидно, что наилучшая, разумная часть Души – глубоко духовна; но должна также существовать и другая ее часть, поскольку, в противном случае, Душа не отличалась бы от Духа. К ее свойству быть разумной и духовной добавляется другое качество, которое делает ее существование особым и индивидуальным. Душа перестает отождествляться с Духом и с этого момента действует самостоятельно, как и все прочее, что существует в царстве Духа. Душа стремится к высшему и обладает умом и духом, но при этом она отдает приказы, управляет, повелевает низшим. Целостность вещей в умном космосе не может не изменяться, ибо, коль скоро однажды появилась возможность изменения в низших планах бытия, она необходимо проявилась и в планах высших. 4. Вот что происходит с индивидуальными душами: тяга к божественному Духу побуждает их возвращаться к своему истоку, но их также влекут и те присущие им силы, которые управляют низшими планами бытия. Души можно сравнить со светом солнца, освещающим лишь лицевую сторону предметов. Своею лучшей, разумной частью они остаются в области мировой Души, где нет ни печалей, ни забот. Вместе с ней правят они в небесных сферах, не сходя со своих царственных престолов. Однако затем на смену этому приходит момент ниспадения, в результате которого души становятся раздельными и самостоятельными. Томясь в одиночестве, вдали друг от друга, они ищут свой особый путь в жизни. Такое состояние может длиться долго; душа, покинув целостность, разделилась; ее сознание уже не духовно – это уже одинокое, истощенное, озабоченное создание, пребывающее в разладе с самим собой. Будучи, таким образом, отделенной от целого, она ищет себе прибежище в индивидуальности. Для этого она покидает все остальное, проникаясь заботой только об этой одной, выбранной ею части. Так завершается ее исход из всеобщего и начинается управление частным. Теперь же, когда она как бы поймана этим миром и ей навязаны узы, она начинает стремиться наружу того, во что она попала, в чьи глубины она все более и более погружалась. Вместе с этим пришло и то, что Платон назвал утратой крыльев заключенность в теле: душа как бы лишилась той своей былой невинности, которая требовалась для управления высшими планами бытия вместе с мировой Душой, потеряла то свое состояние, к которому теперь все ее существо будет неудержимо стремиться вернуться. Таково ее падение: пребывая в оковах, лишенная возможности самовыражения в Духе, она вынуждена действовать, опираясь на ощущения; теперь душа пленница, погребенная в собственном теле. Но, несмотря на все это, в душе всегда присутствует что-то высшее; переходя в область разумной и духовной деятельности, опираясь на свои воспоминания, пускай поначалу и смутные, сделав их основой нового видения и сутью своего бытия, она постепенно освобождается от оков и начинает свое восхождение. Души, вставшие на этот путь, пребывают одновременно в двух сферах: здесь они – по необходимости, в умпостигаемом же мире – лишь насколько могут. Причем высшая жизнь царствует в тех из них, кто способен дольше пребывать в области божественного Духа, а низшая преобладает в тех, качества или обстоятельства которых сложились менее благоприятно. Обо всем этом, хоть и не вдаваясь в подробности, говорил и Платон, когда особо выделял души, произошедшие от "смеси в чаше уже второго порядка", определяя их как "частные" и замечая, что став раздельными, они должны быть "по необходимости укоренены в телах". Конечно, в тех местах, где он говорит о Боге, сеющем души или о Боге, произносящем речи, он выражается метафорично, чтобы хоть как-то дать понять, что все, что создано и рождено, проистекает из природы Единого; для ясности изложения понятия последовательности и очередности переносятся на вещи, чье существование и определенность формы неизменны. 5. Диалектика может примирить и снять все кажущиеся противоречия: рождающую божественность, направленную на придание космосу

целостности и полноты, и противопоставляемое ей добровольное нисхождение; необходимость и свободный выбор (фактически, необходимость тоже содержит в себе момент выбора); воплощение, как зло; учение Эмпедокла о полете от Бога, бродяжничестве и грехе, с последующей карой, и утешение полетом по Гераклиту – все это, одним словом, добровольное нисхождение, которое одновременно является и принудительным. Безусловно, процесс ниспадения в чувственный мир нельзя в полном смысле считать невольным, ибо он есть следствие врожденного, неотъемлемого стремления. Подчинение же низшему может быть понято, как наказание за грехи. С другой стороны, эти действия и переживания навязаны вечным законом природы, который выражается в том, что сущность покидает свое высшее ради служения иному. Следовательно, правы и те, кто утверждают, что души ниспосланы Богом. Конечные результаты могут быть постигнуты только после того, как изучены их первопричины, даже в тех случаях, когда на их формирование оказывает влияние множество других событий. Можно говорить о существовании как бы двух форм порока или изъяна, приводящих к ниспадению душ: первая заключается в отчасти добровольных, дерзостных стремлениях самих душ к обособлению и инобытию, вторая – в том зле, которое они совершают, находясь здесь. Первый порок наказывается тем, что душа страдает от своего падения; для тех, кто совершал здесь ошибки, меньшей карой является повторный переход из тела в тело с тем, чтобы после понесения этого наказания возвратиться домой; но если душа погрязла во зле, ее может постигнуть куда более суровое, соответствующее степени содеянного, наказание от рук карающих демонов. Таким образом, Душа – божественная сущность и обитательница горних сфер, нисходит в тела. Она, третья ипостась божественного, под влиянием своих собственных энергий и склонности привносит порядок в те области бытия, что лежат ниже ее, добровольно проникает в дольные сферы; хорошо, если ей удастся быстро вернуться – она не понесет ущерба от того, что обретет новые знания, поймет, что есть грех, примет участие в естественной игре бытия и проявит себя в тех действиях и поступках, которые в той или иной форме уже потенциально присутствовали в сверхчувственном мире, но по разным причинам никогда не стали бы актуальными, не проявились они в нижних областях (Душа, ведь, сама не всегда осознает, что подавляет и сдерживает порой всю совокупность потенциального бытия). Божественные энергии, до поры до времени скрытые, можно сказать как бы и несуществующие, или существующие потенциально, актуально проявляются через те или иные действия; богатство и красота внешнего нам мира порождает все самое лучшее и в нас, что находит свое выражение в мудрых речах и прекрасных поступках. 6. Должно быть нечто помимо единства – в противном случае весь мир будет неприметно похоронен, становясь бесформенным в пределах нерушимой целостности; ничто из истинно-сущего в умном космосе не сможет существовать, если Дух прекратит свое внутреннее движение. Множественность сущего – порождение единства Духа – истинно есть только тогда, когда проявляет себя вовне, как бы продолжаясь в ином; таким образом, можно сказать, что эти сущности обладают душами различных порядков. Это движение, начавшееся в Духе, не может закончиться на душах: каждая сущность должна порождать последующую. Развертываясь из некоего центрального принципа подобно тому, как из семенных зачатков развиваются живые организмы, это изначальное движение распространяется все далее и далее до тех пор, пока окончательно не проявится в разнообразных формах чувственного мира. Высшие формы сущего будут оставаться неизменными, но и низшие планы бытия родственны душам, ибо и они проистекают из природы Первоединого. Эти силы, эти божественные энергии находятся в вечном движении, поскольку им нельзя приписать какое-либо недоброжелательство по отношению к какой-нибудь части вселенной; до тех пор, пока они развертываются, истекают вовне, космос остается целостным и всесовершенным. Таким образом, вся целокупность сущего произведена неиссякающей силой, как бы дарящей себя этой вселенной, вездеприсущей мирозданию во всех, без исключения, его частях. Кроме того, нет ничего такого, что могло бы помешать чему-нибудь из сущего участвовать, по мере своих возможностей, в природе Блага. Поэтому, если материя существовала вечно, то одного этого уже было достаточно для того, чтобы обеспечить ей участие в бытии, которое в зависимости от индивидуальной восприимчивости каждого повсеместно взаимодействует с высшим благом. Если же, напротив, материя обрела свое бытие лишь после последовательного ряда необходимо предшествующих причин, то подобное начало должно было отратить ее и отдалить от идеального плана, как если бы она не могла достигнуть того принципа, чьей милости обязана своим существованием. Итак, все, что прекрасно в чувственном мире, – это лишь отражение той истинной красоты, что находится в царстве Духа, являющей нам примеры своей мощи и благоподобия; все вещи взаимосвязаны: одни по своей природе умны и духовны, другие – чувственны; одни существуют самостоятельно, другие – от века берут свое начало, участвуя в жизни первых

- и так до тех пор, пока хватает сил породить все новые и новые планы бытия. 7. Сущность, о которой у нас идет речь, имеет двойственную природу духовную и, в то же время, чувственную. Душе лучше обитать в Духе, но благодаря присущей ей двойственности она вынуждена также участвовать и в чувственном мире. Нет ничего неестественного в том, что она не до конца принадлежит высшему; Душа занимает промежуточное положение: с одной стороны, она есть истинно-сущее, а, с другой, находясь на границе области Духа, касается чувственно познаваемого мира. И вот Душа, участвуя в этом мире и привнося в него нечто от себя, порой проявляет как бы излишнее рвение и, вместо осторожного и мудрого правления, погружается в самую толщу выбранной ею сферы; тогда она утрачивает состояние цельности, хотя и сохраняет возможность обрести ее вновь, воспользовавшись обретенным опытом и познанием того, что она видела в чувственном мире и от чего страдала; ведь, благодаря увиденному и выстраданному, сравнивая наилучшее с тем, что ему противоположно, Душе с большей очевидностью открывается то величие, которым она обладает, оставаясь в Высшем. Так там, где нет способности сверхчувственного познания, на помощь более ясного восприятия Блага приходит зло. Эманация Духа не есть выход за его пределы, но лишь нисхождение к его границам, его собственному низшему плану. Это движение, как эманация, не может быть направлено в сторону высшего, трансцендентального. Будучи как бы переполнен всяческими благами, побуждающими его творить нечто новое из своей полноты, Дух действует непременно вовне, и тогда провидение и законы природы приводят Дух к его крайнему пределу - к Душе, на которую возлагается творение всех последующих стадий бытия до тех пор, пока она не возвратится к своим истокам. Подобным образом действует и Душа: ее следующий, более низший акт творения космоса, более же высший - созерцание истинно-сущего в Духе. Что же касается индивидуальных душ, то такой божественный акт возможен для них только в одном из их преходящих состояний, когда они обращаются к высшему, обитая в низшем. Но та душа, которую мы называем мировой Душой, никогда не нисходит до непосредственного участия в низшем. Свободная от всяческого зла, она обладает способностью познавать низшее, при этом производя лишь как бы обзор своих владений, в то время как сама обращается вокруг более высоких сущностей; таким образом, становится возможным выполнение ее двойственной задачи; и до тех пор, пока Душа не бежит от этого дивного созерцания, она неизменно пребывает в высшем. 8. Но и наша, человеческая душа, если осмелится, наперекор "общественному мнению", перейти в более определенное состояние личного убеждения, не опускается целиком; своей лучшей, разумной частью она остается в царстве Духа, но властвует в ней, однако, та ее часть, которая находится в области чувственного; и эта низшая часть души, заправляя здесь, в материальном мире, вечно озабоченная земными проблемами, ослепляет нас, делая подчас невозможным созерцание высших сфер. Так как далеко не все, что происходит в той или иной, а, в первую очередь, в разумной части нашей души, сразу же становится нам известным и, тем более, понятным, то все, что происходит из области Духа, попадает в поле нашего зрения только тогда, когда оно нисходит до уровня чувственности. Любая вещь, для того, чтобы быть познанной, должна предстать сразу перед всей душой. Желание, пока оно не выходит за пределы одной лишь способности желать, остается нам неизвестным, но благодаря нашему дару восприятия или благодаря сознательному выбору, или же благодаря и тому, и другому, мы делаем это желание нашим достоянием. Таким образом, каждая душа обладает чем-то низшим, привходящим от телесного и чем-то высшим, проистекающим из области Духа. Мировая Душа, будучи целостной, управляет мирозданием посредством той своей части, которая ближе к телесному, но так как ее воля не основана на расчете, как у нас, но проистекает из чистой духовной деятельности, напоминающей ту, что мы наблюдаем в действиях артиста, исполняющего свою роль, то ее акты преимущественно бездейственны; в космосе активна только ее низшая часть, деятельностью которой она украшает этот мир. Те же души, которые, разделившись, стали присущи той или иной отдельной вещи, также содержат в себе высшую, духовную часть. В них, однако, преобладает чувственность, и чем больше пробуждается их сознание, тем сильнее они ощущают, что дисгармоничны своей собственной природе, что то, с чем им приходится иметь дело, лишено целостности, несовершенно, подвержено чужеродным влияниям, наполнено страстями и получает удовольствия от недостойного, что постоянно их манит; и это ощущение наполняет души страданиями и печалью. Но всегда существует другая, высшая часть души, которая не находит радости в низменных наслаждениях и идет своим собственным, справедливым путем.

[Эгоистическое стремление душ к утверждению независимого существования как причины их забвения о Боге. Отрешенное от всего чувственного самосознание как первая ступень к богопознанию. Самопознание удостоверяет прежде всего в существовании единой универсальной души, от которой происходит всякая индивидуальная душа. Душа эта в свою очередь, насколько она осуществляет целую систему идей, указывает на существование высшего над ней начала божественного, вечного, неизменного творческого Ума – как целостного архитипа всего существующего. Поскольку же Ум представляет в себе двойство мышления и бытия, то он предполагает такое еще высшее начало абсолютно Единое, которое, стоя выше бытия и мышления, служит верховной причиной обоих. Таким образом Единый производит Ум, а Ум производит душу. Эта теория единого начала, как основы двух других начал не чужда была Анаксагору, Гераклиту, Эмпедоклу, в особенности Платону, отчасти и Аристотелю. Эти три начала не чужды и нам, напротив, все в совокупности входят в нашу природу и составляют нашего внутреннего человека, при чем последнему из трех сверхчувственных первопринципов соответствует наша живая душа, среднему наш рассудок, а первому, самому высшему – наш созерцательный разум. То, что мы часто не сознаем этих начал, не означают еще, что они нам не присущи и в нас не деятельны.]

1. Отчего и как это происходит, что души забывают Бога – своего Отца? Отчего это происходит, что они, имея божественную природу, будучи созданием и достоянием Божьим, теряют знание о Боге и самих себя? Причина постигнутого их зла лежит в них же самих – в их дерзостно осуществившемся желании рождения, в их изначальном стремлении к инобытию или обособлению, в их замыслены от кого не зависеть, а жить по свое воле от себя и для себя. Как только они вкусили сладости такого самостоятельного бытия, тотчас дали полную волю всем своим прихотливым желаниям и став, таким образом, сразу на путь противоположный своему первоначально, постепенно отдалились от Бога до степени полного забвения о том, что они есть суть Его создание и его достояние. Как дети, тотчас после рождения отделенные от родителей, вскормленные и выросшие на чужбине не узнают потом их, и себя не признают их детьми, так и души, живя долгое время без созерцания Бога и без сознания своих к Нему отношений, теряют наконец фактически свое природное достоинство, вследствие забвения о своем происхождении, – пристращаются к разным предметам, считая их более ценными, чем самих себя, прельщаемые внешними вещами, отдают им уважение и все лучшие чувства, и вместе с этим, понятно, все более и более порывают связь со всем высшим, божественным, от которого наконец удаляются и отвращаются с пренебрежением. Таким образом души доходят до забвения Бога по той причине, что все прочее чувственное чтут и любят больше, чем самих себя, ибо коль скоро душа что либо такое ставит предметом своего восхищения и искания, то тем самым она признает это за высшее и лучшее, а себя за низшее и худшее, а когда она свыкается таким путем с мыслью, что сама она хуже всего подверженного происхождению и уничтожению, что она и по достоинству и по праву на существование несравненно ниже всего того тленного, которое она чтит и любит, тогда понятно, она не в состоянии уже бывает уразуметь природу и силу Божества. Поэтому, кто пожелал бы помочь людям, находящимся в таком состоянии, т.е. направить их мысли в противную сторону и довести их до высочайшего, единого первого начала, тот должен во-первых, показать им всю ничтожность тех вещей, которые они так высоко ценят (о чем нами много было говорено в другом месте), и по-вторых, напомнить им о происхождении души. Второе должно предшествовать первому, так как прольет свет и на первое. Поэтому и мы с него начнем наше исследование, так как от него прежде всего зависит достижение того самого высшего искомого, ибо желает достигнуть его не иной кто, как душа, которая, понятно, для этого прежде всего должна познать, что такое сама она есть, обладает ли она способностью познавать и созерцать высочайшее и, наконец, прилично ли и уместно ей предаваться такому исследованию? Если божественное чуждо ей, тогда какой смысл могут иметь все ее усилия. Но если оно сродно ей, тогда, конечно, она может и обязана постигнуть и познать его.

2. Вот что прежде всего да будет известно всякой душе: душа универсальная или мировая произвела все живые существа, вдохнув в них жизнь, – и тех животных, которых питает земля, и тех, которые живут в море и в воздухе, она же произвела божественные звезды и солнце, да и всю красоту форм необъятного неба, она же установила и поддерживает во всем закономерный порядок; но сама она совсем иной несравненно высшей природы, чем все то, что она производит, благоустраивает, чему сообщает движение и жизнь, ибо

между тем, как все это то нарождается, то умирает, смотря по тому, дает ли она жизнь, или отнимает, сама она существует вечно, не умаляясь в свое жизни. Каким образом эта великая мировая душа сообщает жизнь всей вселенной и каждому существу в отдельности, это может уразуметь наша душа не иначе, как став предварительно достойною такого созерцания, именно отрешившись от всякого обольщения теми вещами, которыми другие души еще прельщаются и затем сосредоточившись внутренно в самой себе с такой энергией и полнотою, чтобы в ее сознание не вторглось и ее не тревожило не только тело со всеми происходящими в нем движениями, но ничто окружающее, чтобы для нее все замолкло – и земля, и море, и воздух и само величественное небо. В таком состоянии душа пусть себе представит, что во всю эту мертвенную неподвижность вдруг как бы вливается душа, которая повсюду распространяется, проникает насквозь в эту безжизненную массу и освещает, подобно тому, как лучи солнца, падая на темное облако, делают его просвечивающимся, златовидным. Итак, душа, низойдя в эту громадную инертную массу, сообщила ему движение и жизнь бессмертную или неиссякаемую и превратила ее в мир, который, будучи вечно движим ее разумной силой, стал живым, вседвелеющим существом. Как бы поселившись в мире, т.е. проникши его своими животворными силами, душа сообщила ему смысл, ценность и красоту, между тем как без души все это было и есть не более, как мертвый труп, земля да вода, или нечто, даже того худшее – темная бездна вещества и какое-то небытие – нечто такое, чего даже Бог ужасается по выражению поэта*. В еще более ярком поразительном свете открывается природа и сила души в тех способах и путях, какими она объемлет и уряжает весь мир со своими хотениями. Она распростерта по всей этой неизмеримой громаде и одушевляет все ее части, как великие, так и малые, и между тем как части эти одни находятся там, другие здесь, одни напротив друг друга, другие вместе или отдельно разбросаны, она от этого не разделяется и не раздробляется на части, для того, чтобы оживлять каждую вещь в отдельности, но все оживляет, оставаясь целостной, неделимой, присутствуя на всяком месте вся нераздельно, и таким образом, всегда остается подобно родившему ее отцу (т. е. Уму) и по единству и по всеобъемлющей универсальности. Вследствие этого, как ни громадна вселенная и сколь не велико в ней повсюду разнообразие, но она содержится в единстве ее всеобъемлющей силою, и мир весь этот благодаря ей, есть Божество, как равно солнце и все звезды суть божества, насколько одушевляются ею, да, наконец, и мы, люди по той же причине представляем собой нечто божественное, без нее же все это были бы разве одни трупы, худшие всякого навоза**. А если так, – если души сами божества небесные обязаны своей божественной природой и жизнью, то понятно, что сама она есть старейшее из божеств. Но и наша душа однородна с ней. В самом деле, если ты по удалению из души своей всех прикрывающих ее чуждых наростов, станешь рассматривать ее чистую от всего, то увидишь, какое высокое достоинство имеет истинное существо ее и насколько она превосходит им все телесное. Ведь без души все телесное есть лишь одна земля; но пусть будет это и не земля, а огонь, все равно какой смысл, какую цену могла бы иметь сама по себе его жгучая сила? Ничего не выйдет и тогда, если присоединить к этим двум еще две стихии – воду и воздух. А если так, если все ценно и воделенно лишь потому, что одушевлено жизнью, то как можешь ты, забывая о душе, которая в тебе есть, прельщаться тем иным, что вне тебя? Раз ты во всем прочем чтешь главным образом душу, так чтить же ее прежде всего в самом себе. – * Гомер. Илиада, XX 64-65 ** Это выражение Плуларх приписывает Гераклиту

3. Убедившись таким образом в высоком достоинстве, в божественной природе души, ты затем можешь верить, что через нее и ею достигнешь и познаешь Бога. Нечего тебе искать Его слишком далеко, немного отделяет тебя от Него. Чтоб возвыситься до Него, отдайся руководительству самой высшей, самой божественной части души – той силы, от которой сама душа происходит и которой соприкасается с миром, сверхчувственным, мысленным. В самом деле, как ни высоко признанное нами выше достоинство души, она есть не более как образ ума: подобно тому, как слово выговариваемое вслух есть образ внутреннего слова души, так и сама душа есть выговоренное слово Ума или его осуществленная вовне энергия; она есть жизнь, истекшая из него и образовавшая собой новую после него субстанцию, подобно тому, как огонь обладает кроме латентно теплоты, которая всегда ему присуща, еще и той, которая из него излучается вовне. Однако, не следует представлять себе дело так, что душа, истекши из Ума, стала совсем вне его, – нет, отчасти все-таки пребывает в нем, хотя и составляет иную, отличную от него субстанцию. Так как она происходит от Ума, то и сама она разумна и разумность свою проявляет в дискурсивном мышлении. От Ума же, как от своего родителя и воспитателя она получает и всякое совершенство, хотя в сравнении

с ним она, конечно, менее совершенна. Итак, душа есть субстанция, которая происходит от Ума. И потому насколько она отдается созерцанию его, настолько сама обладает разумом актуально, ибо в то время как она отдается такому созерцанию, она имеет внутри само себя, как свое достояние, все то, что мыслит и собственно деятельностью производит. Строго говоря, собственно только эти чисто внутренние интеллектуальные акты и свойственны разумной душе, между тем как процессы низшего порядка, каковы, например, страсти, имеют иной источник, иное начало. Таким образом, ум сообщает душе высшую степень божественности сколько тем, что производит ее, столько же и тем, что всегда присущ ей, потому что между ними, ведь нет никакого разделения, а только различие сущностей. А различие же между ними и вместе взаимоотношение, почти такое же, как между формой и материей. Роль формы тут, конечно, принадлежит Уму, но зато и материю он имеет тут прекрасную, так как она интеллектуальна и проста. Однако, как же это должен быть велик сам Ум, если он больше и выше даже души!

4. Дойти до ясной и живой мысли о его величии можно еще и вот каким путем: кто способен наслаждаться великолепием и красотой мира, наблюдая строгий порядок его вечного движения, созерцая видимые и невидимые божества небесные, демоном, всяческие роды и виды животных и растений, тот пусть, оторвавшись от созерцания, вознесется мыслью выше этого к самому первообразу этого мира, к миру истинно-сущему, - и там он увидит сущности сверхчувственные интеллектуальные, обладающие вечной и совершенной жизнью и над всеми ими царствующий Ум и настоящую неизреченную премудрость, тут он очутится в истинном царстве Кронаса, которые ведь по словозначению своего имени есть не что иное, как Ум и полнота божества. В самом деле, Ум этот объемлет и содержит в себе все бессмертные сущности - всяческий разум, всяческое божество, всяческую душу, и все это в нем вечно и неизменно. Да и почему бы Ум стал изменяться, когда он всемогущ? Куда и зачем он стал бы удаляться, когда он все в самом себе имеет? Зачем он стал бы искать приращения какого-либо, когда он сам обладает всей полнотой совершенства? Такое полнейшее совершенство его зависит между прочим и от того, что он содержит в себе лишь одно всемогущее и ничего несовершенного, при том ничего такого, что не было бы его собственной мыслью, мыслит же он то или другое вовсе не потому, что хочет это доселе неизвестное познать, но потому, что все в себе же всегда имеет. Равным образом и блаженство его не есть акцидентальное, во времени чередующееся, так как он обладает им от вечности, да и сам есть истинная вечность, между тем как время - движущийся образ этой вечности начинается лишь за пределами ума - в области души. Деятельность души, конечно, подчинена временной последовательности, так как она обуславливается воздействием внешних вещей, и вот почему душа в один момент представляет Сократа, в другой - коня, вообще в каждый момент - лишь одну какую-либо вещь; но ум содержит в себе все в неизменном тождестве, он всегда только есть, но не бывает, для него существует одно только настоящее, но нет ни будущего, так как и до наступления будущего все в нем уже есть, ни прошедшего, так как его ноумены не проходят, как моменты времени, но существуют в вечном недвижимом настоящем - неизменные, тождественные самим себе, довлеющие тем, что они суть, притом так, что каждый из них есть и мыслимое, и сущее, а все вместе составляют один универсальный Ум, и одно универсальное бытие. Ум существует, как ум, насколько он мыслит сущее, а сущее существует, как бытие, насколько оно, будучи мыслимо, дает возможность Уму мыслить и существовать. Но понятно, что причина того и другого вместе, из которой проистекает мышление мыслящего и бытие существующего, должна быть иная, отличная от них обоих, и так как оба они хотя и даны всегда совместно и нераздельно и одно без другого быть не может, но все же представляют двойство, то общее начало их обоих должно стоять выше этого двойства и представлять собой чистое единство. Правда, что и в этом двойстве есть единство, потому что Ум есть вместе и сущее, или мыслящее и мыслимое. Он есть ум, насколько мыслит, а сущее, насколько он есть также и мыслимое; но с другой стороны, если мышление невозможно без этого тождества, то оно также невозможно и без различия между мыслящим и мыслимым. Таким образом первыми самыми высшими родами сущего должны быть признаны следующие - бытие, ум или мышление, тождество и инаковость, или различие. К ним следует присоединить еще движение и покой, - покой, как условие или выражения тождества, а движение как условие и выражение деятельности мышления, которая, как сказано, предполагает различие мыслящего субъекта и мыслимых объектов, без которого она на почве чистого единства и тождества была бы совсем невозможна. Притом же и сами мыслимые элементы должны быть друг от друга отличны, хотя в то же время они должны иметь между собой нечто одно общее; это общее им всем состоит в том, что все они находятся в одном мыслящем и составляют с ним

одно, правда отличное от него, но неотделенное. Потом, множественность элементов мышления дает категорию количества и числа, а их разнообразие дает категорию качества. Из этих начал, или самых высших категорий происходят затем все дальнейшие, и все роды и виды вещей.

5. Итак вот какое великое божество осеняет свыше душу и с ним она всегда стоит в связи через названные сейчас начала мышления, только бы она ни вздумала сама порвать эту связь. Когда же она, сосредоточившись в себе и став сама единою, приближается в этому божеству, то естественно спрашивает себя, кто же есть родивший его? Конечно, Он есть уже простой, предшествующий всяко множественности, виновник и бытия Ума, и содержимой им множественности, есть тот Единый – от которого и всякое число происходит, ибо и число не есть первоначальное, так как даже двоице предшествует один. Двоица занимает уже второе место, так как происходит и получает определенность от одного, сама же по себе без него не может иметь ни бытия ни определенности; став же через него определенной, она, конечно, есть число и даже субстанциональное число (т.е. Ум – двойство бытия и мышления, мыслящего и мыслимого); а потом и душа есть число. Ведь плотные массы и пространственные величины, подпадающие низшему чувственному восприятию, вовсе не суть нечто первоначальное, а производное вторичное, потому что если, например, взять хоть зачатки существ, то главная сущность их заключается вовсе не в массе влаги, а в том, то невидимо, именно – в присуще им численной пропорции и разумосообразной форме. Итак, там – в сверхчувственном мире двоица и всякое число не что иное суть, как Ум и его идеи, причем двойство неопределенное может быть принимаемо за субстрат или материю, между тем как всякое определенное число, происходящее от присоединения к ней определяющего одного, будет особым видом или идеей ума, так что все идеи ума могут быть рассматриваемы как формы, образующиеся под воздействием единого. В самом деле Ум образует эти формы частью в зависимости от первоединого, а частью сам собой, и может быть сравнен со зрением в акте воззрения, потому что и мышление есть не что иное, как созерцающее зрение, причем созерцающее и то, посредством чего осуществляется созерцание, соединяются в акте воедино.

6. Но каким образом, кого и что ум созерцает? Как он произошел от Первоединого и какова его природа, что он может созерцать? Ибо так как теперь для души ясно, что эти оба начала необходимо должны существовать, то ей весьма желательно решить те самые проблемы, которые уже древнейшими мудрецами ставились и решались, именно вот какие: если первоединый таков, как он мыслится в известном положении: "единое есть", то спрашивается, как это от него получило бытие двойство, всякое число, вообще множество? Посему он не пребывает сам в себе, в своем чистом единстве, а допустил, чтоб проистекло от него все то необходимое множество и разнообразие, которое мы видим в существующих вещах и которое вынуждается опять возводить к нему, как к единому началу. Прежде чем попытаемся дать ответ на этот вопрос, призовем самого Бога, но призовем не внешними словами уст, но душой, вознеси самих себя на молитву к Нему, и в этой молитве предстанем пред ним лицом к лицу, один на один, ибо Он есть единый и единственный. Чтобы узреть первоединого, нужно войти в самую глубь собственной души, как бы во внутреннее святилище храма, и отрешившись от всего, вознесшись превыше всего в полнейшем покое молчаливо ожидать, пока не предстанут созерцанию сперва образы как бы внешние или отраженные /т.е. душа и ум/, а за ними и образ внутреннейший, первичный, первосветящий /т.е. единый, абсолютно первый/.

В переводе на язык дискурсивного мышления, это вот что значит: всякое существо движущееся имеет всегда такую или иную цель, к достижению которой движется, или стремится; поэтому и наоборот, существу, у которого нет и не может быть никаких таких целей, мы никоим образом не должны и не можем усвоить никакого движения и изменения, так что если от такого существа и все другое происходит, то и при этом оно не выходит из себя, но остается всецело к себе одному обращенным, в себе сосредоточенным – тождественным. Так как у нас тут речь идет о вечно-сущем, сверхчувственном, то тут не должно быть места мысли о происхождении во времени, и если мы говорим все-таки о происхождении, то имеем в виду лишь показать отношение порядка и зависимости. Рождающееся от первоединого рождается таким образом, что первоединый при этом не приходит ни в какое движение, потому что в противном случае, т.е. если бы он родил посредством движения, рожденное им было бы не второй /т.е. ум/, а третьей субстанцией /т.е. душа/. Итак первоединый производит вторую субстанцию /ум/, сам остается неподвижным, т.е. не будучи стимулируемым к этому никаким чувством, никаким хотением воли,

вообще никаким движением, или изменением. Но как можно уразуметь это рождение ума от этой неподвижной, неизменной причины? Ум, рождающийся от Первоединого, есть как бы истекающий от него свет, между тем как сам он от того несколько не изменяется и остается в покое, подобно тому, как солнце постоянно повсюду распространяющее свой свет от этого вовсе не приходит в движение, напротив, свет этот как бы движется вокруг него. Подобным образом и другие вещи, оставаясь неподвижными, производят из собственного существа разные явления, которые могут быть рассматриваемы как образы той силы, которая их производит и есть для них как бы первообраз. Так например, огонь распространяет вне себя теплоту, лед и снег – холод; самым лучшим примером этого могут служить разные благовонные вещества, распространяющие вокруг себя запах, который ощущается всеми приближающимися и которыми пропитывается все близлежащее. Да и все в мире, по достижении полного совершенства или зрелости, обыкновенно производит всегда что-нибудь другое. А из этого следует заключить, что существо вечно всесовершенное и рождает вечно, при том вечное, хотя несколько уступающее ему по степени совершенства. Разве можно допустить, что от обладающего высочайшим совершенством существа ничто не рождается? Конечно нет, конечно рождается, притом то, что после него есть наиболее совершенное, и такое самое совершенное после него существо есть второе начало – Ум, который тем отличается, что созерцает Первоединого и нуждается в нем – только в нем одном, между тем тот даже в нем не нуждается. Рожденное началом еще высшим, чем ум, понятно, не может быть не что другое, кроме ума, потому после Первоединого Ум есть наиболее совершенное существо, превосходящее все другие существа, стоящее выше всех их. Сама душа есть лишь слово и акт ума, как и ум в свою очередь есть слово и акт Первоединого, с тем, однако, различием, что душа есть слово менее ясное, не столь понятное. Будучи образом ума, душа должна созерцать его, чтобы быть разумною, как и ум в свою очередь должен созерцать Первоединого, чтобы быть умом. Однако, когда мы говорим, что созерцание Ума обращено к Первоединому – то это не то значит, что Ум существует отдельно от Первоединого – а только то, что он отличается от него, как второй от первого. Между Первоединым и умом нет никакого разделяющего посредства, точно также как нет его между умом и душой. Это потому, что всякое рожденное существо дышит любовью к родившемуся и стремится к единению с ним. Понятно, что так должно быть в гораздо высшей степени в том случае, если и родивший и рожденный суть одни единственные в мире. А когда вдобавок к этому родивший обладает в высочайшей степени всяким совершенством, тогда рожденному естественно быть с ним всегда в таком тесном внутреннем единении, при котором может быть речь лишь об их различии, но ни о чем похожем на разделение.

7. Ум, сказали мы, есть образ первоединого, нужно теперь выяснить это. Это значит прежде всего, что если Ум родился от существа Первоединого, то имеет в себе многое от природы Отца и есть подобие его, как свет есть подобие солнца. Однако, Первоединый не есть ум, каким же образом, спрашивается, рожденное им становится умом? Не так ли, что он, будучи всегда обращен к Отцу, созерцает его? Это созерцание и есть ум. В самом деле, созерцать или воспринимать что-нибудь другое можно или ощущением, или умом. Чувственное созерцание может быть сравнено с линией, а умственное с кругом, с тем, однако, ограничением, что круг делим на части, между тем как ум есть нераздельный. Но с другой стороны, будучи единым, ум в то же время есть реальная потенция всего, и насколько мысль его выделяет из этой потенции все те вещи, которые она произвести может, и созерцает их, настолько сам он есть ум, а иначе он и не был бы умом; это сознание ума о том, что и сколько производить присущие ему силы, составляет, можно сказать, само существо его. Таким образом, ум, собственно говоря, сам из себя производит и детерминирует свое существо, однако не иначе как посредством той силы, которую имеет от Отца: он знает, что сам есть как бы одна из частей в необъятном бытии Первоединого, что от него имеет все свои силы, все свое существо и все совершенства, знает, что от единого нераздельного получает все то, что в нем самом уже имеет вид как бы разделенности – и жизнь, и мысль, и все, – получает не смотря на то, или именно потому, что Первородный Сам ничего этого не имеет, ишь бы он имел. От Первородного он и все происходит в том смысле, что Первородный Сам не имеет ни одной из определенных форм бытия /а есть лишь возможность всех их/ и есть только единый, между тем как Ум есть именно виновник определенности бытия для всего сущего. Таким образом в Первородном нет ни одной из тех сущностей, которые содержатся в уме, – Он только есть для них первоначало, в уме же они становятся сущностями, потому что от него каждая получает определенность и форму, ибо истинно-сущее должно быть мыслимо не как нечто неопределенное, колеблющееся, а как бытие очерченное границей, как имеющее

твердую устойчивость, устойчивость же для ноуменальных сущностей состоит не в ином чем, как только в той определенности и форме, которой каждая имеет свое бытие.

Итак, этот Ум, в высшем смысле слова чистейший, мог произойти только от первого начала и вместе со своим рождением должен был произвести все сущее, всю красоту идей, все эти ноуменальные божества, ибо он от начала полон теми сущностями, которые производит; он их как бы поглощает в том смысле, что содержит их в себе не допуская, чтобы они ниспали в область материи и чтобы их кормилицей не стала Рея. Эту мысль выражают мистерии и мифы: Кронос, говорится, мудрейший из богов, произошел прежде Зевса и пожрал своих детей; тут под Кроносом следует разуметь Ум, который все рожденные идеи в себе же содержит и полон ими. Затем прибавляется: "когда же Зевс возмужал, то и он родил". Конечно так, совершенный Ум не может оставаться бесплодным уже потому, что он совершенный, и он, действительно, рождает душу. И тут опять рождаемое должно быть менее совершенным, чем рождающий, должно быть лишь образом его, само по себе неопределенное, оно получает определенность и форму от того начала, которое его рождает. Непосредственно рождаемое умом собственно есть разум, сущность и бытие которого составляет дискурсивное мышление. Этот разум как бы вращается около Ума и представляет собой свет, который лучами истекает от Ума и его окружает, словом, есть образ Ума. Таким образом душа с одной стороны /разумом/ стоит в связи с Умом, в нем участвует, его воспринимает и им наполняется, а с другой /нижею своей частью/ производит вещи низшего порядка и с ними стоит в связи; все вещи, ее производимые, конечно, гораздо менее совершенны, чем она сама, как это мы покажем ниже. Душою оканчивается мир высочайших божеств.

8. Платон тоже признавал тройственность в мире истинносущего. Он говорит: "Все существует вокруг царя всего", разумя тут самый первый, самый высший порядок сущего, а затем прибавляет: "второй порядок расположен около второго начала и третий около третьего". Он же называет Бога отцом причины, разумя под причину Ум, которому он усваивает роль демиурга и который, по его словам, образовал душу из смеси в чаше. отождествляя причину с Умом, Платон Отца причины называет высочайшим благом, под которым понимает самое высшее начало - высшее дело ума и бытия; а вместе с тем он весьма часто идею определяет как синтез мысли и сущности. Итак, по учению Платона, от блага рождается ум, а от ума душа. Доктрина эта не новая, - напротив принадлежит отдаленной древности, хотя только в зачаточном неразвитом виде, и мы ничего больше не желаем, как только истолковать ее и свидетельствами Платона подтвердить, что учение древних было такое же, как и наше. Первым провозвестником этой доктрины можно считать Парменида, так как здесь он первый отличая и отделяя истинное бытие от всего чувственного, это истинно сущее отождествляет с мышлением или умом: мышление и бытие, говорит он, суть одно и то же. усвоив сущему мышление, он называет его также неподвижным, всячески старается устранить из представления сущего всякую мысль о движении, чтобы показать его тождественность, или неизменяемость. Сравнивает он истинно сущее с кругом, желая показать, что оно все объемлет и в себе содержит и мышление черпает не извне, а из себя самого. Когда же и очень часто он называет сущее единым, то под этим термином понимает причину сущего, так как это единое находит и полагает в сущем /мышление и бытие/ множество. В Платоновом же диалоге своего имени Парменид уже с полной точностью различает три следующие начала: первое - это единое в абсолютном смысле слова, второе - единое-многое, и третье - единое и многое. таким образом ясно, что Парменид, как и мы, признавал три природы.

9. Анаксагор, признававший началом вещей ум чистый, без всякой смеси тоже был того мнения, что первое простое начало - единое имеет особое /от ума/ бытие, но он, живя в очень древнее время, не входил в ближайшее исследование этого вопроса. Что Гераклid признал в качестве первого принципа вечное мысленное единое, это следует заключить из того, что по его учению в мире телесном все непрерывно изменяется и течет. В системе Эмпедокла вражда все разделяет, а дружба соединяет; этот то второй принцип изображается как высший сверхчувственный, между тем как элементы играют роль материи. Аристотель, живший гораздо позже, учил, что первый принцип имеет от всего прочего отдельное бытие, что он есть сверхчувственный ноуменальный, но утверждая, что он мыслит самого себя, тем самым отнимает у него первенство. Кроме того, он признает много и других принципов, - именно столько, сколько есть сфер небесных, чтобы каждая имела своего особого движителя. Очевидно, он разошелся с Платоном в своей теории ноуменов и, так как не мог обосновать ее должным образом, то вынужден был прибегнуть к

понятию необходимости. Аристотелю на это можно возразить вот что: так как все сферы выполняют один согласованный план движения, то не более ли естественно допустить, что это происходит вследствие подчиненности все их единому – Первому? Такой же вопрос уместен и относительно ноуменов: зависят ли все они от единого и Первого, или и для них есть многие начала? Если все они исходят от единого, тогда распорядок их можно представить себе аналогичным тому, како в чувственном мире представляют собой сферы небесные, из которых каждая заключает в себе другую, а одна самая крайняя все прочие обнимает и над ними господствует; подобно этому и там, благодаря тому обстоятельству, что единое первоначально объемлет все ноумены, из них образуется один целостный ноуменальный космос. И затем, если здесь сферы не пусты, но и первая переполнена звездами и в прочих находятся звезды, то тем более так должно быть там в сверхчувственном мире, т.е. и там сфера каждого движущего принципа полна множеством сущего, при том истинно сущего. Напротив, если бы там каждый ноумен сам себе был началом, тогда все было бы представлено одному случайному совпадению. Спрашивается, что тогда заставило бы всех их согласиться и соединиться для действия по одному плану, следствием которого могла бы быть гармония неба? Да и почему непременно в сверхчувственном мире должно быть как раз столько движущих начал, сколько сфер и звезд на небе? И наконец, каким образом может быть их там много, когда они бестелесны и никакой там нет материи, которая бы разделила их друг от друга?

Собственно говоря, из древних более всего занимались этим вопросом о сверхчувственном мире те, которые усвоили себе доктрину Пифагора, Ферекида и их учеников. Но и из этих лишь некоторые изложили свое учение в сочинениях, другие излагали его только в беседах, которые никем не были записаны, а третьи и совсем не касались этого вопроса.

10. Итак, насколько возможно доказательство в подобного рода вопросах, мы доказали, что выше сущего стоит Первоединый и что второе после него место занимает сущее и ум, а третье – душа. Но если так, если в сверхчувственном мире есть эти три начала – Первоединый, ум и душа, то они должны быть присущи и нашей природе. Мы далеки от мысли, что они находятся также и в чувственном мире; нет, они существуют отдельно от него, вне его, – подобно тому, как туту они вне тверди небесно, так и в нас, по выражению Платона, они составляют особого внутреннего человека. В самом деле, душа наша имеет в себе нечто божественное, – она совсем иной природы /чем все чувственное/, именно такой же, как и универсальная мировая душа. Душа совершенна, когда обладает разумом, разум же бывает двойкий, – или осуществляющийся в дискурсивном мышлении, или такой, который служит основой такого мышления /чистый ум/. Дискурсивный разум души не нуждается для мышления ни в каком особом телесном органе; в своей деятельности он остается чистым /т.е. не принимает в себя никакой чувственной примеси/ и потому способен к чистому абстрактному мышлению. Поэтому, кто представляя его отдельно от тела и без всякого смешения с чувствительностью, отнес бы его к числу ноуменальных существей первого порядка, тот не впал бы в погрешность. Его не должно представлять себе помещающимся в каком-нибудь месте; нет, – так как он не смешан с телом и в себе ничего телесного не содержит, то он не связан ни с каким местом, и может существовать сам по себе бестелесным, сверхчувственным образом. Потому-то Платон, говоря, что "димиург распротер душу вокруг мира", хотел этим выразить, что душа некоторою своей частью пребывает в сверхчувственном мире. Да и о нашей душе он говорит, что она "голову свою скрывает в небесах", а кроме того часто советует отделять душу от тела, имея в виду, конечно, не местное отделение, которое самой природой установлено, а желая выразить ту мысль, что душа не должна отдаваться и подчиняться телесному и фантомам воображения, чтобы, отелесившись, не стала совсем чуждою разума, но напротив, должна всячески стараться поднять до степени сверхчувственного даже ту низшую часть свою, которая связана с чувственностью и которая в качестве пластической зиждущей силы занята образованием тела и управлялась всеми его функциями.

11. Так как разумная душа произносит суждения о справедливом и прекрасном, такой-то предмет признает прекрасным, такое-то действие справедливым, то это значит, что ей присущи неизменные нормы справедливости и красоты, которыми руководствуется дискурсивное мышление, а иначе как она могла бы делать такие суждения? Так как душа наша иногда судит о справедливости и красоте, а иногда нет, то необходимо, чтобы мы, кроме рассудочного мышления обладали еще и умом, который и без рассуждения обладает идеей справедливости и красоты. Наконец, нам должно быть присуще начало высшее самого ума, причина его – сам Бог – единый нераздельный, который не в

пространстве, а в самом себе существует, который созерцается во множестве существ, в большей или меньшей степени способных воспринять и отображать его в себе, но который отличен и обособлен от всех, подобно тому, как один центр в круге остается один сам в себе, между тем, как множество радиусом со всех точек периферии к нему сходятся. Таким образом, высшею частью нашей души и мы соприкасаемся с миром божественного, и мы там соприсутствуем, имеем связь с ним; от нас зависит там и совсем водвориться и утвердиться, если мы всей душой будем туда стремиться.

12. Однако, если нам присущи столь высокие начала, то спрашивается, почему мы часто не замечаем их и не пользуемся их энергиями? Есть ведь и такие, которые, по видимому, совсем им не пользуются. А между тем все эти начала остаются при своих энергиях и ум, и то еще высшее начало, которое всегда в самом себе заключено /т.е. единое/, и уже тем более душа, которая кроме того находится в непрерывном движении. Но, ведь, не все и в душе происходящее замечается нами, а лишь то, что вызвав ощущение, дает себя чувствовать; когда же действие той или иной духовно энергии не передается ощущению, оно, понятно, не сообщается всей душе, и мы не сознаем его, потому, что, измеряя все ощущением, забываем, что состоим не из одной этой части, а имеем целую душу. Каждая из психических сил выполняет сама по себе свою функцию, сознаются лишь они под тем условием, если между ними устанавливается сообщение, имеющее следствием своим восприятие. Поэтому, кому желательно иметь ясное сознание о том, что есть и происходит внутри его, тот должен туда устремить все свои взоры, се свое внимание. Кто желает слышать ясно неизвестный ряд звуков, тот навстречу ему направляет и напрягает весь свой слух, отвращая его от всех других звуков. Точно также и мы должны от себя отстранять по возможности все то, что вторгается извне через внешние чувства для того, чтобы сохранить чистой и впечатлительной способность души – слышать и воспринимать вещания, идущие свыше.

[Профессор Г.В. Малеванский

Законы мышления с психологической точки зрения.

Критика главнейших направлений логики в учении о законах мышления.

Из четырех указанных нами направлений логики в учении о законах мышления, самое старое по времени и самое обычное и, так сказать, традиционное формальное направление. Обычно указываемые этим направлением четыре закона мышления – тождества, противоречия, исключенного третьего и достаточного основания – составляют как бы общепризнанную рамку для приложения учения о законах мышления. Разно понимают эти четыре закона мышления, но в большинстве случаев все одинаково их указывают. По-видимому, есть основание и для признания этого направления внутренне самостоятельным. В самом деле, в мышлении мы оперируем не над чем иным, как над понятиями или идеями /в обширном смысле слова/, но так как мышление всегда стремится привести в порядок и в систему все добытые понятия, то отсюда вполне вероятным становится предположение, что должны же быть какие-либо начала при упорядочении и укладывании в систему всего мыслимого материала, и эти начала должны лежать в форме самых сочетаний этого материала: одно с одним связывается, с другим – нет.]

19

V.2 О ПРОИСХОЖДЕНИИ И ПОРЯДКЕ СУЩЕСТВ, КОТОРЫЕ СЛЕДУЮТ ПОСЛЕ ПЕРВОГО

[Первоединый есть все и вместе с тем одно из существ. Начало всего не может быть совокупностью всех существ; начало есть лишь в том смысле, что все к нему сводится, из него исходит; строго говоря, в нем все не есть уже, а еще только будет. Каким же, спрашивается, образом от Первоединого – простейшего и тождественного, который не содержит в себе никакого различия, даже только двойственно, произошло все множество существ? Все могло и должно было произойти от него именно потому, что он не есть ни что-либо из всего этого всего, ни все вместе: для того, чтобы сущее получило бытие, необходимо, чтобы Первоединый сам не был таким же существующим, а был отцом сущего, сущее же было его первым рождением. Так как Первоединый есть все совершенный, так как он никого не ищет, не имея никакой потребности, никакого желания, то сам Он, как бы через края всем переполнен; это-то переполнение и произвело нечто другое и иное. Это происшедшее от Первоединого иное к нему же устремляется и обращается и, наполняясь им, получает всю полноту бытия, а так как оно в то же время и себя созерцает,

то это делает его умом. Итак, насколько этот второй принцип утверждается на Первоедином и в нем покоится, он есть бытие, истинно-сущее, а насколько сам себя мыслит, он есть ум, наконец, насколько он сам обладает бытием и сам его созерцает, он есть бытие и ум вместе /тождество бытия и мышления/.]

1. Подобно Первоединому, и ум переизбытствуя силами, как бы изливает часть их и этим производит новое существо себе подобное; это новое существо есть образ его точно также, как сам он есть образ Первоединого. Эта происшедшая от субстанции и мысли ума новая энергия есть душа мировая. Подобно тому как в произведении ума Первоединый пребывает в себе недвижимо и неизменно, так и ум – в произведении души, но душа действует не так – не пребывая всецело в себе, – она производя свой образ, сама отдается движению. Одной своей стороной она обращена к этому началу, от которого произошла и оттуда имеет всю полноту бытия, а другой она движется в противоположную сторону и производит некоторое подобие себя – природу чувствующую /животную/ и растительную, но от этого она вовсе не отрывается и не отделяется от того высшего начала, от которого произошла. Душа человеческая тоже простирается до растительной области включительно в том смысле, что и эта область получает от нее жизнь, но она не вся уходит в растительную функцию, а присутствует здесь лишь настолько, чтобы произвести эту низшую природу и печься о ней, между тем как высшей своей частью она стоит в связи с умом, который всегда пребывает в себе.

2. Таким-то образом происхождение существующего начинаясь от первого, идет все ниже и ниже, причем каждое звено в этом процессе занимает место, сообразное с его природой. Каждое вновь произведенное бытие с одной стороны менее совершенно в сравнении с тем бытием, от которого произошло, а с другой сохраняет подобие его в такой степени, в какой сохраняет связь с ним и подчиняется ему. Поэтому, когда душа /мировая/ появляется в растительном царстве, то это значит, что она сюда проникает некоторую часть своей, именно той, которая, будучи самой необузданной и бессмысленной, способна ниспасть так низко, между – тем как в бессловесных животных входит та часть, которую влечет сюда преобладающая чувственность; наконец, в людей вселяется душа, движимая влечениями рассудка и ума, так как она обладает свойственным ей умом и способностью определять себя к мышлению, вообще к духовной деятельности.

Взглянем теперь на обратный процесс. Если отрезать побеги или ветви дерева, куда девается оживлявшая их /растительная/ душа? Конечно, возвращается к своему источнику, потому что она, ведь, не вдали от него, не отделена от него никаким расстоянием. А когда будет выкопан и сожжен самый корень дерева, куда девается бывшая в нем растительная сила? Конечно, возвращается в растительную область души, так как последняя не переменяет своего места, не перестает оставаться там, где была. Точнее, так как эта низшая растительная сила не имеет в себе самой точки опоры, то она направляется или вниз в какое-нибудь новое растение, или вверх к высшему началу. Где же находится это высшее начало? Конечно, в том начале, которое еще выше его, и так до самого ума. А это значит, что душа не связана ни с каким местом, ибо содержится в том принципе, который сам и нигде и везде. Если же душа, устремляясь вверх, не достигает самого высшего начала, то она на этой средней ступени живет уже своей силой, которая соответствует этой ступени. Все ее силы суть ум и не суть ум; они все суть ум, насколько все от ума происходят, но в то же время не суть ум, насколько ум, давая их бытие пребывает в самом себе. Таким образом, мир истинно сущего представляет как бы длинную цепь жизни, в которой каждая предыдущая форма производит последующую, каждая последующая производится предыдущей, но так как предыдущая не истощается в последующей и ее не поглощает, – так, что все они друг от друга отличны и в то же время составляют непрерывное целое.

20

В.3 О СУБСТАНЦИЯХ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫХ И О ВЕРХОВНОМ НАЧАЛЕ

[Самопознание, как тождество мыслящего и мыслимого, носителем предполагает принцип или субъект простой. Потому таким принципом не может быть ни ощущение, ни рассудок, а только чистый ум. Ум, созерцая верховное начало, вместе с тем познает и себя. Самосознание ума представляет собой с одной стороны тождество и единство мыслящего и мыслимого, а с другой различие и значит, прежде всего двойство, а потом и множественность /сущего-мыслимого/. Ум происходит от Первоединого как потенция многого сущего и мыслимого, которую он превращает в актуальность. Сам Первоединый

стоит выше всякой многообразной деятельности, следовательно, выше даже мышления, сознания, ума, хотя в то же время он есть первопричина всего существующего. Поэтому и мы не можем ни определить его понятием, ни выразить словом: как начало, от которого происходит сам Ум, он может быть назван первым, единым, как существо совершеннейшее и как цель, к которой устремлено все существующее, он может быть назван благом, а вне отношения ко всему другому, он может быть назван высочайшим или абсолютным.]

1. При каком условии можно мыслить и познавать себя самого? Требуется ли для этого непременно множественность частей, из которых каждая могла бы рассматривать каждую другую, так что для существа совершенно простого совсем невозможно обращение а себя и познание себя, или это условие не есть необходимое, так что существо, не состоящее из частей, тоже может себя мыслить и познавать? Утверждать, что познавать себя может только составное существо, благодаря тому обстоятельству, что в таком разе оно одной из своих частей может усматривать другие /как мы, например, посредством чувственных восприятий познаем формы и свойства тел/, значит не догадываться, что при таком положении дела как раз не может состояться самосознание в истинном смысле слова, а если и может, то лишь в том предположении, если часть, познающая другие соединенные с ней части, в то же самое время мыслит и познает и саму себя, так как в противном случае может быть речь лишь о познании одной вещи совсем иной другой вещью, а не о познании вещи самой себя и через себя. Итак следует или допустить, что начало простое тоже способно познавать само себя и попытаться показать, как такое самопознание возможно и осуществимо, или совсем отказаться от убеждения - что возможно и есть самопознание в истинном смысле слова. Но отказаться от этого убеждения не совсем-то легко, так как это повело бы ко многим несообразностям. И прежде всего, если большой было бы нелепостью утверждать, что душа не сознает и не знает саму себя, то уже верхом бессмыслицы было бы отрицание самопознания в уме, ибо как же он, спрашивается, мог бы иметь знание всех других вещей, если бы не имел при этом и знание самого себя? Мы-то люди познаем внешние вещи не умом, а ощущением и, пожалуй, мнением и дискурсивным мышлением. Простирается ли познание ума и на эти внешние вещи, - это пока вопрос; но что ум познает все мыслимое, - это самоочевидная истина. Итак, ум познает ли только мыслимые вещи, или кроме того и себя самого, как познающего их? Потом, если он знает также и себя, то что собственно знает о себе, то ли только, что он именно /а не кто иной/ обладает знанием мысленных вещей, совсем не зная при этом, кто и что сам он есть, или же он знает в себе знаемого и себя самого знающего? И если да, то каким образом осуществляется такое познание и до каких пределов оно простирается? Вот вопросы, которые требуется решить.

2. Прежде всего нужно исследовать, можно ли душе усвоить самопознание и если да, то какой способностью и каким образом она его приобретает? Если начать с ощущающей ее части или способности, то ее душа познает только внешние вещи - потому, что даже в том случае, когда она чувствует и сознает возбуждения внутри собственного тела, она получает знание о внешнем - об изменениях, которым подвергается не она, а ее тело. Затем душа обладает дискурсивным мышлением, или рассудком, который обсуждает чувственные представления, делает им распорядок, одни соединяя, другие разделяя; таким образом он поступает даже с теми элементами, которых источник лежит в уме, т.е. облакает их в форму воззрительных представлений и оперирует над ними, как над таковыми; наконец, благодаря тому обстоятельству, что он пользуется не одними только впечатлениями настоящего, но и припоминаемыми представлениями прошедшего, те и другие сопоставляет, сближает и т.д., он этим самым доставляет и более полное знание вещей и более близкое разумение их. Вот доколе простирается познавательная деятельность души. Спрашивается, может ли кроме того душа обращаться на саму себя и познавать себя, или она должна возвыситься до ума, чтобы иметь самопознание? Если мы усвоим душе способность самопознания, то этим ее саму признаем за ум, и тогда возникнет вопрос, чем же отличается этот ум от ума верховного, а если не усвоим, то, быть может путем дискурсивного мышления нам удастся дойти до ума и уяснить себе, как возможно и в чем состоит самопознание. Наконец, если мы усвоим самопознание не только верховному уму, но и уму низшему, тварному, тогда нам придется показать, в чем состоит различие между самопознанием одного и самопознанием другого, ибо если бы не было различия между тем и другим самопознанием, тогда пришлось бы ум низший /т.е. дискурсивный - рассудок/ признать за ум чуждый всякой смеси - чистейший. Итак, обращается ли, спрашивается, наше дискурсивное мышление и на само себя, или оно ограничивается только восприятием впечатлений, идущих от ощущений и идей, идущих от ума и в таком разе как оно эти последние воспринимает? Вот что

прежде всего требуется исследовать.

3. Положим, мы увидели человека, т.е. получили зрительное восприятие его образа, который тотчас передается рассудку. Что же рассудок делает с этим образом? Иногда ничего не делает, а довольствуется только его обладанием или знанием; но если этот образ попадался уже ему раньше, то, воспользовавшись воспоминанием, он говорит: "Это Сократ". Когда он, кроме того, попытается представить себе этот образ во всей подробности и точности составляющих его черт, то и тут он работает лишь над тем материалом, который дает ему воображение; наконец, если он называл Сократа добрым, то и этим передает лишь то, что говорит ему чувственное восприятие и представление. Но то, что в этом суждении утверждается, именно доброта, уже не отсюда получается; этот элемент рассудок извлекает уже из себя самого, ибо для того, чтобы быть в состоянии произнести такое суждение он должен иметь в себе самом идею или норму добра. Как же и почему он имеет в себе добро? Да потому, что сам он доброобразный есть образ, как бы отблеск добра, благодаря тому обстоятельству, что воспринимает и отражает в себе идею добра от ума, который источает в него свет свой. Вот этой-то наиболее чистой частью своей /разумом/ душа способна воспринимать впечатления, идущие от ума, и сохранять в себе следы их.

Но почему же мы не уму, а душе усвоаем эту способность, стоящую выше ощущений? Потому что душа может приобретать познание не иначе, как путем дискурсивного мышления, и все названные нами операции производятся именно этой способностью. Но почему в таком разе мы не усвоаем этой способности самопознания и этим признанием не оканчиваем исследования? Да потому, что функция дискурсивного мышления простирается по нашему убеждению только на внешнее и состоит в обработке того материала, который получается извне, между тем как ум тем и превосходит рассудок, что созерцает и знает не только то, что в нем есть, но и самого себя. А если бы кто возразил, что же мешает допустить, что рассудок посредством другой душевной способности сознает все, что в нем содержится, то мы ответим: мешает то, что в таком разе это был бы не рассудок, а чистый ум. Но что мешает чистому уму быть в душе? Пожалуй ничто, однако мы не можем утверждать, что чистый ум есть составная часть нашей души, а можем только называть его нашим. Он иной, чем рассудок и стоит выше его; мы можем считать его нашим, но не можем отнести к числу частей души. Он и наш и не наш, ибо, между тем как дискурсивное мышление всегда находится в нашем распоряжении, умом мы иногда пользуемся и руководствуемся, иногда нет; в первом случае он наш, а в последнем – не наш. Но что значит руководствоваться умом? То ли, что руководясь умом, мы сами становимся умом, мыслим и говорим как сам ум, или только сообразно с умом? Так как душа наша не есть чистый ум, то мы мыслим и мысли выражаем словом только сообразно с умом той высшей частью рассудка, которая воспринимает идущие от ума впечатления. Когда мы через какое-либо внешнее чувство получаем чувственное восприятие, то ощущающий субъект тут есть наше я /между тем как ощущаемый предмет вне нас/; когда же мы мыслим, тогда наш мыслящий субъект, спрашивается, есть ли вместе и мыслящий предмет, или же мысля, рассуждая, мы только уразумеваем те понятия ума, которые просветляют наш рассудок? Конечно, не первое, а последнее должно быть принято, так как природа нашей познающей души главным и существенным образом выражается в дискурсивном мышлении: то, что находится в области чистого ума, выше ее, а то, что вызывает в ней ощущения, – ниже ее; главная часть нашей души именно занимает середину между этими двумя крайностями, и потому может как нисходить до ощущения, так и возвышаться до ума. Что ощущение есть наша собственность – этого никто не станет оспаривать, так как мы имеем ощущения всегда и постоянно; но что ум составляет нашу собственность, – это можно оспаривать, так как мы не всегда им пользуемся и руководимся, и так как он вне нас в том смысле, что не он к нам нисходит, а нам к нему нужно подниматься, на него взирать снизу вверх. Ощущение для нас есть как бы вестник /от царя/, а ум – сам царь.

4. Да и мы и в самих себя имеем царя этого, если мыслим сообразно с умом. Возможно же это под двумя условиями, – во-первых если мы носим в себе принципы и законы ума, которые на подобие письмен в нас начертаны, так что ум как бы наполняет нас, и во-вторых, если мы способны чувствовать и созерцать этот присутствующий в нас ум, в таком разе, конечно, мы достигнем и истинного самопознания, так как озаряемые умом мы познаем и его, и то, что он в себе содержит, – познаем, потому что, воспринимая от него способность такого познания, через это сами становимся умом. Таким образом, для человека возможно двоякое самопознание: или он познает и сознает себя только как дискурсивный разум, составляющий главную силу души, или он,

возвышаясь до ума, познает и создает себя совсем иначе, - именно, соединившись с умом и мысля себя во свете его, создает себя уже не как человек, а как иное высшее существо; человек в таком разе как бы восхищается и воспаряет в высшую сверхчувственную область той лучшей частью своей, которая способна, словно на крыльях, взлетать в область чистой мысли и слагать в себе то, что там увидит. Но и дискурсивный разум разве не знает, что он есть дискурсивный, что функция его состоит в восприятии и познании внешних предметов? Разве он не сознает, что судит, когда судит? Разве он не сознает, что судит и мыслит по присущим ему нормам, которые имеет от ума. Разве он не знает, что есть высший над ним принцип, который обладает всем мыслимым, не ища его, не усиливаясь познать? Что это была бы за сила и способность познавательная, если бы не знала, что она есть, какова она и какие ее функции и деятельности? Итак, дискурсивный разум более или менее ясно сознает, что он зависит от ума, что сам он ниже ума и есть образ его, что носит в себе все нормы, которые как бы начертал и начертывает для него и в нем ум. А если так, то познавший себя таким образом неужели остановится на этом? Конечно, нет. Пользуясь другой высшей способностью, мы поднимемся до созерцания ума, который знает самого себя, или точнее, ставши причастниками ума, так как он наш и мы - его достояние, мы познаем и ум, и самих себя. Нам прежде всего необходимо знать, что такое есть ум сам в себе, или в чем состоит его самопознание. Познать же все это мы может не иначе, как если, оставив в покое все другие способности, станем ум созерцать умом, станем мыслить себя так, как ум себя мыслит.

5. В самом деле, как чистый ум себя мыслит и знает, так ли, что одной частью своей познает другую? В таком случае, очевидно, одна часть была бы познающей, другая познаваемой, а ум-то сам и не имел бы познания себя самого. Почему же и нет - скажут, если ум весь однородный, т.е. состоит из частей до такой степени одинаковых, что часть его созерцающая ничем не отлична от созерцаемой? В таком разе созерцающая одну часть свою, с которой одинаков до тождества, он ведь и самого себя будет созерцать: так как нет никакого различия между созерцающим и созерцаемым. Однако, гипотеза такой разделенности ума несостоятельна и нелепа - ибо спрашивается прежде всего, что управляет этим разделением? Ведь, не слепой же случай. Потом, кто именно производит разделение - познающее, или познаваемое, т.е. субъект или объект? Во всяком случае, разве субъект может познать самого себя, если он в акте созерцания всецело помещается в объекте, так как последнему, как предмету созерцания, не свойственно самому созерцать? Не очевидно ли, что в таком разе он будет знать себя только как предмет созерцания, но не как субъект созерцаний и, значит, будет знать не всего себя в целостности? А так как все знание его исчерпывается созерцаемым, т.е. объектом, то себя-то самого он и не будет знать. Очевидно, что для полноты самопознания он должен быть себе известен, как мыслящий познающий субъект и вместе как то, что им мыслится и познается. Вопрос только в том, какие именно вещи им мыслятся и познаются: если то только образы или отпечатки сущностей, в таком разе он самих сущностей в себе не имеет, а если он имеет в своем познании самые сущности, то это не потому, что усматривает их впервые лишь после того, как сам себя различает и разделяет на части /мыслящий субъект и мыслимый объект/, а потому, что и до этого различения и разделения имеет их в себе и созерцает. Другими словами, тут должно быть тождество созерцания и созерцаемого, мыслящего Ума и мыслимых вещей, потому что без такого тождества для Ума не достигаема полная истина; если бы Ум обладал не самыми реальными сущностями, а лишь образами их, которые представляют собой нечто иное, чем они сами, тогда он сам не был бы чистой и полной истиной. Истина лишь тогда истина, когда утверждаемое ее не отличается от бытия того, что утверждается, когда она содержит в себе и говорит именно то, что есть. А это значит, что с одной стороны мыслящий ум, а с другой мыслимое и сущее суть одно и то же, т.е., первое сущее и первый ум, обладающий всеми истинно-сущим, или точнее, тождественный с ним.

Но, если так, если мыслимый объект и мыслящий субъект суть одно и то же, то спрашивается, каким образом последний в таком случае может мыслить себя собственно, т.е., как мыслящий объект? Ибо не трудно понять, что мысль обнимает мыслимое и с ним тождественна, но не понятно, как при этом ум самого себя мыслит. А вот как: мышление и мыслимое тождественны потому собственно, что мыслимое вовсе не есть одна только простая возможность, а есть актуальная энергия /мысли/, что ему жизнь не только не чужда, но и существенна, что и сама мысль для него существенна, а не чужда так, как чужда она камню и всему бездонному, наконец, просто потому, что первое мыслимое есть вместе первое сущее, ибо, если мыслимое есть актуальная энергия, притом первая, то такой энергией может быть только мысль, притом

мысль самая совершенная, т.е., в высшем смысле реальная или субстанциальная. С другой стороны так как эта мысль есть первая и самая истинная, т.е. обладающая всей полнотой истинного бытия, то что иное она есть, как не первый ум? Ибо и ум со своей стороны не есть лишь потенциальный, но актуальный; он, ведь не есть что-либо иное отличное от своего актуального мышления, потому что в противном случае сама субстанция его была бы не актуальной, а только потенциальной. А если так, если и мышление ума актуально и субстанция его актуальна, то ясно, что ум по субстанции своей тождественен со своим актуальным мышлением. Поскольку же наравне с мыслимым и сущее есть настолько сущее, насколько есть актуальное, то выходит, что и ум, и мыслимое, и мышление – все вместе составляют одно тождественное целое. А затем, так как мышление ума есть мыслимое /т.е. сущее/, а мыслимое в свою очередь есть сам ум, то ясно, что, мысля мыслимое, ум мыслит не что другое, как себя самого: он мыслит актуальной энергией мышления, с которой тождественен; мыслит мыслимое, которое с ним тождественно; он мыслит себя самого, насколько он есть актуальное мышление и вместе мыслимое, так что то, что он мыслит мышлением, есть он сам.

6. Итак, можно считать доказанным, что существует принцип, которому присущи самопознание в высшем смысле слова. В самом деле, самопознание ума есть более совершенное, чем самопознание души, ибо душа если и познает себя, то только через высший принцип, от которого зависит, между тем как ум, обращаясь лишь на себя самого, на свое собственное существо, знает, кто и что и каков есть сам он. Даже, созерцая мыслимые им сущности, он созерцает в то же время самого себя, потому что мышление его есть актуальное, а актуальное мышление тождественно уму, и вот почему ум, мысля мыслимое, знает себя всегда во всей целостности, а не отчасти, не одной частью другую часть. Теперь спрашивается, этот ум, как мы его изобразили, содержит ли истину необходимую или только вероятную? Конечно, необходимую, потому что только душе свойственна колеблющаяся вероятность или вера /т.е. большая или меньшая степень убеждения/, между тем как для ума существенна необходимость, т.е. непреложность истины. Живя здесь в этом мире, мы конечно больше склонны доверять и подчиняться рассудочным убеждениям, чем непосредственно умом созерцать чистую истину; но пока мы находились в мире горнем, мы довольствовались пребыванием в лоне ума, – мы тогда мыслили и созерцали мыслимое, сводя все к одному уму, душа наша тогда, сама оставаясь в полном покое, представляла всю деятельность уму; а с того времени, как мы обитаем здесь, мы в поисках за истиной стараемся довести свою душу по крайней мере до некоторой степени убеждения, томимые желанием созерцать первообраз по крайней мере в его отражении. Поэтому, для души нашей весьма важно уяснить себе, каким образом ум созерцает самого себя, – уяснить той частью, которую, во внимание к ее мысленной деятельности мы считаем своего рода умом и называем рассудком или дискурсивным мышлением, но которая всю свою силу получает от ума и проявляет при посредстве ума. Эта способность души – рассудок, тоже, конечно, знает то, что ему известно, знает то, что думает и утверждает, и если бы его знаемое было тождественно с ним, тогда он в этом знании знал бы и самого себя. А так как мыслимое – сущее выше его и нисходит к нему оттуда, откуда и сам он происходит, то ему приходится быть только истолкователем этого высшего, хотя и родственного себе, а затем и познавать себя он может не иначе, как всматриваясь в эти черты, как бы в следы ума и сообразуя себя с ними. Но становясь таким путем образом ума, он должен всегда взирать как на свой первообраз, на ум истинный, который тождественен с истинно-мыслимым, т.е. с миром сущностей первых истинно-сущих, ибо невозможно, чтобы таковой ум выходил как бы вовсе из себя /мысля истинно-сущее/. Так как этот ум всегда пребывает в себе и с собой, так как он есть фактически то, что есть по существу, т.е. ум /ибо разве возможно, чтобы ум был неумным, т.е. не умом/, так как он не выступает из себя, и его сущность, а равно и функция всецело заключается лишь в том, чтобы быть умом, то ясно, что ему столь же существенно и необходимо принадлежит всегда и самопознание. Этот ум ведь не есть ум практический, который, будучи направлен всегда на что-либо низшее, главным образом и познает внешнее; а так как он не пребывает в себе всегда, то ему нет настоящей необходимости и созерцать, знать себя всегда. Этот же ум, как ум чистый, чуждый всяких желаний, не отдается никакой практической деятельности, а всегда обращен только на самого себя, он поэтому не только может знать себя, но необходимо всегда зрит и знает сам себя. Да и в чем бы иным, как не в этом, состояла бы жизнь его, когда все его существо состоит в том, что он есть ум и когда никакая практическая деятельность ему не свойственна?

7. Но, – скажут, разве нельзя думать, что ум созерцает Бога? Конечно,

можно. Но в таком разе следует думать, что созерцающая Бога, ум с тем вместе познает и самого себя, так как это созерцание открывает ему, что он имеет от Бога, что Бог дал ему и что может давать. Познавая же то, что дано или положено Богом, ум познает и самого себя, так как сам он есть одно из этого, или точнее так как сам он есть целостность всего того, что непосредственно от Бога имеет свое бытие. Таким образом познавая Бога и его силы, ум познает вместе и себя самого, как происходящего от Бога и вмещающего от него все свои силы. Это его созерцание Бога, быть может, и не настолько ясно, каким оно бывает в том случае, когда созерцающее и созерцаемое тождественны; но а то, когда он обращает созерцание на себя, то самого себя уже он видит и знает с полной ясностью, так как тут нет уже никакого различия между тем, кто созерцает, познает, и тем, кто составляет предмет созерцания и познания. А кроме этого что еще можно усвоить уму? Уж не покой ли? Пожалуй, – не следует знать, что покой для ума состоит вовсе не в отречении от себя, т.е. не в прекращении своей деятельности, но в такой деятельности, которая кроме себя самой ни на что постороннее не направляется и не простирается. Вообще вещь свободная от всяких посторонних влияний и воздействий обыкновенно вся уходит в свою собственную ей свойственную деятельность, особенно же, когда она обладает бытием актуальным, а не потенциальным только. А если кто свою актуальность, или энергию не направляет ни на что внешнее, то на что же другое может обратиться эта энергия, как не на саму себя? Вот почему ум, мысля, остается обращенным к себе самому, направляет всю энергию мысли на самого себя, и если что-либо происходит от него, то происходит только благодаря тому обстоятельству, что он обращен всегда на себя и пребывает в себе. Прежде всего ему необходимо быть в самом себе и для себя, чтобы потом простереть свою энергию на что-либо другое, и чтобы вследствие этого произошло что-нибудь другое ему подобное, подобно тому как например, огню прежде всего самому нужно быть в себе, т.е. в существе своем огнем, при том актуально для того, чтобы появились следы свойственного ему действия и в других вещах. Итак, ум есть актуальность или энергия, сосредоточенная в себе самой. Что же касается души, то она одной своей частью обращена к уму и находится в его сфере, другой же, которая вне ума, она входит в связь с внешним миром; насколько она стоит в связи с умом она ему подобна, а на сколько находится вне этой связи, она от него отлична. Впрочем, даже в этом последнем случае она здесь в этом мире все-таки сохраняет некоторое подобие ума во всех своих образованиях и произведениях, ибо образует ли она что-либо, то образует как будто созерцая, творит что-либо, то всем своим созданиям даст формы, которые суть как бы разорванные в своей связи мысли, – следы концепции и ума, напоминающие более или менее первообраз, иногда представляющие верное подражание ему, а иногда имеющие по крайней мере слабое подобие его, и это даже в самых низших сферах бытия.

8. Спрашивается теперь, какие именно предметы созерцает ум, какие они имеют свойства, да и сам ум каким себя мыслит? – нечего и говорить о том, что мыслимые умом сущности не имеют ни видимых очертаний – форм, ни цветов, подобно телам, ибо если даже присущие семенным зачаткам энергия или просто, производящие цвета и формы, сами их не имеют и потому невидимы, то уже тем более следует это сказать о сверхчувственных ноуменальных сущностях; природа их, понятно, тождественна с природой того начала, в котором они содержатся, подобно тому, как природа семенных энергий тождественна с природой души, в которой они содержатся, с тем впрочем различием, что душа не видит своего содержимого, так как она не есть его первая производящая причина, но подобно семенным энергиям есть только образ ума, между тем, как та причина, от которой сама она происходит, имеет бытие первоначальное истинное непреложное, – существует через себя и в себе, что есть только образ чей-нибудь, то имеет перманентность лишь настолько, насколько принадлежит чему-нибудь другому и в нем находится; образ, если только он не остается при том, чей есть образ, всегда находится в другом, принадлежит другому. Вот почему душа не видит саму себя ясно, так как не имеет в себе достаточно для этого света, а если бы она даже отдалась созерцанию, то видела бы не столько саму себя, сколько свой совершеннейший первообраз. В совсем ином положении находится ум, так как тут созерцание и созерцаемое даны вместе нераздельно и кроме того созерцаемое таково же, как созерцание, а созерцание тождественно с созерцаемым. Ибо кто тут решает, что именно и какого есть мыслимое и сущее. Конечно, тот, кто созерцает это мыслимое, т.е. ум. Здесь то у нас зрение видит свет, насколько само оно есть свет, точнее насколько соединяется со светом, посредством которого видит цвета, там же ум созерцает не через другое что-нибудь, а через самого себя, потому что созерцаемое им не вне его, а в нем самом; он своим светом видит другой свет без посредства еще какого-нибудь света; тут, следовательно, свет

созерцает другой свет и, значит, созерцает самого себя. Этот же свет, изливаясь в душу, и ее просвещает, т.е. делает ее интеллектуальной подобно тому свету, который там – горе /т.е. уму/. Если теперь мы попытаемся этот свыше идущий и присущий душе свет представить в самой высшей степени его блеска, величия и красоты, то мы этим самым приблизимся к уразумению природы и ума и того, что в уме содержится, ибо, изливая свет свой в душу, ум дает ей жизнь более светлую – не растительную или раждательную /ибо ум обращает душу к себе и не давая ей расплываться и разделяться, заставляет ее любить тот свет, который сам сияет/, и не чувствительную /ибо через внешние чувства душа видит только внешнее и не многому таким путем научается, между тем как озаряемая тем светом истины, она яснее видит даже видимые вещи, а главное видит, т.е. понимает совсем иначе/, а жизнь интеллектуальную, сохраняющую черты и следы его собственной жизни, ибо в нем самом все имеет уже не отраженное только, а первообразное истинное бытие. Поэтому – то сама жизнь, сама энергия ума есть тот первоисточный свет, который первичным образом освещает самого себя, сам в себе отражается и служит для себя светильников, так что тут светящее тождественно с освещаемым; вместе с тем это бытие есть поистине ноуменальное бытие, так как тут мыслящий ум и мыслимое им тождественны. Этот ум видит и знает себя через самого себя без всякого постороннего посредства, и, значит, знает себя абсолютным образом, так как в нем познающее тождественно с познаваемым. Да и мы сами, если знаем что-либо об уме, то знаем посредством ума, а иначе как бы мы могла говорить о нем, откуда могли бы знать, что он есть такой – то, что он сам себя знает с полной ясностью, а мы познаем себя посредством его? Как иначе могли бы довести этими нашими размышлениями до ума нашу душу, заставить ее признать себя образом ума, смотреть на свою жизнь как на отражение подобие его жизни и веровать, что когда она отдается мыслительной деятельности, то становится богоподобной и умоподобной. Поэтому и всякий, кому желательно знать, что такое есть этот ум совершенный, всеобъемлющий, первый и совершенно себя ведущий, должен свою душу как бы обратить в ум, или по крайней мере дать полную волю той ее умственной деятельности, которая способна оживить и осветить следы воспоминаний, которые она в себе носит. Только таким путем душа может убедиться, что, будучи образом ума, она сама может созерцать его той своей способностью и деятельностью, которая наиболее похожа на ум /т.е. чистой мыслью/ настолько похожа, насколько возможно для силы, принадлежащей душе.

9. Поэтому, для того, чтобы уразуметь, что такое есть ум, следует прежде всего всмотреться в душу, особенно же в ту часть ее, которая наиболее причастна божественному, а для этого в свою очередь нужно отделить мысленно от человека, т.е. себя самого, от своего я прежде всего – тело, потом пластическую или организующую часть души, затем ощущающую, наконец страстные желания, гнев и все то нечистое, что влечет ее вниз к земле. Что остается в душе за вычетом всего этого, то мы и называем образом ума образом, который есть как бы сияние ума подобно тому, как около громады солнечного шара истекающий из него свет образует световую окружность. Однако, нельзя сказать, что свет, исходящий от солнца, весь размещается вокруг него и находится в себе самом: лишь некоторая часть света окружает солнце, из которого истекает, между тем как весь остальной свет распространяясь далее и далее, доходит даже к нам на землю. Между тем, не говоря уже об этом отдаленном свете, даже тот свет, который окружает солнце, мы представляем себе как находящийся в чем-то другом, чтобы между солнцем и нами не оказалось пустого пространства, не занятого никаким телом. Душа тоже есть как бы свет, который, истекая из ума, держится вблизи его; но оно, окружая его, ни в чем другом не находится, да и места никакого не занимает, как и сам ум. Таким – то образом, между тем как свет солнца находится в ином – в воздухе, душа, достигшая того состояния, которое выше было указано, настолько чиста /от всего постороннего, низменного/, что может и сама себя в себе же созерцать и всякая другая такая же душа может ее через нее же созерцать. Познавши себя, душе необходимо прибегать к размышлениям – чтобы после себя познать: что такое и каков есть ум; между тем как ум знает себя без всякого размышления, так как он всегда присутствует в себе, а нам он бывает присущ лишь тогда, когда наша душа обращена к нему всецело, ибо наша жизнь не есть однородная, а разветвляющаяся на многие виды жизни. Ум, напротив, не нуждается ни в какой другой жизни, да и ни в чем другом; производя другие жизни, он их не себе дает, а другим существам; не имея нужды ни в чем, так как все прочее ниже его, он, понятно, и не дает себе ничего такого, тем более, что сам обладает всем; вместо того, чтобы обладать только первыми образами истинно-сущего /как душа/, ум имеет в себе само истинно-сущее, даже более – сам он есть все истинно-сущее.

Кто не может этой первой высшей частью души сразу подняться в область чистой мысли, тот пусть начнет работать способностью рассудочной и от мнения поднимается до ума; кому и это трудно, или неудобно, тому может оказать услугу и ощущается способность, насколько она воспринимает чувственные формы вещей, которые как ни грубы, но все же суть формы. Кому угодно, тот может низойти еще дальше – до силы рождательной или организующей и ее произведений и отсюда – от этих самых последних форм бытия постепенно подниматься до форм последних на противоположном конце, т.е. до форм самых высших – первых. Но довольно об этом.

10. Если формы, или идеи ума не суть формы тварные, /потому что иначе те формы – о которых сейчас была речь не были бы последними, каковы они на самом деле/, если они напротив суть творческие и по истине первые, то одно из двух – или эти творческие идеи составляют одно и то же с творческим началом /т.е. с умом/, или нет, и в таком пазе требуется иной иной высший принцип, а тогда само собой возникает вопрос, – этот высший принцип не нуждается ли в свою очередь сам в принципе еще высшем? Конечно нет, потому что последнюю инстанцию, которая предполагает еще высший принцип, составляет высший ум. Что же, этот самый высший принцип /первоединый/ неужели самого себя не созерцает /как ум/? Да, не созерцает, так как не нуждается ни в каком созерцании. Впрочем, об этом речь у нас будет после, теперь же возвратимся к вопросу об уме, имеющему огромную важность. Повторяем, что уму, как уму, необходимо созерцать себя, или точнее, что он всегда и непрерывно обладает самосозерцанием, которое говорит ему, что он содержит в себе множественность и различие, что ему необходимо быть созерцающим и именно созерцать иное, от себя отличное, что наконец созерцание оставляет его природу и сущность. В самом деле, ведь созерцание предполагает нечто другое, что созерцается, а без этого другого никакое созерцание не может состояться. Итак, для того, чтобы состоялось созерцание, нужно больше чем одно, именно требуется, чтобы созерцание соединялось с созерцаемым и чтобы это последнее представляло множественность, потому, что без этого созерцающее, если оно также есть простое и единичное, не имея предмета, на который бы простирало свое действие, должно неизбежно оставаться недейтельным, в своем единстве замкнутым и от всего отрешенным. Где есть деятельность, там должен быть переход от одного к другому, а в противном случае деятельность разве будет производить что-нибудь и разве может иметь какое-либо направление и цель? Поэтому, для принципа действующего необходимо одно из двух, или направлять свое действие на что-либо другое, чем он сам или в самом себе содержать множественность, чтобы было для него возможно действие на самого себя, в противном случае, если он не будет на что-либо действовать, он будет оставаться в покое, а при абсолютном покое даже мысль не может мыслить. Это значит, что и ум, как мыслящий принцип, в акте мышления представляет двойство: находится ли мыслимое вне ума и есть нечто иное, чем он, или же оно тождественно с ним, все равно мышление предполагает и содержит в себе различие наравне с тождеством; каждая вещь, мыслимая умом, должна быть и тождественна с ним и отлична от него, а кроме того и сама в себе содержит как тождество, так и различие, в противном же случае, т.е. если мыслимое не будет представлять различия или разнообразия, как и что он может мыслить? Если мыслимым предметом будет, например, хоть логос, т.е. жизненный организующий принцип, то он уже есть многое, и может быть познан или как логос глаза, состоящего из многих частей, или как логос растения, дающего цветы; но когда предмет абсолютно прост и единичен, то о нем невозможно никакое понятие, ибо как можно понять его и что можно сказать о нем? Если он требует прежде всего признания его неделимости /т.е. отрицания в нем делимости/, то это значит, что познание его предполагает познание того, что он не есть, и что его единичность предполагает множество. Если он скажет "Я – это", разумея под "это" нечто другое от себя отличное, то это будет явная ложь, как отрицание себя, а если разумея свою акциденцию, или свойство, то это будет уже множество; а если скажет: "есмы – есмы", или "я – я", то выйдет вот что: или каждая часть в этих двух парах есть единичная, простая, почему тоже может сказать о себе: "я – я", или каждая пара есть составная; в том и другом случае все равно выходит множество и различие, число и разнообразие. Итак, равно необходимо как то, чтобы мыслящий субъект содержал в себе различие, так и то, чтобы мыслимый объект открывал мышлению свое разнообразие, в противном же случае возможно было бы не мышление мыслимого, а разве только простое прикосновение /субъекта к объекту/ – как бы некое неосмысленное и невыразимое осязание, которое предполагало бы, что ума тут еще нет, что тут есть лишь нечто предшествующее уму – осязающее, но не мыслящее. Следовательно, прежде всего сам ум не должен быть абсолютно

простым, тем более, что ему предлежит прежде всего самого себя мыслить, а для этого ему необходимо раздвоять себя даже в том случае, если бы его мышление самого себя было совершенно безмолвным. Существо абсолютно простому, конечно, нет никакой надобности много думать о себе, ибо что нового оно может узнать посредством мышления, когда и без мышления оно есть для себя то, что есть? Притом же отдаваться мышлению ради познания значит желать познания, искать и находить, что совсем не свойственно существу, которое не содержит в себе никакого различия, – ему свойственно лишь всецело в себе самом пребывать, так как ему нечего в себе искать чего-либо отличного от себя. Поэтому и наоборот, существо, которое раскрывает себя в мышлении, должно содержать в себе множественность.

11. Ум содержит в себе множественность прежде всего потому, что самым первоначальным предметом его мышления служит начало и существо высочайшее. Ум хочет мыслить и мыслит это верховное начало, как абсолютно простое, но сама эта мысль его начинается собой ряд других мыслей, полагает в нем начало дальнейшей множественности. В момент устремления к первоначалу ум не есть еще актуальный, а только потенциальный, похожий на зрение готовое увидеть, но еще не видящее, в самом же акте созерцания он наполняется созерцаемым и от этого становится многим. У него было прежде лишь неопределенное стремление к иному, а теперь у него есть уже и некоторая идея этого иного, обладание которой делает его многим; от созерцания Первоединого в уме остается как бы некоторый отпечаток, и вот почему Первоединый всегда присущ уму. Вот каким образом ум, происшедший от Первоединого, в созерцании и познании его становится многим и актуальным, похожим на актуальное, т.е. видящее зрение, ибо ум тогда только есть по истине ум, когда он обладает своим предметом и обладает как ум, а до этого он есть лишь неопределенное устремление, похожее на зрение без определенных впечатлений, только устремляясь к первоединому и воспринимая его своей мыслью ум становится умом поистине. А так как ум всегда имеет в себе образ Первоединого, то он есть всегда такой ум, в котором существо и мышление нераздельны, другими словами, есть существо всегда мыслящее, а без этого или прежде этого, не возможны ни мышление, так как для него нет предмета, ни ум, так как он еще не мыслит.

То, что прежде или выше самого ума – верховное начало всего существующего не входит существом своим в то, что от него происходит; лишь то, т.е. элементы входят в состав вещей, начало же от которого они происходят, не инертно, или же имманентно вещам. От кого происходят все вещи, тот не похож ни на одну из них и отличен от каждой в отдельности и от всей их совокупности; он – прежде всех вещей, следовательно, прежде самого ума, поскольку в уме именно прежде всего и содержатся все вещи; после него уже /следует ум и далее/ идет целый ряд и порядок вещей, и так как он прежде этого ряда, то он не есть что-либо из этого ряда. Поэтому не следует его Первоединого называть ни умом, ни даже благом, если под благом разумеется какое-либо из находящихся в составе существующего; можно называть его благом лишь под тем условием, если под благом разумеется то, что стоит прежде и превышает всего существующего. Так как даже ум тогда только и есть ум, когда содержит в себе множественность, так как мышление также множественно, хотя ум находил его в себе самом, то ясно, что верховное начало, как абсолютно первое и простое стоит превышает самого ума; если бы оно мыслило, то оно не было бы прежде и выше ума, а было бы умом, а вместе с тем не было бы абсолютно простым или единым, а многим, как и ум.

12. Но почему же, возражат, нельзя усвоить всего этого Первоединому? Пусть себе его энергия будет множественной, лишь бы его субстанция оставалась единой и простой; ведь множественность энергии не делает еще сложным тот принцип, который их производит. На это ответим вот что: или в Первоедином его энергия отлична от его субстанции, тогда он в них, значит, переходит из простой потенциальности на актуальность, в таком разе, конечно, он не будет многим, но зато он становится совершенным лишь после перехода из потенциальности в актуальность; или в нем субстанция и энергия тождественны, в таком разе так как энергия множественна, то и субстанция его должна бы быть в такой же степени множественна. Мы охотно соглашаемся признать множественность в уме, как и то, что он самого себя мыслит, но зато никак не можем допустить множественности в верховном начале всего: прежде множества должно существовать единство, от которого только и можем получить бытие множество, подобно тому, как единица предшествует всякому числу. Нам возражат, пожалуй, что это требование существенно только для чисел, так как числа все составные /состоящие из единиц/, но какая необходимость, чтобы и в мире истинно-сущего прежде всего существовало

едино, из которого бы простиралось многое? необходимо же, отвечаем, потому, что без единого все вещи были бы разрознены и рассеяны и предоставленные в своих комбинациях чистому случаю представляли бы собой полный хаос. Но, скажут, ведь и ум есть простой. И однако из него исходят многие энергии. Но говорящие таким образом тем самым допускают, что многим энергиям предшествует нечто простое. Кроме того, если эти энергии будут приняты за перманентные, то это будет равносильно признанию их за субстанции, а субстанции, имеющие определенное бытие, должны же отличаться от того начала, из которого происходят, так как начало, по смыслу предположения, остается единым и простым, и лишь то, что от него происходит и стоит в зависимости, представляет в себе множественность. Если эти энергии обязаны своим существованием не постоянному, а однократному действию первоначала, то и в таком разе все равно они представляют в себе множественность и будь они даже первыми его энергиями все равно они составляют нечто вторичное, между тем, как первенство принадлежит первоначалу, которое им предшествует и пребывает в самом себе, уделяя или как бы уступая всю совокупность энергий тому /существу, т.е. Уму/, которое занимает второе место. Иное бытие представляют собой энергии, и совсем иное верховное начало, которое дает всем им бытие, само при этом не переходя ни в какую энергию, так как в противном случае ум не был бы первой энергией. Нельзя, ведь представлять себе дело так, что первоединый сперва пожелать произвести ум, а потом произвел, та что это желание стояло в середине между родившим и рожденным, - нельзя потому, что Первоединый ничего не желает; если бы он чего-либо желал, то не был бы всемогущим, потому что желания его показывали бы, что он не обладает тем, чего желает; а так как нельзя допустить, что бы в нем чего-либо не доставало, то не мыслимо также, что бы что-либо составляло предмет его желания и стремления. А из этого следует, что если и происходит от него другая сущность, то при этом он пребывает в самом себе неизменно в абсолютном покое или тождестве. Допустить противное, т.е., что Первоединый сам при этом должен был прийти в движение, значило бы прежде первого движения предполагать другое движение, прежде первой мысли другую такую же мысль, или, что то же, полагать, что первый акт Первоединого /т.е. ум/ есть не совершенный акт, или актуальная энергия, а есть лишь простое, не осуществленное стремление. Но какая надобность Первоединому к чему-то устремляться и как бы чего-то искать, когда гораздо сообразнее с разумом допустить, что этот его первый акт или первая энергия истекает из него таким же образом, как свет истекает из солнца. В таком разе мы можем представлять себе эту первую энергию, как свет, обнимающий весь ноуменальный сверхчувственный мир, самую вершину которого занимает и над ним царствует сам он, Первоединый, не отделяясь однако от того света, который из него истекает; или, можем допустить, что выше этого света /т.е. ума и всего мира ноуменов/ есть еще другой самый первый свет, который освещает весь ноуменальный мир, сам оставаясь неподвижным и неизменным. Этот сюда исходящий от первого свет, хотя не отделяется от него, но все же от него отличен. Однако не настолько, чтобы не быть субстанциональным и быть слепым или не зрячим; во свете своем он содержит и видит прежде всего самого себя, почему и представляет собой первое обладающее знанием существо. Что же касается Первоединого, то он, будучи выше ума, стоит и превышает знания; не нуждающийся ни в чем, он не нуждается и в знании. Познание составляет принадлежность уже второго начала, потому что оно представляет собой одно определенное нечто из числа многих других определенностей, между тем как Первоединый не содержит в себе никакой определенности. Все определенное, хотя бы оно было и единое, все же не есть единое в абсолютном смысле слова, так как это последнее предшествует всякому определенному единству.

13. Из этого следует, что верховное начало есть, собственно говоря, неизреченное, невыразимое, так как какое бы наименование мы ни дали ему, это наименование будет означать всегда нечто одно определенное из числа много подобного. Так как верховное начало стоит выше всего, выше даже ума высочайшего, и представляет собой абсолютно истинную основу всего сущего, то оно не есть какой-либо из видов последнего, а потому и всякое наименование, взятое отсюда, не приложимо к нему, так как выражает всегда не то, что оно есть, а то, что оно не есть. Не смотря на это, мы все-таки пытаемся рассуждать и говорить о нем, как можем, и в недоумении между прочим спрашиваем: да неужели же верховное существо не чувствует, не сознает себя, не ведает себя? А между тем утверждать о нем это значит идти в противоположную от него сторону; представлять его познаваемым и познающим значит делать его многим, и кроме того допускать, что оно нуждается в мышлении и познании. Ведь если мышление дано совместно с ним /т.е. мышление Ума/, то ему самому излишне оставаться мышлению. Мышление, вообще говоря

имеет место, когда многое сходится в одном тождественном субъекте и объединяется сознанием последнего в одно целое, как это бывает, когда субъект мыслит самого себя; это есть мышление в строгом и высшем смысле слова, так как тут оно находит в себе же каждый из элементов, а не ищет его /где либо вне себя/; поэтому, и наоборот, если мышление простирается на то, что вне его находится, то оно есть нуждающееся в этом внешнем и, значит, есть несовершенное. Как бы то ни было впрочем, но верховное существо, как абсолютно простое и самосущее ни в чем не нуждается, между тем как второе за ним по степени совершенства существо /ум/ не есть уже в такой степени самодовлеющее, чтоб не нуждаться прежде всего в самом себе, т.е. в мышлении и познании себя. Поэтому-то ум может стать самодовлеющим и совершенным не иначе, как если, так сказать, найдет себя во всей целостности, т.е. приведет в сознание все свое содержание - пребывая однако при этом в самом себе, т.е., будучи обращен своей мыслью к самому себе, а это предполагает уже в нем множественность, так как сознание по самой этимологии слова есть знание многого. Итак, если первое мышление /в мире/ есть вследствие того, что в нем ум обращается на самого себя, то ясно, что ум содержит в себе множественность. В самом деле, если ум найдет свою мысль и скажет только "есмь сущее", то и этим скажет истину и себе, потому что сущее есть многое. Если бы он, указывая на нечто совершенно простое, сказал: "есмь это сущее", тогда, конечно, он этим не выразил ни себя самого, ни сущего; но так как он мыслит сущее по истине, то не может говорить о нем, как мы говорим, например, о камне, но понимает и мыслит многое под одним словом "сущее", потому что если под этим понятием разумеется не тень сущего, или не образ первообразного сущего, который, собственно говоря, не есть сущее, но мыслится то, что есть сущее поистине, первообразное сущее, то это сущее есть многое. Что же разве каждый из элементов этого многого не может и не должен быть обнят мыслью? Конечно, каждый из них сам по себе в отдельности от других мы не можем представить и мыслить, но все-таки бытие, принадлежащее каждому из них, мы должны признать многих, потому что какой бы из них мы не взяли и назвали, каждый обладает бытием. Поэтому, и наоборот, существу абсолютно простейшему не может быть усвояемо мышление самого себя, как не может быть речи о том, занимает ли оно где-нибудь, какое-нибудь место; оно само не мыслит и нами не может быть познано посредством мышления.

14. Однако, как же это мы все-таки говорим о нем? Говорить-то говорим, но именно только о нем и так и иначе говорим, не будучи в состоянии выразить его самого, так как не обладаем знанием его, не имеем ясного понятия о нем. Но разве можно говорить о нем, не имея ясного о нем понятия? Можно, потому что если верховное существо не может быть нами познано, то это еще не значит, что оно для нас недоступно. Мы можем возвыситься и приблизиться к нему своей мыслью по крайней мере настолько, чтобы говорить о нем нечто, не выражая его самого, чтобы больше отрицать в нем то, что оно не есть, чем утверждать то, что оно есть; так как у нас нет слов, способных выразить его, то мы поневоле употребляем слова, обозначающие вещи иного низшего порядка. Мы можем иногда приобщаться к нему, хотя не способны выразить его, подобно тому, как люди в состоянии энтузиазма или вдохновения чувствуют в себе присутствие чего-то высшего, но не способны бывают дать себе отчет; они обыкновенно и другим говорят, что ими нечто высшее движет, значит имеют сознание или чувство этого высшего движущего в отличии от себя, хотя и не могут выразить его. И все мы стоим в таком-же отношении к верховному существу: когда мы всецело устремляемся к нему чистой мыслью ума, то чувствуем, что оно есть внутреннейшая основа самого ума, начало сущностей и всего истинно-сущего, что оно выше, лучше, совершенней всего сущего, - выше чувства, выше разума, выше ума, что оно есть виновник всего этого, не будучи сам ничем из всего этого.

15. Однако, как же оно все это производит, имея ли в себе все это, или не имея? Если не имея, то как он может произвести то, чего в нем самом нет? А если производит, имея в себе все это, тогда оно не есть простое. И наоборот, если оно производит, не имея в себе ничего этого, тогда как от него единого может произойти многое? По видимому, от него могло произойти только такое же единое. Как, в самом деле, от абсолютно единого может произойти что-либо иное, от него отличное? Приблизительно так, ответим мы, как от одного источника света происходит целая световая сфера. Но как и почему от единого происходит многое? Да потому, что существо, происходящее от единого, не может быть даже равным ему, не то что более совершенным, ибо что может быть выше и совершеннее Первоединого? Итак, происшедшее от него существо должно быть менее его совершенным, т.е. в отличие от единого прежде всего должно быть многим. Но в то же время происшедший /ум/ от

единого сохраняет естественное к нему стремление и потому есть многоединый. В самом деле, на Едином только утверждается бытие всего не-единого, только благодаря ему каждое не-единое есть то, что есть, ибо все не-единое, хотя бы оно было многосложное, не есть еще само по себе сущее; каждая вещь нами мыслится и называется как определенная сущность лишь в предположении присущего ей единства и тождества. А то начало, в котором совсем отсутствует множественность, не есть единое только по участию в едином, а есть само единство – чистое, абсолютное, так как оно имеет свое единство чистое, абсолютное, так как оно имеет свое единство не от начала, а напротив само есть самое первое начало, от которого заимствуют единство все остальные вещи в различной степени, смотря по тому, ближе ли они к нему стоят, или дальше. Так как ближайшее к Первоединому бытие с одной стороны тождественно с ним /по единству/, а с другой стоит ниже его и отлично от него /по множеству/, то содержащееся в этом бытие представляют собой одно совокупное целое всех сущностей, обладающих единством, потому, что это множество содержится в одном и том же начале, так что части его существуют все вместе и не могут друг от друга отделяться, при чем каждая из них, исходя от этого начала, насколько обладает бытием и жизнью, в свою очередь также есть много-единое, но конечно не есть единое-все; единое-все, т.е. всю целосовокупность сущего представляет собой содержащее всех их в себе великое начало, происшедшее от того начала еще высшего, которое по истине и по самому существу своему есть единое. Итак, от этого единого Первоначала вследствие его преобильной полноты происходит все сущее, и так как это все участвует в его единстве, то оно есть единое всецелое универс. Если спросим, какие именно вещи произошли от Первоединого, то придется ответить, – все те, которые имеют в нем свое начало. Но в каком смысле первоединый есть начало их, – в том ли, что он обуславливает и сохраняет единство каждой из них, или в том, что и бытие дает им, и в таком разе как дает бытие, – так ли, что в себе предварительно их содержит? Мы сказали уже, что в таком разе Он сам был бы многим. Однако, Он и в самом деле содержит в себе их бытие, но только в неразличимом, слитном виде; разумосообразное различие и разделение этого смежного бытия производит уже второй принцип, так как он есть актуальная энергия /Первого/, тогда как первый есть основа или потенция всех вещей. Однако, эту потенцию следует представлять себе не по аналогии с потенциальностью материи, сущность которой состоит в пассивной восприимчивости, а по прямой противоположности с нею, т.е. как потенцию творческую. Итак, как первоединый производит то, чего в себе не содержит, не будучи при этом представлен чистому случаю, но и не обращаясь к размышлению, что и как ему произвести? Мы же сказали, что бытие, происходящее от Первоединого, есть иное отличное от него, следовательно не абсолютно-единое, следовательно двойственное и множественное и что оно содержит в себе тождество, различие, свойство и другие определения: что оно не есть абсолютно-единое, это можно считать уже доказанным, но что оно, исходя от первоединого, представляет в себе множество, в этом можно еще сомневаться, и нам предстоит показать, что множественность в нем необходима и существенна.

16. Можно считать доказанным, что от Первоединого должно происходить другое бытие, так как он есть сила всемогущая, могущество исчерпываемое; доказательством этому может служить то, что даже вещи, стоящие на низшей ступени бытия, все обладают еще производительными силами. Теперь пока вот что поставим на вид, – что процесс происхождения вещей идет не по восходящей, а по нисходящей линии, так что чем дальше он идет, тем больше выступает множественность между тем как начало на каждой ступени всегда обладает большей простотой, чем то, что от него происходит. Поэтому, творцом чувственного мира не может быть сам чувственный мир, а только ум и мир ноуменальный, равным образом виновником ума и ноуменального мира не может быть ни ум, ни ноуменальный мир, а начало еще более простое, чем тот и другой. Многие происходят не из многого, а из того, что не есть многое, а потому если бы то бытие, от которого происходит ум, само было многим, тогда оно не было бы первым началом, и пришлось бы идти еще выше – до начала по истине единого, которое бы исключало из себя всякую множественность и было в самой высшей степени простым, т.е. абсолютно простым. Но каким образом ум множественный, всеобъемлющий может произойти от этого абсолютно-простого начала, которое само, очевидно, не есть ум? Если это начало не есть ум, то как оно может произвести ум? Или иначе, как и почему ум, исходя от Блага, имеет образ его и есть благий? Что собственно означает это свойство ума, есть ли оно в нем существенно всегда тождественное и неизменное и каково его отношение к самому Благу? И мы обыкновенно желаем и добиваемся тождественности, т.е. неизменности или непрерывности в обладании благами, а больше и прежде всего в обладании тем, что составляет истинное и самое

высшее благо, с которым мы никогда не желали бы разлучаться; напротив, что не благо, того мы не держимся так крепко, в благо же мы готовы вложить всю жизнь, т.е. жить с ним или в нем постоянно и неизменно. Если допустить, что и ум живет такой жизнью во благо и притом всегда одинаково, т.е. непрерывно и неизменно, то это значит, что он не ищет ничего вне себя, так как сам себе довлеет, – довлеет же потому, что не только все сущее в себе содержит, но и составляет одно с ним; вот почему жизнь его есть самая блаженная, самая полная, совершенная, ясная, так как в нем все есть душа, есть только мысль, и ничего нет лишнего души и мысли. А это значит, что ум довлеет себе и довлея ничего не желает, потому что обладает всем тем, чего желал бы, если бы не имел; он во всей полноте обладает тем благом, которое составляют жизнь и ум, и все прочее с ним соединенное. Теперь же, если это, т.е. жизнь и ум составляют благо в абсолютном смысле слова, тогда конечно нет над ними ничего высшего. А так как необходимо допустить бытие абсолютного блага, то мысль и жизнь ума настолько есть его благо, насколько он постоянно ими обращен и как бы погружен в абсолютное благо в свое начало, от которого и бытие имеет. Итак, благо высочайшее, абсолютное выше самой жизни, выше самого ума, и вот почему к нему всегда обращена жизнь ума, как образ того, от которого истекает всякая жизнь, к нему же постоянно устремлена и мысль ума, как образ того абсолютно-сущего, природа которого для нас непостижима.

17. Что может быть лучше и совершеннее этой жизни, полной премудрости, не подверженной ни ошибкам, ни колебаниям? Что может быть выше ума, который объемлет и содержит в себе все? Что может быть выше жизни всеобъемлющей, и ума всеобъемлющего? Если мы на это ответим только, выше стоит только то начало, которое их производит, если даже покажем, как оно производит, и затем скажем, что выше этого уже ничего не может быть, то от этого наше исследование ни на шаг не подвинется вперед. Пытаясь подняться мыслью еще выше, мы должны поставить на вид, что это начало /жизни и ума/ есть только самодовлеющее в абсолютном смысле слова, т.е. самодовлеющее независимо от всего существующего, между тем как в области этого последнего ничто не довлеет само по себе, так как тут каждое сущее только участвует в Нем, как абсолютно-едином, но ни одно не есть само единое. Как же должно быть мыслимо то верховное начало, в котором все участвует, от которого даже ум получает бытие и затем сам становится началом всего сущего? Если это верховное начало дает бытие самому уму и всему прочему притом так, что все это множество сущего, благодаря его присутствию, обладает самодовлеющей самобытностью, если оно есть творческая причина всякой субстанциальности и самобытности, то ясно, что само оно не есть даже субстанция, или самобытность, но выше и субстанции, и самобытности.

Что же, не довольно ли этого, не следует ли остановиться на этом? Или душа еще и еще мучается родовыми болями. В таком разе, чтобы освободиться от них и родить нечто еще лучшее, пусть она всецело устремится к нему же – этому первоначальному, а мы со своей стороны попытаемся заговорить ее боли, если найдем какое-нибудь успокаивающее заклинание. Таким заклинанием или заговором пусть послужит повторение того, что уже сказано, ибо разве можно сказать тут еще что-нибудь больше? Когда дух наш воспаряет выше всего того истинного, которое он может еще обнять своей мыслью, то он теряет способность не только словесно выражать, но даже мыслить то, что стоит еще выше всего этого. Чтобы выразить понятие какого бы то ни было предмета, мышление обыкновенно движется от одного элемента его к другому, пока не переберет и не соединит их всех в одно; но разве возможен и уместен такой процесс, когда дано нечто абсолютно-простое? Тут приходится довольствоваться и тем, если произойдет хоть некоторое мысленное соприкосновение между мыслью и мыслимым, которое однако бывает так мимолетно, что пока оно есть, нет ни времени, ни возможности что-либо о нем подумать и сказать; лишь потом можно о нем вспоминать и думать. Но в самый момент такого соприкосновения душа, внезапно озаренная светом, верует, что узрела его, что этот свет исходит от него, и что в нем он сам блеснул ей /Первоединый/. Да и должна душа веровать, что он в этот момент озаряет ее, как и из других богов кто-либо иногда освещает хижину того, кто его призывает, должна веровать потому, что сама она во тьме остается, если он ее не озаряет. Душа остается без света, когда лишена присутствия Божьего, когда же Бог озаряет ее, она достигает того, что ищет. Истинная цель существования души в том и состоит, чтобы быть в общении с этим светом, созерцать этот свет через него самого, а не через какой-либо посторонний свет; подобно тому как солнце мы видим посредством его собственного света, так и Божество душа может и должна созерцать только посредством того света, которым оно ее озаряет. Но как это достигнуть? Отложи все.

V.4 КАКИМ ОБРАЗОМ ОТ ПЕРВОГО НАЧАЛА ПРОИСХОДИТ ТО, ЧТО ПОСЛЕ НЕГО, И О ПЕРВОЕДИНОМ

[Превыше всего стоит верховное начало - единое, первое, абсолютное. От него происходит второе начало - ум, начало едино-многое.]

1. Все, что следует после первого начала, происходит от него или непосредственно или посредственно и представляет собой различные порядки бытия, так что второй порядок имеет свое начало в первом, третий во втором. В самом деле, необходимо допустить, что прежде и выше всего существующего существует начало, которое отлично от всего прочего, которое всегда пребывая в самом себе, в то же время присуще всему, не смешиваясь ни с чем, которое есть единство, совершенное, абсолютное, а не такое относительное единство, какое принадлежит существу, как его атрибут, которое выше самого бытия и сущности, и которого поэтому и ум наш не может обнять и слово не способно выразить. Если бы это существо не было совершенно простым, чуждым всякого соединения и смешения, если бы не было единым в истинном абсолютном смысле слова, тогда оно и началом не было бы, между тем как при своей абсолютной простоте, оно есть абсолютно-самобытное, самодовлеющее а по отношению ко всему первое. Напротив, то, что не есть первое, всегда нуждается в том, что ему предшествует, как равно и то, что не есть простое, а сложное, нуждается в том простом, из которого оно могло бы составиться. Итак, первое начало всего только одно и оно по существу своему есть единое. Если допустить рядом с ним другое такое же начало, тогда все равно они составляли бы одно и то же единое начало, так как тут речь идет, ведь, не о двух делах, и не об одном из них, как о первом теле; всякое тело есть сложное, и вдобавок всякое происходит во времени, следовательно, никоим образом не может быть началом; началом может быть лишь то, что само не есть происшедшее, или происходящее. Истинное начало всего есть первое или верховное именно потому, что оно есть бестелесное и абсолютно-единое, простое.

Поэтому, и напротив, что следует после этого первого единого, то уже не есть абсолютно-единое и простое, а есть едино-многое. Откуда происходит это едино-многое? Конечно, от первоединого, ибо допустить противное, т.е. что оно появляется неведь откуда - по чистому случаю, значило бы отрицать, что Первоединый есть начало всего. Но как и почему от Первоединого происходит едино-многое? Это вот почему: так как Первоединый есть существо не только совершенное, но и совершеннейшее всех существ, то и по силе своей он есть первый, то есть превосходит ей все другие существа, которые в этом отношении только более или менее подобны ему. Но мы видим, что и здесь как только существо достигает зрелости, или полноты сил, оно не остается бесплодным при самом себе, но рождает и производит нечто другое; и это наблюдается не только в существах, одаренных способностью сознательного волеопределения, но и в вещах лишенных этой способности, наконец, даже в вещах бездушных, которые тоже часто распространяют действия своих сил вне себя, как например, огонь согревает другие вещи, снег или лед охлаждает, лекарственные травы и соки тоже оказывают такое или иное действие; в этом случае все вещи как бы подражают по мере сил своим Первому началу, как бы стремятся и в себе проявить его вечность и благость. А если так, то разве можно допустить, чтобы Первоединый, будучи совершеннейшим существом и вместе первым или высочайшим благом, оставался заключенным в самом себе, как будто или зависть мешает ему допустить чему-либо другому участие в своем бытии, или он бессилен произвести, - он-то сила и мощь всего прочего? Да и как он был бы в таком разе первым началом? Итак, необходимо допустить с одной стороны, что он нечто от себя рождает, а с другой, что если кроме его есть нечто другое, то оно происходит необходимо только от него. Само собой понятно так же, что бытие, следующее непосредственно после Первого, должно быть после него самое совершенное как потому, что оно уже производит все остальное существующее, так и потому, что, происходя непосредственно от первого и занимая второе место, оно должно превосходить все остальное, занимающее низшие ступени бытия.

2. Если бы первым творческим началом был ум, тогда существо им произведенное было бы ниже его, хотя в то же время и похожее на него более, чем все остальное; а так как это начало выше ума, то произвести оно должно было только ум, а не что-либо другое. Но почему Первое начало само не есть

ум? Да потому, что энергия, или актуальность ума состоит в мышлении, а мышление состоит в созерцании мыслимого, ибо мышление получает полноту и завершение лишь тогда, когда оно обращено на мыслимое, а без этого оно представляет собой простую неопределенную возможность подобно зрению / не имеющему на что смотреть/; становится оно определенным и актуальным лишь в акте созерцания мыслимого. Вот почему говорится, что от неопределенной двойцы и Единого произошли все идеи и числа, т.е. ум. Ум, таким образом, есть бытие не простое и единое, а множественное, есть синтез, хотя конечно ноуменальный синтез, так как он созерцает многое. Он кроме того и сам есть ноумен, но такой, который мыслит, и, значит, представляет в себе двойство.

Кроме ума есть и другой ноумен /Первоединный/; спрашивается, как от него происходит ум? Этот другой /точнее, первый/ ноумен всегда пребывает в самом себе, ибо не нуждается ни в чем другом, как нуждается тот ноумен, который созерцает и мыслит /мыслящий, ведь нуждается в другом, т.е. в мыслимо/; но пребывая в самом себе, он от этого вовсе не бессознателен или бессодержателен, так как все в его власти, все в нем и с ним, а в том числе и жизнь, и самосознание, и ясное раздельное разумение себя, которое тоже пожалуй есть мышление, но мышление, находящееся в вечном покое и совсем отличное от мышления ума. Поэтому он пребывает в самом себе неизменно даже тогда, когда производит другое бытие; производит же он другое именно потому, что сам при этом остается, так сказать, еще больше тем, что он есть. А так как он остается ноуменом, вообще мыслимым, то произойти от него может не иное что, как мышление и только мышление, и тогда это мышление, существуя и мысля то начало, от которого произошло /другого предмета для себя оно и не может иметь/ становится вместе и мыслящим умом, и мыслимым ноуменом; но этот второй ноумен отличается от первого и есть лишь копия, образ его.

Но каким образом первый ноумен производит эту новую энергию /мышление/, сам пребывая в себе? Тут нужно отличать энергию сущности от энергии, которая истекает из сущности. Энергия сущности не отличается от той сущности, которой она принадлежит, она есть всегда сама эта сущность, но энергия, истекающая из сущности, отличается от нее, как от своей причины. Каждая вещь обладает той или другой энергией, как например, в огне иное представляет собой та теплота, которая составляет его сущность и иное та, которая распространяется от него во все стороны; эту вторую энергию рождает первая именно потому, что она составляет саму субстанцию огня и что в ней-то собственно огонь сохраняет свою природу, т.е. пребывает как огонь. Тем более так должно быть в том случае, который нами рассматривается. Между тем как первое начало пребывает неизменно в свойственном ему состоянии, из полноты его совершенств, от энергии, составляющей его сущность, рождается другая энергия, которая произойдя от столь великой силы - от силы, превосходящей все силы вместе, от силы всемогущей, сама обладает бытием и субстанциальностью. Первое начало, значит, выше самой субстанции, или сущности; оно есть только потенция, т.е. всемогущая причина всего существующего и уже рожденное им /второе начало/ есть это все существующее. Так как собственно в этом втором начале положено все сущее, то первое начало выше всего сущего, выше само сущности; оно как первоединное, предшествует всему сущему, и субстанциально отлично от всего сущего; следовательно, и по этой причине оно выше как сущности, так и ума. Ум-то сам нераздельно соединен с сущим, ибо истинно-сущее не есть же что-либо мертвое, лишенное жизни и мысли, но такое, в котором бытие и ум /точнее идея/ нераздельны и составляют одно и то же. Ноумены - ведь не существуют прежде ума, который их мыслит, подобно тому, как чувственные вещи существуют прежде ощущения, которое их воспринимает, но ум сам есть совокупность всех ноуменов, так как идеи их он не извне воспринимает /а в самом себе содержит/. Откуда, спрашивается, он мог бы их воспринять? Итак, ум существует совместно со своими ноуменами, - он тождественен и составляет одно с ним, как и наоборот ноумены не существуют без своего субстрата /ума/.

27

VI.4 О ТОМ, ЧТО ЕДИНОЕ, ТОЖДЕСТВЕННОЕ, СУЩЕЕ ВЕЗДЕ, ВО ВСЕМ, ВО ВСЕЙ ЦЕЛОСТИ ПРИСУТСТВУЕТ

[Подобно тому, как мировая душа, обнимая весь мир, присутствует во всех его существах, сама не делясь и не выступая из самой себя, и высочайшее Первосущее есть вездесущее лишь в том смысле, что оно проникает и держит

своими силами все прочее, пребывая неизменно в самом себе, в единстве своего существа; то везде, в котором оно всегда есть, есть оно само. И, как его единство не исключает, а производит и обуславливает множественность сущего, так и мировая душа производит множество существ, всегда проникает их своей жизнью, причем ни сама она не делится, ни душа не теряют своей индивидуальности. Такого же воззрения держались и древние мудрецы.]

1. Душа присутствует во всех существах мира потому ли, что он имеет пространственный объем, а ее собственная природа разделяется по телам, или же она, в самой себе пребывая, тем самым присутствует во всем. Последнее значило бы, что каждое тело вовсе не есть предшествующее условие присущей ему души, но находит ее уже в наличности, так что где бы ни пришлось появиться, оно, прежде чем стать такой или иной частью во вселенной, должно где бы-то ни было с душой соединиться, а это опять значило бы, что и целое тело вселенной должно было иметь для себя уже в наличности существующую душу.

2. Но если так, если душа наполняет, занимает все прежде приближения к ней тела, если она имеет, так сказать весь возможный объем, то как возможно, чтобы она не имела величины! Каков образ ее присутствия ее во вселенной, когда вселенной-то еще и нет? Как она, будучи неделимой и непротяженной, может присутствовать во всем, не имея никакой величины? Если сказать, что она, не будучи телесной, однако же расширяется, распространяется совместно, и сообразно с величиной тела вселенной, то и это усвоение душе величины как ее акциденции тоже нельзя принять за решение проблемы, ибо тогда возникал бы вопрос, почему и как душа становится великой акцидентально? Само собой понятно, что душа не таким образом распространена по всему телу, как какое-нибудь качество, например, сладость или цвет: это ведь, суть только часто-страдательные модификации тела, и не удивительно, что мы видим, как они распространяются по всему телу, модифицированному таким образом, хорошо зная, что они суть нечто только телу присущее, но сами по себе вне тела не суть что-либо реальное, конечно, они всегда имеют такую же величину /как и тело, которому она присуща/. Кроме того, белизна одной части тела в своих модификациях совершенно равнодушна к модификациям белизны другой, а между психическими функциями и модификациями всегда существует симпатия; потом, хотя белизна одной части по своему виду и степени может быть и бывает тождественна с белизной другой, но они всегда различны по числу /по своему положению, по месту/, тогда как в душе напротив, та часть ее, которая присутствует в ноге, тождественна с той частью, которая находится в руке, как это нам показывают наши ощущения: наконец, в качествах даже то, что тождественно оказывается разделенным, между тем как в душе тождественное неделимо и если говорится иногда о его разделенности, то это лишь в том смысле, что везде.

3. Если мы начнем исследование от начала и попытаемся уяснить, каким образом душа, будучи бестелесной и непротяженной может принять протяженность прежде тела или вместе с телом? Если нам удастся сделать понятным, как она могла принять протяженность прежде всех и всяких тел, тогда станет понятно и то, как она приняла ее в телах.

4. Мир истинно-сущего есть всеобъемлющий /он есть сразу во всей целости/, мир невидимых чувственный есть лишь его образ и подобие. Понятно, что тот истинный всеобъемлющий мир, не находится ни в чем другом, потому что ему не предшествует в бытие ничто другое: напротив, тот мир, который по бытию следует после него, конечно, должен уже в нем находиться и на нем утверждаться, а без него он не может ни существовать, ни быть в движении или в покое. но никто пусть не думает, что наш мир находится в том сверхчувственном, как в пространстве, определяется ли пространство как граница объемного тела по отношению к объемлющему, или как состояние /между телами/, которое всему предшествует и имеет природой своей пустоту, - все равно, - нет, он только зиждется и покоится как на своей основе, на том истинно сущем мире, который везде сущ и все в себе содержит: понятие об этом мире должно быть продуктом чистого мышления /а не представления, или воображения/ и не должно содержать в себе никакого намека на пространственные отношения; речь о месте, пространстве уместна лишь в применении к чувственному миру, тот же мир, будучи по бытию первым и обладал истинным существованием, никакого места для себя не требует и в чем другом не находится. Будучи всеобъемлющим, он не может иметь никакого ущерба в своем составе, он всецело сам себя наполняет, он равен всегда самому себе и существует везде, где есть все сущее, потому что сам-то и есть это все. Напротив, зиждущийся на нем наш чувственный мир, будучи

совсем иным /по природе/, лишь участвует в его бытие, во всей своей судьбе зависит от него, получает от него все силы, но не так, что делит его в себе /пространственно/, а так, что всегда стоит в непосредственной к нему близости, имеет его в себе, между тем как он, будучи всеобъемлющим никоим образом не может быть вне самого себя /в чем-либо другом/, ибо не мыслимо, чтобы сущее могло пребывать в несущем; напротив, несущее должно пребывать в сущем, находя его везде во всей целости, он повторяем, не может отделиться от самого себя, и если мы все-таки говорим, что он везде, то это лишь то значит, что он всецело лежит в сфере истинно-сущего, т.е. в самом себе. И ничего нет удивительного в том, что всеобъемлющее находится вместе в сущем и в самом себе, ибо что будучи всеобъемлющим, есть везде то /представляет собой единство, и/ находится в едином. Мы же, вовлекая это истинно сущее в мир чувственного бытия, обыкновенно, обыкновенно и вездесущее его тут полагаем, а затем, видя как громаден чувственный мир, недоумеваем и спрашиваем себя, как же это могла та сверхчувственная природа раскинуться в столь велико громаде, а того и не подозреваем, что считаемое нами великим мало, в мнимое малое велико, потому что оно в каждой своей части находится все целиком, как что и мир наш, прикасаясь с ним всеми своими частями, всегда находит его целым, следовательно, большим, чем он сам. Так как чувственный мир не мог растянуться в еще больший объем, чем какой имеет, ибо в таком разе он очутился бы вне сферы всеобщего, если бы это только было возможно, то ему ничего более не остается, как двигаться около сущего; не имея возможности ни охватить его, ни проникнуть во внутрь его, он, довольствуется тем, что занимает место и устраивается в соседстве с ним, так что это всеобщее в одном смысле ему присуще, а в другом нет, ибо оно /не в чем-либо другом, а/ в самом себе находится даже тогда, когда непосредственно подле него что-либо другое находится. Таким-то образом тело вселенной находясь в непосредственной к нему близости движется вокруг его, не имея ни надобности, ни возможности, ибо то, вокруг чего оно движется, есть всеобщее, так что в своем движении мировое тело каждой частью своей касается всегда его во все свое целости. Если бы все сущее было протяженным, и занимало какое-либо место, тогда мировому телу пришлось бы приблизиться к нему и касаться последовательно разных его частей своими разными частями, тогда понятно, одно свое частью оно находилось бы ближе к нему, друго дальше от него. А так как всеобщее и не ближе к одному месту и не дальше от другого, то оно потому самому во все целости своей всегда присуще тому, по отношению к чему оно и не близко и не далеко, - присуще всем существам способным пользоваться его присущим. [пропущены стр.75 от 3 п. и 76] /реальные, протяженные/, ибо тут естественно возникает вопрос, как же эти величины наполняют собой все и составляют из себя вселенную? Эта множественность нисколько не подвигает решение нашего вопроса, ибо и мы допускаем, что истинно сущее множественно лишь по различию /сущностей/, но не по месту /особому для каждой/, что не смотря на свою множественность, оно есть единое целое, что сущее везде касается сущего, что оно везде присутствует во все целости. Точно так же и ум есть множество только многообразное, но не разделенное по месту, и он всегда и везде в целости. То же самое следует сказать о душах, так как даже та часть в них, которая распространяется по телу, не делима по своей природе. Этой своей природой душа присуща телам, которые представляют собой протяженные величины, и кажется сама имеющей части лишь потому, что обнаруживает свою силу во всех их и во всех их частях. Но она не делима в таком же смысле, как они, ибо она присутствует целиком везде /во всех частях тела/, а это значит, что природа ее по самому существу есть неделимая. Но единство души не исключает множество душ, как и сущее не исключает бытия сущностей и множественность сущностей не нарушает единства сущего. Нет никакого основания думать, ни что душа ожидает многие тела посредством множества душ, ни что множество душ обуславливается и порождается протяженной величиной /мирового тела/, потому что прежде чем появились тела, были уже и многие души и единая душа /мировая душа и души индивидуальные/. Единство мировой души так же не мешает множеству частных душ, которые она объемлет в себе, как и ее единство не нарушается их множеством. Они, конечно, друг от друга отличны, но не разделены никаким промежутком, расстоянием, они соприисущи друг другу, и не отчуждены друг от друга, ничто их друг от друга не разделяет точно также, как в душе ничто не отделяет одного знания от другого, одной науки от другой. Итак, душа /мировая/ обнимает своим единством все души - и в этом отношении она бесконечна.

5. Бесконечна она потому, что величина ее вовсе не есть то, что составляет величину телесной массы: всякая такая масса тела, потому что если стать отнимать из нее части, то ее можно довести до величины самой ничтожной, между тем, как от души нельзя ничего отнять, и от всякой такой попытки

отнять что-либо из ее величины она не терпит никакого ущерба. А если она не подвержена никакому ущербу, то чего бояться, что она может быть далека, и отделена от чего-либо? Как это могло бы случиться, когда она не подвержена не только истощению, но и вообще изменению и иметь природу вечную? Если бы она была вовлечена в поток изменений, тогда конечно, она простиралась бы лишь дотуда, докуда доходит этот поток, а так как она не вовлечена в этот поток, да и совсем некуда ей течь, то она обнимает всю вселенную, - вернее сама составляет вселенную, и конечно, величиной своей превосходит величину какой бы то ни было телесной массы. Как ни мало, кажется, дает она от себя вселенной, но все же дает не меньше того, сколько может принять и вместить вселенная. Природу души не должно ни считать меньше /в сравнении со вселенной/, ни полагать ее величину в массе, дабы не оказалось невероятным и невозможным, что тут меньшего хватит на большее: предикат "меньше" настолько ей не приличествует, насколько она, как не имеющая никакого объема, строго говоря, даже не соизмерима с тем, что имеет объем, массивность, и делать это похоже было бы на то, как если бы кто стал утверждать, что медицина /имеющая место в уме медика/ меньше тела медика. Поэтому нельзя также говорить, что она по объему больше /чем вселенная/, ибо всякая душа если больше своего тела, то это вовсе не по объему; превосходство души над телом явствует между прочим из того, что когда тело возрастает, становится большим, то та самая душа, которая прежде проникала его меньшую массу, теперь точно также всецело проникает всю его большую массу, возрастает, увеличивается точно также, как и масса тела.

6. Можно спросить, душа /одушевляющая, мир как целое/ входит ли также в каждое тело? Нет, - скорее всего каждое тело к ней приближается и воспринимает от нее, усваивает себе столько силы, сколько может. Притом же каждое тело разве не участвует в ней, не имеет ее в себе уже потому, что обладает своей особо душой? Ведь, душа мировая универсальная и душа индивидуальная /не отделены друг от друга, а/ только отличны и то лишь своими атрибутами. Но почему это мы хотя знаем, что у нас одна и та же душа и в руке и в ноге, однако думаем, что мировая душа есть иная в одной части вселенной и иная в другой? Вопрос разрешается очень просто. Ведь и у нас соответственно с различными ощущениями и внутренними состояниями бывают различны. Они-то и составляют предмет нашего суждения и то, что судит о них /не есть что-либо в каждом из них иное, а/ есть одно и то же, которое последовательно присутствует то в одних, то в других из них, хотя вовсе не оно само, а природа тела, так или иначе возбужденного, есть их источник, как это например каждому из нас случается судить то о приятном ощущении в пальце, то о боли в голове и т.п. При чем одна часть /тела/ ничего не знает о том, каково наше суждение о другом, - почему не знает? Очень просто потому то это есть суждение, а не ощущение. При том же то, что судит, вовсе не рассуждает и не говорит: "я так думаю, сужу", а просто только признает, утверждает. Таким-то образом и у нас вовсе не зрение передает слуху свое суждение, хотя каждое /вне этих двух чувств/ есть судья /в своей специально сфере/, но образует это суждение рассудок, который присутствует /одновременно в обоих этих чувствах и представляет способность совсем иную /чем ощущение/, ибо он и сознает показания это другой /низшей/ способности и уразумевает их. Впрочем, об этом была уже речь у нас в другом месте.

7. Но возвратимся к главному вопросу: как это возможно, то одно и то же начало присуще всем вещам? А этот вопрос равносильен такому: как это чувственные вещи, представляющие множественность и занимающие различные места в пространстве могут участвовать в одном и том же начале? Ибо после всего сказанного не должно быть речи о разделении этого единого начала на многое, напротив, вся задача состоит в том, чтобы свести множество частей к тому единому началу, которое не нисходит до их множественности. Так как эти части разделены и разбросаны в пространстве, то мы склонны думать, что и то единое начало точно также раздроблено, между тем это все равно, как если бы мы при виде того, как известная сила овладевает чем-нибудь состоящим из частей и держит его, сочли саму эту силу разделенной на столько же частей. Ведь рука наша может держать целое тело, палку в несколько локтей или что другое, причем сила, которой она держит - конечно, простирается на весь объем предмета, но вовсе оттого не делится на столько же частей, сколько их в нем есть; правда, что эта сила ограничивается объемом руки, но рука имеет свой собственный объем независимо от объема тела, которое она держит. Дайте этому телу другую длину, вообще величину, но такую, что рука будет в состоянии держать, тогда сила, е присущая, опять распространится на все тело, но тоже самое от этого не разделяясь на столько же частей, из скольких состоит тело. А теперь предположите, что телесная масса руки совсем исчезла, но та сила, которая держала тяжесть, осталась целой и

неизменной, – разве эта сила, оказавшаяся прежде неразделенной по всем частям тела /которое держала рука/ не должна представляться нераздельной и в каждой своей части? Вообразите себе светящую точку центром лежащего около нее прозрачного круга и представьте, что блеск этого светящего центра освещает все окружающее его тело, которое ни откуда более не заимствует своего света, – разве вы откажетесь признать, что этот центральный внутренний свет, сам не претерпевая никакого изменения, проникает всю окружающую его массу? Собственно говоря, и тут свет истекает из этого малого тела, лежащего в центре, вовсе не потому, что оно тело, и тело центральное, а лишь потому, что оно есть тело светящее, – другими словами, благодаря присуще ему особой силе, которая сама по себе бестелесна. А теперь уничтожьте совсем в своей мысли массу этого малого центрального тела, но сохраните неприкосновенной его светоносную силу: скажете ли вы теперь, что свет вот там-то; или там? Не будет ли теперь свет одинаково и внутри, в центре и во всех точках окружности? Вы не в состоянии теперь заметить, где прежде был и где после появился свет, и не укажете ни откуда он появился, ни где остановился; относительно этого вы будете в недоумении и изумлении, видя, как свет сияет одновременно и равномерно и внутри – в центре, и во вне – по всей окружности. Конечно, вы можете сказать, откуда истекает распространяющийся через воздух солнечный свет, – можете, потому что видите солнечное тело и замечаете повсюду тот же свет, что и в самом солнце. Этот свет распространяется повсюду тоже не разделяясь, ибо все предметы, воспринимающие его и освещаемые им, вовсе не раздробляют его, а отражают его от себя туда же, откуда он приходит, и при том, тем самым путем, каким приходит. Но будь это видимое солнце силой бестелесной, вы не могли бы видеть, как от него распространяется свет, не могли бы сказать, где его начало, откуда он исходит, – ибо это был бы повсюду один и тот же свет, без всякой особой точки, от которой начинается, без всякого особого начала, из которого истекает.

8. Так как тут свет истекает из тела, то конечно легко сказать, откуда он происходит, зная, где находится это тело. Но когда дано бытие невещественное – такое, которое не нуждается в теле, будучи само прежде и выше тела, которое утверждается на самом себе, и совсем не нуждается ни в каком для себя субстрате, то для него при такой его природе, нет и не может быть никакого такого начального пункта, откуда оно появляется, ни места, где бы оно всегда находилось, ни тела, от которого бы оно стояло в зависимости. А если так, то разве можно сказать, что одна его часть здесь, другая там? Ведь это значило бы, что есть где-то начальный пункт, откуда оно появляется, и что оно стоит в зависимости от чего-то другого. Поэтому с допущением, то все во вселенной участвует в этом бытии, должно быть соединяемо также и признание, что все участвует в нем, как в одном целом, при чем само оно не только не разделяется, но и не изменяется. Ибо только сущности, соединенной с телом /душе/, свойственна пассивность и только как акциденция; такая сущность представляется как страдательная и разделенная /по всем органам тела/, насколько мыслится – как функция или форма тела. Но то бытие, которое не соединено ни с каким телом, к соединению с которым напротив, всякое тело стремится, ни коим образом не участвует в тех страдательных состояниях, которые для тела столь же существенны, как и делимость, служащая их причиной. Короче, – как все телесное, по самой природе своей есть делимое, так бестелесное по самому своему существу есть неделимое. Да и как это можно было бы разделить то, что не имеет ни какого протяжения? Потому, если бытие протяженное участвует в бытии непротяженном, то этим своим участием вовсе его не разделяет, а если бы разделяла, то это значило бы, что и то непротяженное бытие есть протяженное. И так, когда вы говорите, что то единое сущее есть во многом, то не представляйте себе дела так, что само единое превращается во многое, но возводите множество к единству и то единое созерцайте как нераздельное целое во всем этом множестве, помня, что то единое истинно сущее не есть принадлежность ни какого-либо индивидуума, ни всей совокупности вещей, что оно принадлежит всецело лишь одному себе, есть само по себе и для себя всецело довлеет самому себе, что оно не имеет ни такой величины, как вся вселенная, ни тем более такой, как одна из частей вселенной, словом – абсолютно никакой величины. Да и как это оно могло бы иметь определенную величину, когда иметь ее свойственно лишь одному телесному? Поскольку же природа его совсем иная, чем природа телесного, то и нельзя ему усвоить никакой величины, то оно не находится ни здесь, ни там, словом нигде; а то иначе ему часто приходилось бы быть то здесь, то там. И наоборот, если пространственное разделение свойственно лишь такому бытию, одна часть которого здесь, другая там, то как возможно такое разделение для того единого сущего, которое не находится ни здесь, ни там? Итак, это единое сущее всегда пребывает в себе

как нераздельное, не смотря на то, что многие существа стремятся к единению с ним. Они стремятся обладать им во все целости /а не разделять его между собой/ и если достигают участия в нем, то участвуют в нем, как в едином целом, насколько бывают к тому способны. Но участвуя в нем, они и не участвуют в том смысле, что оно не становится никогда собственностью ни одного из них. Только таким образом единое истинно-сущее и в себе самом пребывает всецело и во всех тех вещах, в которых открывается его сила; напротив если бы оно не было всегда нераздельным целым, тогда оно не было бы бытием в себе и для себя, тогда и вещи не участвовали бы в его истинном бытии, которого все и всегда жаждут, а участвовали бы в чем-то другом, чего они совсем не желают.

9. Теперь же, если бы то единое существо /мировая душа/ делилось на множество таких существ, из которых каждое вмещало бы в себе всю целость его существа, тогда получалось бы множество /таких же, как оно само/ первых существ, ибо каждое из них порознь было бы в таком разе первым. Как и чем тогда все эти первые существа отличались бы друг от друга, чтобы не слиться в одном и том же существе? Ведь не телами они различались бы и разделялись друг от друга, да и формирующими принципами тел но могут быть существа первые, так как они во всем должны быть подобны первому - высочайшему началу, от которого непосредственно происходят. С друго стороны, если допустить, что единое бытие разделилось на многие части и что эти части суть его силы, тогда уже каждая из этих частей не будет уже содержать его в себе во всей целости, а кроме того в таком разе сам собой возникает вопрос, как же это могли эти многие силы от него отделиться, его покинуть, и куда это они могли от него уйти? Потом, вполне уместен и такой вопрос: те силы, которые присущи чувственному миру, находятся ли в то же время и в том едином истинносущем, или нет? Если ответим: нет, то получится нелепое допущение, будто то единое-сущее потерпело уменьшение, стало немощным лишившись тех сил, которыми прежде обладало; кроме того, не менее нелепо и другое тесно связанное с этим допущением, - что силы могут отделяться от тех сущностей, которым они принадлежат. Напротив, если силы находятся и в едином всеобъемлющем начале и еще где нибудь, тогда силы эти находятся здесь /в этом мире/ или во всей своей целости, или только отчасти: если тут находятся только их части, тогда они суть части тех самых сил, которые там /во всей целости/; а если они тут во все полноте и целости, тогда опять они здесь не иные, а те же самые, что и там; а это значит, что они и здесь не разделены друг от друга и что единое всеобъемлющее начало есть везде одно и то же без всякого разделения. Можно пожалуй, еще и так представлять себе дело, что хотя силы многие все похожи друг на друга тем, что каждая содержит в себе целую силу, целое, что везде с одной субстанцией соединена одна сила. Но в таком разе все прочее пришлось бы принимать лишь за силы /без субстанций/, а между тем одинаково не мыслима - как субстанция без силы, так и сила без субстанции, ибо там /в сверхчувственном мире/ сила есть непременно вместе субстанция и сущность, или даже нечто высшее, чем сущность. Не таковы, конечно, силы здесь /в чувственном мире/: тут они гораздо меньше, слабее, так как они истекают от единого всеобъемлющего начала подобно тому, как от сильного яркого света истекает свет слабейший, менее яркий, но и этим силам присущи те субстанции, ибо сила не может существовать отдельно от субстанции - поэтому, насколько все эти силы по некой необходимости всегда друг с другом соотносятся, необходимо признать, что одна и та же всеобъемлющая сила везде /в них/ присутствует, а если не везде одинакова, то все же где не присутствует, всегда присутствует вся в целости, без разделения, наподобие того как одна душа в своем теле. А если так, то почему ей не присутствовать во всей вселенной? Ведь если бы она в частных силах делилась до бесконечности, тогда вследствие такого разделения она потеряла бы свою целость и дошла бы наконец до полного истощения. Потом /без такой единой целостной силы/ не было бы соответствия и согласия между частными силами столь различными в разных частях мира. Наконец и то можно поставить на вид, что образ /тень/ точно также не может существовать отдельно от того, что дает от себя образ /или отбрасывает свою тень/, как и свет отдельно от своего источника, и что если никакая вообще вещь, обязанная своим существованием чему-либо другому и представляющая собой лишь образ другого, не может существовать без своего оригинала, то и эти силы /чувственного мира/ не могут существовать отдельно от того единого всеобъемлющего начала, из которого проистекают. А если так, то это начало, источающее эти силы, должно присутствовать всегда и везде, где оно есть, при том присутствовать везде и во всем во всей своей целости, без всякого разделения.

10. Нам могут возразить, что существование образа не связано необходимо с

существованием первообраза что есть такие образы, которые существуют и в отсутствии своих оригиналов, что например, и по удалении огня теплота, им произведенная, продолжает пребывать в согретых ею вещах и т.п. Вот наш ответ касательно отношения образа к оригиналу. Вы пожалуй, для примера возьмете образ, вышедший из под кисти живописца; но это будет пример не подходящий, ибо тут не оригинал производит свой образ, а живописец. Мало того, такой образ не есть в строгом смысле образ оригинала /им самим произведенный/ и это даже в том случае всегда кто-либо пишет свой собственный портрет, ибо и тут не тело живописца /само по себе/ рисует и не форма, воспроизводимая в рисунке /сама себя в нем изображает/; даже такой портрет гораздо правильнее считать продуктом соединения и расположения цветов, в котором сам живописец отсутствует, ибо тут вовсе не имеет места такое произведение образа /своим оригиналом/, какое бывает в зеркале, в воде, в тени, где образ в строгом смысле слова истекает от предсуществующего оригинала и в отсутствии его существовать не может, а между тем таким именно образом, по нашему мнению, происходят низшие силы от высших. Что же касается указания на теплоту, способную существовать в отсутствии огня, то можно прежде всего поставить на вид, что теплота вовсе не есть образ огня, особенно если присутствие в ней огня отрицается, хотя и в таком разе все равно теплота не оказывается способной существовать без огня, потому что когда огонь удаляется от нагретого им тела, оно охлаждается, если не вдруг, то постепенно. Поэтому те, которые полагают, что все вообще силы чувственного мира способны таким же образом /как теплота нагретого огнем тела/ истощаться, должны бы утверждать /и то, что из него необходимо вытекает/, - что только один Первоединый бессмертен, а души и духи смертны. Мнение это ложно уже потому, что в нем происходящее от неизменной Первосущности признается текучим и тленным. Где, если бы солнце стояло неподвижно, то оно изливало бы один и тот же равномерный свет всегда в одни и те же места, а кто сказал бы, что свет солнечный не есть всегда один и тот же /вследствие того, что оно движется/ тот должен был вместе с тем утверждать, что само тело солнца подвержено течению и изменению. Впрочем, мы уже в другом месте старались доказать, что все происходящее от Первоединого нетленно и вечно, что души и духи бессмертны.

11. Но если сверхчувственное бытие во всей целостности своей присутствует везде, то почему не все существа участвуют в нем, не имеют его в себе во всей целостности? Почему они представляют собой различные степени /совершенства/, - одни занимают первое место, другие - второе и т.д.? Это, конечно, потому, что те из них, которые более других способны воспринять его, более других и ему соприисущи, а оно присутствует везде как истинно сущее, не претерпевает никакого ущерба от того, что другие существа соприисущи ему в той мере, в какой к этому способны, ибо они присутствуют в нем не как в каком-нибудь месте, а на подобие того, как прозрачность присутствует в свете; отношение к свету непрозрачного, конечно, совсем иное. Поэтому, если есть в сверхчувственном мире существа первого, второго и третьего порядка, то эти порядки не местами отделены один от другого, а лишь отличны друг от друга достоинством, своими силами и своими специфическими особенностями, ибо тут ничто не мешает быть вместе - в единстве таким различным сущностям, как души и духи, или как разные науки высшего и низшего порядка. Нечто подобное наблюдается и в мире чувственном, как например, в одном и том же яблоке глаз видит его цвет, обоняние ощущает его запах, и каждое из наших чувств воспринимает все иное и иное качество яблока, между тем как все эти качества существуют вместе, а не отдельно одно от другого.

Но, если так, то само сверхчувственное бытие не есть ли многое и многообразное? Конечно, оно есть многообразное, хотя в то же время есть простое; оно есть единое и многое вместе, ибо как разум его - единый и множественный вместе, так и сущее /им мыслимое/ есть прежде всего единое, потому что если в нем есть и иное и иное, то это иное есть его собственное иное и инаковость есть его собственная инаковость, между тем как в несущем не может иметь места никакая инаковость; от сущего не отделимо единство, но где есть сущее, там есть и его единство, так что единое сущее зависит всегда лишь от самого себя, утверждается на самом себе. Нет ведь ничего невозможного даже в том, что одна сущность, будучи в известном отношении особой отдельной от другой, в то же время целиком находится в этой другой. Но конечно, возможны и есть различные виды присутствия одного в другом: иначе пребывают чувственные вещи в сверхчувственном мире там, где в нем они пребывают, иначе сверхчувственные сущности присутствуют друг в друге; иным образом тело находится в душе, и иным в душе же находится знание, иначе опять одно знание содержится в другом знании, в сравнении с тем, как оба

они содержатся в одном и том же разуме, наконец совсем иным образом одно тело присутствует в другом теле.

12. Когда в воздухе среди тишины раздается звук, представляющий собой такое или иное слово, то чье-либо ухо, вблизи находящееся, слышит этот звук и это слово, – а если тут же будет другое ухо, то и к нему приблизится звук и слово, или оно приблизится к слову. Или вообразите, что многие глаза рассматривают один и тот же предмет; все ведь они видят этот предмет /т.е. имеют в себе образ его/, не смотря на то, что он занимает одно определенное место. Таким-то образом один и тот же предмет служит источником различных впечатлений в зависимости от того, что различные органы на него направлены – оттого, что один из них есть глаз, другого – ухо. Подобно этому и все, что только способно быть одушевленным, получает каждое иную душу от одного и того же начала /мировой души/. Раздающийся в воздухе звук находится в нем везде не как единство раздробленное, а как единство целостное везде – во всяком месте. Равным образом, когда воздух принимает образ какого-либо предмета, то имеет его во всей неразделенной целостности, ибо где бы ни поместился глаз, отовсюду видит один и тот же образ, впрочем не все держатся этого мнения. Примеры эти мы приводим для того, чтобы сделать понятным, что многие вещи могут участвовать в одном и том же начале. Яснее всего показывает эту возможность пример звука, насколько в нем в самом деле такая или иная форма вся в целостности присутствует в воздухе тоже, как в одном целом, ибо не могли бы люди слышать все одно и то же, если бы вылившееся в звуках слово не находилось везде в целостности, и если бы каждое ухо не воспринимало его тоже в полной целостности. Но если так, если каждое слово целиком расходуется в сем воздухе, как одном целом, без соединения такой-то части слова с такой-то частью воздуха, без разделения на части и слова и воздуха, то почему может казаться невероятным, что единая душа распространена повсюду, не разделяясь от этого на части, что она во всей своей целостности присутствует везде, что она присуща всей вселенной, не делясь для этого или от этого на те части, из коих состоит вселенная? Когда душа соединена с телом, то в образе соединения своего с телом она представляет близкую аналогию выговоренным и раздающимся в воздухе словом, а до соединения с телом, она похожа на выговаривающего или только готовящегося выговорить слово. Впрочем, даже соединенная с телом, она сохраняет в некотором отношении сходство с тем, кто выговаривает слово и кто, выговаривая его, не владеет им и в то же время отдает его /другому/. Конечно, природа слова совсем иная, чем природа тех сущностей, для более ясного представления которых мы прибегаем к слову, как к его примеру, но все же между той и другой природой есть близкая аналогия.

Конечно, природа души совсем иная чем природа тел; поэтому следует представлять себе положение дела не так, что душа /мировая/ частью в самой себе пребывает, а частью находится в телах, а так, что она всецело пребывает в самой себе и в то же время отражает свой образ во множестве тел /подобно тому, как предмет отражается в зеркале или в воде/: все новое и новое тело, вследствие непосредственной близости повсюду души, получает от нее жизнь, которая доселе в нем не была дана, и обладает этой жизнью точно так же, как обладало ею прежде другое тело /в котором она была/, ибо вовсе не такой создана природа души /мировой/, чтобы такая-то часть ее помещалась в определенном месте и ждала тут тела, в которое ей нужно войти, но эта часть ее, о которой обыкновенно говорится, что она вошла в тело, как прежде этого существовала до вселенной, то есть, в самой себе, так продолжает существовать и теперь после того, как она видимо появилась вот здесь – в этом теле. Да и как это она могла бы низойти сюда? А если так, если душа не нисходит в какое-либо место, если она только реальное свое присутствие обнаруживает там, или здесь, не дожидаясь тут тела, которому нужно в ней участвовать, то ясно, что она пребывает в самой себе в то самое время, как становится присуще тому или другому телу. А если душа, проявляя свое присутствие в теле, пребывает при этом в самой себе, то это значит, что /тут не душа входит в тело, а/ тело входит в душу, – тело, находящееся доселе вне сферы истинно-сущего, теперь выступает сюда – в мир жизни. Так как этот мир жизни и до этого всегда существовал в самом себе без протяжения, а следовательно, и без разделения, то новое тело входит сюда, как в область непротяженного и участвует не в какой-либо только части жизни этого мира, а во всей его жизни; следующее новое тело точно также получит участие во всей целостности этой жизни и т.д. Поэтому, если следует признать правильным положение, что этот мир жизни весь в целостности присущ всей этой совокупности тел, то столь же правильно и положение, что он весь в целостности присущ и каждому из этих тел порознь, что он везде и во всем есть тождественный, по числу единый, нераздельный и целостный.

13. Откуда же, спрашивается, происходит протяженность во всем нашем чувственном мире, не исключая и существ, наделенных жизнью, если правда, что мир жизни чужд протяжения? Верить этой правде мешает нам ощущение, которое действительно показывает нам жизнь всегда то здесь, то там, между тем как разум говорит нам, что если мы видим таким образом /в сфере пространства/ жизнь, то это вовсе не потому, что сам мир жизни находится здесь или там, а только потому, что все протяженное участвует в нем непротяженном. Ведь когда что-либо участвует в другом, то оно участвует не в том же, что оно само, а иначе оно, строго говоря, ни в чем бы не участвовало и оставалось бы тем же, чем оно есть. Это значит, что если тело участвует в другом, то это другое должно иметь не телесную природу, которой тело и без того обладает, а совсем иную. Тело не может участвовать в телесном, точно также как величина не может участвовать в величине: ведь, если даже согласиться, что величина способна увеличиваться, то и от этого она не делается способной участвовать в величине, ибо двух-локтевый предмет не может быть трехлоктевым, а только он может иметь сперва одну величину, потом другую, а то иначе число два могло бы превратиться в число три. Итак, если то, в чем участвует протяженное и разделенное должно быть иным, должно иметь совсем иную природу, то ясно что само оно есть непротяженное и неделимое и чуждое всякого вида /пространственной/ величины. А это опять значит, что оно, присутствуя везде и во всем, присутствует как одно нераздельное целое. Оно есть неделимо вовсе не по причине своей крайней малости, ибо в таком разе оно все-таки было бы делимым, а кроме того не хватало бы на всю вселенную и не могло бы распространиться на всю массу тела по мере ее увеличения. Оно и не в том смысле есть неделимое, в каком признается неделимой /математически/ точка, потому что масса тела /каково бы оно не было/, никогда не есть точка, а бесконечное множество точек, и тогда выходило бы, что бытие, представляемое как точка, состоя из бесконечного множества точек, не есть, непрерывное, сложное и не может быть адекватным все вселенной. Итак, если вся без остатка телесная масса должна обладать и обладает тем бытием, которое вездесущее, то она обладает им, как единым целым, во всех частях, из которых она состоит.

14. Но если так, если одна и та же душа оживляет каждое живое существо, то каким образом каждое из них имеет свою собственную душу? Потом, как это и отчего одна душа бывает добрая, другая злая? - Конечно, душа /мировая/ сообщает жизнь каждому живому существу и содержит в себе все души и всех духов; она есть бытие единое и вместе бесконечное, она есть сразу и имеет все /живое/; в ней каждое живое существо, будучи от нее отличным, не имеет однако отдельного от нее существования, ибо иначе как она могла бы быть бесконечной? Она содержит в себе все вместе - все жизни, все души, всех духов, но так, что они не отделяются друг от друга границами и очертаниями и вследствие этого представляют одно целое единство. Она обладает жизнью не единичной /в себе замыкающейся/, а бесконечной и вместе единой - единой в том смысле, что она объемлет собой все жизни, которые однако, не смешиваются в ней в одно неразличное единство, хотя истекши из нее, остаются там же, откуда истекли; впрочем правильнее сказать, что они даже не истекли из нее, а всегда в ней пребывают, ибо она не подвержена процессу бывания, рождения, разделения; кажется она разделенной лишь в том, что ее воспринимает, между тем как в ней все от вечности остается одним и тем же; /не она к рождающемуся, а/ все рождающееся к ней приближается, с ней соединяется и ей подчиняется. Но, мы-то, что такое мы сами? Составляем ли мы саму душу /мировую/, или представляем собой лишь то, что приближается к ней и происходит во времени /т.е. тела/? Конечно, нет: прежде, чем последовало это происхождение /телесного/, мы существовали там: одни из нас как человеки, другие как боги, т.е., как чистые души и разумные духи в лоне чистого всеобъемлющего бытия, мы составляли из себя части самого сверхчувственного мира - но части не выделенные, не объемлемые, слитые в одно с единым целым. Впрочем даже теперь мы не совсем отделены от этого сверхчувственного мира, только теперь в нас к прежнему /чисто-духовному/ человеку присоединился другой, желающий быть иным, чем тот /чувственный, плотский/; так как мы /как духи/ не вне вселенной /а везде непосредственно близки к ней/, то этот иной человек, легко найдя нас, присоединяется к тому сверхчувственному человеку, которым некогда был каждый из нас, подобно тому, как не смотря на то, что звук один и слово одно, кто бы и с какой бы стороны не направил на него ухо свое, воспринимает его и слышит и имеет в слухе своем актуально то, что на него действует. Таким-то образом каждый из нас, ставши двойственным человеком, уже не бывает тем одним, которым прежде был, но за то часто бывает тем другим, который к тому первому присоединился - и это всякий раз, когда это первый в нас бывает недейтелен и как бы

отсутствует.

15. Как это и почему тело, приближаясь к душе, воспринимает ее? Так как тело предрасположено участвовать в душе, то оно и воспринимает от нее то, к чему предрасположено, предрасположено же оно иметь свою особую индивидуальную душу, и вот почему оно не имеет в себе души универсальной, вот почему эта душа хотя во всей своей целостности присуща телу, но не становится вся в целостности его исключительной собственностью, – вот почему растения и животные, стоящие ниже человека, имеют от универсальной души лишь столько, сколько воспринять могли, подобно тому как когда выговаривается слово, один воспринимает только его звук, а другой кроме того понимает его смысл, значение. Когда рождается то или другое живое существо, то оно с того же момента имеет в себе душу от истинно сущего, с которым входит в тесную связь, так как оно теперь не есть уже одно лишь тело пустое, неодушевленное. Оно и прежде этого благодаря своему предрасположению /к жизни/ оно лишь воспользовалось непосредственной близостью души и стало вдруг не просто только телом, но одушевленным телом, благодаря этой близости души, оно получило ее след, ее образ, не такую или иную часть души, но как бы истекший из нее огонь или свет, который породил в нем желания, удовольсь

28

VI.5 О ТОМ, ЧТО ЕДИНОЕ ТОЖДЕСТВЕННОЕ СУЩЕЕ ВЕЗДЕ, ВО ВСЕМ ПРИСУТСТВУЕТ ВО ВСЕЙ СВОЕЙ ЦЕЛОСТИ – ИССЛЕДОВАНИЕ ВТОРОЕ

[Всеобщая вера людей в единого везде сущего Бога. Доказательства истины этой веры. Отношение всеобъемлющего абсолютно сущего к множественности бытия в сверхчувственном и в чувственном мире. Отношение материи к идее. Мировая душа как единый источник жизни для всего одушевленного. Отношение чувственного мира, существующего в форме пространства и времени, к сверхчувственному миру, непротяженному и вечному.]

1. Что единое по числу и тождественное по существу начало присутствует везде и во всей своей целостности, – это есть убеждение, общее всем людям, ибо все безотчетно, в силу некоего природного инстинкта говорят, что Бог, присущий каждому из нас есть один и тот же /во всех и во всем/. И, когда люди говорят так, напрасно стали бы вы требовать от них объяснения, как это Бог присутствует в нас, и спрашивать, на чем основывается это их убеждение: они в состоянии ответить лишь одно, – что так оно есть /а иначе быть не может/: покоясь на этом убеждении, возникающем одновременно с первым пробуждением мысли, они будут твердить все одно, что должно существовать нечто единое и тождественное и ни за что не отрекутся от этого единства. Это убеждение представляет собой начало крепчайшее, достовернейшее всех начал, – начало, которое изначала звучит в душах наших, которое, конечно, наблюдением вещей более проясняется и подтверждается, но возникает в нас и присуще нам прежде всего прочего, даже прежде положения, гласящего, что все стремятся к благу, ибо само это положение истинно лишь под тем условием, если все существа наблюдаются в единстве, стремятся к единству, образуют единство. Это единое, нисходя насколько возможно в иное, кажется многим и на самом деле является в известном отношении как множество, но его первоначальная природа и его стремление к благу, будучи /на самом деле/ стремлением к самому себе, приводит /это его множество/ к реальному единству, к которому стремится всякая природа, насколько всякая хочет утвердить саму себя, ибо благо всякой такой единой и единичной природы не в ином чем состоит, как в том, чтобы быть самой собой и для себя, утверждаться на себе – словом, чтобы быть единой, единичной. Поэтому вполне справедливо говорится, что благо такой природы заключается в ней самой, есть ее собственное благо, которого нечего ей искать вне себя. Да и как это, спрашивается, благо могло бы находиться где-то вне сущего, то есть падать в область несущего? Так как благо не есть же что-либо несущее, то ясно, что оно может находиться лишь в области сущего. А если так, если благо само есть сущее и находится всегда в сущем, то это значит, что пребывая в самом себе, оно в то же время присуще и каждому из нас /ибо существуем же мы/. Итак, мы сами не далеки от сущего, так как все мы в нем находимся и оно не далеко от нас. Выходит, что все существа /как существующие/ представляют собой в этом отношении одно /целость существующего/.

2. Так как разум человеческий, занимающийся решением этого вопроса /о

природе истинно-сущего/, сам не представляет чистого единства, а кроме того в своем исследовании обращается к природе тел и отсюда заимствует для него основополагающие принципы, то не удивительно, что он и природу бытия сверхчувственного разделяет, считая ее похожей на природу телесную и приходит к отрицанию ее единства, иначе и быть не может, когда исследование выходит из принципов, не соответствующих /природе предмета/. Поэтому, нам в основу нашего исследования о едином абсолютно-сущем, следует положить начала самые достоверные, т.е. ноуменальные свойственные ноуменам и способные выразить природу истинно-сущего. В самом деле, все чувственное, находящееся в непрерывном движении, претерпевающее всяческие изменения, и везде во всяком месте разделенное, не может быть названо бытием в строгом смысле слова, а лишь быванием; напротив бытие сверхчувственное, как вечное, есть бытие не разделенное, - оно остается всегда себе равным и тождественным, не происходит и не гибнет, не занимает никакого пространства, не заключается ни в каком определенном месте, не входит никуда и не выходит ниоткуда, но пребывает всегда в самом себе. Когда идет речь о природе тел, то конечно, можно и должно выходить из понятия об этой природе и ее свойствах и путем силлогистического умозаключения получить более или менее вероятные положения: но когда речь идет о бытии ноуменальном, тогда в основу исследования должно полагать природу той сущности, которая составляет предмет его, из нее самой извлекает все начала его, совсем уже не обращается к иной природе, как бы по забывчивости, но исключительно только из этой одной /сверхчувственной/ сущности извлекает понятие о ней, ибо /по учению Логики/ и везде вообще сущность предмета должна служить исходным пунктом всякого о нем исследования, и хорошее определение вещи дает указание и на многие ее свойства. Поэтому, когда речь идет о бытии ноуменальном, где сущность составляет все, то тут уже все внимание следует сосредоточить на сущности, ее одно постоянно держаться, к ней одной все относить.

3. Итак, если ноуменальное бытие есть такое истинно-сущее, которое не подвержено никакому изменению, никогда не удаляется от себя, исключает из себя всякое бывание и не занимает никакого места, то из такой его природы следует также, что оно всегда находится в самом себе, что оно не имеет частей, находящихся на известном друг от друга расстоянии - одна здесь, другая там и т.д., что оно никогда не выходит из самого себя вовне, так как в противном случае оно находилось бы во многих различных субстратах, или по крайней мере в каком-либо одном, и тогда уже не было бы недоступно страданию, ибо находиться в чем-либо другом значит быть подверженным страданию, а так как оно не подвержено никакому страданию, то оно не находится ни в каком другом субстрате. А если так, - если оно не удаляется от себя, не делит себя, но пребывает в себе, как единое целое, и может находиться сразу во многом, не терпя от этого никакого изменения, то это значит, что оно, открываясь во многих существах, остается во всех их одним и тем же, то есть, что оно пребывает вместе и в самом себе и вне себя, так как оно не представляет из себя одного определенного существа, но все существа участвуют в нем по мере своей к нему близости, зависящей от того, насколько они способны приближаться к нему. Таким образом, остается одно из двух, или отвергнуть сейчас установленные нами начала и положения и вместе с тем отрицать бытие ноуменального мира, или же, если нельзя отречься от признания его бытия, принять, как несомненную истину, высказанное нами в самом начале положение, что истинно-сущее есть единое по числу, тождественное и нераздельное целое. Оно не удалено ни от одного из существ, но для этого /чтобы быть им близким и присущим/ оно вовсе не изливается так, чтобы некоторые части его существа отделялись /и входили в них/; нет, оно во всей целостности пребывает в самом себе, и когда оно производит что-либо низшее, менее совершенное, то при этом не покидает себя и не распространяет себя здесь или там в этих других вещах: допустить противное значило бы согласиться, что оно находится на одной стороне, а созданные им вещи на другой, и что оно, существуя отдельно от вещей занимает место. Уместно тут еще и такое соображение: что касается вещей происшедших /от единого сущего/, то каждая из них представляет или целое бытие или только часть его; если она есть только часть его в таком разе она не обладает природой целого; а если она есть целое, тогда мы должны или согласиться, что она может быть разделена на столько же частей, как и то все, в состав которого она входит, или скорей уже признать, что единое тождественное бытие может находиться одновременно везде во всей своей целостности. Аргументация эта опирается на самой вещи ноуменальной и ее сущности и не содержит в себе ничего чуждого этой сущности, ничего заимствованного из области /телесной природы/.

4. Следует твердо помнить, что Бог не здесь только присутствует, а там отсутствует, но везде есть. Все, имеющие понятие о божестве, обыкновенно веруют и говорят, что не только этот Бог /единый, высочайший/ есть вездесущий, но и все вообще боги таковы, – так веруют, потому что и разум требует этой веры. Но если Бог везде присущ, то это именно потому, что во всем нет никакого разделения, а иначе он и не мог бы присутствовать везде, ибо если бы он состоял из частей, то одна часть его находилась бы здесь, другая там, – кроме того, в таком разе Он не был бы единым, ибо был бы похож на пространство, разделенное на множество частей, он уничтожился бы от такого разделения, и части его не составляли бы из себя одного целого, словом, он был бы телом. Поскольку же это невозможно, то необходимо признать за истину то, чему некоторые не хотят верить, но что удостоверяется верой всех людей, истекающей из самой природы человека, именно, что Бог присутствует одновременно везде во всей целости и в тождестве своего существа. И если мы такую его природу назовем бесконечной на том основании, что для нее нет и не может быть никаких границ, то не то ли это будет значить, что она есть вседвелеющая – такая, в которой нет ничего ей недостающего? А если ничего нет такого, что ей бы недоставало, то это потому и это значит, что она присутствует во всем существующем, ибо если бы она в чем-либо не присутствовала, то это значило бы, что в иных местах ее нет и что ей недостает чего-то /того, что в них находится/. Существа, которые /по своей природе/ ниже Первоединого, существуют совместно с ним, и хотя следуют после него, но около него и в нем находятся, как его порождения, так что если что-либо в них участвует, то участвует также и в нем. Так как в сверхчувственном мире есть существа первого, второго и третьего порядка, так как они группируются около одного центра одного и того же круга, так как они находятся здесь все вместе, не разделяемые друг от друга никакими пространственными промежутками, то это значит, что существа первого или второго порядка находятся там же, где и существа третьего порядка и наоборот.

5. Для большей ясности представления /это формы существования/ очень часто прибегают к образу круга, в котором из одного центра исходит множество радиусов; подобно этому говорят и там /в сверхчувственном мире от первоединого/ происходит множество существ. Но к положению, что происходящее там многое существует разом и вместе, необходимо присовокупить следующую оговорку: даже в круге сливающие в одно /в центре/ радиусы могут быть принимаемые за особые отдельные /даже в центре/, так как круг все-таки есть поверхность; но где нет пространства и протяжения свойственного даже поверхности, где имеют место одни лишь непротяженные силы и сущности, там эти силы и сущности легко могут быть представлены, как такие особые центры, которые все вместе составляют один и тот же единственный центр, на подобие того, как и все радиусы, представленные в самом начале до распространения их в пространстве, должны бы составлять из себя одну точку со своим центром. Когда же затем радиусы распространяются в пространстве, то они будут зависеть от тех точек, из которых вышли, причем каждая точка будет иметь свой особый центр, не отделимый однако же от первого /общего всех/ центра; эти центры, несмотря на соединение всех их в одном первом центре будут как и особыми индивидуальностями, ибо образуют из себя число – число как раз равное числу радиусов, для которых они послужили началом; сколько радиусов выходит из центра и опять в нем сходится, столько же для них есть и центров, и однако же все они составляют один и тот же центр. Сравнивая ноумен с центрами, которые совпадают в одном центре и сливаются здесь в одно, и в то же время кажутся особыми и многими в радиусах, в которых они лишь раскрываются, но вовсе ими сами не порождаются, мы думаем дать этим сравнением еще более ясное представление о тех сущностях, состоя из которых, ноуменальная природа /при единстве/, есть множественная и вездесущая.

6. В самом деле ноумены, представляя из себя множество образуют также и единство, и наоборот составляя единство, по причине своей бесконечности /не объята пространственными границами/ природы, образуют множество; тут многое в едином и единое во многом и все вместе; каждая сущность устремлена своей энергией на все целое и вместе с ним, и даже когда направляет ее на какую-либо часть, действует на нее совместно с целым, ибо хотя первое ее действие на эту часть имеет вид частного действия, но в него входит и действие целого, как например, когда человек в себе /идея, сущность/, входя в какого-либо человека, и становится этим именно особым человеком, то от этого он вовсе не перестает быть человеком в себе; человек телесный, происходящий от человека идеального, который есть один единственный, производит множество человеческих индивидуумов, которые однако же все

одинаково суть люди именно потому, что одно тождественное нечто /идея/ налагает на все множество одну и ту же печать. А это значит, что человек в себе, что каждый ноумен, что вся целостность их не во множестве /индивидуальных вещей/ находится, а напротив /это видимое/ множество в том сверхчувственном мире содержится, или вернее, как бы располагается вокруг его, ибо иначе например, белизна присутствует во всем теле и совсем иначе одна тождественная душа присутствует во всех членах организма; вот именно так /как душа в органах тела/ истинно-сущее везде и во всем присутствуют.

7. И мы своим существованием и своим существом утверждаемся всецело на этом сущем, к нему всегда обращены, ибо в нем лежит наше начало. Ведь мы мыслим ноумены, не прибегая к образам и отражениям, и это значит, что мы сами принадлежим к числу их, и когда мы бываем причастны истинного знания, то это не потому, что мы их воспринимаем, или овладеваем, а потому, что к ним возносимся и в среде их находимся. Так как кроме нас есть эти подобные нам ноуменальные сущности, то /вследствие нашего сходства с ними/ мы все принадлежим к числу ноуменов, и, как ноумены, существуем совместно со всем прочим, и вместе с ними составляем одно целое. Когда мы направляем взор вовне, а не туда, где мы коренимся /духовной природой/, то конечно не можем усмотреть нашего единства /со всем сверхчувственным целым/, и нас можно в этом разе уподобить множеству лиц, которые на внешний взгляд кажутся многими, несмотря на то, что в существе все они растут и держатся на одной и той же голове. Но если бы каждое из этих лиц, собственной ли силой или движимое могло обратиться на самое себя, то оно увидело бы в себе и Бога и все; конечно, сразу оно не увидит себя как единое, но глядя все больше и больше и не находя нигде точки опоры для очерчения собственных границ и для определения, доколе собственно простирается его собственное бытие, оно в конце концов оставит попытку отличить и отделить себя от всеобщего бытия, и таким образом, не двигаясь вперед, не переменяя места, очутится там же, где это всеобщее бытие, - само окажется этим бытием.

8. Нам кажется, что всякий, вдумывающийся в вопрос об участии материи в идеях, согласится с нашим воззрением, и не станет его оспаривать, как такое, которое допускает нечто невозможное. На наш взгляд, следует считать за вероятное и необходимое, что природа вещей вовсе не так устроена, чтоб особо... Такое предствление на наш взгляд лишено всякого смысла, ибо какой тут могут иметь смысл такие предствления, как особо, отдельно, вдали? А о том, уже и говорить нечего, что при таком предствлении дела участие в идеях /всего телесного/ представляло бы нечто самое неудобопостижимое и неудобовыразимое. Между тем познано и выяснено оно может быть лучше всего посредством примеров и сравнений. И мы иногда употребляем тут выражение излучение, осияние, но мы усвоив ему здесь совсем не то значение, в каком употребляем его в применении к чувственным вещам, когда говорят, об излучении, исходящем из одного предмета в другие. так как материальные вещи суть образы, первообразы которых суть идеи, то и мы говорим, что они освещаются идеями, чтобы дать этим понять, что освещаемое есть нечто совсем иное и особое от того, что его освещает. Но чтобы быть вполне точными, мы должны к этому присовокупить, что идея вовсе не отделена местом от материи и вовсе не так отражается в материи, как телесный предмет в воде, что напротив материя отовсюду окружает идею, примыкает к ней, не касаясь ее /как внешней вещи/ и при такой близости, без посредства чего-либо третьего, вся воспринимает от идеи столько, сколько воспринять способна, между тем как идея при этом вовсе не распространяется по всей материи и не носится над ней, но не перестает пребывать в самой себе. Например, так как идея огня сама не находится в материи, и мы вследствие этого принимаем материю за общий субстрат всех стихий, то идея огня, не нисходя в материю, дает всей ей форму огня, делает огненной, после чего огонь /чувственный/, как имеющий в материи свой субстрат, является уже, как разнообразная большая или меньшая масса. То же самое применимо и ко всем так называемым стихиям. Итак, если этот единый идеальный огонь усматривается потом повсюду, где он отражает свой образ, то он производит это отражение себя в материи, не находясь в ином, чем она, месте на подобие того, как телесный предмет в чем-либо отражается, а иначе он весь был бы дан где-либо для нашего чувственного восприятия /на подобие предмета отражающегося в чем-либо/. Если же он весь является в каждом из многих своих образов, то это благодаря тому обстоятельству, что огонь /чувственный/ сам уже производит для себя места, между тем как идея его пребывает в самой себе /а не в каком-либо месте/, ибо становясь множественным, он необходимо разбегается /в пространстве/ и удаляется, хотя, став множественным, не перестает участвовать в одном и том же принципе /отражать в себе одну и ту же идею или форму огня/. Так как идея неделима, то она ни малейшей части самой себя

не отдает материи, но не смотря на свое нераздельное единство, она не бессильна отпечатлеть форму свою в том, что само по себе чуждо ее единства / и представляет чистую разделенность, т.е. материя/ и становится присущей сразу всей вселенной не так, что одной своей частью формирует одну ее часть, другой - другую, но сама будучи целой, формирует сразу все и каждое порознь. Смешно было бы предполагать, что есть много идей огня, что каждый огонь образуется по особой идее; это значило бы, что идей /одного и того же содержания/ есть бесконечное множество. Да и как можно разделить друг от друга явления, производимые огнем, когда огонь /по своему субстрату/ есть нечто единое и непрерывное? Ведь если подложить под эту часть материи другой огонь и увеличить его, то разве можно сказать, что тут какая то совсем другая и иная идея /или ила/ огня действуют, а не та самая /одна единственная/, которая везде производит одно и то же действие?

9. Если согласиться, что все стихии, по образованию их, составляют одно целое, имеющее форму шара, тогда нельзя уже допустить, что этот шар произведен многими деятелями, из коих один произвел одну часть его, другой другую, но необходимо признать его произведением одного и того же создателя, притом такого, который в действии создания шара присутствовал нераздельно весь, а не производил одну часть его одной своей частью, другую другой, ибо в последнем случае. Но понятно, что такое единое неделимое начало не изливается же само во всю массу производимого им шара, а напротив, шар весь на нем его силой держится, другими словами, одна и та же жизнь проникает и охватывает весь шар, который таким образом весь содержится в той одной и той же жизни /а не она в нем/. Таким то образом все, что содержится в этом шаре /во вселенной/, объемлется и проникает одной и той же жизнью, и все души составляют одну душу, которая вследствие этого есть единая и вместе бесконечная. Вот почему некоторые философы выражались, что душа есть число, а другие прибавляли, что душа увеличивается вместе с числом, желая дать понять, что нет ничего такого, в чем бы отсутствовала душа, что она везде и в всем, не переставая в самой себе быть тем, что она есть. Это значит, что если бы мир мог стать еще большим, чем каков он есть, то и тогда у души достало бы сил на все и вся, потому что и тогда он весь содержался бы во всей душе /т.е. универсальной/. Таким образом выражение: "душа увеличивается вместе с числом" следует понимать не в буквальном, а в том смысле, что душа, не смотря на свое единство, не отсутствует ни в чем, присутствует везде, ибо единство ее вовсе не есть такое, которое подлежит намерению и какое свойственно той или иной природе /телесной/, которая тщетно претендует быть единой и касается единой лишь насколько участвует в истинном единстве. В строгом смысле слова единое есть только то бытие, которое не составляется из многих особых частей, а иначе постепенное отнятие каждой из его частей повело бы к уничтожению его единства и целостности, потом то, которое не отделено никакой границей от всего прочего /многого/, а иначе ему пришлось бы или не достигать до всего: если бы это все оказалось большим, чем оно, или растягиваться в желании стать в уровень со всем, и касаться частей этого всего своими частями, вместо того, что присутствовать во всем везде во всей своей целостности; а кроме того, так как при такой своей раздробленности, оно не составляло бы одного непрерывного сосредоточенного в себе целого, то ему самому неизвестно было бы, где оно находится. Итак, если это бытие есть единое в истинном смысле слова, если единство составляет саму сущность его, то оно должно известным образом содержать во власти и силе своей и противоположную природу, т.е. множество; мало того, необходимо, чтобы оно, это множество, имело не вне себя, а у себя и от себя, другими словами, чтоб оно, будучи единым, вместе с тем было многим и бесконечным. Будучи же таковым, оно везде является во всей своей целостности как единый разум, который сам себя обнимает и обнимая или содержит себя в самом себе, нигде не удаляется от себя, но везде пребывает в самом себе: он не отделяется местом и от всех других вещей, ибо он существовал прежде всех тех вещей, которые существуют в форме пространства; он не имел в них никакой нужды, напротив, они нуждались в нем как в своей основе, но не смотря на то, что все они на нем были утверждены, он все-таки продолжает незыблемо пребывать в самом себе, и если бы как-нибудь он двинулся /из себя/, тогда все прочие вещи тотчас погибли бы и исчезли, лишившись в нем той основы, на которой все утверждаются. Но, не может быть никакого разумного основания для того, чтобы он, обладавший совершенным бытием благодаря тому обстоятельству, что пребывает в самом себе, вдруг отчуждался от себя, удалялся из себя и вверил все свое существование той неверной изменчивой протяженной природе, которая для своего сохранения сама в нем нуждается.

10. Итак, это истинно-сущее в самом себе пребывает всей своей премудростью

и ни во что другое само не входит, но за то все прочие вещи устремлены к нему, и это страстное стремление указывает им, где оно находится. Стремление это похоже на ту настойчивую любовь, которая готова проводить дни и ночи у дверей того, кого она любит, которая хочет находится всегда подле красоты, движимая желанием владеть ею и считая за счастье участвовать в ней. Подобно этому и любящий красоту сверхчувственную не овладевает ею самой, а только находясь вблизи ее, наслаждается участием в ней, между тем как она в самой себе пребывает; и вот почему многие любят одну и ту же красоту, любят ее притом во всей ее цельности, и если владеют ею, – по мере своих сил, то владеют или по крайней мере желают владеть ею во всей ее целостности. Разве мыслимо, что это истинно-сущее не довлеет для всего /что в нем участвует/, пребывая в самом себе? Оно довлеет для всего именно потому, что пребывая в самом себе /как единое целое/, в то же время красотой своей присущее всему во всей своей целостности.

Подобно красоте и мудрость присуща всему /что участвует в ней/ во всей целостности, а не так, что одна часть ее здесь, другая там, ибо смешно было бы думать, что она нуждается в месте, так как, ведь, она совсем не то есть, что белизна /в теле/ и вообще не есть что-либо телесное. Поэтому правда, что все мы участвуем в мудрости, то несомненно также и то, что сама мудрость пребывает в себе как единое целое, и когда мы участвуем в ней, то имеем не разные части ее, а всю целиком, притом так, что та целостная мудрость, которую ты имеешь, есть не иная, а та самая, которую целиком я имею. Некоторое подобие этого отношения /многих к единой мудрости/ представляют народные собрания и всякие совещания, на которых все присутствующие всегда одно лишь имеют в виду – прийти к одному мудрому решению: тут каждый в отдельности как будто не способен мудрствовать, а собравшись вместе и соединившись в рассуждении об одном и том же, все поражают, или точнее находят одну для всех мудрость /т.е. одно всем являющееся как самое мудрое решение/. Да и что в самом деле могло бы разделять друг от друга умы, так чтобы они не объединялись в одном и том же /всеобъемлющем/ уме? Но, хотя все мы, как умы, совмещаемся /в этом одном уме/, нам кажется, что нет /что мы отдельны и от него и друг от друга/ на подобие того, как тому, кто касается одного и того же предмета различными пальцами, кажется, что касается каждый раз все иной и иной вещи, или как тому, кто ударяя по одной и той же струне лиры /различными пальцами/, кажется.

А теперь следует сказать, каким образом мы душами нашими участвуем в благе. Ведь и тут – благо, которого ты достиг, не иное, чем то, которого я достиг, а то же самое. Но когда я говорю: "то же самое", то и разумею, что от одного и того же блага истекает на нас обоих различные действия таким образом, что само благо находится где-то там высоко, между тем как дары его ниспадают сюда /на землю/, – а то хочу сказать, что дающий благо тут присущ тем, которые поучают, чтобы они поистине воспринимали его, что он источает свои дары лишь тем существам, которые стоят во внутренней с ним связи, но не тем, которые были бы совсем чужды ему /имели бы совсем иную природу/, потому что духовные дары сообщаются не путем пространственной передачи. Ведь наблюдение говорит, что даже тела, не смотря на разделяющее их друг от друга расстояние, способны воспринимать одни и те же воздействия и совпадать между собой в одинаковом у всех их результате этих воздействий; мало того, ведь все действия и страдания тел во вселенной истекают из ее собственного лона, – так что ничто в нее не вторгается извне. А если так, если даже телесное – бытие, которое по самой природе своей подвержено непрерывному течению и всегда как бы убегает от самого себя, ничего извне не воспринимает, то каким образом могла бы воспринимать что-либо извне сущность непротяженная? Из этого следует, что если мы созерцаем благо и касаемся его, то это благодаря тому обстоятельству, что содержимся и находимся все в одном и том же начале – находимся там той стороной нашего существа, которая имеет /такую же, как и оно/ ноуменальную природу. Ко всему этому можно присовокупить еще и то соображение, что сверхчувственный мир должен обладать единством в гораздо высшей степени, чем мир чувственный, а иначе мы имели бы два чувственных мира, ибо, чем, спрашивается, отличался бы круг мира сверхчувственного от круга чувственного, если бы не превосходил последнего своим единством? Следовательно, он и в самом деле отличается от последнего /более совершенным единством/. Ибо еще более смешно было бы допустить, что между тем как один из этих миров имеет свойственную ему и соразмерную с его природой массу, другой, не нуждающийся ни в чем подобном /в протяженной массе/, тоже растягивается и от себя самого удаляется. да и что может служить помехой тому, чтобы в сверхчувственном мире все сущности были в

единстве? Ведь там, одна сущность не отталкивает от себя другую вследствие невозможности быть им обеим в одном и том же месте, подобно тому как не мешает друг другу наше понимание той или иной мысли, теоремы, моему пониманию или как не мешают друг другу разные знания находиться в одной и той же душе. Но такое единство /возможное для представлений, понятий, вообще деятельности/, обыкновенно возражают, но может иметь места для субстанций. Конечно не могло бы, если было истинным предположение, что даже субстанция в истинном смысле слова суть телесные массы.

11. Но как, спрашивается, сверхчувственное бытие, будучи непротяженным, может простираться на все тело вселенной, которая так громадна? И как оно при этом может оставаться тождественным и не раздробленным? Мы не раз выдвигали уже это возражение, желая положить конец всем сомнениям и недоумениям по этому предмету; мы неоднократно старались доказать, что так оно есть и должно быть, а не иначе, но не будут, конечно, излишни и новые соображения по этому вопросу. Не последним, а напротив самым главным основанием наших доказательств служило понятие о природе сверхчувственного бытия, как такой, которая не представляет ничего похожего на камень или громадную глыбу, которая своим объемом занимает в пространстве определенное место и никоим образом не может выступить из границ своих, потому что мерой ее массивности и ее силы служит ее собственная природа - природа камня, вообще глыбы. Сверхчувственное бытие, напротив, будучи бытием первичной природы, не имеет ограниченного и неизмеримого протяжения, так как само оно служит мерой для всей чувственной природы и представляет собой силу всеобъемлющую, превосходящую всякую определенную величину. Равным образом, оно и во времени не находится, а существует вне времени, потому что и время представляет нечто разделенное, слагающееся непрерывно из отдельных интервалов, между тем как оно вечно, а вечность остается всегда тождественной - она господствует над временем и превосходит его своей вечной силой, - тогда как время имеет лишь течение бесконечное. Время может быть сравнено с линией, которая, хотя простирается в бесконечность, но постоянно стоит в зависимости от своей исходной точки, вокруг которой она движется, так что, как бы далеко ни шла линия, повсюду можно усмотреть эту неподвижную точку, около которой она вращается. Если же таким образом время /своим течением в бесконечность/ представляет лишь некоторую аналогию с тем истинно/сущим, которое, пребывая в своем тождестве, бесконечно не только своей вечностью, но также и своим могуществом, то понятно, что это истинно-сущее /не только могло, но и/ должно было в силу своего бесконечного могущества произвести иную природу, которая, из него истекая и на нем утверждаясь, к нему и направляется и даже хочет поравняться бегом во времени с его силой, которая пребывает неизменно в самой себе. Но ясно, что эта его сила все-таки выше той иной природы, ибо она делает то, что эта иная природа стремится растянуться в параллель и в уровень с ней. Но как, почему эта низшая природа участвует в сверхчувственном бытии, в какой степени может участвовать в нем? Участвует она в нем потому, что она во всей целостности своей присутствует везде, хотя конечно не входит в каждую отдельную вещь целиком, по причине ее бессилия, неспособности воспринять его цельно; оно одинаково присутствует везде, но не так например, как треугольник материальный, а так, как треугольник идеальный, которым определяются /в построении/ все треугольники материальные. Почему вещественный, чувственный треугольник не может находиться везде, подобно идеальному? Потому что материя не участвует вся в целостности в этом идеальном треугольнике, потому что она кроме этой принимает и многие другие формы, потому что вообще не вся она воспринимает каждый из номенов, как и первичная /т.е.сверхчувственная/ природа со свое стороны не сразу непосредственно входит во все безразлично, но сперва в самые первые и высшие роды сущего, и уже через них во все существа, и таким образом всегда присуща всей вселенной.

12. Но как и почему, она присуща всей вселенной? она присуща всей вселенной как единая нераздельная жизнь: ведь, в живом существе жизнь простирается не до известных только границ, за которыми ее уже нет, но находится в нем везде. А кто захотел бы спросить, как же она может находиться везде, тот должен припомнить себе, что сила жизни не есть определенная какая-либо и ограниченная величина, а напротив такова, что как бы далеко ни простиралось в мысленном анализе ее деление, она всегда сохраняет свой основной характер бесконечности. Кроме того, она не содержит в себе никакого вещества, а это значит, что она не может быть, подобно массе, раздробляема на части и путем постепенного деления приведена в ничто. И если вы уразумели и можете представить себе эту жизнь бесконечную и вечную, эту природу неустанную и неистощимую и настолько полную, что она, как бы кипя жизнью, переливается

через край, то, куда бы ни направили ваш взор, на чем бы ни сосредоточили свое внимание, разве можете сказать, что ее там или здесь нет? Напротив, как не найдете вы ничего превышающего ее своей величиной, так и не остановитесь ни на чем таким бесконечно малом, которому она ничего уже не могла бы дать вследствие истощения /во всем прочем/.

Кому удастся погрузиться своей мыслью в единое всеобъемлющее сущее и очутиться в его лоне, тот не ищи сверх этого ничего больше, а иначе ты удалишься от него и, обратив внимание на что-либо постороннее, утратил сознание его присутствия в тебе. Ничего более /кроме его/ не желая и не ища, ты почувствуешь в себе присутствие не какой-либо части его, а всего его; в этом состоянии ты даже себя самого не будешь сознавать и представлять как такового-то /как индивидуальное я/, потому что погрузишься в то всеобъемлющее сущее и сам как бы станешь таковым. Каждый из нас и первоначально был таковым, но к первоначальной природе присоединилось и нечто другое, что сделало нас худшими, потому что это другое имеет свое начало, не в том всеобъемлющем сущем, которое не допускает никакого увеличения, а в том, что ему противоположно. Каждый из нас, становясь индивидуумом вследствие присоединения /к первоначальной природе/ несущего тем самым выделяется из области бытия универсального, и наоборот по мере того, как отрешается от несущего, он как бы увеличивает, расширяет свое бытие. Но только когда мы всецело отрешимся от всего прочего, в нас вселяется то истинно-сущее, а в противном случае не является нам. Впрочем, когда оно бывает присуще нам, то это не то значит, что оно прошло, приблизилось к нам /а то, что мы себя к нему приблизили/, равным образом, когда оно не присуще нам, то это потому, что мы от него удаляемся /а не оно от нас/; строго говоря, мы даже не удаляемся от него, так как оно всегда и везде близко к нам, - а только отвращаемся от него, направляя себя на что-либо иное, или даже противное ему. Подобным образом, боги нередко, в присутствии многих являются только одному из всех присутствующих, потому что этот один способен зреть их, - боги, которые /по словам Гомера/ принимая различные образы, посещают разные страны. Но все страны - вся земля и все небо во власти того высочайшего Бога находятся, через него и в нем существуют. От чего же происходит все сущее, все истинные /сверхчувственные/ сущности до души и жизни включительно, и все они, на нем одном утверждаясь бытием своим, составляют единство, которое бесконечно, потому что изъято из условий пространства.

29

VI.6 О ЧИСЛАХ

Вступление.

1. Бесформенное множество - дурно, оформленное - благо.

1. Есть ли множество отступление /отпадение/, от единого и безграничность окончательное отпадение, в виду того, что оно - бесчисленное множество, и, потому безграничность /есть ли нечто/ дурное, и мы - дурны ли, поскольку являемся множеством?

2. /Да/, именно, - всякое /явление становится/ множественным, когда, бессильное оставаться в себе, разливается и растягивается в своем рассеянии: совершенно лишаясь при этом в /своем/ растекании, единого, /единства/, оно становится /таким/ множеством, в то время как, /ибо/, одна часть /уже/ не единиться с другой частью.

3. Если же что-нибудь в своем растекании всегда останется пребывающим /самим собой/, то оно становится величиной.

4. А что ужасного в величине? а/ /Это ужасное/ было бы здесь, если бы /эта вещь/ его ощущала; именно, она ощущала бы себя как ушедшую от самой себя и /как/ распространяющуюся во вне. b/ /Однако/, ведь всякая вещь ищет не чего-нибудь иного, но себя саму: поход же вовне /всегда/ или тщетен, /и тогда его, собственно говоря, нет/, или он необходим, /и тогда он безвреден/. c/ Скорее же, всякая вещь существует не потому, что она стала многой или большой, но потому, что остается при себе /принадлежит себе/, а быть при самом себе значит быть согласным с самим собой. d/ Исход же, /стремление к тому, чтобы стать большим в той или иной мере, есть принадлежность уже того, что не знает истинной природы большого, и что направляется не туда, куда следует /на себя самого/, но вне: а /стремиться/

к себе значит быть внутри себя /в своем отечестве, дома/. е/ Доказательством этого является /все/, что возникло при помощи /осмысления себя как/ величины; если /вещь/ отделяется /от самой себя так/, что /начинает/ существовать каждая из ее частей, то получают /именно/ эти отдельные /части/, а не она сама /какой она была/ вначале, /т.е. когда она была не величиной или воплощенны эйдосом, но - эйдосом просто/: если же она будет /именно/ самой собой, то необходимо, чтобы нее /ее/ части имели отношение к единому, /что она собой представляет/. f/ Таким образом, самой собой она существует не потому, что она большая, а потому, что она так или иначе /нечто/ одно /единое/.

5. Тем не менее становится /вещь вещью/ благодаря величине: и при том постольку /она становится/, поскольку в этой величине теряет из самой себя: поскольку же содержит в себе единство, она продолжает содержать саму себя.

6. Но ведь Все, /вселенная/, именно велико и прекрасно. а/ И это только потому, что оно не могло устремиться в бесконечное рассеяние, но охвачено единым. b/ и прекрасно оно не потому, что велико, но благодаря прекрасному и нуждаться-то стало в прекрасном потому, что стало великим, ибо и без него, /прекрасного/, оно оказалось бы настолько безобразнее, насколько больше объемом. с/ И таким образом, "большое/ - /только/ материя для "прекрасного", ибо /оно будучи просто/ множественным, нуждается в красоте, так что /само по себе/ большое и более нестройно и более безобразно.

I. Отрицательное учение о числе

а

2. /число не может быть беспредельным и бесформенным множеством/.

Что же сказать о т.н. беспредельном числе? Но, прежде всего, как /возможно/ число, если оно беспредельно? - 1. /Бесконечного числа нет в чувственном мире, потому что/, в самом деле, а/ ни бесконечных чувственных вещей не существует /так что нет и соответствующего им числа/; b/ ни счисляющий не счисляет беспредельность, но даже если удваивает он /вещи/ или /вообще/ умножает, он /все равно/ полагает для них предел и даже если относит /их/ у будущему или к прошедшему, или также туда и сюда, он /все равно и в этом случае так или иначе/ полагает для них предел /ограничивает/. Но может быть, число беспредельно не просто, но так, что /его беспредельное число раз/, всегда можно применять? это невозможно, так как числовое созидание /применение числа/, зависит не от считающего, но оно определено уже /само по себе/ и предстоит /в законченном и оформленном виде, будучи установлено свойствами самого числа/.

2. /Нет бесконечного числа и в умном мире, а/ ибо/ как имеет /четкий/ предел сущее, так же количеством сущего определено в умном /мире/ и число. b/ Мы же в каком смысле делаем множественным одного человека, многократно применяя /к нему те или другие свойства, в красоту и прочее, так же и с образом, /эйдосом/ каждой /вещи мы соответственно/ устанавливаем одновременно в образ, /эйдос/ числа; и как мы можем увеличивать некий город /не субстанциально/, /но оставляя его той же единичностью, что и раньше/, таким же образом производим и увеличение чисел. с/. И /нам кажется при этом, что/ мы исчисляя, положим промежутки времени, /правильно поступаем/, перенося на эти времена числа, благодаря которым мы эти времена получаем, а /на самом деле/ числа пребывают в нас /совершенно самостоятельно вне всякого увеличения и вообще изменения/.

3. /Однако и самая беспредельность немислима сама по себе как сущая и мыслимая лишь в связи с эйдосом/.

1. Но как, следует спросить, субстанциально есть беспредельное в качестве сущего беспредельного? Ведь все, что есть некая субстанция и /вообще/ есть, уже /тем самым/ охвачено числом. - а/ Но прежде всего, /спросим/: если множество действительно пребывает в сущем, как множество может быть дурным? b/. /мы знаем уже, что множество не может быть дурным/, раз оно объединяется, и так как, будучи единичной множественностью, /тем самым/ уже испытывает препятствие быть множественностью во всех отношениях. И, вследствие этого, оно, поскольку содержит множество, менее /значительно/, чем единое и в отношении единого - хуже; и, не имея его природы /единого/, но находясь в отрыве /от нее/, оно уменьшается /в значимости/. Тем не менее, благодаря своему единству, оно получает от него определенную

ценность, /значение/, обращает множественность к единству и /таковым/ пребывает и /далее/. - /Так существует определенное множество. Но тогда наш вопрос повторяется/.

2. Как же /все-таки/ существует беспредельность, /беспредельное множество/? а/ именно если /она/ в сущем, то /этим/ она уже ограничена /определена/; а если она не ограничена, то, значит, ее нет в сущем, но она, пожалуй, - в становящемся, равно как и о времени /можно сказать то же/. b/ Но даже если она определена, то именно в силу этого /оно/ беспредельно, ибо определяется /только/ беспредельное, а не предельное. Да и нет ничего, как известно, другого, /кроме становления/, между пределом /как определяющим/, и беспредельным, что принимало бы природу, /значимость/, определения, /границы/.

3. Отсюда - вывод, что беспредельное само бежит идею /цельного лика/ предела и схватывается лишь внешним охватом. а/ /Но это не значит, что/ оно бежит из одного места в другое /пространственно/, ибо оно /вообще/ никакого места не занимает, и, наоборот, - место образуется там, где оно схватывается. b/ И вследствие этого нельзя утверждать относительно него никакого т.н. пространственного движения, и никакого другого движения в нем из тех, которые имеются в виду в разговоре, так что надо предположить, что оно, надо полагать и не движется. c/ Но /тогда/ оно также и не покоится, ибо где же оно покоится, если самое "где" возникает только впоследствии?

4. Похоже, скажут, что движение свойственно беспредельному в том смысле, что оно не пребывает /постоянно неподвижным/. а/ /Но если так, то/ так ли оно существует, что возвышается в одном и том же /месте/, или /так, что носится туда и сюда, /вверх и вниз/? b/ ни то, /конечно/, и ни другое, ибо там и здесь, оно относится к /определенному/ тождественному месту, в одном случае - как в вышине /и/ не склоняющееся, в другом случае как склоняющееся. - Но в таком случае за что же ее считать /беспредельность в умном мире/?

5. /Беспредельное существует тогда/, когда мы мысленно определяем /ограничиваем/ /эйдос/. Что же мы, собственно, тут будем мыслить. а/ Мы мыслим одновременно противоположное и непротивоположное, как например, большое и малое, ибо /беспредельное/ становится и тем и другим, /и мыслим одновременно/ и покоящееся и движущееся, так как /оно/ становится и этим. b/ Однако, ясно, что ни то ни другое, до того, как /беспредельное/ становится /тем и другим одновременно ни в какой мере/ не определено, а если определено, то это мы сделали сами, /независимо от всей системы взаимоотношения эйдоса и меона/. Стало быть то и другое /мыслится/, надо полагать, именно тогда /или беспредельное только тогда становится совмещающим противоречия/, когда /природа беспредельного/ и /сама/ беспредельна и все то, /что получается в результате взаимоотношения эйдоса и беспредельности, тоже обстоит/ беспредельно и неопределенно. /Это видно также и из следующего/. Именно, подойти к беспредельному без накладывания определенных границ, как бы без набрасывания сетки, ты увидишь, что оно ускользает /как бы сквозь пальцы/ и не найдешь его чем-нибудь одним /определенным/, ибо иначе - оно уже было бы определенным, /а не беспредельным/. Подойдя же к чему-нибудь как к единому, мы обнаруживаем его как многое, а назвавши его многим, мы в свою очередь, опять ошибемся, ибо раз нет каждой отдельной единичности, то нет и ничего многого. /Следовательно, оно должно быть одновременно и единым и многим/. c/ /Ясно, что/ самая природа ее /беспредельности/, с точки зрения отличия от /наших/ представлений, есть движение, а с точки зрения того, куда направились наши представления - покой. Или: то обстоятельство, что ее /беспредельность/ нельзя увидеть через нее саму, /конституирует собой/ движение и отправление от ума, и то, что она не может исчезнуть, сдерживается отвне /неким/ кругом и не может выступить /за пределы себя самой, т.е. различаться и рассеяться/, есть покой. таким образом, ни в коем случае нельзя сказать, что беспредельности свойственно только движение. /d/. Беспредельности свойственно, значит, одинаково и движение и покой; и потому мыслится она может не сама по себе, но лишь в связи с эйдосом, который только один и может, входя во взаимоотношение с беспредельностью одновременно и двигаться и покоиться/.

b

4. /Беспредельное число немислимо/. Необходимо рассмотреть, каково положение чисел в умном /мире/.

1. Существуют ли они а) в результате присоединения к другим видам, /эйдосам/, или в качестве их постоянных спутников, например, когда мы поскольку сущее /уже само по себе/ таково, что оно есть первое уже /тем самым/ помыслили единицу, и затем - уже "три", так как на него /из сущего, появляется/ движение и покой, и /вообще/ отдельный /новый эдос/ при каждом /новом числе/; другими /словами, числа тут оказались количествами других вещей, других - в отношении к ним самим/. б) Или не так, по каждому /эйдосу/ имманентно была присуща одна единица, т.е. первому сущему - единица, последующему же, если есть /последовательный/ ряд - двойка /и вообще/ такое число, каково множество каждого /эйдоса/, как-то десятка, если /дано/ десять /последовательных вещей/; с) или же, /наконец, и/ не так, но число мыслится само по себе и в таком случае /возникает эйдос/: до или после других /эйдосов оно/ так мыслится? /Значит, или число - исчисляемое количество вещей, или оно созерцается цельно с исчисляемой вещью, или оно - созерцается само по себе, как и всякий эйдос/.

2. /Платон уже пытался разрешить эти вопросы. А именно/ а/ Платон, сказавши, что люди пришли к понятию числа благодаря /наблюдению за/ сменой дня и ночи, поставил мышление /чисел и связь/ с инаковостью вещей и тес самым б/ должен был утверждать, что исчисляемые предметы создают число, прежде /всего/, именно через /свою/ инаковость, так что с/ число составляется при переходе души, идущей от одного предмета /т.е. в моменты психического процесса счислений/, d/ т.е. проходя их /ряд вещей/, и отличая в самой себе одну вещь от другой, в предположении, что она, по крайней мере пока мыслит одно и то же, а не другое что-нибудь, следующее за ним, /так и/ называет его "одним".

3. Однако, /тот же Платон/, говоря, что в истинном числе заключена сущность и в сущности - число, должны опять-таки в свою очередь утверждать, а/ что есть некая ипостась /чистая существуемость/, числа самого в себе, б/ и что оно существует не /только/ в счисляющей душе, но с/ впервые понятие числа возбуждается в ней благодаря /объективному/ различии чувственных вещей /самих по себе/.

d

5. /Итак, если число - не просто субъективно-психический процесс, определяемый эмпирическим воздействием чувственных вещей, то что же оно такое само по себе? Прежде всего, число само по себе не есть только спутник и нечто как бы только присозерцаемое при сущности/. Итак, какова природа его? Спутник ли оно /эйдосов/ и как бы /нечто/ присозерцаемое в каждой сущности?

1. Если мы положим, что "человек" и "один человек" или "сущее" и "одно нечто сущее" - одно и то же, и /также точно/ - относительно всякого умного предмета и каждого числа /то возникает ряд недоразумений/ а/. Как тогда возможно было бы двойку и как все /другое/ /измерять единицей/ и как: /возможно было бы/ такое число свести к единому? Ведь при этих условиях получится /лишь/ множество единиц, и - в то же время ничто не будет в соответствии с единым кроме простой /первоначальной/ единицы. б/ если только не скажут, что двойка и есть сама вещь, скорее нечто созерцаемое в вещи, состоящей из двух в совокупности взятых потенциал, /смысловых возможностей/, как бы соединенное в одно, или, если /не будет иметь в виду числа/, о которых говорили пифагорейцы, по каковому, как известно, числа есть результат пропорциональности /вещам/, как например, справедливость есть четверица и другие вещи - другое число, с/ но ведь подобным способом скорее /можно достигнуть только того, что/ некое множество, образующее одну /определенную/ вещь, соединится вместе с числом, которое соответственно /с этой вещью/ есть /то же нечто/ единое, как например десятка d/ А ведь мы не то называем десяткой /о чем можно сказать, только то, что оно есть одно/, но /мы изучаем сейчас десятку/, соединяя в одно именно десять отдельных /моментов, и именно их называя десяткой/.

2. Но не признать ли, что десять лет мы называем десяткой тогда, когда из многого возникает одно, подобно тому, как и там /в умном мире существуют/ такие же /раздельные цельности, соединяемые в одно/? а/. но если так, то, раз созерцается в вещах число, должна ли уже существовать ипостась, /умно-смысловая сущность/, числа? б/ скажут: тогда ничто не мешает существовать в вещах и ипостаси делизны, на том сновании, что белизна созерцается в вещах; а равно существовала бы и ипостась движения наличного

в сфере сущего, раз /само/ движение созерцается в сфере сущего. с/
/Разумеется, и это все имеет свои ипостаси. Но тут существенная разница/.
Число /устанавливается/ не так, как движение. Но в виду того, что движение
есть нечто, то так же и единичность, говорим, в нем созерцается, /и потому
единичность первее движения, белизны и прочего/. Затем, /во-вторых/
ипостась, подобная /ипостаси движения, белизны и прочего/ отрывает число от
пробытия в качестве сущности и делает его скорей акциденцией, и даже,
вообще, /говоря/, не вполне и акциденцией, ибо акциденция тоже должна быть
чем-нибудь /самим по себе/ до акцидентирования /собой/ вещей; и даже в
случае нераздельности /с вещью/ в ней се равно есть некая самостоятельная
природа, так например, белизна: и служить в виде предиката другой /вещи/
она может только тогда, /когда в ней/ уже будет то, что должно быть
предикатом.

3. итак, если к числу относиться, как к умному числу и созерцать его
ипостась, то, выходит, число есть нечто предшествующее каждой отдельной
определенности. а/ Поэтому, если каждой /вещи можно приписать предикат
единства, б/ и /стало быть/ "человек" и "один человек" - не одно и то же,
но "человек" и "одно" - разное, и "одно" - общее и в каждой прочей вещи, то
с/ "одно" /"единое", по смыслу/, надо полагать, раньше "человека" и каждой
другой вещи, чтобы и "человек" и каждая другая вещь могли оказаться
отдельной вещью, /причастной/ категории единого. d/ И, конечно, /единое/
раньше движения, если только само движение - едино и раньше сущего, чтобы и
это последнее могло оказаться /причастным/ категории единого /под единым же
я понимаю не то единое, которое, как известно, мы называем трансцендентным
сущему, но то, которое предикруется о каждом виде /эйдосе/. е/. И десятка,
разумеется, /по смыслу своему/ - раньше того, о чем десятка предикруется,
и в /этом случае/ она будет самодесяткой, /десяткой в себе/, в виду этого
самодесяткой будет очевидно, не та десятка, которая видится в /чувственной/
вещи. f/ Стало быть, самодесятка имманентна сфере сущего и по происхождению
и по реальности. Но если она имманентна сущему как /его/ акциденция /а не
как сущее же/, как например, здоровье - человеку, то и /в этом случае/ ему
необходимо быть /предварительно/ самим по себе, и если единое /тракуется
как/ элемент сложного, необходимо сначала самому единому существовать в
качестве единого, чтобы быть /потом/ и с другим /элементом/. А затем,
смешавшись с /этим/ другим /элементом/, который через него стал единым, он
уже только по ложной /видимости/ может создавать единство, /на самом же
деле/ создает из него два /предмета/. так же обстоит дело и с десяткой.
Какую, в самом деле, нужду имеет в десятке то, что окажется десяткой в
результате столь великой потенции, /превращающей его в чисто-умную
десятку/? /Десятка-в-себе есть эдос в отношении /к десяти вещам; это умный
мысль, обрамляющий внесмысленную материю/. Но если /умная десятка/
эйдетически осмысляет их /реальные десять вещей/ как материю, и десять
/реальных вещей/ могут быть десятью и десяткой, - именно в силу присутствия
/умно/ десятки, то необходимо, чтобы самой по себе десятка была не иначе,
как десяткой просто /существующей до всякого воплощения и материи и до
осмысления ею чувственных вещей/.

с

6. Но если само "единое" и сама десятка /единое-в-себе и десятка-в-себе/
/существует по смыслу своему/ без вещей, и затем умные вещи, по исключении
из них содержательно-качественного момента остаются то как единицы, то
/как/ двойки и тройки и т.д., то какова же и как конструирована собственная
природа этих умных чисел? Необходимо, конечно, признать, что происхождение
их создается силами, /или в сфере/ смысла.

1. Но, прежде /всего/, однако, нужно согласиться относительно общей
сущности /чисел, как и вообще/ видов /эйдосов/, что существует она не в
результате принадлежности тому, кто владеет мыслью, помыслил каждый из этих
эйдосов и чисел, и затем /только/ самым мышлением доставил себе их /умную/
ипостась. Не потому, в самом деле, появилась справедливость, что
/человечески субъект/ помыслил, что такое справедливость; и не потому дано
движение, что /некто/ помыслил, что есть движение. а/ Тогда эта мысль могла
бы быть одновременно и позже самой помысленной вещи, как например, мышление
справедливости позже ее самой, и мышление, в свою очередь, опять - раньше
/вещи/, возникшей из мышления /же/, если она /вообще впервые/ дается через
мыслительное овладение; б/ /во-вторых/, если справедливость и подобное
мышление /справедливости/ - одно и то же, то, прежде всего, нелепо
/думать/, что справедливость /сама по себе/ не есть что-нибудь, кроме как
только /одно/ ее, примерно сказать, определение, ибо что значило бы тогда

иметь мысль о справедливости, или движении, или владеть их индивидуальной сущностью? Это было бы тождественно с овладением смысла несуществующей вещи, что невозможно /так как сущее и не-сущее выражаются в мысли вполне определенным и при том совершенно различным способом/. с/ /В-третьих/, если кто-нибудь скажет, что узрение тождественно с /узренной/ вещью в сфере вне-материальной, /т.е. в умных предметах/, то тут надо мыслить сказанное не в том смысле, что узрение есть сама вещь, и не то, что понятие, созерцающее вещь, есть сама вещь. Но, наоборот, вещь, будучи сама вне-материальной, есть и предмет мысли и мышление, хотя, конечно, и не то, которое представляет собой /субъективное/ понятие вещи и ее схватывание. Но - вещь, сушая в умном мире, является не чем иным, как умом и зрением. И не узрение здесь, в самом деле, обращается на самого себя /закрываясь в круге субъективных понятий/, но сама вещь не может оставить тая /в умном мире/ узрение, отличающимся /от вещи/ /каково узрение вещи, находящейся в материи/, т.е. /она сама создает/ истинное узрение, /или/ другими словами, - не /чувственный/ образ вещи, но саму вещь, /так что узрение есть сама вещь, но не потому, что вещи нет как самостоятельного начала, а потому, что узрение есть только жизнь вещи в окружающей ее среде и следовательно, лишь известная ее модификация/.

2. /Итак, мыслящий предмет появился не в результате субъективного мышления, но в результате самостоятельного бытия предмета/. - Стало быть, не мышление /осмысление/, движения создало самодвижение /движение само-в-себе/, но самодвижение создает мышление, так что оно /самодвижение создает себя и как движение и как мышление /самого себя. а/ /Ведь движение там есть и в то же время и мышление его, /т.е. бытие в качестве соответствующего осмысления/ а это последнее есть движение, поскольку оно - первое, /первое всего/, так как нет другого /мышления/ раньше его, и совершенней всего, так как оно не акциденция чего-нибудь другого, но энергия движущегося предмета, сущего энергично; и, значит, оно, в свою очередь и сущность, а мышление отлично от сущего. b/ /Равным образом/ и справедливость не есть с\мышление справедливости, но некая диспозиция, /состояние/ ума, или скорее, такая энергия, лик, который воистину прекрасен, и ни вечерняя звезда, ни утренняя, ни любая чувственная вещь не прекрасны так, как они. Она - как бы некое смысловое изваяние, предстоящее словно выходения из /глубин/ самого себя и проявления в самом себе, или; скорее, она - /просто/ само-в-себе-сущее.

II. Положительное учение о числе

а

7. /Но если число вообще принадлежит к умному миру, то они и во всем прочем разделяют свойства этого мира. так к числам относится и свойство умного мира быть единым во всем и всем во едином/.

1. Вообще все вещи необходимо действительно, мыслить в одной природе: и /необходимо мыслить/ одну природу, имеющую в себе все и /все/ как бы охватывающую, не так, как в чувственном мире, - одно вне другого /солнце, например, в одном месте, другая вещь - в другом/, но все вместе в едином: такова ведь природа ума.

2. Точно так же подражает /уму/ и душа и т.н. природа, сообразно и благодаря которой рождается всякая вещь, в то время как при всеобщем разнообразии, она - целокупно пребывает сама в себе. С другой же стороны, при целокупном объединении всего, каждая вещь в то же время существует и отдельно от других вещей.

3. Ум видит находящееся в уме и в сущности /предметы/ не взирая на них /как на нечто чуждое себе/, но /просто/ содержит их /в себе/ и не разъединяя их порознь, ибо они вечно пребывают в нем уже разделенными. а/ В отношении к тем людям, которым это кажется /слишком/ удивительным, мы считаем это достоверным по вещам, участвующим /в уме/ b/ Величину же его и красоту /ума мы считаем достоверной/ по любви к нему души или по любви других людей к душе /именно/ благодаря такой природе /души/ иметь то, чему они следуют в силу подражания.

4. Кроме того, в особенности, было бы, конечно, абсурдным, если бы существовало некое прекрасное живое существо, а живое существо-в-себе, удивительное и невыразимое по своей красоте, не существовало бы.

5. Значит, всесовершенное живое существо состоит из всех живых существ, или лучше, обнимает в себе все живые существа и пребывает настолько единым, сколь /велики и разнообразны/ все вещи, как и это /чувственное/. Все едино и /есть/ все видимое, обнимая все в видимом.

б

8. /Однако, положение числа в умном мире вполне своеобразное/.

1. Так как, значит, и живое существует исперва /в умном мире/ и потому существует живое-в-себе и ум, и истинная сущность, и так как /живое-в-себе/ содержит, по-нашему, /в себе/ и все живые существа, и целокупное число и само справедливое, прекрасное и пр. т.п. /при чем иначе существует /там/ человек-в-себе, иначе само число /в-себе/ и иначе само /в-себе/ справедливое/, то необходимо исследовать, как же /именно/ существует каждое /из этих начал/, в что именно /существует/, - насколько можно что-нибудь относительно этого изыскать.

2. Прежде всего необходимо, конечно, отбросить всякое ощущение и - ум созерцать и обсуждать при помощи ума же, так как а/ и в нас жизнь и ум существуют не в виде материальной массы, но и в виде непротяженной /смысловой/ потенции, при этом истинная сущность совлекает с себя /все/ это, /материальное/, и, будучи /смысловой/ потенцией, основанной на самой себе, не есть некая бессильная вещь, но нечто важнейшее и разумнейшее из всего; и нет ничего более живого, разумного и сущностного, чем она; и соприкасающиеся с этим миром обладает этими /свойствами/ согласно смыслу касания - более близкое - ближе и более далекое - меньше с/ Стало быть, если только нужно стремиться к бытию, то в большей степени надо стремиться к высочайше-сущему и больше всего к уму, если только /вообще надо стремиться/ к мышлению. И также к жизни.

3. Итак, если сначала брать сущее как первое, затем - ум и далее жизнь /она ведь как известно, все уже охватывает/, а ум есть второе /как энергия сущности/, то а/ число можно сказать не существует ни с соотношением с жизнью, ибо "один" и "два" уже существовали до нее, в/ ни в соответствии с умом, ибо еще до него сущность была и едина и множественна. Стало быть, число существует в уме так, что оно раньше полного эйдоса: число - только контур умного эйдоса.

9. Поэтому остается только рассмотреть, породила ли сущность число собственным разделением или же /само/ число раздробило сущность и также /более детально, пять ли основных категорий - /сущность, движение, покой, тождество и различие - сами породили число, или число - их? - Начало нашего рассмотрения /будет/ таково.

1. а/ Число или может существовать само в себе /и, значит, созерцаться само по себе, самостоятельно/ или необходимо, чтобы два также созерцалось в двух вещах, равно как и три /на трех/. Так же и единое /одно/ находящееся в числах. в/ В самом деле, если /число/ может быть и само в себе, без счисляемых предметов, то оно может быть и до сущих предметов. с/ Но/может ли оно быть/ также и до сущего /как такового/ или же надо это оставить и /признать, что сущее/ - до числа, и согласиться, что число происходит из сущего. Но /нет, число раньше сущего/. d/ В самом деле: если единое есть сущее единое и два есть два сущих предмета, то единое уже будет предшествовать в смысловом отношении сущему, равное, как и число вообще предшествует сущим и счисляемым вещам. e/ Стало быть число раньше сущего.

2. Тут числа - по субъективному ли примыслению и концентрированию или также и по своему ипостасийному бытию? Будем рассуждать так: а/ Пусть в самом деле кто-нибудь счисляет, путь мыслит сущего человека /как некую единицу/ и одно что-нибудь прекрасное /также как единицу/. Ясно, что впоследствии он мыслит единое /одно/ там и здесь одинаково. Точно также, счисляя в мысли, лошадь и собаку, мы тут очевидно мыслим после этого чистое и самостоятельное "два". б/ Но пусть мы создаем в мысли, с одной стороны человека, а с другой, создаем лошадь и собаку, или проецируем их вовне, в то время как они уже находятся в нас самих и при этом и создаем и проецируем не по случайному стечению обстоятельств. Мы тогда скажем: нужно идти к одному и затем переходить к другому и тем создавать два и создавать также и еще иное в отношении нас /т.е. мы видим сначала единичность на человеке, потом двоичность на совокупности лошади и собаки, и затем видим на совокупности этой единичности человека с двоичностью лошади и собаки еще

новую единичность, противостоящую нам, счисляющим/. Однако, нельзя сказать, что тут исчислено сущее в моменты своего возникновения; но наоборот, когда оно должно было возникнуть, уже было ясно, сколько именно должно возникнуть /т.е. отвлеченное число возникает не из процесса счисления вещей, но самое счисление предполагает, что числа уже существуют/.

3. Итак, ясно, что общее число было до самих сущих вещей но что это значит? а/ Если оно - до сущих вещей, то оно есть сущие вещи и, значит, оно было в сущем как в таковом. б/ А если оно было в сущем, как таковом, то оно не было числом этого сущего. Ибо сущее уже есть одно сущее /т.е. сущее уже предполагает единство/. с/ Но, стало быть, смысловая потенция, сила числа ипостасийно-самостоятельно раздробила сущее и как бы заставила его родить само множество. d/ Потому сущность его /множества/ или энергия его должна стать числом и само живое и ум есть также число. Не есть ли сущее - число в своей объединенности, сущие же вещи - число в своем распределении /раскрытии/, ум - само в себе движущееся число, а жизнь - вокруг охватывающее число? Раз и сущее возникло из единого /ибо оно стало этим единым/, - необходимо поэтому ему быть числом, а отсюда и видам /эйдосам/называться /теми или иными/ единичностями и числами.

4. Вот каково сущностное число. От него отличается сокращенное проявление его, т.п. монадическое число /т.е. число, которое созерцается на какой-нибудь вещи и вместе с нею и состоит из отдельных единиц, монад, появляющихся в результате счета. а/ Сущностное /число/ присозерцается при видах /эйдосах/, и имманентно порождает в первоначальном же и собственном смысле оно одновременно и в сущем, и с сущим, и до сущего. б/ Сущие вещи имеют в нем свое основание, исток, корень и принцип.

с/ Поэтому, для сущего - единое есть начало /принцип/, и в нем оно само сущее, ибо в противном случае сущее рассыпалось бы/, d/ но единое не при сущем, ибо в противном случае сущее уже было бы единым до встречи с единым: и то, что встречается с десяткой, уже было бы десяткой до достижения десятки/.

10. Число таким образом, в основе своей, есть предображение и как бы место пребывания для сущего.

1. Итак, сущее, обстоящее во множестве, есть число тогда, когда оно с одной стороны проявилось в качестве многого, а с другой стороны, когда оно послужило как бы установкой для сущих вещей и как бы предображением их, когда оно есть как бы единичности /т.е. совокупность единичностей/, содержащее в себе место для всего того, что на них должно быть основано. Это ясно на таком примере. Говорят и теперь: "Мне хочется иметь такое-то количество золота или домов". Хотя золото здесь едино, одно, т.е. есть некое число, желается однако, не число сделать золотом, а золото числом, и при том большим: и лицо, уже обладающее числом, пытается перенести его на золото, так, чтобы золото получило качество, т.е. в виде акциденции, стать именно столь великим.

2. Если бы сущие вещи произошли раньше числа, число же только присозерцалось при них в результате известных движений природы /т.е. наше субъективно-психическо деятельности/, счисляющей соответственно количеству счисляемых вещей, то а/ счисление происходило бы тогда лишь в силу случайностей, а не в силу повелительной предустановки счисляемого. б/ Если же счисление происходит не в пустую, то число должно предсуществовать в качестве основы для определяемого количества, т.е. возникающие вещи приняли участие в количестве уже при наличии числа /как такового/; и каждая вещь приняла участие в едином, сущем до него, чтобы стать именно единым, или одним. Сущей такая вещь является благодаря сущему как таковому, ибо и само сущее является сущим благодаря самому себе; единой же она является благодаря самому единому. И, если единое есть в этих вещах сразу многое, как едина, например, тройка и единое в этом смысле все сущее, то и каждая вещь едина не как единство в соответствии с единицей /с монадой/, т.е. в соответствии с абсолютно нераздельной единичностью, но как едина мириада или какое-нибудь другое число. с/ Далее, если кто-нибудь считая десять тысяч раз скажет, что уже нашлось десять тысяч вещей, то это он говорит не потому, что вещи сами от себя обнаруживают себя в качестве счисляемых при помощи числа 10000, подобно тому, как они показывают свои окрашенные поверхности, но потому, что это говорит сам счисляющий разум. Именно, если разум этого не говорит, то счисляющий и не узнал бы, как велико неисчисленное количество. В самом деле, как он мог бы это сказать? Сказать

это можно, только при умении считать, т.е. при знании чисел: а знать числа можно только при наличии самих чисел. Не зная е /игнорировать/ ту природу вещи с точки зрения количества ее в смысле множественности - абсурдно, скорее же прямо невозможно.

3. Значит, если кто-нибудь говорит о хороших вещах, то этим самым или говорит он о хороших вещах сам от себя /самих по себе/, или предсказывает хорошее в качестве их акциденции; и, если кто говорит о вещах в первом смысле, он говорит о первой ипостаси, /т.е. о первой умной реальности/, если же - об акцидентально хорошем, то необходимо, чтобы была самая природа, /т.е. умная природа/, хорошего для акцидентирования и прочих вещей, или чтобы была причина, заставляющая быть акциденцией, и в другой вещи, т.е. благо само по себе или благо как самостоятельное самопорождение в собственной природе. а/ Так же точно говорящий в отношении сущих вещей о числе, например о 10 согласно вышесказанному будет говорить или о самой ипостасионной десятке, т.е. о десятке как эйдосе умного мира, или если он говорит о том, чему десятка свойственна в виде акциденции, он будет принужден утвердить десятку как именно десятку, сущую самой по себе. Стало быть, если кто говорит о сущих вещах как о десятке /т.е. насчитывает десять вещей/, то или необходимо, чтобы эти вещи были именно десяткой /т.е. числом 10/ или необходимо, чтобы до этих десяти вещей была другая десятка - в качестве чего иного, как именно этой самой по себе десятки. б/ Да и вообще следует в виду всего этого сказать, что все, что предсказывается о чем-нибудь другом, или пришло сюда от другого /сюда - значит в чувственный мир/ или в случае, когда мы имеем в виду чисто умные эйдосы/, есть энергия этого /предсказанного предмета/. И если иметь в виду это последнее, т.е. не те условия, когда энергия, т.е. предсказуемое, то налична, то не налична, но те, когда она постоянно с тем, чего она, энергия, то необходимо признать, что, если последнее - сущность, то и эта энергия - сущность, и - не менее сущность, чем сама сущность. Если же не признавать энергию за сущность, то во всяком случае надо признать, что она принадлежит сущему и есть сущее. И если та вещь и может мыслиться без своей энергии, то, во-первых, от этого энергия ничуть не менее существует с своей вещью, а, во-вторых, энергия в таком случае конструируется у нас позже путем примышления. Но если вещь не в состоянии мыслиться путем примышления без нее, как, например, не мыслим человек без бытия в качестве некоей единичности, то энергия существует не позже энергийно осмысливаемой вещи, но одновременно с ней или раньше ее, чтобы вещь могла существовать, именно через нее, и чтобы она могла осмысливать вещи. отсюда мы и заключаем, что единое и число - раньше того, что им причастно.

11. Нельзя, однако думать, что только единое имеет ипостасийную природу. Ее имеет также и всякое другое число.

1. Пусть кто-нибудь скажет, что десятка есть не что иное, как столько-то единиц. Спросим: если он признает существование единицы, почему он будет признавать существование только одной единицы, а не будет признавать еще и кроме того десять единиц? а/ В самом деле, как одна единица имеет ипостасийное бытие, так имеют его и другие единицы, ибо как ясно. б/ нельзя соединить одну единицу как таковую, т.е. как именно одну с чем-либо одним из сущего: с/ иначе ведь каждое из прочих сущих единичностей уже не могло бы быть единичностью. А если каждое из прочего - по необходимости единичность, то, значит d/ единичность как таковая обща для всех сущих. е/ Это и есть одна предсказуемая о множестве /сущих вещей/ природа, о которой мы и сказали, что на должна наличествовать сама по себе, прежде созерцания ее на множестве вещей.

Если же единица созерцается в этой вещи и в свою очередь в другой, на других вещах, то - а/ если она наличествует в этих других вещах, - тогда не только одна единица, т.е. первая единица в ряду чисел будет иметь ипостасийное бытие и, таким образом, будет целое множество единиц, т.е. будут существовать и все другие числа в качестве особо сформированных единиц: б/ если же предположить, что существует только одна первая единица, то она будет связана имманентно или по преимуществу с сущим или попросту с по преимуществу единым. Но если единица будет связана с по преимуществу сущим, то другие единицы будут существовать под тем же названием /т.е. будет только сущее и сущее/ и их нельзя будет поместить в последовательный ряд с первой единицей; в противном случае число вообще будет состоять из неравных единиц, если мы станем принимать во внимание разницу в сущем и отождествлять ее с числовой разницей и будут существовать разницы между этими единицами в силу одного того, что они - единицы. Тогда двойка, тройка

и т.д. суть только два, три и т.д. – без объединения двух в одну единичность двойки и трех в одну единичность тройки: числа будут все диспаратны, несравнимы и разница будет состоять не в количественном эйдосе, а в самой эйдетичности числа как таковой. Если же единица будет связана с по преимуществу единым, то зачем по преимуществу единое будет нуждаться в такой монаде, чтобы быть единым, если оно уже есть единое во всех смыслах? Так, как это, стало быть, невозможно, /невозможно, чтобы все числа были абсолютно диспаратны друг с другом, и чтобы абсолютное единое нуждалось в одной определенной единице/, то необходимо, чтобы единое было не чем иным сущим, как единым обнаженным, уединенным по своей собственной сущности /от всякого общения с прочим/, – до того, как отдельная вещь будет названа или помыслена единой. И тогда-то выясняется необходимость признать, что эта единичность присутствует в любом множестве, и что существует, стало быть ипостасийное бытие и прочих чисел.

3. А именно, если единое будет и там, /в умном мире/, без вещи, навязывающейся как единая, то почему не утвердится там ипостасийно и другое единое, т.е. всякое другое число. а/ Ведь в отдельности каждое единство или число представляет собой некое множество единиц, которые и суть множественное единство. б/ Если же предположить, что природа /перво-единство/ как бы последовательно рождает, – больше того, породило /уже все бытие/, не оставшись при абсолютной единичности того, что она порождала, но как бы творя непрерывно возникающее единство, то она должна бы породить с одной стороны меньшие числа, описывая их эдейтические контуры и пребывая неподвижной в этой эйдетической эманации, и во-вторых, ипостасийно утвердить большие числа – своим продвижением в дальнейшем направлении, не на основе других вещей, но в своих собственных эйдетических движениях. с/ Таким образом природа первоединого приспособила, следовательно каждому числу определенные множества вещей, зная о каждом сущем, что если оно не подчиниться определенному числу, то оно или вообще не будет существовать или из него произойдет нечто иное, лишнее числа и разума.

4. Отсюда, стало быть вся проблема числа как эйдоса разрешается на том, что а/ есть сверх-сущее перво-единство, не содержащееся ни в какой определенности и осмысленности, и б/ есть эйдетическое движение этого первоединого, порождающее отдельные осмысленности и оформления, так что с/ число как эйдос есть и сверх-сущая единичность, всегда равная себе и невыразимая, и – определенное множество таких единичностей, ставших поэтому уже выразимыми и счисляемыми. d/ Такое эйдетическое число существует до вещей и не нуждается в них, хотя две вещи не существуют без чисел и нуждаются в осмыслении с их стороны.

III. Критика других учений

12. Разбор возражений против ипостасийности единого числа.

1. Могут, впрочем сказать, что единое и монада /единица/ не имеют ипостасийного бытия, потому что нет никакого единого кроме индивидуально данного, представляющего собой определенную аффекцию души в отношении каждого сущего. а/ Но тогда ничто не мешает, во-первых, и сущее считать всякий раз, когда заходит о том речь, аффекцией души /на деле значит/, ничем. Если полагают бытие сущего на том основании, что оно раздражает и действует, выказывает в отношении сущего образное представление в душе, то и в отношении единого мы видим душу и раздражающейся и получающей представление. И таким образом и сущее и единое с точки зрения аффицирования души есть одно и то же б/ но если это так, то, во-первых, следует затем задать вопрос: что же сами-то аффекция и мысль души есть ли нечто единое или множество? Но всякий раз, когда мы говорим, что это не есть единое – единство это, или, вернее мысль о нем, мы получаем не из самой вещи, потому что тут как раз говорим, что в вещах и, стало быть, в ней нет этого единства, что оно – всецело результат аффекции. Но это и значит, что мы уже обладаем единством, и что в душе оно налично без индивидуально данного единства. Об отдельном индивидуальном предмете говорит только аффекция: но если мы станем сравнивать аффекции между собой, то увидим, что и каждая из них едина, и все они объята одним единством, которое тем самым уже выше индивидуальной данной единичной аффекции, не говоря уже об аффицирующей вещи.

2. Скажут, однако: мы обладаем единством при помощи овладения неким мышлением и неким отображением внешних вещей, подобно тому, как вообще мы

обладаем мыслительным представлением вещи на основании ее восприятия. а/ Однако, те, которые полагают эйдос чисел и единого в качестве одного из так называемых у этих философов "представлений в мысли", должны утвердить и соответствующие ипостасийные аналоги, если, конечно, вообще что-нибудь из них существует в ипостасийном бытии, о чем будет с ними разговор в свое время. Ибо не может быть только субъективно-психического акта – без осмысляющего умного эйдоса. б/ Но как раз этого они и не могут сделать, если они утверждают, что понятие числа и единого таково, что аффекция или мысль впервые появляется в нас как результат аффицирования нас со стороны вещей, на подобие понятия "этого", или непосредственной данности или "ничто", индивидуальной данности, и также "толпы", "праздника", "войска", вообще "множества" и прочих совокупностей. Они утверждают, что как множество вещей есть ничто, если отделить самые вещи, называемые в данном случае многими, и как ничто есть праздник, если отделить из этого понятия собранных определенным образом и ликующих перед священными действиями людей – так ничто есть и единое, если мы называем его единым, мыслим его, как только некое неопределенное единое, удаленное от прикосновения со всем прочим. В качестве иллюстрации не-ипостасийности они приводят много и других подобных понятий, каковы, например, понятия "направо", "сверху" и противоположные им. Они спрашивают: что же можно найти ипостасийного в "правом", или в том, что одна вещь здесь, другая там стоит или сидит? И также относительно понятия "наверху" дело обстоит, конечно, не иначе: одно есть скорее соответствующее положение и находится в определенном месте вселенной, что мы и называем "верхом", другое по той же причине называем "низом".

3. На все эти аргументы нужно, прежде всего, возразить, очевидно то, что некая ипостасийность находится также и в каждом из высказанных понятий, несмотря на их чувственную случайность и вещную очевидность: только она не одинакова везде, ни в сравнении одного из них с другим, ни в сравнении всех их с единым. Однако, следует войти в анализ каждого из очерченных аргументов в отдельности.

13. Продолжение разбора аргументов против ипостасийности единого и числа.

1. а/ Учение том, то мышление об едином произошло благодаря воздействию субстрата на человека, в то время как субстратом является также все тот же человек, пребывающий в сфере только ощущаемого, или любое другое живое существо, или даже неодушевленный камень, – учение это, надо полагать, неразумно, потому что появившееся в качестве субстрата постоянно есть одно, а единое – совсем другое и нетождественное с этим, так что тут не может быть никакого отождествления. б/ К тому же и разум в таком случае не мог бы предцировать единое относительно вне человеческой сферы, т.е. относительно того, что не аффицирует человеческую чувственность.

2. Далее /во-вторых/, как в отношении к правой стороне и подробным моментам разум человеческий говорит "здесь", не в пустую приводясь к некоей аффекции, но на самом деле, видя отличное от прежнего положение вещи, так и об едином он говорит здесь на основании некоего фактического видения вещей и, значит, а/ говорит об едином не как о пустой аффекции и не без основания и, кроме того, б/ не потому, что тут налично только это и не другое, так как в этом самом выражении "и не другое" он только говорит о другом как об едином: с/ затем не надо забывать, что все "иное" и "другое" по смыслу своему есть позднейшее, чем "одно", так как, не опираясь на единое, разум не может говорить ни об ином, ни о прочем: и как только он высказывает вообще что-нибудь только одно определенное, он говорит уже об этом "только одним", как об едином, и, значит, просто единое, по смыслу раньше "только одного", или единственного. d/ Затем, и сам говорящий, т.е. предцирующий субъект, един, прежде чем он предцирует единое о другом: и то, о чем он предцирует, – едино, прежде чем субъект скажет или помыслит о нем что-нибудь единое: предцируемое или едино или больше одного и множественно: и, если множественно, необходимо, чтобы ему предшествовало единство, необходимо, чтобы ему предшествовало единство: и потому, когда разум предцирует множество, он предцирует только больше одного момента, и, когда говорит о войске, мыслит многих и соединенных опять-таки в одно вооруженных людей: и если разум /ранее наличное/ множество не допускает больше быть множеством, то ясно и здесь как-то обнаруживает он единое, или создавая единое, уже не имеющее в себе никакого множества, или сводя в единое природу многого путем четкого узрения единства из сферы упорядоченной множественности. Стало быть, и здесь разум не обманывается относительно единого, как не обманывается он в отношении к жилищу об

едином, состоящем из многих камней, не обманывается, конечно, в большей мере относительно единого в жилище, чем с случае с войском. е/ Мы видим в результате, что единое фактически созерцаемо на вещах и не есть пустая аффекция субъективной чувственности человека.

3. Можно считать, стало быть, установленным, что единое созерцается больше на неделимом и на непрерывном, т.е. умном. Но если это так, то из большей созерцаемости единого на непрерывном и неделимом как раз и следует, что природа единого существует как нечто особое и при том как ипостасийная. а/ В самом деле, если бы эта природа была не ипостасийная, но была бы не-сущая, то, поскольку "больше" или "меньше" не в состоянии пребывать в не-сущем, ибо это - умные эйдосы и единое не могло бы наличествовать в не-сущем в виде тех или иных своих степеней. б/ Однако, подобно тому, как мы, предизируя категорию существования о каждой чувственной вещи и предизируя ее также и в отношении умного мира, создаем по преимуществу эту категорию в связи с умными моментами, утверждая "больше" или "меньше" по преимуществу в отношении сущего, и сущее со всеми эйдосами большего или меньшего полагаем больше и чувственной субстанции, чем в других родах чувственного бытия, точно так же мы, видя чаще и больше всего, что единое различно по степеням и в чувственном и умном мире должны признать, что оно существует всеми невозможными способами, однако всегда с возвращением этих всевозможных способов к единому. с/ Как субстанция и бытие в основе своей есть нечто умное, а не чувственное, хотя чувственное участвует в умном, так и единое должно созерцаться относительно чувственного соответственно своему участию в чувственной вещи: разум же пользуется им, однако, как умным и умно, мысля, таким образом, на основании одного, чувственного, - другое, умное, что он не видит и что, следовательно, знал уже заранее. д/ Если же он в действительности знал это единое раньше чувственного аффицирования, то оно - нечто сущее и при том тождественное с "сущим", которое он признал за таковое, и, если знал заранее определенную единичность, то, наоборот, называет теперь ее единой. То же и в случае каких-нибудь двух или каких-нибудь многих вещей.

4. а/ Теперь, если без "одного" или "двух" или какого-нибудь другого числа не помыслить что-нибудь, ни назвать, то как же может не быть то, без чего невозможно ни мышление, ни речь? Невозможно говорить, что не есть то, без чего невозможно ни мышление чего-нибудь, ни называние. Наоборот, то, что везде необходимо для смыслового происхождения всякой мысли или слова, необходимо должно предшествовать и слову и мышлению. Ибо только таким образом можно овладеть происхождением этого. б/ К тому же, если необходимо иметь дело с ипостасийным бытием каждого сущего, - ибо нет ничего сущего, что не было бы единым, - то необходимо, чтобы единое и все числа были в смысловом отношении раньше, сущности и порождали сущность. с/ Потому и есть единое, единое сущее, а не так, что сначала сущее, а потом уже единое. Если мы возьмем "сущее", то в нем будет уже едино-множественное. В одном же "едином" как таковом не "сущего", если оно в то же время не вторит его, склоняя себя к порождению нового. Стало быть, единое раньше сущего и раньше единого сущего.

5. а/ также и понятие "этого" не есть пустое понятие, так как оно говорит о некоей обнаруживающейся ипостасийности, заменяя самое имя "этого", т.е. оно есть энергийный эйдос, лежащий в основе самого имени и говорит о некоей наличности существования и прочих признаках сущего. б/ Поэтому, такое понятие не должно обозначать что-нибудь пустое и не есть простая аффекция разума, не имеющая под собой никакого объективного основания, но есть оно некая субсистентная вещь, т.е. некое объективное основание для разума, точно также, как если бы высказывалось и собственное имя какой-нибудь самой вещи.

IV. Положительное учение о числе.

14. Из всего предыдущего вытекает, что единое и вообще числа, имеют с одной стороны умную природу, с другой же, чувственно-акцидентальную, и все числовые явления и операции в чувственном мире возможны лишь благодаря присутствию в нем умных чисел.

1. С точки зрения отношения, существующего между единым и многим, не без основания можно заметить, что единое вовсе не таково, что при аффекции всего иного из него образующегося само оно без всякой аффицированности имеет вою природу потерянной, и что если оно собирается найти из своей сферы единого, необходимо ему потерпеть ущерб единого путем разделения на

две и более частей. Другими словами, можно было бы думать, что единое при переходе во многое, и аффицируется и теряет свойство единого, перестает быть единым. Это, однако, не так, - а/ Именно если одна и та же масса, разделенная надвое, становится двумя массами без утери себя как именно массы, то ясно, что помимо субстрата в ней привходило единство, которое она потеряла в течение приведшего к уничтожению разделения. И, значит, масса один момент, а единство ее - совсем другой момент. Масса остается, а единое - то есть, то его нет. б/ Следовательно, то, что иногда присуще одному и тому же субъекту, иногда же отходит от него, каким же образом не поместить в сфере сущего, где оно было бы уже без перемен и где оно уже не испытывало бы никакой аффекции? - Мы должны признать, что, с одной стороны, оно, т.е. единое, акцидентально для вещей, с другой стороны существует само по себе, проявляясь как в чувственных, так и в умных вещах, - в одних, как во вторичных, - акцидентально, в умных же, - само по себе, первому началу принадлежа - как единое, и затем, второму, - как сущее. Стало быть, единое в известном смысле не аффицируется. с/ Но оно также и не перестает быть единым при переходе во многое. Могут сказать, что единое, если к нему привзойдет иное, без всякой аффекции, просто, не есть уже единое, но станет двумя. В самом деле, только когда единое нечто потерпело, а именно стало "двумя", может идти речь о том, что есть нечто кроме единого. Но тогда надо признать, что единого вообще нет, - как чисто отдельного от всего прочего: оно рассыпается в прочем. Это рассуждение, однако, неправильно. В самом деле, в данном случае ни единое не стало двумя, ни то, к чему было прибавлено иное, и, наконец, то, что было прибавлено: наоборот, все это остается единицами, как было и раньше. Если мы стали говорить теперь о двух, то предикат "два" высказывается сразу об общих моментах, т.е. о том, к чему прибавлено, и о том, что прибавлено, в то время как в отдельности категория единичности остается нетронутой по отношению к каждому из этих двух моментов.

2. а/ Стало быть два, равно, как и тройка, по природе своей не заключается в натуралистическом обстоянии вещи. б/ Только если бы два и двойка были бы в соответствии со сложением двух предметов, т.е. равнялись бы сложению двух предметов, и если быть в сложении было бы тождественно с созданием "двух", то, пожалуй, такое вещное обстояние было бы "двумя" или двойкой. Но в нашем случае двойка, в свою очередь, созерцается и при противоположной аффекции, ибо - "два" получается и при делении одного. Следовательно число два еще не есть ни сложение, ни деление, чтобы быть ему простым обстоянием вещи. Таково же рассуждение и в отношении всякого числа: если то, что рождает нечто из себя, т.е. в нашем случае, то, что рождает собой числа, есть только обстояние вещей, то невозможно, чтобы противоположное обстояние рождало из себя то же самое, т.е. так, чтобы эта порожденная вещь была самим этим обстоянием. Итак, единое, при переводе во многое, никогда не перестает быть единым: и, если появляется вместо единицы - два, то это - не в результате вещных обстояний и операций и, следовательно, не в результате простого аффицирования или ущерба единого.

3. Какова же основная причина того, что вещам свойственны числа и числовые отношения? а/ Основная причина та, что единое /единство единицы вещей/ существует в силу присутствия единого, как начала умного, два - в силу присутствия двойки, как белого - в силу присутствия белого /как умного эйдоса/, и прекрасное - прекрасного, и справедливое - справедливого. В противном случае вообще нельзя утверждать этих понятий: и тогда необходимо находить в них только одни вещные обстояния, полагая, например, что справедливое является таковым в силу такого-то обстояния в отношении к таким-то вещам, что прекрасное существует потому, что мы таким-то образом аффицируемся, в то время как в самом субстрате нет ничего, что нас соответствующим образом аффицировало бы и что было бы основанием для того, что является в виде прекрасного зрелища. Стало быть, всякий раз, когда ты что-нибудь увидишь единое и назовешь таковым, то оно, конечно, и существует для тебя вполне как великое и прекрасное, и можно приписать ему бесчисленное количество признаков.

4. Ведь если есть в вещи "большое" и величина, и сладкое, и горькое и другие качества, то почему же там нет также единого? а/ Отнюдь ведь нельзя, очевидно, сказать, что качество может быть какое угодно, а количества не окажется в сфере необходимо сущего, или что, хотя и существует сплошное, непрерывное количество, раздельного количества не может быть там, не смотря на то, что непрерывность требует раздельности в качестве масштаба. б/ Значит, как большое существует в силу присутствия величины, так и единое в силу присутствия единого, и два - в силу присутствия двойки, и так - все

прочее.

5. Исследование же того, как происходит это участие, обще с исследованием этого участия и в случае всех вообще эйдосов. – Нужно, однако, сказать, что десятка, наличная в дискретных вещах, созерцается одним способом, в непрерывном – другим способом, и в столько-то многих потенциях, сведенных в единство, еще третьим способом. Также надо помнить, что далее уже необходимо восходить в сферу умного мира, и что там числа уже не созерцаются больше на других вещах, но что там они существуют сами по себе в качестве истиннейших, что там – десятка-в-себе, а не десятка тех или других умных предметов.

b

15. Число – начало и исток ипостасийного бытия.

1. Возвращаясь к тому, что было сказано уже вначале, опять скажем: то целокупно-сущее, истинное, есть сущее, ум и совершенное живое существо, ибо тут – все вместе живые существа, единству которого подражает, как известно, и это, т.е. мировое, целокупное живое существо при помощи единства, какое для него было возможно, ибо природа чувственного мира намеренно избежала таможенного единства, вознамерившись быть именно чувственной.

2. Это значит, что есть оно, целокупное живое существо мира, необходимым образом универсальное, целокупное, число. а/ Если бы оно не было совершенным числом, то ему не хватало бы какого-нибудь числа: и если бы в нем не было всего числа живых существ, то оно не было бы несовершенным живым существом. б/ Значит, число существует до всякого живого существа и всесовершенного живого существа. Ведь человек, явно существует в умном мире, как и все прочие живые существа, поскольку они – живые, и поскольку эта сфера умного мира есть подлинно всесовершенное живое существо. Поэтому, и здешний, чувственный, человек, поскольку Все /вселенная/, есть живое существо, есть часть Всего, равно как и каждая вещь, поскольку она – жива, там находится также и сфера живого.

3. Далее, в уме, поскольку он – ум, отдельные умы все являются частями целокупного ума, и, значит, существует число и в отношении их, умных моментов. а/ Однако, даже и в уме число не существует первично, так как поскольку число существует в уме, оно равно количеству энергий ума. И эти энергии ума суть справедливость, благомудрие и другие добродетели, также узрение, обладание чем делает ум воистину умом. А как существует в уме узрение, – не применяясь ни к чему другому, но существуя в самом себе и для себя? Да только тем, что узревающий, узренное и узрение тождественны здесь и находятся вместе: и так же прочее. Благодаря тому, каждая вещь существует сначала первично в умном мире, и справедливость не есть простая акциденция; и только для души, поскольку она – душа, она – акциденция, ибо эти свойства существуют главным образом потенциально, энергийно же существуют они, поскольку имеют отношение к уму и ему имманентны. Кроме того, налично уже и сущее и в сущем – число, с которым сущее порождает сущие вещи, приводя их в движение в соответствии с числом, установивши числа ранее ипостасийности вещей, как и единое этого сущего – ранее самого сущего и объединяет само сущее с первоединым, в то время как отдельные числа уже не присоединяют все прочее и первоединому. Следовательно, для сущего достаточно, чтобы оно объединялось с числами, в то время как сами числа – ранее сущего, ранее ума. б/ Сущее же, ставшее числом, скрепляет сущие вещи с самим собой, так как дробится оно не потому, что оно единое, но единство его пребывает перманентно, вне всякой связи с дроблением; дробясь же в соответствии со своей собственной природой, на сколько захотело частей, оно увидело, на сколько именно частей оно раздробилось и какое именно оно породило число, в нем, стало быть, существующее. В самом деле, сущее, раздроблено благодаря смысловым потенциям числа, и породило столько частей себя самого, сколь велико соответствующее число. Следовательно, число, первое и истинное, есть принцип и источник ипостасийного бытия для сущего.. Отсюда, и в здешнем мире для каждой вещи становление происходит при наличии чисел, регулируется числами: и, если то-нибудь примет другое число, то оно или рождает из себя другое, т.е. имеет другую структуру становления или превращается в ничто.

4. При этом такие первые числа функционируют как физическими формами в вещах природы, и что, стало быть необходимым образом существует до тел в качестве до-фигурных оформлений умного мира и первых фигур, которые не существуют в других вещах, но, будучи сами при себе, не рождаются в

пространственном протяжении, так как протяженное есть признак уже иных, инобытийных вещей. Следовательно, везде существует в сущем единственная фигура, расчленена же она или в живом или до живого. а/ Под расчленением я понимаю не то, что она стала величиной, но то, что каждый момент ее разделен в отношении к каждому другому моменту в соответствии с определенной живой субстанцией, т.е. я имею здесь в виду чисто смысловое расчленение, расчлененность смысла в себе, и придана она телам умного мира, как например, умная пирамида, если угодно, придана в качестве оформляющего принципа умному огню. б/ Вследствие этого, т.е. такого строения универсальной фигуры мира, наш мир хочет подражать ей, хотя он и не может этого достигнуть по причине материи, в которую он погружен, и хочет подражать прочим фигурам по аналогии, поскольку это имеет значение для чувственных вещей. с/ Но фигура эта находится в живой субстанции только потому, что это – живая субстанция? Нет, не потому. В уме она находится раньше. Конечно, она находится и в живой субстанции. Однако, если бы живая субстанция содержала в себе ум, то фигуры были бы в ней исперва. Если же ум по смысловому порядку раньше, то фигуры раньше существуют в уме, во всяком случае, если и души находятся во всеовершеннейшей живой субстанции, все же ум раньше. Но ум, говорит Платон, видит все это во всеовершенной ивой субстанции, т.е. так, как все это налично в живой субстанции. Если, значит, видит, то он по смыслу позднее. Но это "он видит" можно высказать в том смысле, что в этом видении впервые возникает самая ипостась живой субстанции. И в самом деле, видящий ум не есть нечто иное, чем видимая жизнь, но все – едино, и мышление содержит в себе чистую /смысловую/ сферу, живая же субстанция – сфера жизни.

5. В итоге: число в основе своей умно, но так как умное беспредельно по своему смыслу /ибо ничто конечное и меональное его не затрагивает/, то и числа беспредельны: и потому беспредельность их не имеет ничего общего с бесконечной увеличиваемостью, беспредельность числа есть беспредельное "несовершенство" умной жизни на его основе.

30

VI.7 О ТОМ, КАК И ПОЧЕМУ СУЩЕСТВУЕТ МНОЖЕСТВО ИДЕЙ И О БЛАГЕ

1. В Боге не может иметь места предварительное обсуждение того, что, как и для чего должно быть, чем создано; – вместе с ним дано от вечности все то, чему он служит началом. Делают излишним такое предварительное обсуждение и сами идеальные сущности, составляющие содержание высочайшего ума, так как каждая из них в самой себе содержит причину и смысл своего бытия, то все они существуют от вечности вместе с умом. Идея человечества; состав его природы. Идеи сущств нераздельных, причина неодинакового совершенства этих сущств. Идеи сил физических. Ум, как такая универсальная энергия и жизнь, в которой сразу дана целость всех энергий и жизней.

2. Бытие в строгом смысле слова первичное – абсолютное благо. Ему обязан бытием своим сам высочайший ум в том смысле, что составляющие его сверхчувственные сущности обладают истинным бытием лишь насколько им присуще благо. Невозможность точного логического определения абсолютного блага. Критика различных попыток такого определения блага, как цель к которой устремлено все существующее. Наше к нему стремление и его искание. Благо, как субстанциальная и абсолютная красота. Абсолютно-первому началу не может быть усвоено мышление, да и никакая другая деятельность, никакое качество и состояние. Сам ли Бог /высочайший/, или какой-либо из богов, посылая души в тела, образовал в лице глаза в качестве светильников, а в других местах поместил другие органы, соответствующие каждому роду ощущений, ибо предвидел, что живое существо может сохранять свое существование, может искать одних вещей, избегая других лишь под тем условием, если будет их видеть издали, слышать их, к ним прикасаться и т.д.

Но как, спрашивается, Бог это предусмотрел? – Прежде всего, конечно, не так, сто сперва произошли такие живые существа, которые сейчас и погибли вследствие неимения органов чувств, и тогда только Бог на основании этого /опытного/ знания дал людям и другим живым существам такие органы, чтобы они не потерпели той же участи. Более уже правдоподобное такое мнение: Бог знал, что живые существа будут подвержены влияниям холода, тепла и других подобных внешних воздействий, и чтобы не дать им погибнуть, снабдил их чувствами и органами чувств в качестве орудий /для борьбы с этими воздействиями/. Но в таком разе мы спросим: дал ли Бог душам органы, когда

они уже обладали способностью ощущений или дал им также эту способность, а вместе с ней и органы? Если допустить, что он дал им то и другое разом, то это значило бы, что они, хотя и прежде этого были душами, но не обладали способностью ощущений. А если допустим, что они обладали этой способностью с самого момента своего создания и созданы были такими, с тем, чтобы сейчас же могли воплощаться, то это значило бы, что воплощение и жизнь в теле есть состояние для них естественное и необходимое, между тем как освобождение от тела и пребывание в сверхчувственном мире неестественно, противно их природе. А это опять значило бы, что они с тем именно и созданы, чтобы принадлежать телу и жить во зле, что само божественное о них провидение таково, что они пребывали во зле, что сам Бог постановил такое о них решение и пришел к этому решению, конечно не иначе, как путем размышления. Но если таким образом допускается, что Бог размышляет, то спрашивается каковы те первые начала /из которых его размышление истекает/? Ибо если это размышление основывается даже на другом каком-нибудь размышлении, то все же, восходя к нему, а от него еще далее, необходимо дойти до чего-нибудь такого, что предшествует всякому размышлению и служить для него началом, исходным пунктом. Итак, где, в чем именно лежат начала этого размышления, – в чувствах, или в разуме? Конечно, не в чувствах, ибо чувств никаких еще не существовало /когда созданы были души/; следовательно, начало, источник его лежит в разуме и только в разуме. Но если так, если в нем посылками служат часть ее понятия разума +идеи, идеальные сущности/, то и заключение должно дать познание лишь о том, что содержится в посылках, т.е. о ноуменальном, сверхчувственном, и никоим образом – о чем-либо чувственном, ибо размышления исходят из ноуменального, как своего начала, то как, спрашивается, оно может дойти до того, что не есть ноуменальное, что противоположно ему, как оно может вывести отсюда мысль в совсем иную область – в область чувственного? Из этого следует, что /усматриваемое нами/ провидение в устройстве каждого живого существа и целого мира, не может быть принимаемо за результат размышления. В самом деле, в Боге не может иметь места никакое размышление, и если мы иногда усвоаем ему размышление, то этим хотим лишь то выразить, что Богом дано всему такое устройство, на какое мудры человек может быть наведен только путем размышления о вещах и явлениях более позднего /в сравнении с ним самим/ происхождения; равным образом, когда мы усвоаем Богу предусмотрение, то этим лишь то хотим сказать, что он все расположил, упорядочил так, как это мудрец мог бы сделать, только обладая способностью предусмотрения и предрасчисления по отношению к таким же видам и явлениям позднейшего происхождения. Конечно, при устройстве вещей, не предшествующих судящей способности, рассуждение оказывается естественным и необходимым в том случае, когда высшая, чем эта способность /ум/ не обладает достаточной силой; требуется тут также и предусмотрение, насколько, пользующийся им не имеет то высшей способности, с которой мог бы без него обойтись, ибо предусмотрение обыкновенно метит на то, чтобы произошло, вышло то же, вместо чего-либо другого столь же возможного, и всегда боится, что желаемое им не осуществится. Но где совершается всегда только нечто одно с исключением всякого иного, там излишне и предусмотрение и рассуждение, сопоставляющее и взвешивающее противоположные возможности, ибо раз из таких противоположностей лишь одна должна наступить, то к чему тут еще предвещающее рассуждение? Мыслимо ли, чтобы начало единое, единственное и совершенно простое рассуждало и принимало решение совершить то-то, вместо того-то из опасения, что если не совершить первого, то произойдет второе? Мыслимо ли, чтобы оно употребляло тот или иной образ действий лишь после того, как опыт подтвердил его пригодность и полезность? Вот что значило бы допустить в нем предвидение и рассуждение. Таким-то образом, мало сказать, как мы в самом начале сказали, что Бог наделил живые существа чувствами и разными способностями, требуется еще победить всякие сомнения и недоумения как относительно действительности этого наделения, так и относительно его образа и способа. Ведь если признается, что в Боге всякая энергия есть совершенная актуальность, и не допускается, что какая-нибудь из энергий есть не вполне актуальная, то вместе с этим необходимо также признать, что в каждой его энергии содержатся и все прочие энергии. А это значит, что в Боге даже будущее есть наличное настоящее и ничего не может быть такого, что было бы позднее его /и его энергий/, и что его /вечно одно и то же/ настоящее становится позднейшим /по времени/ лишь вне его – в ином бытии. А если так, сила в Боге будущее есть настоящее, и именно такое настоящее, которое должно наступить /в иной форме бытия/ позднее, то это значит, что будущее имеет в Боге сразу такой вид и состав, в котором нет ничего такого, что оказалось бы недостающим, отсутствующим – при действительном наступлении будущего. А это значит, что все вещи существовали в Боге уже прежде /появления в чувственной форме/, существовали от вечности и всегда,

хотя конечно позднее /после появления их телесно форме/ можно уже говорить о них, что одна следует после другой, потому что когда они оттуда /из сверхчувственного мира/ истекают и тут как бы распространяются, то одна из них показывается после другой между тем как доколе находятся все вместе, они составляют один целостный универс, т.е. такое бытие, которое в самом себе содержит свою причину.

2. Отсюда то можно постигнуть ближе и природу ума /высочайшего/. Мы то мним иметь о нем представление более ясное, чем о чем-нибудь другом, а между тем не знаем, как далеко простирается его действие, ибо например, мы охотно допускаем, что он служит источником сущности для всего существующего, но не допускаем, что в нем лежит причина, основа и цель /каждой сущности/, а если и допускаем, то мыслим сущность вне и отдельно от причины, и представляем себе например особо человека, как статую, и особо глаз, как часть статуи, между тем, как там /в уме, в сверхчувственном мире/ в идее человека содержится не только его сущность, но также и причина его бытия, потому что быть ноуменальным человеком или глазом значит для того и другого не что иное, как соединить в себе со своей /специальной/ сущностью или идеей /специальную/ причину своего бытия, а без этого /без особой довлеющей причины/ ни тот, ни другой и не существовал бы /в числе ноуменов/. Тут то /в чувственном мире/, конечно, и каждая часть /в вещах/ имеет бытие особо от прочих частей, и причина бытия каждой вещи лежит /часто/ вне ее сущности; но там, где все сущее составляет одно нераздельное единство, каждая сущность тождественна со своей причиной. Впрочем и тут в иных случаях наблюдается такое тождество /сущности и причины/, как например, а таком явлении, как затмение, - сущность его не отличная от причины. Что же мешает признать, что /там - в сверхчувственном мире/ каждое сущее между прочим в себе же имеет и основу /своего бытия/ и что эта основа составляет саму сущность его? Не только возможно, но и необходимо это допустить, и те, которые таким образом понимают и определяют сущность и основу каждой вещи, вполне правильно поступают, ибо в чем состоит сущность той или иной вещи, через это самое /и для этого самого она и существует, или говоря точнее, не только идея вещи есть ее причина и *raison d'etre*, - это уже неоспоримая истина, - но и сама идея в анализе оказывается содержащей в себе же свою причину - свой *raison d'etre*; лишь то не вполне в самом себе имеет свой *raison d'etre*, что имеет существование не самостоятельное и жизнь заимствованную. В самом деле, если /истинная/ сущность есть идея, а идея есть принадлежность ума, то в чем, спрашивается, может лежать ее причина, ее *raison d'etre*? Если скажете, что в уме, то ведь идея не вне и отдельно от ума существует, а составляет одно с ним /как и он - одно с нею/, и если ум представляет собой такую полноту идей, в которой ничто не отсутствует, то это значит, что тут не отсутствуют и причины, или основание их бытия. В уме, конечно, содержатся причины, почему каждая из идей есть то, что она есть, но это потому, что сам ум имеет бытие а идеях - во всей совокупности их и в каждой порознь; а это значит, что вопрос, почему произошла каждая из них, даже не имеет смысла, так как каждая с первого момента существования в себе же заключает и причину его; раз происхождение идей не есть дело простого случая, то это значит, что ни в одной идее не может отсутствовать довлеющее основание ее бытия, но что каждая, обладая совершенством во всех прочих отношениях, должна обладать им и в этом отношении, т.е. в себе же иметь совершенное, вполне довлеющее основание своего бытия. Мало того, - и чувственные вещи, участвуя в идеях, в них же имеют основания своего существования. Поэтому, и наоборот, если в этой видимой вселенной существует тесная, внутренняя связь между всеми вещами, ее составляющими, если в ней каждая вещь в самом существовании своем содержит основание или право бытия, и притом все вещи в ней находятся в таком же взаимоотношении, как органы одного тела, которые не один после другого, а все вместе в нем образуются, так что каждый по отношению к каждому другому служит вместе и производящей причиной и производимым следствием: то тем более так должно быть там /в сверхчувственном мире/, т.е. каждая идея имеет довлеющее основание - *raison d'etre* как по отношению ко всей совокупности идей, так и по отношению к самой себе, так как все они существуют одновременно /а не друг после друга/ и нераздельно друг от друга, притом же не зависят ни от каких случайностей, то тут каждое причиняемое есть вместе и причиняющее, так что каждая идея может быть мыслима как причина, не имеющая себе причины. А если так, если идеи /можно сказать/ не имеют для себя /внешней, производящей/ причины, если они суть сущности, довлеющие себе вполне и без всякой /такой/ причины, то это значит, что они в самих себе содержат свои причины, и так как в бытии их нет ничего случайного /т.е. напрасного или ненужного/, так как каждая из них обуславливается всеми прочими и сама их обуславливает, то каждая, так сказать, умеет ответить за себя, почему и для

чего она есть и существует. Таким то образом в сверхчувственном мире каждой сущности предшествует, или вернее сопутствует ее довлеющая причина, которая, впрочем, скорее есть есть сущность же, чем причина, или правильной, – которая тождественна с сущностью. В самом деле, разве может появиться и быть в уме что-либо излишнее /не имеющее себе разумного основания/, когда произведения его свободны от всякого недостатка и несовершенства? Ведь, если они вполне совершенны, то нет смысла искать в них чего-нибудь недостающего, или спрашивать их, почему они таковы, ибо содержа в себе все, они содержат в себе также и свое довлеющее основание, так что зная, что и каковы они суть, не трудно уже сказать и почему или для чего они суть. Сущность и довлеющее основание тут даны в нераздельном единстве и присутствие обоих этих элементов усматривается в каждом акте ума, в каждой идее. Так например, если взять идею человека, то вместе с ней вдруг и сразу появляется, как бы сам себя вызывает к бытию весь /идеальный/ человек, с самого начала – сразу всем обладающий совершеннойцелый, вполне готовый, а если человек не весь сразу есть, но то или другое все прибавляется в нем, то это бывает с ним лишь после рождения /в теле/; тот идеальный человек от вечности существует и потому сразу есть весь во всей целости, подверженным же изменчивости становится человек лишь после рождения /в теле/.

3. Но почему же, возразят нам, нельзя допустить, что в уме было предварительное размышление относительно этого /чувственного/ человека? Разве этот человек не сообразен с тем /ноуменальным/ до такой степени, что решительно нет ничего такого, что можно было бы отнять от одного из них и прибавить к другому? Так почему же не предположить, что ум предварительно обсуждал и решил /создание чувственного человека/? – Конечно, когда допускается, что вещи произошли /во времени/, что с этим допущением естественно соединяется и то другое, что происхождению их предшествовало размышление и обдумывание; но коль скоро принимается за истину – что вещи от вечности всегда происходят, то этим самым устраняется всякая надобность предварительного о них размышления, ибо то, что всегда есть или бывает так, а не иначе, собственно говоря, даже не может быть предметом раздумывания /быть ли ему, или не быть, и как. Притом же если бы ум размышлял /как лучше всего производить вещи/, то это значило бы, что он способен забывать, как он действовал прежде – от начала, и если бы в самом деле позднейшие его произведения оказывались лучшими, разве значило бы, что прежние были хуже. А если это не мыслимо, если произведения сразу были прекрасны, можно и всегда должно оставаться такими же неизменно, прекрасны же они потому, что бытие их нераздельно с их причиной, как и здесь /в чувственном мире/ вещь прекрасна лишь тогда, когда имеет все /ей нужное или собственное/, дает же ей все присущая ей ее идея, которая владычествует над ее материей настолько, что ничего не оставляет в ней бесформенным, ибо если бы что-либо осталось бесформенным, если бы например, не был образован /в теле живого существа/ такой орган, как глаз, то это было бы уже безобразием. Поэтому то показать причину той или друго вещи значит ни более, ни менее, как привести в известность все, что ей свойственно. Почему, спрашивают, есть у живого существа глаза, почему брови? – Да потому, что оно должно иметь все /свойственное его природе/, а если мы ответим иначе и скажем, например, что эти части даны ему для избежания опасностей, то и этим лишь то выразим, что в самой природе его заключается принцип, который блюдет за сохранением в целости его существа, пользуясь между прочим и этими частями. А это значит, что природа или сущность предшествует /всем подобным частям тела/ и что /особая/ причина /каждой из них/, есть как бы часть самой сущности, часть, конечно, отличная от /целей/ сущности, однако же бытием своим всецело ей обязанная; тут все части, приуроченные друг к другу, объемлются одной целостной сущностью и бывают совершенны настолько, насколько стоят в подчинении ей; как своей причине, или насколько в ней все находится. Таким то образом оказывается, что /в понятии такого предмета, как живое существо/ идеальная сущность, реальная основа и его причина и цель сливаются и составляют одно нераздельное единое. Поэтому, если правда, что ум, будучи совершенным, содержит в себе причины /или разумные основания для всего существующего/, то это значит, что в идее /человека/ должна с вечной необходимостью и в совершенстве заключаться между прочим и чувственность, притом чувственность своеобразная, определенная – такая, которую мы потом, видя /на земле/, находим, что все в ней правильно, все обстоит как следует. Другими словами, так как там /в ноуменальном мире/ находится во всей полноте причина /тождественная с сущностью/ человека, то это значит, что и там человек не есть один только чистый ум, и что чувственностью обладает он не с того лишь момента, как посылается родиться /а изначально/. А если так, то не значит ли это, что тот ум /ноуменального человека/ сам по себе

склонен к здешним /чувственным/ вещам? Ибо, что другое есть чувственность, как не способность восприятия чувственных вещей? И разве не нелепо допустить, что человек, обладая от вечности способностью чувствовать, начинает действительно пользоваться ею только здесь, что эта способность /из потенциальности/ переходит в актуальность как раз тогда, когда душа умаляется в своем совершенстве /от соединения с телом/?

4. Чтобы выйти из затруднения /в которое ставят эти вопросы/, необходимо войти в ближайшее рассмотрение того, что такое есть тот - идеальный человек? Но пожалуй, лучше начать с определения здешнего /чувственного/ человека, а то иначе, не зная, как следует представлять этого человека, которого в самих себя носим, не сумеем познать и того. Некоторые держатся того мнения, что этот - чувственный человек по существу совершенно тождественен с тем сверхчувственным. Так ли? Решением этого вопроса прежде всего займемся. Итак, что такое есть земной человек, - есть ли это разум, отличный от его души, дающий ему жизнь и силу мышления или он есть сама такая именно /а не иная/ душа, или наконец, он есть не только такая-то душа, но и душа имеющая такое-то тело? - Человек обыкновенно определяется, как живое разумное существо; но так как живое существо состоит из души и тела, то ясно, что это определение не есть его определение как души. Когда же он определяется, как синтез разумной души и тела, тогда разве может быть его субстанция, его истинная сущность вечной? Это определение соответствует человеку лишь с того момента, как его душа соединяется с телом, и выражает, собственно говоря, лишь то, что имеет случиться /с чистой сущностью человека/, а не то /что есть прежде всего/, что мы называем человеком в себе, само-человеком; оно скорее есть простое описание, ограничение, чем показание, в чем состоит первооснова, или истинная сущность; в нем даже не принята в соображение форма, как принцип, образующий материю, а только констатируется синтез обоих элементов /тела и души/, как он есть уже в действительности /чувственной/, почему из него вовсе не видно, что такое есть человек по своему понятию /т.е. по своему истинному первоначальному существу/. Скажут, пожалуй, что определения подобного рода сложных вещей и должны быть таковыми, т.е. состоять лишь из перечисления их элементов; но это значило бы отрицать, что каждый элемент порознь тоже подлежит определению, требует его и допускает. Между тем, если все вообще вещи /чувственные/ обыкновенно определяются как овеществленные формы - формы, которые, овладевая материей, образуют из нее разные виды /вещей/, то и относительно человека возникает вопрос, что собственно делает его человеком, и решение этого вопроса особенно важно и неотразимо для тех, которые поставляют правилом, что хорошим определением вещи следует считать лишь то, в котором показываются первооснова, или истинная сущность вещи. Итак, что собственно составляет сущность человека? Ответить на этот вопрос значит показать, что именно делает человека таковым, каков он есть и что всегда ему присуще, что никогда не отделяется от него. Поэтому /если взять вышеприведенное определение человека -, то возникает вопрос, сам ли разум есть разумное животное, или же это последнее, есть нечто, отличное от разума и составное, а разум есть творческая причина разумного животного? Или, может быть /в этой дефиниции выражение "разумное животное" употреблено вместо "разумная жизнь"? В таком разе вышло бы, что человек есть разумная жизнь. Но разве возможна жизнь без души? А если не что иное, как душа, есть начало, производящее разумную жизнь, тогда выходит, что человек или есть простая энергия души, а не субстанция, или есть сама душа. Но если человек есть разумная душа, то почему душе, одушевляющей какое-нибудь животное, не быть тоже человеком?

5. Итак следует огласиться, что в определение человека должно входить еще что-то другое, кроме души, и что мешает признать, что человек есть нечто сложное, что он есть душа в таком-то разуме. Этот разум можно представлять, как определенную энергию, но такую, которая может существовать лишь нераздельно с производящим ее началом. Таковы например жизнетворные принципы семени, которые не существуют без души, однако же не суть души, и так как они не бездушны, то не удивительно, что они представляют из себя такие со смыслом действующие принципы. Если теперь спросим, какая именно душа служит началом тех жизнетворных энергий, которые производят не людей /а животных/, то придется ответить, что это делает не душа растительная, а иная гораздо более энергетическая и живучая, словом та, которая производит живые существа. Вот такая-то душа, содержащая в себе природу человеческую уже прежде /полного/ образования тела, и присущая такой материи /т.е. семени/ и отпечатлевает в теле свой образ, - формируется, насколько то позволяет природа тела, образ человека, на подобие того, как живописец рисует портрет /с человека уже сформированного/, - созидает низшего

человека, наделяя ее образом и инстинктами, правами, склонностями и способностями человеческими, но только слабыми, несовершенными, потому что это не есть первый высший человек /не интеллектуальный, не ум, а чувственный, анимальный/. Поэтому, между прочим, и чувственные восприятия его лишь кажутся ясными, а на самом деле гораздо темнее, спутаннее восприятий и представлений /первого, высшего человека/, так как представляют собой лишь их образы, отражения. Тот первый человек стоит выше этого между прочим и в том отношении, что, обладая более божественной душой имеет и чувственные представления более ясные. Вот этого именно человека и Платон понимает /определяет его, как душу/ и если при этом говорит о душе, пользующейся телом, то этим хочет то выразить, что душа того человека, как более божественная, господствует над той /низшей, о которой идет речь/, которая непосредственно пользуется телом, как своим органом, между тем как сама она пользуется им лишь посредственно /через посредство этой низшей души/. Таким-то образом когда /благодаря животворящей и формирующей деятельности низшей души/ рождается одушевленное чувствующее существо, то к его душе присоединяется та высшая душа и сообщает ему жизнь более энергичную и совершенную, или точнее, не она к его душе приближается и присоединяется, а напротив, сама не удаляясь /из сверхчувственного мира/, его душу к себе притягивает, так что эта касается ее и как бы висит на ней. А так как при этом и разумность одной души соединяется с разумностью другой, то не удивительно, что благодаря свету /истекающему из высшей души/ такое живое существо /чувственный человек/, будучи само по себе слепым, темным, становится зрячим и ясным.

6. Но каким образом высшая душа /разумная/ имеет в себе низшую чувственную? Само собой понятно, что она обладает и пользуется чувствительностью или восприимчивостью к чувственным видам, лишь настолько, насколько они /своей идеальной сущностью/ есть и там /в сверхчувственном мире/. Она например, восприимчива к чувственной гармонии, но почему? Потому, что в то время как чувственный человек ощущением воспринимает эту гармонию, для нее она сливается с той гармонией, которая имеет место там /в сверхчувственном мире/. Или так как огонь, который здесь представляет некоторое подобие того огня, который там, то эта /высшая/ душа, конечно, имела /прежде своего появления здесь/ восприятие этого последнего огня, сообразное с его сущностью. Да и вообще, если тела, которые находятся здесь, есть все и там /как идеальная сущность/, то понятно, что такая /высшая душа/ имела восприятия и представления всех их. А так как человек, который там, есть /по своему понятию/ именно такая /высшая, разумная/ душа, обладающая такими восприятиями, то не удивительно, что и человек позднейший и низший /т.е. чувственный, телесный/, будучи образом и подобием /того высшего человека/, имеет восприятия /в строгом смысле чувственные/, представляющие некоторое подобие восприятия того /первейшего и высшего/ человека. Человек, который находится в уме /божественном/ есть самый первый /по бытию/ и самый совершенный /по существу/, и он-то изливает свет свой на второго человека /рассудочного/, а второй - на третьего /чувственного/; этот третий самый низший имеет к себе некоторым образом обоих первых, хотя в то же время он только как бы примыкает к ним обоим, но никогда не может стать ни тем, ни другим из них. В нас действует иногда исключительно этот низший человек, а иногда к нему приходит нечто от высшего, как и к этому высшему присоединяется иногда энергия самого высшего человека, и каждый из нас бывает то тем, то другим /из трех, смотря по тому, сообразно с которым из них действует; каждый из нас в одном смысле потенциально обладает всеми тремя, а в другом /актуально/ не обладает. Когда третья /чувственная/ жизнь, составляющая сущность третьего человека, отделяется от тела, тогда полагают, следует за ней и вторая /рассудочный принцип/ и так как эта вторая при этом не отделяется от сверхчувственного мира, то считают естественным, что вторая находится там же, где и третья; но зато, когда эта третья жизнь входит в тело какого-нибудь животного, то тут уже возникает недоумение, как это она может увлечь за собой сюда и ту вторую высшую часть, которая составляет сущность человека? Недоумение это разрешается очень просто: эта сущность /потенциально/ есть все /т.е. всякая форма жизни/, и в действительности она принимает то такую, то иную форму, сообразуясь с обстоятельствами: пока она пребывает в первоизданной чистоте и, она хочет образовать человека и в самом деле образует человека. в этом случае то, что лучше, ибо это лучше /чем образовать какое-нибудь животное/; она образует также и существа высшего порядка - демонов, которых природа, впрочем, однородна с существом человека. Само собой понятно, что существующий прежде /чувственного, воплощенного/ идеальный человек есть существо еще более божественное, есть уже как бы само божество и подобно тому как демон божества есть только его образ, точно также /чувственный/

человек представляет собой только образ /идеального/ человека, ибо не может же быть самым божеством, то начало, с которым непосредственно соединяется /чувственный/ человек. Ясно, что тут оказывается такое же /видовое и степенное/ различие /между началами/, какое существует и между душами, не смотря на то, что все они суть существа одного и того же порядка. То же самое следует сказать и о демонах, о которых говорит Платон /в Федре и др./, т.е., что и демоны представляют собой различные виды. Итак, когда с высшей душой соединена бывает такая низшая, которая избирает себе природу и жизнь такого или иного животного, то эта низшая душа, не смотря на то, что в соединении с той высшей могла бы произвести человека, производит теперь живое семя этого /избранного ею/ животного, ибо она обладает потенцией и такого семени и, производя его, проявляет в этом худшую из своих энергий.

7. Но если так, если душа производит природу разных животных лишь после того, как сама подверглась порче и извращению, то не значит ли это, скажут, что она первоначально вовсе не была предназначена творить ни вола, ни коня, и что поэтому такие порождения, как конь или вол, представляют нечто противное ее природе? Нет, они, конечно, ниже, или хуже ее самой, но они не представляют для нее ничего противоестественного, потому что она и в самом начале обладает потенцией и коня, и пса и т.п. и когда приходится творить живое существо, то она, подчиняясь импульсу своей природы, творит или самое лучшее, если имеет в своем распоряжении все для этого необходимое, или только такое, какое может, если не имеет подобно тому как и художники, хотя умеют созидать всевозможные образы, на самом деле однако, обыкновенно созидают только или такие, которые им заказываются, или такие, какие оказываются возможными при особых свойствах материала, для них употребляемого. И в самом деле, что мешает допустить, что творческая сила универсальной души, в качестве универсального организующего принципа, начертывает контуры тел, еще перед тем, как от нее же войдут в эту /организованную/ материю животворящие одушевляющие силы /т.е. индивидуальные души/? Почему не согласиться, что этот предначертываемый эскиз, имеет для материи значение и силу первых передовых лучей проникающего в нее света? Почему не признать, что душа /индивидуальная/ вслед за этим уже только завершает дело /образования тела, намеченного мировой душой/, т.е. сообразуясь с намеченными контурами и чертами, организует все члены и что каждая душа при этом и сама принимает вид сообразны с тем телом, в которое вселяется, подобно тому, как в хоре каждый участник сообразуется во всем с той ролью, которую на себя взял. Вот к каким выводам постепенно пришли мы, задавшись вопросом о том, каким образом соединяется с природой человека чувственное и как /не смотря на это/ сверхчувственное бытие остается непричастным процессу рождения и всяческого изменения. Мы выяснили и доказали, что не сверхчувственные сущности ниспадают до положения чувственных вещей, а напротив, последние стремятся уподобиться первым, войти и быть в связи с ним, и что поэтому чувственный человек от ноуменального человека получает способность созерцать сверхчувственные сущности, а к вещам чувственным стоит в таком же отношении, как ноуменальный человек - к сверхчувственным. Ведь и эти последние суть вещи осязаемые, но так как они бестелесны, то восприятие или представление их совсем иное вполне ясное и отчетливое, между тем как наши восприятия телесных вещей несравненно темнее, спутаннее и поэтому вызываются ощущениями /в тесном смысле слова/. Поэтому, если мы земного человека называем чувственным человеком, то это потому, что с одной стороны его чувственные восприятия хуже /чем восприятия ноуменального человека/, а с другой в такой же степени хуже и /подпадающий им/ вещи, которые суть только образы ноуменальных вещей. На этом основании наши /здешние/ чувственные восприятия могут быть принимаемы за темные, спутанные мысли, а мысли /там, в ноуменальном мире/ за ясные ощущения или восприятия. Вот и все о чувственной стороне /в природе человека/.

8. Но мыслимо ли и как это мыслимо, что живые существа, как например, конь и т.п. /содержащиеся в высочайшем уме, как идеальные сущности/ не сообразуются с такими же живыми существами чувственного мира /а напротив последние сообразуются с первыми/? Ответ будет такой: конечно, чтобы произвести /чувственного/ коня, и всякое другое животное, для этого ум должен иметь предварительно концепцию или идею этого животного, но из этого вовсе не следует, что в уме прежде всего возникает желание создать коня и потом уже он образует идею коня, напротив, ясно, что в уме должна быть идея коня прежде, чем он пожелает создать коня, и что следовательно, идея коня в уме есть не следствие, а причина или основание для желания создать коня. Другими словами, конь нерожденный предшествует коню, имеющему родиться, и так как первый конь предшествует происхождению /чувственных коней/, и идея

его вовсе не обусловлена предшествующим желанием создания или происхождения /коней/, то это значит, что ум содержит в себе и идею коня и все вообще ноуменальные сущности, вовсе не сообразуясь с судьбой чувственных вещей и вовсе не связываясь потребностью создать этот род вещей; ноумены изначально существовали /в уме/, и соответствующие им чувственные вещи произошли уже потом по силе естественной необходимости, ибо не мог же процесс происхождения остановиться на ноуменах. Что, спрашивается, могло бы остановить и задержать ту силу /ума/, которая в одинаковой степени способна и выступать /из себя наружу/, и пребывать в себе?! Однако, что же именно содержится в божественном уме? Что в нем содержатся разумные существа, - это понятно, но что за честь для него иметь в себе это множество существ неразумных, бессловесных, не есть ли это для него скорее явное унижение? Нисколько: так как ум занимает второе место после Единого в абсолютном смысле слова, то сам должен быть сколько единым, столько же и множественным, ибо в противном случае вместо того, чтобы стоять после Первоединого, он сливался бы с ним /в одно и то же существо/. Следуя после Первоединого, ум /конечно, не может быть выше, но должен быть ниже его по степени единства и простоты, и так как первоединый в этом отношении превосходнее его, то ему необходимо быть больше, чем единым, ибо множественность равносильна уменьшению совершенства. Но почему /спросят/ не быть уму только двойством /мыслящего и мыслимого/? Да потому, что каждый из элементов этого двойства, вместо того, чтобы быть абсолютно-единым, представляет такое же двойство, и как бы далеко не простерто было деление этой двойцы, каждый из самых малейших ее элементов окажется таким же /т.е. двойственным/. притом же первая двойца содержит в себе разом и покой, и движение, насколько она есть ум и вместе жизнь - ум совершенный и жизнь совершенная. Поскольку же совершенство уже не в том состоит, чтобы он был единым, а в том, чтобы он был всецелым, всеобъемлющим, то он и в самом деле содержит в себе все частные, особые умы и не только равен всей их совокупности, но даже больше ее. Равным образом и жизнью он обладает не так, как одна индивидуальная душа, а как совокупность всех душ, и вследствие этого обладает всемогущей силой творить такие, т.е. индивидуальные души. По этой же причине он есть совершеннейшее или всеобъемлющее живое существо, т.е. такое, в котором содержится не один только человек /но все роды и виды живых существ/, потому что в противном случае и на земле не было бы никого более, кроме одного человеческого рода.

9. Нам возразят: что ум /божественный/ содержит в себе идеи животных благородных, с этим еще можно согласиться, но как может быть в нем место для животных ничтожных, лишенных разума? Ибо, если достоинство живого существа измеряется степенью его разумности, то понятно, что как разумность живого существа выражает его благородство, так отсутствие в нем разумности равносильно его ничтожности, или низменности. Конечно, не легко понять, как это что-либо лишенное смысла и разума может быть достоянием, или произведением ума, в котором все сущее пребывает и от которого все происходит. Прежде, чем войти в ближайшее исследование этого вопроса, мы желали бы поставить на вид, во-первых, что человек земно совсем не таков, как тамошний /в божественном уме/, как равно и все животные здешние совсем не таковы, как тамошние - ибо там все существа несравненно совершеннее, чем каковы они здесь, и во-вторых, что там /в божественном уме/ нет ни одного такого существа, которое было бы разумным в строгом смысле слова, ибо разумность, т.е. рассудительность появляется /в живых существах/ только уже здесь, между тем как там имеют место лишь те высшие и чистые акты /ума/, которые предшествуют всякому рассуждению. Поэтому, если спрашивают, почему здесь /на земле/ один только человек мыслит, рассуждает, а другие существа нет, то на это может быть дан такой ответ: так как там /в ноуменальном мире/ человек представляет собой совсем иной акт /божественного ума/, чем все прочие живые существа, то и разум его здесь отличается от разума прочих животных, у которых тоже ведь замечаются некоторые следы разумности, сообразительности. Но почему, спросят все животные не в одинаковой степени разумны? А почему /спросим мы в свою очередь/ сами-то люди не одинаково мудры? Ведь, стоит только вдуматься в дело, и станет сразу понятно, что все эти жизни, представляющие такую массу движений и все эти умы, представляющие такое множество, не могут быть совершенно одинаковыми, но должны непременно чем-нибудь отличаться друг от друга. Отличие же это может состоять не в чем ином, как в том, что одни существа имеют и проявляют больше ума и жизни, другие меньше, что стоящие в первом порядке отличаются первостепенными качествами, стоящие во втором порядке - второстепенными и т.д. Таким-то образом между умами одни суть божества, другие составляют второй порядок существ, наделенных разумом, и третьи составляют тот порядок

существ, которых мы называем неразумными. Но даже то, что нами называется неразумным, там /в ноуменальном мире/ есть разум и ум, ибо там например, как мыслящий коня есть ум, так равно и мышление коня /т.е. идея коня/ есть ум. А если так, если там имеет место одна чистая мысль, то ничего нет невозможного или немислимого в том, что эта мысль, оставаясь /в каждом акте/ мыслящей, имеет иногда своим предметом - /полагает к существованию/ и нечто такое, что само не мыслит. Однако, так как оказывается, что /в божественном уме/ и мысль и мыслимая вещь одно и то же, как же это предметом или продуктом мысли может быть и бывает вещь, лишенная мысли, неужели - так, что ум мысля /полагая такую вещь/ от самого себя отрекается - делается бессмысленным? - Конечно, нет, - но только /в каждой мыслимой вещи, в каждой идее/ ум принимает особую определенную форму ума, как равно и особую, определенную форму жизни, и подобно тому, как какая бы то ни была /даже самая низшая/ форма не может быть совсем лишенная жизни, так никакая определенная форма уже не может быть лишенной всякого смысла. Притом же тот ум, который присущ тому или другому живому существу, например человеку, не перестает от этого быть универсальным умом всех существ и вещей, так что какую часть его ни взять, тут и весь и все, но только в каждой из них - в иной форме; актуально он проявляется всегда только в такой или иной определенной форме, но потенциально он есть совокупность всех возможных форм. Мы-то имеем дело, главным образом с индивидуальными /чувственными/ вещами, существующими актуально, а они представляют собой то, что есть последнее /в порядке бытия/. Так, например, такое живое существо, как конь, есть одна из последних ступеней проявления ума; ум, в своем движении от более совершенных форм жизни в менее совершенным, на известной ступени творить коня, а даже еще какую-нибудь низшую форму жизни, потому что чем дальше он раскрывает свои силы, тем более он как бы истощается и на каждой новой степени как бы теряет нечто из своего первоначального избытка. Но зато, по мере того как живые существа становятся все менее и менее совершенными, обыкновенно отсутствие у них такого или иного совершенства искупается прибавкой чего-нибудь нового для удовлетворения жизненных потребностей, - появляются например когти, копыта, рога, клыки и т.п. Таким-то образом хотя ум нисходит /до таких низших ступеней творения/, то он и тут проявляет неисчерпываемую полноту своей природы, в самом себе находя всяческие средства вознаградить такие или иные недостатки /своих тварей/.

10. Но как это и почему, скажут, дает там /в ноуменальном мире/ такое несовершенство? Почему, например, даже ноуменальное животное имеет рога, да и зачем, неужели для защиты? Конечно, - не для этого, - в для того, чтобы, будучи таким, а не иным животным, оно было совершенным с своим роде, совершенным как живое существо, как творение ума, как жизнь, имея чем восполнить недостающее в свое природе. Эти и подобные отличительные особенности появились и существуют для того, чтобы каждая из них заменяла и вознаграждала каждую другую и чтобы таким образом, все существа составляли из себя одно совершеннейшее живое существо, одну совершеннейшую жизнь, один совершеннейший ум, и в тоже время каждое из них было совершенным, насколько можно и должно быть совершенным существу отдельно. Так как ноуменальный мир должен представлять собой единство во множестве, то понятно, что элементы этого множества не могут быть одинаковыми до полного тождества, ибо в противном случае этот мир представлял бы собой совсем иное единство чистое, полное, неразличимое. Поскольку он есть единство сложное, составное, то он должен содержать в себе различные ряды и виды вещей, притом так, чтобы каждый из них /не терял в его единстве, а/ сохранял в целостности свои специфические различия, свою особую форму и сущность. Поэтому, все такие формы, как например форма /родовая/ человека, должны сдерживать в себе каждая, свойственное ей многообразие видов, между которыми, не смотря на их единство /рода/, одни более совершенны, другие - менее, подобно тому, как например, о глазе или пальце, как членах одного тела, можно говорить, что тому и другому, принадлежит меньшая степень совершенства, чем всему телу в целостности. Таким только путем и достигается возможно большая полнота совершенства /в мире/. Ведь например, понятие живого существа - содержит в себе /кроме общей, родовой сущности/ еще и нечто другое /видовые различия/, как и в понятии добродетели есть элемент и общий и специфический, то и наоборот, если все существующее в целом прекрасно, то это потому, что таково, т.е. одинаково прекрасно то общее и единое, которым все объемлетя.

11. Мир, говорит /Платон в Тимее/, не пренебрег ни одной из пород всех живых существ, которые в нем появились по той причине, что он, как вселенная должен содержать в себе полноту существующего. Откуда же,

спрашивается, мир имеет все то, что в себе содержит? Не оттуда ли - свыше? Конечно, - так, - конечно, он имеет все лишь потому, что все это есть там /в ноуменальном мире/ как произведение ума, как идеальные сущности, и если в мире есть огонь и вода, то в нем должны быть также и растения. Однако как же это так /в ноуменальном мире/ могут быть даже растения? Да и огонь и земля, как они там могут обладать бытием и жизнью? Или, быть может, они там мертвы, так что не все там живы. Как, в каком виде вообще находятся там и эти и подобные вещи? Что касается прежде всего растительного царства, то связь его с миром разума может быть признана уже в виду того обстоятельства, что даже здесь /на земле/ каждое растение, как своего рода живая сущность, обладает своего рода разумным началом. А если так, - если этот разумный принцип, составляющий /внутреннюю сущность растений, оказывается в нем материальным как особого рода жизнь, как особого рода душа, как особое начало единства /всех органов растения и их функций/, то разве может быть он первым растением "т.е. первым началом растительного царства/?! Конечно, - нет, конечно прежде и выше его стоит то первое растение, от которого происходит он сам /как организующий принцип такого-то, а не иного растения/. Первое растение /его идеальная сущность/ представляет собой единство, между тем как эти растения /в их родах и видах/ представляют собой вытекающее из него с необходимостью множество. А если так, то это значит, что первое растение, как сама сущность /или сила/ растения, обладает жизнью в гораздо высшей степени, чем все эти /земные/ растения, которые существуют и живут только по его мановению и потому обладают лишь второй, а то даже только третьей степенью жизни. Ну, - а земля-то как там /в ноуменальном мире/ может иметь место? Какова ее /идеальная/ сущность? Имеет ли и она там жизнь, и если да, то каким образом? Прежде, чем ответить на этот вопрос, спросим, какова эта наша земля, в чем состоит ее сущность? Несомненно одно, - что она должна иметь и имеет свою особую форму, а вместе с формой и свой особый /формирующий и значит/ разномнообразный принцип. Но мы выше показали, что присущий растительному царству /морфологический/ принцип - есть принцип - живой /одушевляющий/. Спрашивается, присущ ли такой принцип и нашей земле? Конечно присущ, потому что если мы возьмем даже вещи, так сказать, наиболее земляные, то и в них увидим присутствие ее особой природы /производящей силы/: даже ни проявление камней и их возрастание, ни вздымание и образование гор не могло бы иметь на земле места, если бы ей не присущ был некий одушевленный принцип, который и производит все это изнутри посредством скрытой /от глаз/ внутренней работы. Этот формирующий принцип земли должен быть представляем по аналогии с тем принципом, который составляет /внутреннюю/ природу, или сущность дерева /вообще растений/, и в силу этой аналогии землю можно сравнить со стволом дерева, а /оторванную/ от земли скалу - с ветвью оторванной от дерева. Поэтому, и наоборот, когда представим, что эта скала не подверглась отторжению от земли, а стоит с ней в столь же внутренне связи, как и ветвь, до отторжения с живым деревом, то для нас станет понятно не только то, что эта творческая природа земли представляет своего рода жизнь не чуждую разума, но и то, что земля там /в ноуменальном мире/ обладает еще более полной и совершенной жизнью и что эта ее ноуменальная жизнь и есть сама земля, или та первая земля, от которой происходит эта наша земля. Потом, если огонь, подобно всему прочему, представляет собой материальную сущность, то и его появление и существование /в чувственном мире/ нельзя представлять, как беспричинное и случайное. Откуда, от него в самом деле, происходит он. Говорят, от трения. Но ведь прежде всего во вселенной, да и в телах, которые трутся одно об другое, должен присутствовать огонь /для того, чтобы он мог получить от трения/. А если так, то не в материи же огонь свой источник, потому что материя сама по себе даже потенциально его в себе не имеет, значит, и произвести не может. Понятно, что творческим началом огня должен быть также принцип /не материальный, а/ формообразующий, - вопрос только в том, что же это за принцип? Конечно, он есть не что иное, как своего рода душа /сила/, способная производить огонь, то есть, своего рода жизнь и своего рода мысль, составляющие из себя одну и ту же сущность. Вот почему Платон говорит, что во всех этих вещах /телах/ есть душа, то есть сила, способность производить чувственный огонь. Само собой понятно, что тот огонь тамшний /ноуменальный/, который служит первоисточником здешнего, представляет собой своего рода огненную жизнь и есть огонь несравненно более совершенный; будучи же более совершенным /чем земно/, он обладает и более совершенной жизнью; итак, и самоогонь живет. То же самое следует сказать и /об остальных двух стихиях/ о воде и воздухе. Почему, в самом деле, не быть им одушевленными точно также, как и земля? Ведь, и они /вместе с двумя прочими/ содержатся в идее универсального, всеобъемлющего живого существа, как его части. То правда, что жизнь в них неясна,

незаметна, как незаметна она и в земле; однако, мы можем заключать о жизни в них на том же основании, по которому заключаем о жизни земли, т.е. по ее произведениям, потому что ведь живые существа рождаются и живут даже в огне, и тем более в воде и в воздухе. А что здешний огонь, то возгорающийся, то вдруг потухающий, этой, своей мимолетностью, так сказать, проскользает мимо универсально души, то это потому, что он, не имея для себя постоянной /несгораемой/ массы, не может и проявить всю свою душу /т.е. силу, живучесть/. То же самое следует сказать о воздухе и воде: если эти стихии имели природу более устойчивую, то они явно показывали бы свою душу /жизненную и жизнетворящую силу/: но так как природа их есть текучая, то они и не обнаруживают явно души, хотя имеют ее. Они в этом отношении похожи на влаги, циркулирующие в нашем теле - такие, как например, кровь: ведь мясо, которое нам кажется явно одушевленным, образуется и живет за счет крови, и на этом основании в крови тем более должна бы присутствовать душа, а между тем кровь кажется лишенной души потому что она сама по себе нечувствительна, не способна оказывать сопротивление /приражениям извне/ и легко отделяется от одушевляющей /все тело/ души: таковы же приблизительно в рассматриваемом отношении и все три вышепоименованные стихии. Что касается в частности воздуха, то можно думать, что живые существа, образованные из сгущенного воздуха, хотя способны чувствовать, но не подвержены страданию, и что подобно тому как свет нераздельный и перманентный проникает собой воздух лишь настолько, насколько этот последний сам перманентен, так и в такой же степени и душа проникает и окружает воздух, сама однако, не совпадая с ним /самим своим существом/. То же самое приложимо и ко всем прочим стихиям /в рассматриваемом отношении/.

12. Ко всему этому присоединяется и такое соображение, если мы вынуждены допустить, что наша вселенная имеет своим первообразом мир ноуменальный, то уже тем более должны принять, что этот последний, есть весь и всецело живой и что он, вместе со всей полнотой совершенств, содержит в себе и всю полноту существ. А это значит, что там /в ноуменальном мире/ и небо живо и не лишено того, что мы здесь называем звездами, ибо в этом /в полной звездной системе/ и состоит существо неба, и земля там не мертва, а жива и не пуста. А полна всеми теми животными, которые у нас известны под именем земнородных и пешеходящих, а равно и растениями, насколько и растения произрастают из живого начала, и море там со всеми водами представляет из себя неиссякаемый поток жизни и содержит в себе всех животных, водных, наконец и воздух там есть со всеми животными. имеющими соответственную с ним природу и способным жить в нем. Да и возможно ли, чтобы все эти существа не были живыми там - в самом живом, в самом первоисточнике жизни, когда они даже здесь обладают жизнью? И разве мыслимо, что там каждый род существ не определяется к бытию никакой /разумно/ необходимостью? Если необходимостью /т.е. разумной целесообразностью/ определяется там природа великих частей мира, то ею же определяется и природа тех существ, которые между ними распределены, так что таковым необходимо быть небу, таково оно и есть, таковы же, а не иные /т.е. сообразные с его природой/ и существа его наполняющие; не быть им совсем, или быть иными, чем каковы они есть, можно было бы только под условием, если бы самого неба не было, или оно было бы совсем иным. Поэтому недоумевает и спрашивает, почему и как такие-то живые существа /наполняющие небо/, значит спрашивать, откуда и почему небо таково, а это опять значит спрашивать, откуда, как и почему жизнь универсальная, душа универсальная, ум универсальный, т.е. такое бытие, в котором нет никакого недостатка, лишения, несовершенства, а напротив, все исполнено жизни и как бы кипит жизнью. Все истекает отсюда, как река - из одного источника, который следует представлять себе не как ветер дующий и не как теплоту согревающую, но как такую некую единую силу, которая производит и сохраняет все и всякие качества - приятность самых дивных запахов, крепость вина и сладость самых тонких соков, яркость самых чистых цветов, мягкость самого нежного на осязание, рифм и гармонию звуков самых приятных для слуха.

13. Ни ум, ни происходящая от него душа, повторяем, не суть абсолютно-простые сущности, но объемлют в себе всю полноту и все разнообразие сущностей, которые конечно просты, то есть, не сложны, насколько представляют собой /сверхчувственных/ начала и энергии, ибо там /в ноуменальном мире/ энергия тех сущностей, которые занимают последнее место, просты /также индивидуальны/, а энергии занимающих первое место, всеобщее, всеобъемлющее. Так, что касается преде всего ума, то конечно движение его есть всегда одинаковое и тождественное, но не такое, чтобы каждый акт его был тождественен с каждым другим и представлял собой одну неделимую /особую и самостоятельную/ часть, а также, что каждый акт его

/будучи отличным от каждого другого, в то же время/ содержит в себе многое, все, поскольку тут даже то, что есть часть, вовсе не есть абсолютно простое единство, но единство делимое до бесконечности. Конечно, в этом своем движении, ум как бы проходит известный путь от какого-нибудь начального до какого-нибудь последнего пункта, но неужели то, что полагается им в середине между этими двумя пунктами, есть нечто столь же однообразное, как например, линия, или односоставное, не обладающее различными свойствами тело?! Что за честь и слава для ума, если бы в самом деле было так? Ибо ясно, что если бы ум не простирался /своей деятельностью/ на разнообразие, если бы постоянно нечто иное, или новое не влекло, не будило его к /проявлению/ жизни, то он не был бы актуальной энергией и состояние его ничем не отличалось бы от бездействия, а если бы деятельность его однообразная и могла каким-нибудь образом быть постоянной, то все же это /однообразие деятельности/ означало бы, что он обладает только одним видом, одной формой жизни, а не жизнью универсальной, всеобъемлющей. А так как ему надлежит жить всяческой жизнью, - обладать жизнью везде и отовсюду, так чтобы в нем не оставалось ни одного пункта не живого, то ему необходимо и двигаться, или быть подвижным ко всему /что должно существовать, жить/. Понятно, что всякий раз, как он совершает одно единственное известной формы движение, он производит только одну единственную сущность или становится едино с ней, пока не переходит ни к какой другой, а коль скоро переходит к какой-либо другой сущности, то /в этом новом акте/ он сам становится этой другой, и таким образом /вместо одной/ оказываются две сущности. Если бы эти две сущности были совершенно тождественны, то это значило бы, что сам ум не выступил в них из своего единства /т.е. после акта, положившего первую из них, не совершил другого акта для положения второй/; а так как на самом деле каждые такие две сущности всегда необходимо различны, то ум, подвижный стремлением к разнообразию, полагает всегда вслед за ними новую третью сущность, подобно им содержащую в себе вместе с элементом тождества и элемент различий инаковости. Так как каждая происходящая сущность состоит из этих двух элементов, то природа каждой есть вместе и тождественная /сама с собой/ и иная /отличная от всех прочих/, и эта инаковость простирается не на то, или другое нечто, а на все без исключения, как в свою очередь и тождество простирается на все. А если так, если все в одинаковой мере и тождественно и инаково, то ясно, что ничто не изъято из подчинения принципу инаковости, сущность которого в том и состоит, что он во всем проявляется все иначе и иначе. Вопрос в том, как можно и должно мыслить бытие всех сущностей, как инаковых? Если допустим, что они предшествуют уму, то это равносильно признанию, что отношение к ним ума есть /не продуктивное и даже не активное, а/ чисто пассивное и зависимое. А так как это нелегко, то необходимо что ум произвел всех их или правильнее сам был от начала совокупностью всех их. Итак, бытие сущностей не мыслимо без действующего ума, который каждым своим актом полагает все иное и иное и как бы движется по всем возможным путям, хотя конечно, движется всегда в самом себе, как и подобает природе истинного ума, - движется всегда в самих этих различных сущностях, то есть так, что с каждым его движением совпадает такая или иная сущность. Так как ум везде - на всем этом пути один и тот же, то движение его имеет характер непрерывности и постоянства и совершается оно по полю истины, нигде не выступая из границ его: ум занимает все это поле, которое сам же создает, чтобы иметь в нем как бы место для своего движения, и это место тождественно с тем, кому и чему оно служит местом. Но это поле вместе с тем представляет обильное разнообразие путей для движения, потому что если бы оно не было всеобъемлющим и разнообразным, тогда на нем в том или другом пункте должна была бы произойти остановка движения, а между тем для ума остановка движения равносильна остановке мышления и допущение, что ум остановился в своем движении, равносильно допущению, что он перестал мыслить. А так как это нелегко, так как мышление /от вечности и всегда/ существует, то это значит, что оно находится в непрерывном движении, в действии, которым производит и как бы наполняет собой всю совокупность существ, почему и наоборот - вся совокупность существ представляет в себе всю полноту мысли /т.е. идей/, а с полнотой мысли также и всю полноту жизни /души/, которая /подобно мысли ума/, будучи подчинена началу инаковости в такой же мере, как и началу тождества, производит после одной /формы/ жизни другую, после другой третью и т.д., постоянно разнообразя свои создания и творя все новое и новое, совершая движение от жизни к другой жизни, от одного рода и вида живых существ к другому /оставаясь однако при этом все одной и той же жизнью/ подобно тому, как путник,двигающийся по земле, хотя встречает на ней разнообразие всяческих вещей, но имеет под ногами и перед глазами все одну и ту же землю. Там /в сверхчувственном мире/ жизнь, которой все живет, везде одна и та же, но она не однообразна: она тождественна, насколько она

пульсирует во всем одинаково, она и разнообразна, насколько в своем движении проходит через различные формы; она оживляет различные сущности, но оживляет всех их одинаково /т.е. непрерывно и неизменно/. Если бы эта тождественность движения и действия простиралась не на многообразное /а на одинаковое, тождественное/, тогда, повторяем, и сам ум не мог бы быть деятельным, актуальным, и, значит, /в мире/ совсем не было бы актуальной энергии. Но в том и дело, что ум содержит в себе все многообразие /идей, сущностей/, и только благодаря этому обстоятельству сам есть всецелый, всеобъемлющий, а без этого он не был бы таковым. А если так, если ум поэтому именно и есть всеобъемлющий, универсальный, что он есть все /сущее/, то понятно, что нет и не может быть ничего такого, что не вошло бы как нужный член в эту всеобъемлющую полноту бытия, а равно и ничего такого, что не было бы иным, чем все прочее, и что самими своими отличительными особенностями не служило бы полноте всего единого целого. Напротив, если бы не было в уме этого многообразия, и все было бы тождественно между собой, то это значило бы, что он обладает таким несовершенным существом, в котором недостает самых главных основ для полноты и гармонии его природы.

14. Чтобы иметь более ясное представление об уме и видеть, что он вовсе не есть такое единство, которое исключает из себя всякое различие, можно прибегнуть к помощи какого-нибудь примера из той же области сверхчувственного бытия. Ведь если взять для примера хотя бы организующий принцип растения ли то, или животного, то понятно, что если бы он был чистым единством, без всякого различия, то он и не был бы таким, т.е. организующим принципом и плодом его была бы только /однообразная, неорганизованная/ материя; а если он на самом деле оказывается таким принципом, то это именно благодаря тому обстоятельству, что он содержит в себе /предназначенными/, все органы, и что он обнимает и проникает /своей энергией/ всю материю, не оставляя ни одной частицы ее совершенно похожей на какую-нибудь другую. Вот почему лицо, например, вовсе не представляет из себя однородной массы, но состоит из носа, очей, и т.д.: нос в свою очередь тоже вовсе не есть совершенно простая вещь, а состоит из частей, самое различие которых обуславливает бытие и сущность его, как органа обоняния; обращенный же в нечто совершенно однообразное, он будет простой массой вещества /а не носом/. Таким-то образом в уме содержится бесконечное разнообразие /идей, сущностей/; он представляет собой единство во множестве, но конечно не такое единство, как например, дом, а скорее такое как организующий принцип - который внутренним образом из самого себя производит множественность, - так что и ум имеет в себе как бы некую схему, или диаграмму, в которой намечены и схематизированы изнутри все его силы и мысли; но это различие и разделение в нем происходит не извне, не внешним образом, а чисто внутренним способом. Таким-то образом одно универсальное, всеобъемлющее живое существо содержит в себе все различные роды и виды живых существ, а в этих содержатся живые существа еще меньшие, с меньшими энергиями и так далее до существ или форм самых последних, т.е. индивидуальных. Все эти существа и формы отличаются друг от друга особенностями, не допускающими между ними смешения, хотя в то же время все они составляют из себя одно единое целое. Но конечно, господствующее здесь единство во всем, называемое иногда дружбой, совсем не таково, как единство, принадлежащее этому чувственному миру, который есть только образ - некоторое подобие того мира и состоит из элементов не только отличных, но и отдельных друг от друга. Истинное единство возможно только там, где все сущности, ничем друг от друга не разделенные, составляют из себя единое целое; здесь же вещи отделяются друг от друга /пространственно/.

15. Кто из нас, созерцая эту жизнь многообразную, всеобъемлющую, первоисточную и единую не придет в восхищение и вместе не почувствует жалости к той жизни, которая совсем отлична от этой?! Ибо ведь те формы жизни, которые мы видим здесь на земле суть все какие-то темные, словно тени слабые, немощные, неполные, нечистые, представляющие только пародию той чистой жизни. И чем дольше и глубже мы всматриваемся в эти нечистые жизни, тем более обыкновенно мы теряем способность созерцать те чистые жизни и жить всячески той жизнью, в области которой нет ничего такого, что не жило бы чистой и полной жизнью, чуждою всякого недостатка и всякого зла. Зло царствует только здесь, так как здесь имеется только след той жизни и только след того ума, между тем как там пребывает сам ум, который, по выражению Платона, есть имеющий образ блага архетип, потому что благо присуще всем его идеям. Первое начало есть само Благо, ум же есть только благий - образ блага, по той причине, что прежде всего сам живет созерцанием /того абсолютного блага/, а вследствие этого за тем и созданные им существа оказываются такими же, т.е., благими, благоподобными. Благо

присуще уму не так, как оно есть в самом себе, а так, как ум мог его воспринять и им обладать, ибо благо есть первое, верховное начало, и от него уже всякое благо и в уме и во всем, что им создано /в ноуменальном мире/. Создание же это следует представлять таким образом: с одной стороны ум, созерцая верховное Благо, не мог не мыслить, а с другой он не мог или не должен был узреть в нем те сущности, которые ему самому предлежало создать, ибо иначе они не были бы его созданиями; поэтому, ум воспринял от него только силу создать эти сущности и наполняться своими созданиями. Самому Благому не принадлежит эта способность /создания всего сущего/, ибо существо его есть абсолютное – единое и простое, между тем как ум производит множество – производит потому, что, не будучи в состоянии обнять во всей полноте и удержать в единстве эту полученную от Блага силу /творения/, так сказать, раздробить, размельчил ее, сделал из единой множественную, чтобы по крайней мере в частях обладать ею. Таким-то образом поскольку твари ума созданы силой, полученной от блага, то и они отражают в себе Благо – суть благоподобные, а так как ум и сам есть блага /вследствие влияния на него от Блага творческой силы/ и состоит из благоподобных сущностей, то он может быть назван благом многообразным, в отличие от Блага абсолютного единого/. Кому желательно иметь приблизительное представление об уме /в его отношении к многообразию ноуменов/, тот пусть вообразит себе живую прозрачную сферу, играющую разноцветными лучами, или массу соединенных в одно целое живых, прозрачных всяческих лиц, а еще лучше из себя как бы пирамиду, вершину которой занимает ум и освещает, отсюда все пространство этого ноуменального мира. Это есть, конечно, только приблизительное представление, потому что в нем образ /ноуменальный мир/ предстает /воображающему/ как внешний; адекватным же оно могло бы быть только в том случае, если бы кто самого себя, так сказать, обратил в этот образ и в самом себе внутренне мог созерцать это дивное зрелище.

16. Однако, сколь ни дивна эта многоцветная красота, необходимо подняться еще выше ее /к верховному началу/, ибо не столько наш чувственный, сколько этот сверхчувственный мир возбуждает в нас удивление и заставляет спрашивать, кто его произвел и каким образом? Если ближе всмотреться в этот мир, то оказывается, что тут с одной стороны каждая сущность представляет собой отдельную особь, как бы особый своеобразный тип, а с другой, все они имеют и нечто общее, именно все благоподобны – все имеют облик блага; равным образом, как существующие, они имеют как бы общее бытие, а как живые, имеют всем им общую жизнь, да и многое другое имеют, как общее. Из всего этого возьмем пока общее всем им благо, и спросим, почему оно им присуще, почему они блага? К решению этого вопроса лучше всего, кажется, будет подойти с таким соображением: когда ум стал созерцать Благо, то должен был в мысли своей его единство сделать множеством, потому что, будучи сам единым и сущим, но не будучи в состоянии /сразу/ обнять мыслью все то единство /блага, верховного начала/, был вынужден разделить его на множество /единств/. Но, скажут, если так, то не значит ли это, что до созерцания блага он и умом-то не был, и что он или начал созерцать бессмысленно, или совсем и не мог созерцать? – Вовсе не значит, потому, что ум /от вечности/ самой жизнью своей был всегда слит с Благом, всегда был к нему обращен и в нем утверждён. Через это /предвечное и постоянное/ движение около Блага, ум наполняется им, как бы насыщается, и становится полнотой всего сущего, с полным сознанием этого, другими словами становится в полном смысле слова умом, который благодаря этому наполнению имеет что созерцать и созерцает, но, конечно, созерцает при посредстве света, истекающего от того /верховного начала/, которому обязан бытием созерцаемого. Вот почему говорится, что Благо есть причина не только бытия всего истинно-сущего, но и его мыслимости, познаваемости: как солнце есть причина того, что чувственные вещи существуют и доступны созерцанию /имеющих глаза/, а также того, что зрение существует и способно видеть, хотя само солнце не есть ни эти вещи, ни зрение, – точно также Благо есть причина и всего сущего и самого ума, есть как бы свет, от которого стоят в зависимости как сущности созерцаемые, так и ум созерцающий их, хотя само оно не есть ни эти сущности, ни ум, а есть только причина их – оно обуславливает мышление тем, что от него истекает свет и на сущности и в ум. Вот каким образом ум имеет полноту /сущего/, а с полнотой и совершенство, вот почему и как он стал созерцающим, мыслящим, а предшествовавшему этому состоянию его, конечно, было иное, и то начало /Благо/, от которого он получил полноту, можно представлять себе как бы извне на него действующим, так как оно, наполняя его, как бы отпечатлевает в нем свой образ.

17. Однако, как же это, скажут, могут в уме появиться сущности, и составить полноту его, если они первоначально не находились ни в том начале, которое

дарует, ни в том, которое получает эту полноту, так как, ведь, ум, до получения /от верховного начала/ своей полноты, не обладал ею? – На это ответим вот что: вовсе не необходимо, чтобы дарующему самому принадлежало /как момент его природы/ то, что он дарует другому; ноуменальный мир связан лишь той необходимостью, что дарующий всегда совершеннее приемлющего, этим только тут и обуславливается порядок происхождения. Точнее, что тут занимает высшее место, то имеет бытие, актуальное, а что занимает низшее место, то представляет лишь потенциальность ему предшествующего, а это значит, что предшествующее выше последующего, как равно и дарующий выше приемлющего – выше потому, что лучше совершеннее его. Поэтому, если несомненно, что существует начало, предшествующее самой актуальной энергии, то это начало вместе с тем должно быть высшим, чем актуальная энергия, чем жизнь; и это значит, что хотя оно дает уму жизнь, но само представляет собой нечто еще более прекрасное и ценное, чем сама жизнь, и что хотя ум получил от него всю полноту жизни, но самому подателю ее не принадлежит все ее разнообразие. Жизнь ума есть только как бы печать того, который дал ему ее, но вовсе не есть жизнь самого подателя ее; до обращения к нему ум представляет собой бытие неопределенное, а как только обратился и устремился к нему, тотчас получил от него определенность, детерминацию, хотя ему самому чужда всякая детерминация. Как только ум стал созерцать Первоединого, тотчас получил от него определенность, ограничение, форму, которая тоже таким образом стала достоянием получившего ее, не, будучи однако, принадлежностью самого давшего ее. Впрочем, это ограничение не извне наложено на ум подобно границам /протяженной/ величины, но оно внутренне вытекало из самого существа этой жизни – жизни /бесконечной/, многообразимой, всеобъемлющей, которая хотя истекла на подобие света от того высочайшего существа, но не была его собственной жизнью, ибо в противном случае /и в нем/ она была бы определенной, индивидуализированной. Теперь же /в уме/ она получила определенность, как такое множество и вместе единство, в котором каждая сущность особым образом определена, – точнее, с одной стороны как множество сущностей, зависящее от разнообразия /их природ/, а с другой как единство, обуславливаемое единством определяющего всех их начала. Что дает этой /многообразной/ жизни единство? Конечно, ум, ибо он есть одна определенная жизнь. Что делает эту жизнь множеством? Конечно, не иное что, как множество мыслей ума или множество умов. Все тут есть ум – с одной стороны ум единый, всеобъемлющий, а с другой – содержимое и объемлемое им множество умов индивидуальных. Но если каждый из индивидуальных умов объемлется одним всеобщим умом, то значит ли это, что каждый такой ум тождественен ум обнимал бы /не множество, а/ единство. Итак, сама множественность умов предполагает различие между ними. Однако, что же собственно делает их различными /и от всеобщего ума и друг от друга/? Да – то, что каждый из них есть единственный, индивидуальный; не может же в самом деле индивидуальный ум быть тождественным с умом всеобщим /как равно и с каждым другим также индивидуальным/, ибо тут жизнь есть энергия всеобщая и всеобъемлющая, истекающая же из нее мысль есть реальная потенция всего сущего, а сам ум /как синтез той и друго/ есть ставшая явной действительность всего сущего – /совокупность всех сущностей – идей/, а выше всего стоит Тот, который, не нуждаясь для себя ни в каком начале, или основания, сам служит основой для всего существующего и даже для того, который есть идея идей – т.е. ум или форма, сам вовсе не будучи идеей, и не имея никакой формы. В свою очередь ум дает душе то же самое, что сам имеет от того верховного начала именно он озаряет ее своим светом, детерминирует ее, делает разумно, словом начертывает в ней свой образ, который сам получил свыше. Однако хотя ум есть образ Первоединого, – образ, содержащий в себе многообразие форм, но сам Первоединый не имеет никакого образа, никакой формы, и только потому и может быть творческим началом всяческих форм, а если бы он сам имел форму, тогда ум был бы /не умом/, а только рассудочным началом /т.е. третьим началом – душой/. Итак, необходимо признать, что первое – верховное начало исключает из себя всякую множественность, потому что в противном случае, его множественность для своего изъяснения требовала бы иного, высшего начала.

18. Теперь спросим, в каком смысле, или почему собственно сущности, составляющие содержание ума, суть благоподобные? Потому ли, что каждая из них есть идея, форма, потому ли, что все они прекрасны, или еще по чему-нибудь? Ответ на это таков: все, что происходит от Блага, должно носить в себе его характер, отпечаток или по крайней мере следы сладости. А так как ум имеет от Блага всю свою жизнь так как он обязан Благу и тем, что существует, и тем, что есть ум, и тем, что все идеи его обладают красотой, то все это – и жизнь, и ум, и идея имеют в себе образ блага. Однако, есть ли между всеми этими вещами что-либо общее – им самим принадлежащее, помимо

того общего, что все они одинаково происходят от одного и того же начала? Спрашиваем об этом, выходя из того соображения, что от одного и того же начала могут происходить вещи различные, и что одна и та же вещь может стать совсем иной, перейдя от давшего ее к получившему ее, ибо например, совсем иное есть та первая энергия /или энтелехия/, на которую дар блага изливается, и совсем иное есть то, что этой первой энергии /от блага/ даруется. Выходит, что все эти вещи /жизнь, ум, идея/ суть нечто совсем иное /чем само благо/, хотя это несколько не мешает каждой из них быть благоподобной в такой или иной мере. Чем же, спрашивается, обуславливается самая высшая степень этого свойства /доброты, благоподобия/? А еще прежде спросим: жизнь представляет ли собой благо потому только, что есть жизнь, хотя бы это была жизнь совершенно голая, пустая, всего лишенная, или же жизнь только тогда и заслуживает быть и именоваться жизнью, когда она истекает от блага и оказывается такой, какой только и может быть /жизнь, идущая из этого источника/? И чья собственно эта жизнь? Конечно, она не есть жизнь самого Блага, потому что она только истекать из него /как дар/. А если так, если для жизни самое существенное состоит в том, чтобы иметь в себе нечто от Блага, а от блага ничто малоценное не исходит, то понятно, почему эта жизнь /как истекающая из Блага/, в строгом смысле слова истинная сама по себе, составляет благо: то же самое следует тем более сказать о первом и истинном уме, т.е. что и он сам есть благо, да и о каждой из его идей, что каждая есть благо, или по крайней мере образ блага. Таким образом, все эти вещи имеют в благе с одной стороны свой общий признак, а с другой также и отличительный, насколько одна из них обладает благом от первой, высшей степени, другая - в следующей затем низшей степени. Но так как каждая из них в самом существе своем содержит и представляет нечто благое, то каждая от присутствия в ней блага, сама есть своего рода благо, так что и жизнь есть благо, насколько она есть не просто только жизнь /голое бытие/, а жизнь истинная, какая истекает из самого Блага, и ум есть благо, насколько он есть ум истинный, откуда же истекающий. В этом отношении между жизнью и умом есть одно нечто общее, как и вообще, когда о двух различных вещах утверждается один предикат, когда этот общий предмет может быть принимаемым за выражение общей им обоим сущности, но может быть и абстрагируемым от них в особое самостоятельное понятие, как например, понятие живого существа простирается на человека и коня /от которых абстрагируется/, или понятие теплоты - на огонь и воду, с тем однако различием, что тут общее есть род /обнимающий собой различные виды/, а там общее /между жизнью и умом/ есть нечто такое тождественное, которое в одном члене имеет первую высшую степень, в другом - вторую - низшую. Но в каком именно смысле оба эти члена /жизнь, ум, а кроме того и все идеи/ должны быть называемыми благами? Суть ли они простые омонимы /Блага/, или благо составляет самое существо каждого из них, притом так, что каждое во всей целостности своей есть целое благо? Но Благо не может заключаться в каждом из них всецело /потому что если бы оно заключалось в одном, то его совсем не было бы в другом/. Или, быть может, они суть части Блага? Но благо неделимо. Гораздо правильнее будет такое представление, что между тем как само Благо едино, все-таки и первая энергия есть благо, и детерминация ее есть благо, и соединение их есть благо, - первая энергия - благо потому, что истекла от Блага, детерминация - потому благо, что она есть из него же /абсолютного Блага/ истекшая красота, и синтез их есть благо, насколько он составляется из их обоих /как благ/. Хотя все эти вещи происходят от одного и того же начала, но они не тождественны /ни с ним, ни между собой/, подобно тому как /в хоре/ столь различные вещи, как пение, хождение и другие движения управляются одним и тем же началом. Этим одним началом служит тут порядок, - ну а там - что? Ведь нам могут возразить, что если тут пение и хождение бывает изящными, то этим то и другое обязано внешнему началу, так как сами они совсем не то суть, что порядок и, между тем как те вещи, о которых у нас идет речь, и сами по себе суть такие /добрые, прекрасные/. Но почему же и сами они суть такие? Тут мало сказать, это потому, что они проистекают от самого Блага. Конечно, раз они происходят от самого Блага, то уже по этому одному должны иметь высокую цену, но разум одним этим не удовлетворяется и спрашивает далее, чем еще кроме этого обуславливается и в чем состоит их доброта.

19. Не обратиться ли нам для решения этого вопроса к другой, именно к желательной способности души? В таком разе нам пришлось бы согласиться, что благо есть то, чего душа желает, к чему она стремится, вовсе не задаваясь вопросом, почему она к нему и только к нему стремится. Это значило бы, что считая нужным все остальное рационально обосновывать, мы одно благо представили бы на произвол желания. Но это повело бы ко многим несообразностям: прежде всего это значило бы провести благо в ряд

относительных вещей, а потом известно ведь, что душа имеет множество желаний, относящихся к различным предметам; спрашивается, как же это желание само по себе может быть каждому существу. Но согласиться на это значило бы придти последовательно к выводу, что благо тождественно с формой, идеей, с внутренней идеальной основой существа, а тогда что ответим мы, если нас спросят, да почему же суть благо сами эти вещи /форма, идея/?! И не странно ли, что по-видимому легко усматриваем природу блага даже здесь, в этих несовершенных /чувственных/ вещах, хотя оно им присуще не в своем частном виде, а там не можем усмотреть его природы сразу путем сравнения /тех идеальных вещей/ с этими худшими вещами, и недоумеваем там, где нет никакого зла и где сущности лучшие, более совершенные существуют сами в себе и по себе!? Но не потому ли собственно и постигает нас неудача, что мы все спрашиваем, почему да почему, между тем как тут это почему /не есть что-либо особое, а/ тождественно с самой идеей, с самой сущностью? В самом деле, ведь если даже признать Божество особой /отличной от блага/ причиной, то и тогда остается не устраненным то же самое затруднение. Мы пока не прибегаем к этому предположению и попытаемся, нельзя ли чего-нибудь достигнуть иным путем.

20. Так как мы сомневаемся, чтобы желание /сами по себе/ способны были к различению вещей по их сущности и качествам, то обратимся прежде всего к тем различиям между вещами, которые имеют характер противоположности, каковы например, порядок и беспорядок, соразмерность и несоразмерность, здоровье и болезнь, благообразие и безобразие, субстанциональность и несубстанциональность, существование и исчезновение и т.п. Разве возможно колебание и сомнение относительно того, что все первые члены этих пар представляют собой различные виды блага? А если так, то в Благе же должны лежать и причины или основания всех их, ибо в самом деле и добродетель, и жизнь, и ум, и мудрость – все это суть виды блага, тем более, что это суть блага, к которым стремится всякая разумная жизнь. Но, возражат, почему же мы не останавливаемся на уме и не отождествляем посредством ума и руководится умом в своих действиях, признавая, например, справедливость лучшей, чем несправедливость, предпочитая всякий вид добродетели всякому виду порока, избирая всегда то, что лучше и достойнее? Да потому, что ум не есть единственное и последнее, чего желает душа. Едва ли нужен длинный ряд доказательств на то, что не ум составляет самую высшую и последнюю цель /всего существующего/: не все существа желают иметь ум, но все желают обладать благом; из существ, не обладающих умом только некоторые, а не все стремятся быть умными, между тем, как обладающие умом, не останавливаются на нем, не удовлетворяются им одним, и после него еще ищут блага; причем же ум обыкновенно желается и ищется уже после проявления размышления и путем размышления, тогда как благо желается и прежде размышления; наконец, если существо желает жить, существовать, действовать, то желает всего этого не насколько все это есть ум, мысль, а насколько есть благо, насколько все это и истекает из блага и в него же возвращается, – ибо только под таким условием сама жизнь желательна.

21. Если теперь спросим, что есть одно, которое своим присущим делает эти вещи /жизнь и ум/ благами, то смело можно ответить так: и ум, и и жизнь имеют в себе образ Блага /суть видовые блага/ и вот почему собственно еще составляют предмет желания и стремления, имеют же они в себе образ Блага потому, что как первая жизнь есть актуальная энергия Блага, или энергия, истекающая из Блага, так как ум есть также самая энергия, только детерминированная /расчлененная в систему идей/: истекая из Блага, они сияют чрезвычайным блеском и вот почему душа желает их, желает с одной стороны потому, что они, будучи благами сами в себе и по себе, в то же время свойственны ее природе, а с другой потому, что будучи свойственны ей, они в то же время суть такие блага, которые не могут быть нежелательны: ибо то, что только свойственно чему-нибудь, но не есть благо, может и не быть желаемо. Поэтому, если иногда даже вещи далекие /от того ноуменального мира/, вещи низшего порядка привлекают наше внимание настолько, что что эти вещи суть сами по себе, а то иное нечто, которое в них происходит оттуда – свыше. Подобно тому как здесь /на земле/ тела, не смотря на присутствие примешивающегося к ним самим света, для того чтобы цвета их были видимыми, нуждаются еще в ином внешнем свете, точно также там ноуменальные сущности, кроме присущего им свойственного света, нуждаются еще в ином свете /от верховного начала/, чтобы быть видимыми и для самих себя и для других существ.

22. Когда кто-нибудь удостоивается узреть свет, истекающий от блага и озаряющий весь ноуменальный мир, у того естественно возгорается желание

пребывать в этом мире и наслаждаться сияющим тут светом, подобно тому как и здесь телесные вещи привлекают нас не сами по себе, а собственно блеском, прелестью отражающейся в них красоты. Каждый ноумен там есть прежде всего сам по себе и для себя, становится же он предметом желания лишь потому, что Благо его освещает и как бы расцвечивает и тем желаемому сообщает прелесть, а в желающем воспламеняет любовь. Поэтому-то душа, как только почувствует это влияние /Блага/, тотчас приходит в волнение, в вакхическую восторженность, переполняется жгучим желанием и вся превращается в любовь, а пока не чувствует этого влияния, она не приходит в восторг даже перед красотой ума, потому что даже эта красота, если в ней не сияет свет блага, инертна и безжизненна, почему душа в ее присутствии остается тоже инертной и сонной и даже по отношению к уму оказывается холодной и равнодушной. Напротив, будучи как бы согрета теплотой оттуда /добротой Блага/, она тотчас пробуждается, чувствует приток новых сил, сознает как бы выросшие вдруг у себя крылья, и тогда воспаряет не только в область ближайше высшую /в область ума/, но и еще дальше к чему-то иному еще высшему /к Благоу/, все более и более как бы делаясь легкой, благодаря силе оживающего воспоминания; доколе пункт, которого она в этом полете достигает, не есть самый высший, она поднимается все выше и выше, движимая естественным неодолимым влечением к тому, который внушает любовь к себе, - и таким образом минует даже область ума, но конечно в Благости достигает последней границы и останавливается на нем, так как нет и не может быть ничего еще высшего. Правда, что и в области ума она имеет перед собой дивное, величественное зрелище, однако даже тут не оказывается всего того, чего ищет, что для нее наиболее вождельно. Некоторое подобие /ума без блага/ этому представляет такое лицо, которое не бывает привлекательно, не смотря на красоту свою, когда в нем нет того, что называется грацией, приятностью, так что и тут /в чувственном мире/ красоту составляет не столько сама пропорциональность, симметричность, сколько тот некоторый особый блеск, который ее освещает и оживляет и в котором лежит вся тайна привлекательности, прелести. Почему это в самом деле красота имеет весь свой блеск только в живом лице, а в мертвом остаются лишь следы ее, и это даже тогда, когда черты лица еще несколько не успели измениться? Почему статуи, в которых замечается больше оживленности, жизненности, более красивы, привлекательны, чем статуи, которые превосходят их точной правильностью пропорций /но уступают жизненностью/? Почему животное живое даже не красивое, все-таки красивее самой лучшей картины, самого красивого экземпляра того же животного? - Да потому что первое есть нечто само по себе ценное и желательное, а таково оно потому, что имеет душу, а имеющее душу более благоподобно /чем не имеющее/, потому что в душе отражается свет блага, и она, освещаемая этим светом, представляет собой то более тонкое начало постоянной недремлющей энергии, которое оживляет, бодрит, делает более легким, а вместе с тем более благообразным само тело, в котором обитает, насколько к тому тело способно.

23. А если так, если Благо составляет главный предмет стремлений души, если оно светом своим озаряет ум, если даже образ или след его так живит /душу/ и восхищает, то неудивительно, что оно имеет силу привлекать к себе все существа, как бы далеко они не отдалялись от него, и что все они только в нем одном могут обрести полное успокоение и удовлетворение; а так как оно же есть то первоначало, от которого происходит все прочее, то ясно, что нет и не может быть ни чего лучшего и высшего, чем оно, и что все ниже, несовершеннее его. Поэтому, и наоборот, так как оно есть высшее, совершеннейшее из всего существующего, то как оно может не быть благом? Ибо если природа блага должна быть мыслима, как всецело себе одной довлеющая, вседозволяющая, ни в чем ином не нуждающаяся, то кому другому такая природа может принадлежать, как не тому одному, который был прежде всего прочего тем, что он есть, существовал, когда не было еще никакого зла /в мире/? А если так, - если зло есть нечто появившееся гораздо позже его, если зло присуще лишь вещами, дальше всего от него /Блага/ отстоящим и не имеющим в нем никакого участия, между тем как там превышает всего /в самом Благости и во всем ноуменальном мире/ нет и тени никакого зла, то ясно, что это существо и зло представляют собой такие две противоположности, между которыми нет и не может быть ничего среднего. И одним членом противоположности разве не будет необходимо благо? Ибо одно из двух, - или блага совсем нет /как противоположности злу/, или ему необходимо быть, и в таком разе быть им не может ничто другое, как только это первоверховное существо; а если кто сказал бы что такое благо не существует, то из этого следовало бы, что и зло не существует, и что все по природе безразлично для желания и избрания, чего однако на самом деле нет, ибо мы некоторые вещи считаем за блага. Но все-таки такие блага суть блага лишь в зависимости от того /высочайшего/

блага, тогда как оно есть Благо само по себе, независимо ни от чего. Если спросим, что им создано, то должны ответить, что им созданы – жизнь, ум, а через посредство ума и все существа, участвующие в жизни, в разумности, в уме, – и кто в состоянии представить и выразить, какова и сколь велика благодать того, кто есть источник и начало всех этих существ! А в чем состоит деятельность его теперь? – В том, что оно сохраняет все эти существа, в том, что дает разум и ум всему тому, что мыслит, дарует жизнь всему тому, что живет, – в том, что оно повсюду как бы вдыхает или ум, или жизнь или по крайней мере бытие тому, что не может воспринять жизни.

24. А для нас людей в особенности что оно делает? Чтобы ответить на этот вопрос, пришлось бы показать, каков и в чем состоит тот свет, которым /от Блага/ озаряется ум, в котором участвует и душа. Но исследование об этом приходится пока отложить на дальше, потому что сейчас возникают вот какие недоумения. Благо потому ли единственно есть благо и называется благом, что оно желательно так что для кого что желательно, то есть и его благо, а то, что для всех желательно, есть само благо /вообще или абсолютно/, или же следует отдать предпочтение тому мнению, что желательное само /независимо от желающих/ должно обладать такой природой, по которой бы оно прежде всего заслуживало такого названия? Потом, если существа желают блага, то почему это, потому ли, что нечто получают от него, или потому, что только наслаждаются /в его присутствии/? Если, – получают, то что именно получают, и если наслаждаются, почему находят наслаждение только в нем, а не в чем-либо другом? Далее, – благу через себя ли самое свойственно быть таковым, или через что-нибудь другое, есть ли оно благо только чужое – для кого-нибудь другого, или же оно и для себя самого есть благо? Быть может только, что само есть благо, вовсе и не нужно быть благом для себя, а необходимо быть им только для другого? А тогда возникает вопрос, для кого же собственно оно есть благо, так как есть ведь в природе и нечто такое, которому совсем оно чуждо /материя/? Наконец, нельзя пройти молчанием и следующее возражение, с которым может против нас выступить неугомонный критик и сказать: "да что это вы все так щеголяете пышными словами, переставляя их то вниз то вверх, – и жизнь величаете благом и ум называете благом, а кроме и выше всего этого признаете еще какое-то благо. Почему, например, ум признается за благо? Почему он, обладая идеями и созерцая каждую из них, думает, что обладает благом? Считаю их благом, не вводится ли он в обман тем наслаждением, которое испытывает, созерцая их? Да и саму жизнь считает он за благо разве не вследствие того же обольщения, т.е. потому что жизнь доставляет ему удовольствие, что она ему приятна? Ибо если бы он не находил никакого удовольствия ни в том, ни в другом, то разве считал бы их за блага? Разве мог бы он признать благом одно чистое, голое существование, такое бытие, от которого ему нет никакой пользы и которое ничем не отлично от небытия, если бы существование не было для него мило, дорого, если бы он не любил в нем самого себя? Выходит, что источником и стимулом признания чего-либо за благо /прежде всего – жизни и ума/ служит не что другое, как эта свойственная нашей природе иллюзия /инстинкт самосоуществования в удовольствии/, а также /ее противоположность/ страх потери бытия – страх смерти.

25. По всей вероятности уже Платон имел в виду это возражение, решившись в своем филебе примешать к цели /преследуемой желанием/ удовольствие и допустить, что благо /искомое/ не есть нечто совершенно – простое, и потому не может состоять в одном уме. Он тут в самом деле с одной стороны совершенно справедливо учит, что благо не может состоять в одном удовольствии, а с другой полагает, что и один ум чистый, без соединения с удовольствием не может быть признан за полное благо, по всей вероятности затрудняясь указать, что /другое, кроме удовольствия/ может быть движущим, стимулирующим принципом ума. Впрочем, весьма возможно, что Платон этим хотел выразить совсем иную, именно ту мысль, что благо по самой природе своей есть нечто радующее, счастливящее, почему для того, кто его ищет, оно вожделенно, а для того, кто им обладает, оно полно прелести и сладости, и что поэтому если кто не испытывает этой сладости и радости, то это значит, что он или совсем не стремится к благу, или что он пока еще только стремится к нему, но не достиг его, не обладает им. С этим представлением Платона можно согласиться тем более, что он посредством его имел в виду определить не благо первое /абсолютное/ само по себе, а наше человеческое благо /счастье/, которое, конечно, совсем иного рода, чем то, а будучи совсем иным, оно понятно, не есть совершенное, ни совсем простое. Из этого уже само собой следовало /у Платона/, что единичное, простое, по отношению ко всему прочему как бы опустелое не может быть благом. Но есть совсем иное совершеннейшее благо. Как бы ни было впрочем, но вполне можно согласиться,

что благо есть то, что желательно, вожденно, с тем однако ограничением, что благо вовсе не потому благо, что оно желается, а напротив, потому желается – ищется, что есть благо. Если теперь мы станем рассматривать роды сущего в постепенном и непрерывном порядке восхождения от самого низшего к самому высшему, то найдем, что благо /цель/ каждого рода лежит /не в нем же, а/ в том роде, который непосредственно стоит перед ним – выше его. Само собой понятно, что таким путем мы дойдем наконец до того самого высшего и последнего, за которым ничего нельзя уже ни искать, ни даже предполагать. Вот это и будет то первое, истинное, высочайшее, абсолютное благо, которое есть виновник бытия и источник блага для всего существующего. Так, если начать /с самого низшего/ с материи, то благо ее заключается в форме, и если бы материя обладала чувствительностью, то она радовалась бы, принимая форму. Благо тела заключается в душе, ибо без души оно не могло бы ни сформироваться, ни продолжать своего существования. Благо души заключается в добродетели, а потом в уме. Наконец, выше самого ума, как его благо, стоит то начало, которое как мы уже выше сказали, есть абсолютно-первое существо. Каждый из этих родов сущего дает от себя нечто тому низшему, для которого он есть его благо, именно, или закономерность и красоту /ее дает материя форма/, или жизнь /телу дает душа/, или мудрость и духовное блаженство /ум – душе/. Наконец от самого Блага уму дается то, что он есть его актуальная энергия и сияет поныне его светом. Что это за свет, об этом речь впереди.

26. Если то или другое существо наделено от природы способностью ощущения, то оно в присутствии блага чувствует его, сознает и так или иначе выражает, что обладает благом. Но, как объяснить, что оно в подобном случае иногда обманывается? Легко понять, что причиной обмана тут служит некоторое сходство, т.е. что живое существо вводится в обман таким чем-нибудь, которое похоже на свойственное ему благо, почему когда оно успевает этого своего блага достигнуть, то сейчас бросает то, на чем оно обманулось. Обыкновенно само желание, сам повод указывает каждому живому существу, в чем и где лежит его благо. О неодушевленных вещах, конечно, нельзя этого сказать, – они могут получать благо лишь извне и внешним образом, они в этом отношении зависят от заботливости, попечительности существ одушевленных, тогда как эти последние сами о себе заботятся, при чем у каждого из них сами желания, потребности устремлены на искание свойственного ему блага. Достижение такого блага и обладание им характеризуется тем, что живое существо тогда сознает себя лучшим прежнего, вместо сожаления /о прежнем/, чувствует себя вполне удовлетворенным, почему старается и оставаться в этом состоянии и не ищет ничего другого. Но удовольствие само по себе уже потому не может быть признано за довлеющее благо, что возбуждается оно различными вещами, так что хотя оно само всегда приятно, но приятность его зависит от различных причин. Поэтому, кто серьезно ищет блага, тот не должен полагать его в простой /приятной/ аффекции чувства, а то иначе его искание так и останется пустым исканием и ему придется удовольствоваться одним голым удовольствием, между тем как у другого это удовольствие есть следствие присущего ему блага. Никто, ведь не рад иметь лишь одно приятное чувство, какое имеет другой, обладая самим тем благом, которым вызывается подобное чувство, никто например, е удовлетворяется приятностью свидания с сыном, когда сын отсутствует, или сластолюбец – приятностью еды, не вкушая никаких яств, или прелестью любви и сладостью страсти в отсутствии предмета любви и страсти.

27. Спрашивается, что собственно должно получить каждое существо, чтобы иметь то – что ему нужно и свойственно? Не форму ли? Конечно, потому что например и материи необходимо иметь форму, – и душе свойственно иметь свою форму в добродетели. Но каждая такая форма потому ли только составляет благо обладающего ею существа, что она ему свойственна? Да и его желания и стремления на то ли главным образом направлены, что ему свойственно? Едва ли, потому что существо может и желает того, что свойственно ему, и находит в этом удовольствие, и все-таки не обладать благом, и когда мы называем что-либо свойственным, то этим еще не говорим, что оно есть благо /или то благо им определяется/. Напротив, признание чего-либо свойственным /себе/ само зависит от того высшего и лучшего, по отношению к которому это низшее представляет лишь его потенцию, возможность. Когда же известное существо относится к другому как потенциальность /к актуальности/, то это значит, что оно нуждается в этом другом, а нуждаясь в другом, как в высшем и лучшем себя, понятно, не может быть само своим благом. Так как материя, например, из всех вещей есть самая беднейшая, наиболее нуждающаяся, то и форма, которую она принимает, есть самая низшая, но затем идут формы в постепенном порядке возвышающегося совершенства. Из этого следует, что если известное

существо и в самом себе имеет некоторое благо, то тем более оно находит благо в том существе, от которого зависит его форма и совершенство и которое будучи большим благом, уделяет и ему из своего блага. Но, как и почему то, что от высшего существа получает низшее, составляет благо последнего? Неужели потому что оно наиболее ему свойственно? – Нет, а скорее потому, что оно и само по себе составляет некоторую часть блага. Вообще говоря, чем более чисты /беспримесны/ и совершенны сущности, тем больше между ними сродство и тем теснейшее единение. Спрашивать же, как и почему то, что есть благо, есть благо /не только для другого, но и/ для самого себя, даже нелепо, как будто потому только что оно есть благо, ему необходимо, так сказать, отрешиться от самого себя и небыть себя. Впрочем, когда речь пойдет о существе абсолютно-простом, в котором нет ничего друг от друга различимого, то там уместен будет вопрос, есть ли и как такое существо благо для самого себя, допустима ли в нем любовь к самому себе или нет. Теперь же пока из наших размышлений, если только они правильны, следует, что благо существ /различных порядков/ обуславливается /вышепоказанной/ градацией их /от низшего к высшему/, что желание вовсе не порождает и не дает блага, а напротив само возникает под условием /возбуждающего его/ блага, что в благах приобретается всегда нечто такое, что приятно, что доставляет удовольствие, и что если бы это приобретение даже не соединялось с удовольствием, то и в таком разе благо, как такое, само по себе заслуживает избрания и искания.

28. Но посмотрим, не вытекает ли и еще что-нибудь из наших положений. В самом деле, если везде и всегда благо существа лежит в его форме, то и благо материи заключается в той форме, которая дана ей. Спрашивается, если бы материя обладала способностью желать, могла ли бы она желать быть всецело /тем, в чем ее благо/ только формой? – Едва ли, – потому что это значило бы для нее желать своего уничтожения, – а между тем все ищет себе блага. А быть может, она пожелала бы только не быть материей, а просто быть – обладать бытием, то есть, быть освобожденной от того, что есть в ней зло? Но разве мыслимо, чтобы в том, что есть зло, могло возникнуть желание добра, блага?! Конечно, мы и не думаем усвоить материи способности желания, и только в целях ближайшего разъяснения, чисто гипотетически усвоаем ей чувствительность, вовсе не имея в виду изменить /в таком смысле/ понятие ее природы. Мы хотели выразить прямо лишь ту мысль, что появление формы в материи, было для этой последней, как бы хорошим сновидением, а вовсе не следствием ее собственного стремления и что она от этого пришла в лучшее, упорядоченное состояние. Так выходит, если допускается – что материя есть зло. Не лучше выходит, если допустить, что она есть /не само зло, а/ что-нибудь другое, хотя бы например злость /на себя?/, обладающая, кроме простого бытия еще и способностью чувствовать, потому что и в таком разе разве мыслимо, чтобы это ее свойство /злость/ превратилась в стремление к лучшему и стало /ее/ благом?! Конечно, – нет. А если согласиться, что не сама злость тут стремится к благу, а то, что носит ее в себе т.е. самый субстрат ее – материя, и что по самому существу своему есть зло, тогда спрашивается, как это то, что есть зло, может стремиться к добру?! Допустить же, что зло, при обладании способностью чувствовать, может любить себя /и свое благо/ тоже нельзя, ибо разве может быть предметом любви то, что по самому существу есть ненавистное?! Словом, мы твердо стоим на том, что благо не совпадает с тем, что принято называть свойственным вещи, как и не им оно измеряется; – таково наше убеждение. Если верно, что везде и во всем благо есть форма, при том так, что по мере восхождения /от низшего порядка существ/ форма становится более и более совершенно, – ибо например душа есть в высшей степени форма, чем телесная форма, да и в самой душе формы идут в постепенной градации, а ум есть еще высшая форма, чем душа, – то несомненно также и то, что благо представляет прогрессию как раз противоположную той, которую представляет материя, ибо оно оказывается присущим каждому порядку существующего в той мере, в какой в нем так сказать очищена и отложена материя, и в самой высшей степени оно присуще тому из них, который наиболее свободен от материи. А это значит, что само Благо /абсолютное/ должно быть мыслимо, как такая сущность, которая исключает из себя /всецело и абсолютно/ всякую материю и не позволяет е даже приближаться к себе, и которая потому самому не имеет в себе и никакой формы; от нее-то и происходит самая первая и совершеннейшая форма /ум/. Но, – об этом – после.

29. Если допустить, что удовольствие не есть нечто неразлучное с благом /ему существенное/, что благо всегда предшествует удовольствию и вызывает его появление, то разве от этого благо перестает быть вожденным? Правда, признавая его вожденным, мы тем самым допускаем, что с ним соединяется

удовольствие /наслаждением им/. Но, нельзя ли допустить и такой возможности, что благо будет на лицо, а наслаждения им не будет? Ведь весьма возможен такой случай, что существо, обладающее чувствительностью и восприимчивостью, хотя имеет в себе благо, но не примечает и не знает, что оно у него есть /почему и не радуется/, и почему не возможно, что некоторое существо обладая благом и даже зная это, не испытывает от этого никакого волнения? Почему не признать, то это, /т.е. такое покойное отношение к своему благу/, свойственно существу тем в большей степени, чем более оно совершенно и чем меньше оно в чем-либо нуждается?! Это значило бы, что в существе абсолютно - первом /в самом Благе/ не может иметь места никакое волнение удовольствия не только потому что существо это есть абсолютно простое, но и потому что удовольствие чувствовать свойственно тому, кто нуждается в чем-нибудь, получает это нужно ему, или приобретает. Эта истина станет вполне ясной лишь после того, как нас удастся выяснить все прочие относящиеся сюда пункты, а прежде всего опровергнуть следующее направленное против нас возражение. Пожалуй, кто-нибудь в недоумении скажет: "какую пользу может в достижении блага принести даже сам ум тому, кто, слыша все это, нисколько этим не трогается, потому ли, что не понимает всего, соединяя с каждым словом совсем иной смысл, или потому что предмет его исканий составляют лишь чувственные вещи и благо свое он полагает в богатстве или в другом чем-нибудь подобном"? - Мы на этом ответим, что кто таким образом думает и говорит, кто все это порицает /как неблаго/, тот тем самым признает, что для себя самого он нечто считает благом, и этим своим понятием измеряет все прочее, не зная, где, в чем находится благо /истинное/, потому что, собственно говоря, невозможно даже сказать, это не благо, или "не это есть благо", не имея никакого ни представления, ни понятия о благе; а может быть в такой его речи /не признающей благом даже ума/ скрыта догадка, что Благо выше самого ума. Притом же, если уж он не может /прямым и положительным путем/ признать /за благо/ и само Благо и то, что ближе всего к Благо /ум/, то к этому признанию и должен бы придти /косвенным/ путем противоположения, а иначе ему пришлось бы утверждать, что отсутствие ума, бессмыслие вовсе не есть зло, вопреки тому факту, что всякий человек желает и предпочитает быть умным и гордится, когда бывает таковым, да и тому, что даже наши ощущения имеют тенденцию преобразования в представления и понятия. Итак, если ум представляет нечто прекрасное и высоко-ценное, особенно же первый, высочайший ум, то в каком величии явился бы сам родитель и отец его тому, кто сподобился бы узреть его%! Потому, если кто говорит, что презирает существование и жизнь, тот этим только показывает, что обманывается в самом себе и в своих подлинных чувствах, потому, что даже тот, кому жизнь тяжела, если ропщет, то ропщет только на /свою такую/ жизнь, к которой смерть примешивается, вовсе этим не затрагивая истинной жизни.

30. А теперь, когда мы приблизились к Богу и так сказать коснулись его своей мыслью, нам предстоит решить, в самом ли деле с благом должно соединиться удовольствие, так как в противном случае будто не может быть совершенной даже жизнь того, кто предался бы созерцанию божественного мира и его Виночника. - Что касается прежде всего того воззрения /Платона/, что благо состоит из ума, как своей основы и из того наслаждения, которое испытывает душа, пользуясь умом, то это воззрение вовсе не тот смысл имеет, что соединение этих двух элементов /ума и удовольствия/ составляет последнюю цель /души и всего существующего/ и есть само благо, а скорее тот, что ум /для нас/ составляет благо, обладание которым доставляет нам удовольствие. Но есть и другое мнение, - что удовольствие /не присоединяется только, а/ смешивается с умом, так что из этих двух элементов образуется одна и та же сущность, и вот почему обладание таким умом, или даже только созерцание его составляет благо, между тем как каждый из этих двух элементов порознь ни существовать не способен сам по себе, ни желаем не может быть, как благо. Но разве мыслимо, чтобы ум мог быть до такой степени смешан с удовольствием, чтобы вместе с ним составить одну природу, одну сущность?! Притом же, что касается по крайней мере телесных удовольствий, то всякий согласится, что они никоим образом не могут примешиваться к уму, потому что они несовместимы даже с покоем и светлым настроением души. то правда, что со всякой деятельностью, со всяким стремлением и проявлением жизни соединяется всегда некий аксессуар /удовольствие, или неудовольствие/.

31. Так как все существующее имеет красоту от света того Существа, которое прежде и превыше всего, - так как и ум имеет от него блеск интеллектуальной энергии, которой сам в свою очередь освещает природу, и душа имеет жизнетворную силу, потому что от него же как бы изливается в нее

неисчерпаемая полнота жизни, то вполне естественно, что и ум обращен к нему и в этом обращении к нему, в пребывании с ним и в нем сам блажен, и душа обращена к нему, насколько это для нее возможно, и в познании, в созерцании его имеет источник восхищения и наслаждения. Душа даже не может созерцать его без изумления и восторга, так как сознает, что и в самой себе имеет нечто от него; это же сознание с другой стороны влечет ее, принуждает искать лицезрения его, подобно тому как портрет любимого отца возбуждает желание видеть самый оригинал. Подобно тому как здесь на земле влюбленные обыкновенно стараются всячески приобрести сходство с предметом своей любви, и телом стать красивее, грациознее, и душевно стать лучше, не быть например, ниже предмета любви ни в умеренности, или скромности, ни в другой добродетели, чтобы не быть им отвергнутыми, чтобы достигнуть его взаимности, так и душа действует в своей любви к тому Верховному Существу /Благу/, которое от начала внушает ей эту любовь к себе. Всегда расположенная питать эту любовь, она не дожидается, пока здешняя /чувственная/ красота не возбудит в ней воспоминания /о том, что составляет истинный предмет ее желаний, о Благе/, а быв исполнена этой любовью, она хоть и не знает ясно, что собственно иметь хочет, все же постоянно ищет одного, стремится всеми своими желаниями к одному /к Благу/, оставляя вне своего внимания все здешнее: видя все красоты этого /чувственного/ мира, она относится к ним с подозрением /как к сомнительным/, ибо усматривает, что они тут соединены с телами, облечены в телесные формы, загрязнены своим помещением /в материи/, разделены, разбросаны в пространстве; она поэтому никак не может признать их за истинные, истинно-сущие красоты, ибо никак не может допустить, чтобы истинные красоты могли валяться в грязи телесной, выпачканные до неузнаваемости; а когда кроме того она видит, что эти /телесные/ красоты суть изменчивые, текущие, тогда она вполне убеждается, то если и есть в них нечто /сообщающее всем им красоту/, то это нечто притекает /к ним свыше/. Тогда она всецело туда же /в мир ноуменальный/ устремляется, чувствуя себя в силах обрести то, к чему полна любовью, и не перестает истекать, пока не обретет, лишь бы ничто не ослабило и не отняло у нее этой любви. А достигши туда, она там зрит все истинные красоты, все истинно-сущее, в этом созерцании сама укрепляется, наполняется жизнью истинно-сущего, сама становится истинно-сущей, и в этой непосредственно близости истинно-сущего сознает обладание тем, которого доселе искала.

32. Где же сам Тот, который создал столь дивную красоту, столь неисчерпаемую жизнь и положил самое бытие /обладающих ею сущностей/? Вглядитесь в красоту, сияющую во всех этих разнообразных формах /идеальных сущностей/, какая радость, какая прелесть здесь пребывать! Но очутившись в этом мире красоты и созерцая его, естественно спросить, откуда взялись все эти сущности и отчего они так прекрасны? Само собой понятно, что сам создатель их не может быть никакой из них, ибо если бы он был одной какой-либо из них, то это значило бы, что он есть только некоторая часть этого всего. Нет, - Он не есть ни одна какая-либо форма, ни одна какая-либо сила, ни даже совокупность всех происшедших и существующих в мире сил и форм, потому что Он превыше всех сил, превыше всех форм. Будучи верховным началом всего, Он сам не имеет никакой формы не столько потому, что форма для него не нужна, излишняя, сколько потому, что он есть начало, от которого должны получить бытие все и всякие формы. Что получает бытие от другого, то ео ipso должно стать чем-нибудь определенным, получить свою особую форму, а тому, который никому не обязан своим бытием, кто мог бы дать форму при создании? - Поэтому, он с одной стороны не есть ни одно из существ, а с другой есть вся совокупность их, - ни одно потому, что все они после, позднее его, вся целость их потому, что все они произошли от него. И если Он настолько всемогущ, что дал бытие всему существующему, то каково величие его, не бесконечно ли? - Конечно; - однако будучи бесконечно велик, он не имеет величины, потому что величина /в точном смысле слова/ есть принадлежность лишь вещей низшего порядка. Как творец всякой величины он сам не имеет никакой величины, тем более, что и вообще в области истинно-сущего если и может быть речь о величине, то вовсе не о той количественной величине, которая принадлежит низшей области вещей /чувственных/. Величие Творца состоит в том, что не только никого и ничего нет более могущественного, чем он, но и ничего такого, что могло бы равняться с ним своим могуществом. Да и чем другим какое-либо существо может равняться с ним, не будучи ни в чем с ним тождественным?! Равным образом, если употребляются выражения, что "Он есть всегда и во всем", то этим и усваивается ему мера и не отрицается, потому что ничего не было бы чем измерять все прочее, и что тем более не усваивается ему никакая форма. Итак, то верховное начало, к которому стремится душа, не имеет никакой формы, никакого вида, и не смотря на это, скорее даже именно поэтому оно есть

самое привлекательное для нее и самое вожденное, внушающее ей такую к себе любовь, которой нет меры; любовь эта безгранична, как предмет ее бесконечен, потому что превосходит всякую красоту и есть как бы над красотой красота, но не будучи однако никакой определенной формой красоты. Оно составляет высочайший предмет любви именно потому, что есть создатель всякой красоты; будучи творческой силой всего прекрасного. Оно вместе с тем есть как бы самый высший расцвет красоты, который все делает прекрасным, так что оно не только творить красоту, но и всячески украшает ее из преизобилия своей собственной красоты; словом Оно есть с одной стороны начало, а с другой как бы граница, предел всякой красоты. Будучи началом красоты, оно делает прекрасным все то, чего оно есть начало, само не являясь в форме и сообщая от себя нечто свободное от формы, или пожалуй и форму, только в ином смысле, ибо форма в обыкновенном /относительном/ смысле есть форма чего-то другого, между тем как то, что есть форма /не другого чего, а/ сама от себя и для себя, то не имеет формы /в том первом относительном смысле/. Это значит, что только все, участвующее в красоте, получает /от нее/ и имеет форму, как бы ее отпечаток, но сама красота свободна от формы.

33. Поэтому, когда речь идет от этой /абсолютной/ красоте, следует отрешиться мыслью от всякой определенной формы и не воображать себя перед глазами никакой такой формы, а иначе легко ниспасть из области этой красоты в область вещей, называемых прекрасными лишь по некоторому неполному в ней участию, потому что сама она есть идея свободная от формы, если только можно принимать ее за идею; достигнуть ее /мысль/ можно не иначе, как простерши абстракцию на всякую форму и всю совокупность форм. И мы обыкновенно в понятии /общем, родовом/ различаем один элемент от другого /виды рода/ как например, различаем справедливость от умеренности, не смотря на то, что обе они одинаково суть нечто прекрасное /закключаются в родовом понятии прекрасного/. Точно также, должно полагать, и ум /высочайший/ когда мыслит, когда полагает какую-либо сущность, как особенную /не смотря на то, что всем им присуще одно общее - красота/, то она от этого как бы умалется /как часть, взятая из целого/; а так как каждая другая таким же образом полагается, то то же самое /умаление, раздробление на части, или виды/ должно быть и со всей совокупностью сущностей ноуменального мира, не смотря на то, что все они имеют в то же время одну /общую/ форму /красоты/, так что эта форма оказывается в них многообразной /в каждой из них иной/. Вот почему мысль, достигши даже этого пункта /ума и ноуменального мира/, все еще не удовлетворяется и хочет знать, каково же то начало, которое стоит еще выше того мира полного красоты и разнообразия, то начало, в котором не может быть никакого многообразия, и которого жаждет душа сама не умея сказать, отчего и к чему у нее эта жажда. Только уже разум догадывается и говорит, что это начало есть абсолютно-сущее, и что природа его между прочим и потому есть самая совершенная и самая вожденная /для души/, что не имеет совсем никакой формы. Вот почему, как бы ни был прекрасен образ, являющийся душе, она обыкновенно за ним ищет еще чего-то другого - того, кто произвел или отпечатал этот образ. Кроме того, тот же разум говорит, что все, имеющее форму, как и самая форма, или принявшая форму идея представляет нечто определенное мерой, следовательно нечто ограниченное, не самодовлеющее, а потому нечто не само по себе прекрасное, а таковое лишь с некоторой примесью. Поэтому, если ноумена /как идеи и формы/ вследствие этого только прекрасны, то то начало есть красота абсолютная, верховная как бы сверхъестественная и как такая, конечно не ограничена мерой, а если не ограничена мерой, то /никем и ничем/ не формальна и ни есть ни форма, ни идея. Из этого следует, что начало первичное, или абсолютно первое, не имеет никакой формы, никакого облика и что красота, сияющая в ноуменальном мире, есть отблеск здесь самой природы его, как блага. Некоторым разъяснением и подтверждением этого положения может служить наблюдение над отношениями в человеческой любви, которое говорит, что пока кто-нибудь только глазами видит вне себя чувственный предмет /фигуру, вид наружный/, дотоле обыкновенно не чувствует к нему никакой склонности, никакой любви, которая возникает лишь после того, как отвлеченный от телесного предмета бестелесный образ его задержится в его единой неделимой душе. Конечно, он после этого старается видеть почаще и самый предмет своей любви, чтобы успокоить ее волнение и пыль; но как только догадается, что под наружной формой кроется нечто более свободное от формы /душа/, - тотчас его любовь устремляется сюда с большей силой, потому что его любовь, уже в начале была как бы откликом на сумеречны свет, который теперь направляет и устремляет ее к полному свету. Это потому, что форма в последней инстанции есть как бы след, или отпечаток того начала, которое само не имеет никакой формы и

которое производит форму не потому, что сама имеет ее, а потому, что его действие простирается на то, в чем есть какая-либо материя /и что, нуждаясь в форме, должно быть облечено в нее/; материя же, понятно, наиболее отдалена от него именно потому, что она есть нечто само по себе лишенное даже самых низших форм. Итак, если не материя составляет собственный предмет нашего желания и нашей любви, а впечатлевающаяся в ней форма, сама материя получает форму от души, которая представляет собой форму более совершенную и ценную /чем тело/, если далее ум /как форма души/ есть форма еще более совершенная, чем душа, то это значит, что /начало высочайшее, высший предмет желания и любви/ – сама первооснова всякой красоты не имеет никакой формы.

34. Поэтому и наоборот, ничего нет удивительного в том, что это верховное начало, свободное от всякой формы, даже ноуменальной, возбуждает в душе неотразимое к себе влечение и что душа, охваченная любовью к нему, сама со своей стороны также /в стремлении к достижению его и единению с ним/ старается отрешиться от всякой формы, даже умственной, чувствуя, что ей невозможно ни узреть его, ни согласоваться и соединиться с ним, если ее внимание, ее энергия будет направлена еще и на что-либо другое. В самом деле, душа должна отрешиться не только от всего дурного, но и от всего хорошего, словом, решительно от всего, чтобы очутиться так сказать наедине с ним, и как только это ей удастся, как только оно снизойдет к ней, вернее, как только присутствие его станет явно ей совместно с тем, как она, отрешившись от сего окружающего и украсившись средствами известными посвященным /в мистерии/, станет возможно более подобной ему, – она вдруг узрит его явление в самой себе, и тогда ничто уже не отделяет ее от него, тогда она одно с ним, а не двое, так что пока она пребывает в нем, нельзя и отличить ее от него; – некоторое подобие этого столь полного единения представляет и земная взаимная любовь, насколько питающие такую любовь тоже рады бы слиться оба в одно существо. В этом состоянии душа не чувствует даже того, есть ли у нее тело и в нем ли она находится и не думает о том, что она такое есть, человек ли, существо ли, или что бы то ни было другое как потому, что на это у нее ни времени, ни желания, так и потому, что это значило бы отвлечь свое внимание на низшее: – после долгих исканий, очутившись наконец в присутствии Бога, она его только видит, а не себя, не успев даже придти к себе и сознать, что такое с ней происходит и зная лишь одно, что этого состояния не променяла бы ни на что другое в мире, даже на все небо, если бы кто предложил это ей: потому что уже нет и не может быть блага еще большего и высшего /чем то, которого она достигла/, и сама она не может подняться до чего-либо еще высшего; – напротив, обратиться ей на что-либо иное, как бы оно высоко ни было, значило бы для нее спуститься ниже. В этом состоянии душа со всей ясностью усматривает и знает одно, что это есть именно то благо, которого она так сильно желала, убеждается лишь в одном, что нет и не может быть ничего лучшего и высшего, и в этом своем убеждении не обманывается, потому что нельзя же достигнуть чего-либо еще более истинного, чем сама истина, так как то, что в том случае сознает и признает душа, находится на лицо в ней самой. Впрочем, обыкновенно душа говорит и утверждает это уже после, а пока длится это состояние, она лишь переживает его в молчании и безмолвии; тем не менее однако когда она испытывает блаженное состояние и сознает, что блаженствует, то вместе с тем она бывает непосредственно уверена, что это не обман, не иллюзия, ибо сознает, что если она радуется, то вовсе не от чего-нибудь похожего на приятное щекотание тела, а потому, что сама стала такой, какой была некогда, когда наслаждалась таким же блаженным состоянием. Вот почему все, что прежде ей так льстило и доставляло удовольствие, – власть, сила, красота, ученость, теряет теперь для нее всю прелесть, которую все это имело для нее прежде, пока она не узнала того, что выше всего. Наконец, пока душа находится в этом единении с Богом и созерцает его одного, ей и на мысль не приходит бояться, не случилось бы с ней что недоброе: она не смутилась бы, если бы даже все вокруг стало рушиться и гибнуть, лишь бы только она могла пребывать в единении с ним, – так велико блаженство этого единения.

35. В этом состоянии душа пренебрегает даже мышлением, которое так высоко ценит во всякое другое время, потому что мышление есть движение, а она не хочет теперь быть в движении, а еще более потому, что тот, которого она теперь зрит, сознается ею не как ум /а как высшее, чем он, Благо/, не смотря на то, что получила возможность созерцать его именно только потому, что сама как бы превратилась в ум, как бы всецело стала интеллектуализированной и вознеслась всецело в ноуменальный мир. Доколе она находится еще только в области ума, она конечно созерцает ум и ноумена, то

есть мыслит; но как только сподобится узреть самого /высочайшего/ Бога, она отрешается от всего прочего /даже от этого ноуменального мира/, на подобие того, как посетитель, войдя в великолепный царский дворец, рассматривает предметы, составляющие его крашение, и любуется ими лишь до тех пор, пока не увидит самого царя, а как только увидит его и сразу заметит, что в сравнении с ним ничто все наполняющие его дворец статуи, то придя в восхищение и почувствовав, что он-то один собственно и заслуживает быть предметом его, не обращает уже никакого внимания на все прочее во дворце, и все время затем уже на одного только царя глядит, не отрывая глаз, и так как зрением своим долго, без перерыва приковывается к нему, то настает время, когда он наконец не видит его /как внешний предмет/, когда созерцание сливается в одно с созерцаемым, когда то, что было сначала видимым предметом для зрителя, теперь становится его внутренним достоянием – видением, которое заставляет его совсем забыть то, что прежде он видел окружающим этот предмет. Это сравнение будет правильным и вполне выражающим существо дела, если допустим, что царь, являющийся посетителю, есть не человек, а сам – Бог, который не перед глазами созерцающего является, а в душу его проникает и всю ее собой наполняет. Дело в том, что в самом уме можно различать двоякую способность, с одной стороны – мыслительную, которой он усматривает то, что в нем самом находится /идеи/, а с другой ту, которой он прозирает в то, что выше его, посредством некоего воспарения и восприятия, состоящего в том, что в нем ум сперва только созерцает /это высшее, как внешнее/, а потом созерцаемое делает своим внутренним достоянием и становится одно с ним; в созерцании первого рода он есть ум рассуждающий, а в созерцании этого последнего рода он есть ум любящий, и когда он находится в этом состоянии – когда, упиваясь нектаром, преисполненный любви, теряет рассудительность, то весь отдается этому блаженству до пресыщения, предпочитая это нетрезвое состояние состоянию трезвой важничавшей рассудительности. И что же, – разве ум в этом состоянии различает одно от другого и мыслит сперва одно, потом другое? Конечно, нет: если бы ему пришлось рассуждать и словом выражать свои мысли для научения кого-либо, тогда конечно ему пришлось бы одно за другим последовательно передавать; но он от вечности как может мыслить /то, что составляет его содержание, – идеи/, как волен и не мыслит, т.е. совсем иным образом созерцать Бога. От этого созерцания в нем самом зарождаются зачатки /сущностей, идей/, которые он приводит в сознание и созерцает словом, что называется мыслит, между тем как Бога он созерцает той силой, которая составляет основу и предположение самого его мышления. Поэтому-то, когда душа созерцает Бога, то присущий ей ум тоже совсем ступшевывается и как-будто исчезает, не смотря на то, что, собственно говоря, в этом случае созерцание начинается в уме, но так как оно проникает и в душу, то тут уже происходит слияние ума и души воедино. Другими словами, – тут происходит вот что: само Благо, как бы распростираясь и носясь над умом и душой, исходит в них, согласно желанию их обоих и соединив их в собой воедино, доставляет им в созерцании себя величайшее наслаждение и блаженство, при чем так высоко поднимает, до такой степени восхищает, что они не сознают, где именно находятся, не знают даже, находятся ли они вообще где бы то ни было и в чем бы то ни было. Это и понятно, потому что Благо само нигде и ни в чем не находится; само, так сказать, ноуменальное пространство им объемлется, но оно нигде даже в этом пространстве не заключается. В этом состоянии душа остается без всякого движения, потому что и Благо чуждо всякое движение, она тут как бы перестает быть душой, потому что и Благо не нуждается в жизни, но стоит выше всякой жизни, перестает быть и умом, всецело уподобляясь и сливаясь с Благом, потому что оно не ум, а выше ума; наконец, собственно говоря, она не мыслит самого Блага, потому что в этом состоянии совсем не мыслит. 36. После всего сказанного, остальное само собой понятно; однако с того пункта, которого мы достигли, не излишне будет и несколько дальше повести наши размышления. – Познание Блага, или, если можно так выразиться, прикосновение к нему, есть несомненно величайшее благо /для нас/, и вот почему Платон называет это познание величайшей, само высшей наукой. Но он под такой наукой понимает не самый акт созерцания Блага, а то знание о нем, которое должно предшествовать созерцанию. Это знание приобретает частью путем аналогии, частью путем абстракции и негации, частью путем рассмотрения того, что происходит /от Блага, как своей причины/, а главным образом путем методического восхождения по неким ступеням /ведущим к достижению Блага. Ступени эти суть: очищения молитвы, украшения /добродетелью/, воспарение /после отрешения от всего чувственного/ в мир сверхчувственный, ноуменальны и старание всячески удержаться в нем, а затем то /описанное выше/ угощение дарами и благами этого мира, в котором душа становится разом и созерцающей и созерцаемым для самого себя и для всего прочего; пройдя /мыслью и жизнью/ через ступень

субстанции, ума, совершенно живого существа, она наконец перестает все это видеть, как нечто вне себя, и затем приближается к тому, что стоит выше всех ноуменов, и освещает их своим светом; тут она покидает все то знание, которое привело, и сосредоточивает свои взоры всецело только на этой красоте, ничего не имеет в мысли кроме ее одной, а потом поднятая еще выше как бы волной этого самого ума и носимая ею, она вдруг усматривает что-то, сама не ведая, что и как; в этом своем видении, она чувствует одно, - что очи ее наполнены светом, но вне себя что-нибудь другого она не видит, - видит один свет и больше ничего; тут не то, что на одной стороне свет, а на другой видимый /при посредстве его/ предмет, или особо мыслимая им сущность, тут на лицо только один свет - тот свет, от которого потом происходит и в котором сохраняет существование все прочее. Этот самосуший свет /прежде всего/ рождает из себя ум, но рождая его, сам не истощается в нем и по-прежнему пребывает в самом себе, и только потому, что он таков, может произвести другой свет, а будь он иным, тогда тот другой не мог бы /ни произойти, ни/ существовать. 37. некоторые /философы/ полагают, что верховное начало есть мыслящее, но при этом не допускают, что его мышление простирается и на то, что происходит от него и стоит ниже его, а другие утверждают, что его видение должно на все простирается, и противоположное этому мнению считалось нелепым. Первые, выходя из того убеждения, что нет и не может быть ничего высшего, чем это начало, усваивают однако ему мышление и говорят только, что мышление его есть мышление самого себя, как будто мышление может что-нибудь прибавить к его величию, как будто для него мыслить составляет что-то большее, чем быть тем, что оно есть, как-будто не оно же самому мышлению сообщает все его значение и достоинство. Чему, спрашивается, оно обязано своим превосходством /над всеми/ - мышлению ли, или самому себе? Если мышлению, то в таком разе оно само по себе не только есть высшее всего /в том числе и мышления/, но даже есть низшее, а если - самому себе, то в таком разе оно обладает всей полнотой совершенства и прежде мышления, и, значит, мышление вовсе не обуславливает его совершенства. Да и почему непременно оно должно мыслить, - уж не потому ли, что оно есть актуальная энергия, а не простая потенциальность? Но так как под актуальной энергией в отличие от потенциальности разумеется не что иное, как субстанция, которая всегда мыслит, то ясно, что кто определяет первое начало как энергию, тот его ipso facto делает его составным - состоящим из двух элементов - субстанции и мышления, и таким образом вместо того, чтобы мыслить его, как совершенно простое, прибавляет к нему и нечто другое, подобно тому как например говорится, что к глазам должны присоединяться актуальная энергия зрения для того, чтобы они всегда могли смотреть и видеть. Скажут пожалуй, что первое начало есть в том лишь смысле энергия, что эта энергия тождественна с мышлением; но если так, если первое начало есть само мышление, то в таком разе следует согласиться, что само мышление не мыслит, как и само движение не движется. А если станут настаивать на том положении, что актуальная энергия есть вместе и субстанция и мышление, то мы на это скажем, что этим самым допускается уже множественность и различие, тогда как первое начало есть абсолютно простое, и что только уже происходящему от него другому началу свойственно мыслить - как бы находить мыслью свою сущность, самого себя, да и то первое начало, оно только обращая свою мысль на него, созерцая и познавая его, оно становится умом в истинном смысле слова. Тому же началу, которое есть непрощедшее, которое не имеет ничего ни прежде, ни выше себя, которое от вечности есть то, что есть, какая причина или надобность мыслить?! Поэтому Платон вполне справедливо говорит об этом начале /Благе/, что оно выше самого ума. В самом деле, если бы ум не мыслил, то он и умом не был бы, ибо для принципа, сама природа которого состоит в мышлении, перестать мыслить значит стать неразумным, лишенным ума, а если какой-либо принцип не имеет никакой /вытекающей из природы его/ функции, то нельзя же навязывать ему какую-либо определенную функцию и затем в виду того, что он ее не выполняет, укорять его бездействием, упрекать его например, в том, что он совсем не занимается врачебной практикой. Но верховное начало именно таково, что ему нельзя усвоить никакой функции, потому что никакая ему не приличествует: довольно ему и самого себя, нет смысла искать /в нем/ чего-то еще иного, кроме его, когда оно выше всего; тем, что оно есть /в самом себе/, оно довлеет и самому себе и всему существующему.

38. По нашему мнению, о Первоедином нельзя говорить даже "он есть", ибо он даже в этом /предикат бытия/ не нуждается, - нельзя тем более, что когда мы говорим "он есть благий", то глагол "есть" относим к тому же самому, к чему и слово "благий", и значит глагол "есть" вовсе не играет тут роли предиката /детерминирующего понятие логического субъекта/, а имеет целью выразить, что такое есть сам субъект. Поэтому, когда мы называем его просто "благим",

то этим хотим дать понять, что вовсе не предикцируем о нем /блага/, т.е. признаем благо не за нечто только ему принадлежащее, или в нем находящееся, а напротив утверждаем, что и есть само благо /или сам - благо/. Мы не одобряем даже выражения "он есть благо", и полагаем, что вообще никакого слова не следует ставить перед "благо", а так как с одной стороны мы не можем выразить его природу иначе /и лучше, чем словом "благо"/, а с другой не должны вносить в нее ничего иного, то в виду того обстоятельства, что даже глагол "есть" тут не нужен, мы просто говорим о нем "Благо". Но, возразят нам, разве мыслимо, чтобы верховное существо не обладало /по крайней мере/ самочувствием и самосознанием? В ответ на это, мы в свою очередь спросим, какое же познание может быть свойственно этому существу, и как оно выразило бы /свое знание/? Скажет ли оно о себе "я есмь"? Но оно /как выше сказано/ не есть /т.е. не детерминируется предикатом бытия, так как бытие им же полагается и им детерминируется/. А почему не сказать ему о себе "я есмь благо"? Да потому, что в таком разе, сказавши "есмь", оно детерминировало бы себя предикатом бытия. А зачем, спросим мы, нужно ему, назвав себя просто благом, еще что-либо прибавлять к этому? Ведь можно благо мыслить и без утверждения его бытия, ибо такое утверждение необходимо лишь в том случае, когда благо мыслится как свойство, как предикат. Конечно, если Верховное существо мыслить само себя как благо, то для него даже необходимо выражение "я есмь благо", потому иначе могло бы быть, что оно хотя мыслит - благо, но не мыслит, что само оно есть благо. И так согласимся, что его мышление /самого себя, как блага/ имеет такую форму "я есмь благо". Но в таком разе или сама мысль его есть благо и тогда мысль его будет мыслью не о себе самом, а о благе /лежащем всецело в мышлении/ само же оно будет не благом, а лишь мыслью /о благе/, или же /так как это немислимо/ мысль блага отлична от самого блага, и тогда понятно благо предшествует мысли о благе. А если так, если благо существует само по себе прежде мышления, и без него довлеет себе, чтобы быть благом, то ясно, что оно не имеет никакой нужды в мышлении и признании себя таковым.

39. Из этого следует, что верховное существо не мыслит себя ни как благо, ни как что-либо другое, потому что в нем нет ничего такого, что было бы отлично от него самого; оно знает себя только посредством некой совершенно простой, чистой интуиции, и так как в этой интуиции нет никакого ни расстояния, ни различия /между ею и ее предметом/, то что может быть этой его интуицией, как не оно же само?! Различие выступает лишь там, где дана сущность в отличие от мысли о ней /ее идеи/, и вот поему ум представляет собой тождество совместно с различием. В самом деле, ум не мог бы ни отличать себя от своего мыслимого, ни обнимать своей мыслью всесущее, если бы не было той полноты сущего /сущностей, идей/ и без которой он не был бы даже двойством. Раз ум мыслит потому что для него существенно мышление, то нельзя придумать никакой причины, почему бы он должен был мыслить только самого себя, а не все сущее, - ибо нельзя же допустить, что он для этого бессилен. Но и в таком разе, т.е. мысля только самого себя, он не останется уже простым, ибо и тут он должен отличать себя /от мысли о себе/, а без этого мышление о самом себе невозможно. Мы уже не раз старались показать, что ум не может мыслить без такого различения в самом себе, что в мышлении своем он есть уже многое мыслящий субъект и вместе мыслимый объект, движение и все то, что впадает в область ума, и что всякая мысль, как продукт мыслящего ума, тоже представляет собой всегда большее или меньшее разнообразие /составных элементов/. Только то как бы пульсирование в самом себе или самокасание верховного существа /о котором выше была речь/ есть нечто совершенно простое; но зато оно /как показано/ вовсе не имеет характера мыслительного акта /самораздвоения и саморазличения/. Однако, скажут нам, как же это - неужто Верховное существо ни о всем существующем ничего не знает, ни даже себя самого не мыслит, но пребывает только недвижимо в самом себе, в своем величии?! Конечно, - так, потому что все прочее существующее явилось после него, а оно само прежде всего прочего было и есть, то, что есть. Поэтому, все прочее - существующее, а равно и мышление о нем /как позднейшее/ есть нечто как бы добавочное, не в абсолютном смысле первоначальное и неизменное. Конечно, после того, как все сущее становится содержанием ума, оно есть уже неизменное, но за то со своей стороны ум, мысля даже только это неизменное, сам необходимо становится множественным, ибо немислимо же, чтобы то, что после ума /ноумены/ обладало не только мыслью, но вместе и субстанциальностью, а идеи ума были лишь простыми и пустыми мыслями /без субстанциальности/. Провидение /о мире/ достаточно обеспечивается и тем, что Бог есть то начало, которому все обязано своим существованием, и разве может к нему относиться укор в том, что он /не только о мире, но/ даже самого себя не мыслит и пребывает недвижимо в своем величии?! Само собой понятно, что Платон /делая это

возражение/ разумел /не верховное начало, а/ то начало, которое соединяет в себе бытие и мышление и которое поэтому не может пребывать недвижимо в своем величии, и хотел дать понять, что это начало несомненно мыслит, между тем как то /верховное/ начало, которое не мыслит, пребывает недвижимо в своем величии, - выразился так вследствие трудностей высказать как-либо яснее ту мысль, что начало, стоящее выше ума, обладает также и большим величием, что оно есть поистине начало высочайшее /благо/.

40. что этому началу не приличествует мышление, - это /по опыту/ знают те, которым удастся возвыситься до него и проникнуть к нему /мыслью/. прибавим, однако, к сказанному еще несколько замечаний, насколько можно посредством слова выразить нашу мысль, чтобы простая вероятность получила характер логической необходимости. Прежде всего заметим, что мышление предполагает то начало, от которого оно произошло, а с другой то существо, которому оно принадлежит. Теперь если допустить, что мышление и после происхождения от первого начала присуще ему /не отделяется от него/, но в то же время становится принадлежностью другого субъекта /ума/, то в таком разе мышление было бы для этого субъекта только как бы прибавочной энергией, восполняющего его потенциальность своей актуальностью, то оно ничего производить само не могло бы /не было бы творческим/, составляя только как бы довершение природы субъекта, которому принадлежит /а не первичную в нем творческую силу/, иное дело, если признать, что мышление тут /в уме/ самосущее, т.е. такое, которое соединяется с субстанциальностью, и само ее полагает; такое мышление, понятно, не может находиться совместно и в том начале, от которого оно произошло, потому что, находясь там /в творческом виде/, оно тут ничего не могло бы производить. Между тем тут /в уме/ мышление является именно как творческая рождающая сила, которая из самой себя все производит, так что энергия этой силы есть вместе и субстанция, или сливается с субстанцией, мышление которой вовсе не есть что-то от нее отличное, а она же сама; словом, это /творящее/ мышление представляет такое существо, которое мыслит всегда самое себя, а не что-либо другое, и только логически в абстракции можно различить тут мыслимое от мыслящего, и усматривает в этом множественность, как это нами неоднократно показано. Вот это и есть та первая энергия, которая /всякую мыслимую ею/ сущность делает реальной субстанцией, так как она есть образ начала еще более великого и могущественного, то и сама она есть /творческая/ субстанция. А если бы она не происходила только от того верховного начала, а была бы также и его принадлежностью, в таком разе она, понятно, представляла бы собой только атрибут его и не была бы субстанцией - существом для себя. А если так, если это есть поистине первая энергия и первая мысль, то это значит, что выше ее нет уже ни энергии, ни мысли, это значит, что если мы попытаемся подняться мыслью выше даже этой субстанциальной мысли, то там не найдем уже ни субстанции, ни мысли и приблизимся к тому благоговения достойному началу, в котором нет уже того, что называется мышлением, бытием, субстанцией, которое пребывает в одном себе, как бы уединенное от всего прочего, не нуждаясь ни в чем из того, что после и ниже его, ибо допустить противное значило бы, что это начало действовало - пользовалось энергией прежде, чем произвело /эту первую энергию/, и пользовалось мыслью прежде, чем появилась /эта первая/ мысль /словом, была само умом прежде, чем появился первый ум/. Кроме того мышление, если оно даже имеет предмет своим благо, все-таки ниже самого блага и, значит, не принадлежит самому благу. мы говорим это не в том смысле, будто мышление о благе невозможно и не составляет своего рода благо /для мыслящего/, ибо в этом не может быть никакого сомнения, а на том только настаиваем, что мышление не принадлежит самому благу, ибо противное значило бы, что находится вместе и составляют одно две различные вещи само благо и то, что ниже его - то есть, мышление о нем; они могли бы быть вместе лишь в том предположении, что или благо есть нечто низшее, чем оно есть, и это значило бы, что оно есть /не благо, а/ субстанция и мысль /т.е. ум/, или что мышление есть нечто худшее /чем оно есть, а его мыслимое /благо/ есть нечто лучшее, чем оно само. А так как ни то, ни другое не мыслимо, то это значит, что мышление не в самом благе находится, но, будучи ниже его и вследствие этого как бы чья его величие, держится поодаль от него, вне его, так, что оно остается чистым, свободным как от мышления, так и от всего прочего. Сохраняя свое существо чистым от примеси мышления, Благо однако не препятствует мышлению быть подле себя /и мыслить себя/, так как это нисколько не нарушает его чистого единства. А если бы мы допустили, что Благо не только есть мыслимый объект, но вместе и мыслящий субъект, что оно есть субстанция, коей присущи мышление, и что оно самое себя мыслит, то тут же вынуждены были бы предположить бытие чего-то иного, высшего, чем оно. Так как энергия и мысль составляют совершенство некоего субъекта, и заложены в нем вместе с бытием его, то этот мыслящий субъект предполагает

впереди себя некоторую иную природу, которой обязан своим мышлением /и бытием/, ибо для того, чтобы мыслить, он должен же иметь, что мыслить, и этим "что" может быть только то, что прежде мышления, и вот почему даже когда он самого себя мыслит, он находит в себе все лишь то, что стал иметь от созерцания той или высшей природы. Что же касается того начала, которое выше его и которое не имеет в себе ничего, заимствованного, от какого-нибудь другого начала, то спрашивается, как это и зачем оно могло бы мыслить что-либо другое, или даже самое себя? Чего стало бы искать, чего могло бы хотеть? Уже не того ли, чтобы постигнуть все величие своего могущества? Но это значило бы, что могущество его есть для него нечто внешнее, насколько составляет предмет его мышления, или, что сила познающая в нем есть нечто отличное от силы познаваемой. а если этого нет, если обе они составляют одну и ту же силу, тогда чего еще искать ему остается?!

41. Можно сказать, что существам высшей божественной природы, но все же стоящим ниже /верховного начала/ мышление дано в качестве пособия, выполняющего приблизительно такую же роль, к какой предназначается веществам, которые без него были бы слабы. Но если бы глаз сам был и светом, то какая была бы нужна ему воспринимать еще что-то /чтобы быть зрячим/?! Искать света посредством глаза принуждено /то или иное существо/ бывает лишь потому, что само по себе может найти около себя только тьму, и если мысль всегда ищет света, между тем как свету не зачем искать света, то это значит, что верховное начало, так как оно само есть свет, не станет же в мышлении искать для себя света и что мышление ему не прибавляет. Какую, в самом деле может оказать ему услугу, что может прибавить ему ум, который сам нуждается в помощи /от него же/, чтобы мыслить? Итак, оно не познает даже самое себя, как потому, что в этом не имеет нужды, так и потому, что в противном случае оно было бы двойством, или даже множеством, как и мышление, которое /кроме себя и своего субъекта - ума/ предполагает еще и третье - мыслимое /свой объект/. Ведь, если бы все эти три вещи - ум, мышление и мыслимое были тождественны между собой, тогда они составляли бы нечто такое совершенно-единое, в котором все они исчезли бы бесследно; а так как они друг от друга отличны, и каждая из них есть иная, то все они вместе тем более суть нечто совсем иное, чем то первое начало. А потому, когда речь идет об этом совершеннейшем существе, которое не нуждается ни в каких подспорьях со стороны, мы должны устранить из его понятия все прочее, потому что, чтобы ни усвоили ему, этим мы только умалим его, забыв, что оно ни в чем не нуждается. Для нас мышление, конечно, есть прекрасная вещь, потому что наша душа нуждается в уме, да и для самого ума - не меньше, потому для него быть, существовать значит то же, что мыслить, и значит он от мышления и в мышлении самое бытие свое имеет. Поэтому для ума составляет существование необходимость быть в нераздельном единении с мышлением, постоянно иметь сознание о самом себе - сознание своего единства в этом своем двойстве; а будь оно одно чистое единство, - он, конечно, довлел бы себе самому и не нуждался бы в восприятии и в мышлении. Поэтому, если существует пресловутое правило "познай самого себя", то оно относится только к тем существам, которым, по причине присущей им множественности, необходимо давать в ней отчет самим себе, знать количество и качество ее элементов, чего они /первоначально/ или вполне, или совсем не знают, а равно - и того, что в их природе составляет то главное и основное, которым обуславливается самое их существование. Но коль скоро есть начало абсолютное - единое и самосущее, то оно слишком велико для того, чтобы чувствовать, мыслить, познавать себя, потому что даже для себя самого не есть что-либо /подпадающее этим деятельностям/, и, довлея всецело себе, не принимает в себе ничего. Поэтому, хотя оно есть Благо, но даже и это не для самого себя, а для всех других существ, которые имеют нужду в благе, между тем как само Благо не имеет в себе нужды, ибо слышно было бы, если бы само Благо, так сказать, не доставало себе и чувствовало нужду в себе. Оно и не глядит на себя, ибо созерцание уместно и нужно лишь там, где через него нечто дается и получается. Все это и подобное им отдано тем существам, которые после и ниже его и из всего того, что принадлежит им, ничто не присуще ему, - не присуще даже то, что называется сущностью, субстанцией, и уже тем более - мышление, потому что где мышление, там непременно есть и сущность, и с первым, самым совершенным мышлением дано также /первое/ истинно-сущее /ум с идеями/ - оба вместе, нераздельно. Вот почему верховное начало недоступно ни наименованию словом, ни чувственному восприятию, ни научному познанию, - недоступно потому, что нельзя ничего усвоить ему в смысле его принадлежности, или атрибута.

42. Если бы кто-либо пришел в затруднение по этому поводу, недоумевая, что делать со всеми этими атрибутами, добытыми логическим путем, к чему можно,

и к чему нельзя их прилагать, – тому мы даем такой совет: отметайте, оставляйте в стороне все то, что оказывается существенным и ценным даже во втором порядке сущего, – даже отсюда ничего не берите и не усвояйте первому существу, и точно также второму /уму/ не усвояйте того, что составляет принадлежность третьего /души/, но располагайте около первого второе, а около второго третье, ибо только таким образом с одной стороны каждое сохранит особенность своей природы, а с другой установятся тесная и правильная между всеми ими связь, основывающаяся на подчинении третьего второму, а второго первому – тому, которое ни от чего не зависит и есть само по себе и для себя. Поэтому совершенно справедливо сказано /Платоном/, что "около царя всех все располагается и ради его все существует". Эти слова "все из-за него, или для него" выражают, очевидно, ту мысль, что Он /царь всего/ не только есть виновник бытия всего существующего, но также предмет желаний и стремления всех существ именно потому что Он совсем иной, чем все они, природы, и что он не имеет в себе ничего им принадлежащего, ибо если бы он имел в себе что-либо свойственное им, как низшим в сравнении с ним, то они сами не существовали бы, – не могла бы получить от него бытия. Это значит, что если в числе всего сущего заключается и ум, то даже и ум не принадлежит ему. Когда же, кроме того, Платон называет Бога /или Благо/ причиной всего прекрасного, то этим, по нашему мнению, он относит красоту к числу идей, а Благо /или Бога/ ставит выше красоты /как ее причину/. Усвоивши таким образом второе место, этому ноуменальному миру идей, он затем ставит в зависимость от него сущее третьего порядка и позднейшее, и наконец от этого третьего сущего, т.е. от /мировой/ души ставит в зависимость происшедший от нее этот /чувственный/ мир. Из всего этого получается такой вывод: так как душа утверждена и как бы висит на уме, а ум на благе, то все существующее утверждается на Благе, стоит от него в зависимости, только в различных степенях одно непосредственно, другое посредственно; последнюю ступень в этой градации составляют, конечно, выше чувственного мира, в бытии своем зависящие непосредственно от /мировой/ души.

31

VI.8 О ВОЛЕ И СВОБОДЕ ПЕРВОЕДИНОГО

[Вопрос о свободе человеческих действий. Воля наша в такой мере свободна, в какой, следуя лишь внушениям здравого и правого разума, отдается всецело исканию истинного блага, и, напротив, в той мере не свободна, в какой отвлекается и отстраняется от этого естественного ей искания или чем-либо внешним, или собственными влечениями, желаниями, страстями. Поэтому, свобода полная, совершенная и постоянная лишь тем вечным существам, которым ничто не препятствует быть постоянно обращенными к благу и иметь постоянное в нем участие.]

1. Первоединый же есть сила абсолютная, или сама абсолютно независимая воля во-первых потому, что будучи высочайшим благом, Он есть всегда именно то, чего Он мог бы хотеть, и хочет только того, что Он сам есть, почему и пребывает в себе самым неизменно, во-вторых потому, что Он есть существо всемогущее, верховное начало всего прочего, ни от чего кроме себя и своей воли не зависящее, в-третьих потому, что Он есть существо абсолютно необходимое не в том смысле, что зависит от какой-либо необходимости, а в том, что, напротив, сам для всего прочего составляет необходимость и непреложный закон, как предмет стремления и любви для всего существующего, в-четвертых потому, что будучи вездесущим, Он однако же в самом себе всецело пребывает и следовательно ничем извне не ограничивается и не обуславливается, и наконец в-пятых потому, что будучи для всего прочего верховной причиной – всех причин причиной, Он для себя есть своя причина существо самосущее и, значит, ни от чего не зависящее.

Уместно ли и относительно богов задаваться вопросом о том, что лежит в их воле, и что нет, или же этот вопрос естественно возникает лишь относительно людей, в виду слабости, шаткости, ограниченности их сил, между тем как относительно богов сразу следует согласиться, что так как они всемогущи, то все лежит в их воле и власти? А быть может как беспредельное всемогущество, так и абсолютная, ничем не ограниченная воля принадлежит только Первоединому, между тем как и могущество и воля других /божеств/ имеют для себя лишь определенные, не во всех случаях одинаковые сферы? В таком разе нам придется осмелиться исследовать какой характер и объем имеет особо воля существ первого порядка /божеств, ноуменов/ и особо воля верховного над всеми Божества, не смотря на то, что мы обыкновенно /не только о сем

последнем, но и о тех первых/ говорим, что они все могут. При этом считаем нужным оговориться, что тут под словом могут или мощь, вовсе не следует разумеать простую возможность, потенциальность в отличие и особо от энергии, или актуальности, как чего-то /по отношению к потенциальности/ только ожидаемого будущего. Однако, эти вопросы пока отложим, и сперва, как и следует спросим: мы-то сами обладаем ли свободно волей, или как велико то, что в нашей власти и воле. А еще прежде следует выяснить, какой собственно смысл имеет выражение "в нашей воле", то есть дать понятие о властности, или о свободе воли, ибо только после этого можно будет решить, применимо ли это понятие к божествам, в особенности же к Богу /высочайшему/, или нет, и если - да, то в какой степени применимо /после его/ и к существам первого порядка /ноуменам/ и к существам других порядков. Итак, что собственно разумеем мы, говоря "в нашей воле", а еще прежде почему, в каких именно случаях задаем мы себе вопрос "в нашей ли воле" /нечто было и есть/? Полагаем, что это бывает тогда, когда гнетомые случайностям судьбы разного рода необходимостью, или волнуемые порывами страстей, врывающихся в душу, мы чувствуем, что все это господствует над вами, а мы рабствуем и направляем каждый шаг свой туда, куда указывают эти повелители; - вот тут-то и закрадывается в нас сомнение, что пожалуй тут мы сами совсем ничто, что тут ничто не в нашей воле. Это значит, что мы считаем лишь то лежащим в нашей воле, что делаем мы не вынуждаемые ни судьбой, ни необходимостью, ни силой страстей, что делаем совершенно добровольно, по своим собственным желанием, без всяких препятствий им со стороны. На этом основании можно установить такое положение: "в нашей воле" все то, что подчиняется нашей воле, что бывает, или не бывает, смотря по тому, желаем ли мы того или другого, ибо, в самом деле мы называем добровольным то, что делаем без всякого /извне/ принуждения и с полным сознанием /поступка/, а лежащим в нашей воле все то, что мы властны сделать /или не сделать/. Эти два момента по большей части сопутствуют друг другу, но они по существу своему различны и фактически иногда бывают в разладе между собой, как например, если вполне в чьей-либо власти и воле убить человека, и он убивает человека, не зная, что это его отец, то тут свобода действия стоит в разладе с добровольностью, или желаемостью. Для того, чтобы действие было добровольным, требуется сознание его во всем его составе, а не в некоторых только его частях. И почему это, когда кто убивает друга, не зная, что это друг, называют это убийство невольным, а когда кто совершает действие, не зная, что оно запрещено, то такое действие не признают невольным?! Если это потому, что совершивший оное должен был знать /что оно запрещено/, то ведь он или мог и того не знать, что ему следовало это узнать, или что-либо могло помешать ему /это узнать/, и, значит, действие его есть все-таки невольное.

2. А теперь требуется исследовать, чему собственно принадлежит свобода, желаниям ли нашим и порывам, каковы например, гнев, страстная похоть и т.п., или разуму, который каждое желание взвешивает и решает, что лучше, выполнить ли его, или отстранить? Если бы мы согласились, что даже гнев и похоть зависят от нашей воли, то должны были бы признать свободными и животных, и детей, и иступленных, и сумасшедших, и потерявших смысл или от какого-либо снадобья, или от собственных произвольных фантазий и иллюзий. Если же свобода принадлежит только разуму в соединении с желанием, то спрашивается, - разуму ли какому бы то ни было, даже и помраченному или же только разуму здравому и правому в соединении с желанием неизвращенным? Потом, что касается этих соединений разума с желанием, то тут необходимо знать, что и чем приводится в движение, разум ли желанием или желание разумом, потому что если согласиться даже - что все желания естественны, как вытекающие из самой природы вещей, то все же они /в рассматриваемом отношении/ различны, ибо что касается тех из них, корень которых, лежит в животной, телесной части /нашей природы/, то несомненно, что душа им следует, вынуждаемая необходимостью природы; но если взять даже желания самой души, то и тут многое, кажущееся и считаемое свободным, не оказывается на самом деле таковым. Правда, что даже проявлению страстей предшествует иногда некоторое голое, смутное размышление, но когда или какая-нибудь фантазия засядет прочно в душе, или желание повлечет ее, как некая неотвратимая необходимость, то как мы тут можем быть властными /в своих действиях/?! Вообще, разве возможна свобода там, где нас нечто влечет к себе?! Ведь, та сторона, которая, чувствуя какую-либо нужду, потребность, необходимо желает восполнения ее, вовсе не властна над тем, что ее влечет /как обещающее удовлетворить потребность/ к себе. А если так, то разве может быть свободным то, что стоит в зависимости от того другого, в котором оно имеет свое начало, от которого возникает, которым во всех отношениях детерминируется, с которым сообразует свою жизнь, от которого самую форму

свою имеет?! В таком разе даже бездушные вещи пришлось бы считать свободными, потому что например и огонь действует сообразно с тем, каким он стал и есть по природе. Скажут, - тут разница большая, состоящая в том, что живые существа, имеющие душу, не только действует так или иначе, но и сознают это, знают, что делают. Конечно, так; но спрашивается, разве сознание, ощущение само по себе может требовать им что-либо для того, чтобы они были свободными, разве ощущение, ограничивающееся чувственным восприятием вещей, может делать властным над чем-нибудь ощущающего?! Пусть они обладают даже знанием /того, что делают/, но если это знание только сопровождает их действие /а не предшествует им/, то и таком разе их действия возбуждаются и направляются чем-то другим /отличным от знания/. Наконец, если допустить, что помимо и независимо от желания сам разум со своим знанием является движущим и руководящим началом действия, тогда спрашивается, куда же - на что он в таком случае направляется, где и как он это делает? Так ли, что он сам из себя порождает какое-либо особое свойства желание, или так, что только укрощает желания, после и вследствие чего мы только и бываем свободными /в своих действиях/? Но и в таком разе свобода будет принадлежать не самому действию, а разуму, потому что всякий праксис, как такой, если он даже управляется разумом, представляет всегда нечто такое сложное, смешанное, в котором свобода не выступает во всей своей чистоте.

3. Все это нужно рассмотреть прежде, чем поведем речь о богах. Итак, из сказанного следует, что свобода принадлежит воле, насколько воля совпадает с разумом, - с разумом, прибавим, правым, т.е. обладающим правильным знанием, потому что тот не есть еще бесспорно свободный, от себя самого только зависящий, кто не знает, почему именно хорошо, право то или иное его намерение, решение, действие и кого наталкивает делать должное или простая случайность, или воображение, потому что и воображение не зависит от нашей воли и действование под влиянием его разве может быть свободным, самопроизвольным? Я разумею тут главным образом то воображение, которое возбуждается к деятельности разными состояниями тела, и которое иные образы производит, когда например тело истощено от недостатка пищи и питья, и совсем иные, когда оно пресыщено или когда находится в страстном возбуждении. Кто действует под влиянием таких образов, особенности которых зависят от обращающихся в теле влаги и соков, имеющих различные качества, того мы не считаем свободным, самопроизвольным деятелем, и если люди порочные, распущенные, много делают по внушению этих образов, то мы их действий такого рода не признаем ни свободными, ни даже добровольными. Свободным мы признаем только того, кто освободясь от телесных страстей, ничем иным не управляется, кроме ума; свободу мы усвоаем только началу, и не невольными только те желания, которые из ума истекают. Вот такого рода свободу мы, пожалуй, можем усвоить и богам, так как они живут согласно с умом и пожеланиям сообразующимся с умом.

4. Тут могут спросить нас, - как же это может быть свободным действие, вытекающее из желания, когда желание всегда есть выражение какой-либо потребности и потому направлено всегда на то, что вне его самого? Потому, что ведь, желаемое влечет в себе /желающего/ будь это благо /или что другое/. Возможен и такой вопрос: сам ум свободен ли, действует ли по своей воле, когда он осуществляет лишь ту энергию, которая заключается в его природе и всегда сообразно со своей природой, а действовать как-либо иначе не властен, не может? Потом, - может ли иметь место свободная воля там, гдe не совершаются никакие действия? Да и там, где действия совершаются, как быть им независимым ни от чего внешнего, когда они совершаются всегда не попусту же /а с какой-нибудь целью/? - что касается прежде всего сомнения может ли быть свободным существо, если оно повинует своей природе, то мы в свою очередь спросим: разве можно за одно это считать существо рабствующим, когда оно ничем /извне/ не вынуждается следовать чему-либо другому? Разве стремящееся к благу, находится под давлением необходимости, когда это его стремление вытекает из его собственного желания и из уверенности, что предмет его желания есть благо? Напротив, невольным бывает его удаление от блага, вынужденным бывает его стремление к тому, что не есть его благо, и быть в рабстве не иное что значит, как лишиться возможности преследовать свое благо вследствие подчинения какой-нибудь большей силе, отделяющей от блага. Поэтому, если рабствование считается за нечто позорное, то это вовсе не в том случае, когда кто-либо не позволяет себе делать зло, а в том, когда кто-либо, имея стремление к своему собственному благу, бывает вынужден действовать в пользу кого-нибудь или чего-нибудь другого. Притом же когда говорится о существе, что оно повинует своей природе, то eo ipso в нем различаются две стороны

повелевающая и повинующаяся; но если существо таково, что природа его актуальность его ничем не отлична от потенциальности, то почему ему не быть свободным, как и отчего оно может быть не свободным? Ведь, о таком существе нельзя даже сказать, что оно действует сообразно с природой, потому что в нем деятельность не отлична от сущности, потому что для него существовать значит то же, что действовать / и наоборот/, и если оно действует не ради чего-либо другого и не в зависимости ни от чего другого, то как не быть ему свободным? Относительно такого существа даже выражение "оно само от себя и ради себя" - есть и действует/ слишком слабо, - нужно бы что-нибудь сильное; но оно все-таки дает понять по крайней мере, что ничто другое не властвует ни над деятельностью того существа, ни над его сущностью и бытием, потому что оно само есть /для себя/ - начало. Правда, что ум имеет и другое начало, но имеет его не вне себя /а в себе самом/, насколько это его начало лежит в благе; а если так, если он имеет в этом начале /свое/ благо, то уже тем более имеет независимость и свободу, ибо обыкновенно та и другая желается и ищется не ради чего-либо другого, а только ради блага. Это значит, что чем больше ум сообразует свою энергию с благом, тем больше утверждает свою собственную свободу, ибо /в таком разе/ он уже сам обладает тем, что не самому себе из себя же направляясь, в себе самом пребывает /то есть, благом/, обладает именно потому, что на него /направляет свою энергию/. Конечно для ума лучше пребывать /таким же образом/ в самом себе, следуя этому /началу - благу/.

5. Спрашивается теперь, свобода и самопроизвольность принадлежит ли только уму, занятому чистым мышлением, или также и душе, притом как тогда, когда она в своей деятельности совпадает с умом, так и тогда, когда она осуществляет ее практически в добродетели? - что касается этой последней практической деятельности, то и ее пожалуй можно признать свободной, но только не в ее фактическом выполнении, ибо мы не властны над поводами или условиями к выполнению. Что человек волен избирать доброе, прекрасное, и все делать /для достижения его/, - это, конечно, правда, - но как именно на это вольны, как все это в наше воле и власти? Ведь, всегда это так, как например, в наше воле быть храбрыми во время войны. Конечно это в нашей воле, но когда войны нет, разве эта наша воля проявится фактическими действиями, имеющими характер храбрости? Подобным образом и все другие фактические проявления добродетели зависят от таких, или иных обстоятельств, поводов, заставляющих поступать так или иначе, если бы добродетель обладала способностью решать, что для нее лучше, лучше ли, чтобы были войны и она могла бы показать себя как храбрость, лучше ли, чтобы были преступления, правонарушения и она могла бы установить справедливые законы и правомерный порядок, лучше ли, чтобы была бедность и она могла бы проявить себя, как щедрость, или же для нее лучше оставаться в покое, так как все вокруг нее находится в добром порядке, разве не предпочла бы она оставаться в покое от всех сих и подобных дел, зная, что в услугах ее никто не нуждается, подобно такому врачу, как Гиппократ, который больше всего желал, чтобы в его искусстве никто не нуждался?! А если так, если добродетель, проявляясь фактически всегда вынуждается /обстоятельствами/ к таким или иным действиям, то как может принадлежать ей свобода во всей чистоте и полноте? Не ясно ли, что все такого рода действия вынуждаются необходимостью, и что свобода тут принадлежит только желанию воли и решению ума, предваряющим эти действия? Коль скоро же мы нашли, что свобода имеет место только в момент, предшествующий совершению действия, то вместе с тем должны признать, что свобода и самопроизвольность добродетели лежит вне ее праксиса. А что сказать о той добродетели, которая простирается на внушенное состояние и расположение /самого субъекта/ и которая состоит в умерении и упорядочении страстей и желаний, от которых душа бывает в ненормальном состоянии? В каком смысле говорится, что тут от нас зависит быть хорошим, и что добродетель ничему неподвластна? Конечно, - в том смысле, что тут все зависит от наше воли, от нашего хотения и решения и что освобождая ее от того рабства /страстям/, в котором она пред тем находилась. А если так, если и тут добродетель является, как своего рода ум или как такое расположение души, в котором она как бы интеллектуируется - превращается в ум, то опять выходит, что свобода имеет место не в самом праксисе /добродетели/ а в уме, который не участвует в праксисе.

6. Выше мы однако свободу усвоили воле и установили, что в нашей власти лишь то, что делается по желанию наше воли, - прибавив, или не делается. Поэтому, если все сейчас сказанное нами, правильно, то согласно с этим вышеустановленным положением мы должны признать, что добродетель и ум сами властны над собой, или что им принадлежит свобода и независимость. Они ни от чего не зависимы, ничему не подвластны потому, что не только ум

пребывает в самом себе, но и добродетель предпочитает оставаться сама в покое и только бдит над душой, чтобы она была хорошей, и в какой мере в этом усваивает, в такой и сама свободна и душу делает свободной. Когда же помимо ее воли возникают и дают себя чувствовать страсти, или требуются необходимые действия, она над ними наблюдает и ими управляет, сохраняя однако свою независимость и свободу тем, что и тут она сосредоточивается в самой себе, ибо она вовсе не озабочена чем-либо внешним, как например тем, чтобы спастись от како-либо опасности; - напротив, она не только не считает нужным об этом заботиться, но иногда прямо требует /от человека/ пожертвовать жизнью, детьми, отечеством, так как цель, которую она преследует, есть достижение прекрасного, а вовсе не сохранение существования того, что ниже ее. Из этого следует, что свобода и самопроизвольность нашего действия заключается не в самых поступках, и не в отношениях ко всему тому, что вне нас, а некоей чисто внутренней деятельности - в энергии ума и в теории самой добродетели. Такую добродетель следует считать своего рода умом, и не должно ставить ее в один ряд с влечениями и страстями, подчинением и ограничением которых занят разум, потому что они, как справедливо близости и связи с телом и приводятся в норму лишь постепенно посредством упражнения и привычки. Говоря прямее и яснее, - свободно в нас собственно только некое невещественное начало, на которое сводится и наша свобода и сама властная над собой воля, насколько она в самой себе сосредоточена, потому что как только она желает и требует чего-либо, что вне ее, - тотчас вступает в силу необходимость. Что происходит из этой воли, что осуществляется ею самой, то только и есть в нашей полной власти; чего она хочет и что она без всякого препятствия производит, действуя вовнутрь себя, или вовне, - это и есть прежде и ближе всего то, что вполне от нас зависит. Поэтому, ум теоретический, ум первый тем более независим ни от чего и свободен, потому что в деятельности своей он не зависит ни от кого и ни от чего другого - и обращен ею только на самого себя, так что деятельность его есть он же сам и кроме того потому, что, поживая на благе и вследствие этого ни в чем не нуждаясь, будучи вседовольен, живет такой жизнью, какая для него желательна. Воля /в нем/ есть ведь тоже, что мышление, ибо она под тем лишь условием и называется воле, если она сообразна с умом, если хотения ее совпадают с определениями ума, - как это есть и на самом деле, потому что если воля, как воля, хочет блага, то для ума мыслить в истинном смысле слова значит пребывать в благе. Это значит, что ум обладает уже тем, чего воля еще только хочет, и само собой понятно, что когда она достигает, чего хочет то ео ipso становится мышлением. Поэтому, если мы усвоим свободу даже воле, как хотению блага, то как может не иметь свободы ум, который всецело утверждает на том, чего воля только хочет?! Не согласиться с этим можно разве только имея в виду усвоить еще что-нибудь большее, чем независимость и свобода.

7. Итак, душа становится свободно при посредстве ума с помощью которого беспрепятственно стремится к Благу и все ее действия, вытекающие из этого стремления, зависят от ее воли, между тем как ум свободен сам по себе. Что же касается самого Блага, то по природе своей оно есть то, что само по себе вождельно, и вот почему от него собственно имеют свободу и душа и ум, насколько свобода души состоит в беспрепятственном стремлении к благу, а свобода ума в обладании благом. Так как Благо имеет господство над всеми теми существами, которые после него заслуживают почитания, так как оно занимает первый - самый высший престол, так как к нему стремятся приблизиться по мере сил все существа, на нем все утверждаются и от него имеют как свои силы, так и свою свободу, то разве мыслимо, чтобы его свобода была похожа на мою, или твою, когда даже об уме нельзя этого сказать без умаления его свободы?! Есть, однако мнение гораздо более дерзкое, будто первое начало чистым случаем или судьбой определено быть тем, что оно есть; а так как оно не само через себя есть то, что есть, то оно не имеет и власти над собой, не имеет, следовательно, ни независимости, ни свободы, но действует или не действует потому, что необходимость заставляет его быть деятельным, или недейтельным. Мнение это есть ни на чем не обоснованное противоречащее, насколько оно, отрицая всякую самопроизвольность, независимость, свободу, уничтожает вместе с тем весь смысл этих понятий и превращает их в простые словесные звуки, не обозначающие ничего действительного. Ведь, кто держится такого мнения, тот должен не только утверждать, что ничто не зависит от нашей воли, но вместе также сознаться, что слово свобода не соединяется у него ни с каким понятием, не имеет для него совсем никакого смысла, ибо как только он сознался бы, что он это слово понимает, то этим тотчас же изобличил бы себя, что теперь уже признает соотношение этого слова и понятия с чем-то

/действительным/, которое прежде отрицал. Ведь понятие вещи и не изменяет ее сущности и не прибавляет к ней ничего, само по себе оно ничего не производит, ничему не дает от себя бытия: вся функция понятия ограничивается тем, что через него усматривается, что стоит в необходимой зависимости от другого, что имеет свободную волю, и что наконец совсем не от чего не зависит, но всецело само господствует над всей своей деятельностью, – преимущество существ вечных, а также и других, насколько они тоже вечны, другими словами, как тех, которые имеют в себе благо, так и тех, которые беспрепятственно и добровольно стремятся к Благому. А так как Благо выше всех их и всего, то понятно, как нелепо полагать, что оно может стремиться, кроме и помимо себя, еще к какому-нибудь иному благу. Еще более нелепо допущение, что бытие Блага есть дело случая, или судьбы, ибо случай и судьба если и имеют где-либо место, то только в вещах низшего порядка, позднейших, представляющих множественность, но разве мыслимо, чтобы само первое начало /всего существующего/ было бытием случайным? И почему не следует признать, что оно само есть виновник и властелин своего бытия? Разве потому только, что оно не есть существо происшедшее /а изначальное, вечное/?! Разве нелепо отрицать его свободу на том основании, что оно действует сообразно со своей природой, так как это отрицание по-видимому равносильно утверждению, что свобода имеет место только в действиях. Нисколько не препятствует ему быть свободным, даже его единственность или уединенность, так как она принадлежит ему вовсе не потому, что другое что-либо не дает возможности быть ему иным, а единственно потому, что она есть такой подлинный образ бытия, который единственно ему угоден, или потому, что нет ничего лучшего, чем бы ему быть, и не согласиться с этим значило бы допустить, что по мере достижения блага /не только не возрастает, но и/ уменьшается свобода. Если и это допущение есть явная нелепость, то уже чистой было бы бессмыслицей отрицать в самом Благом свободу потому только, что оно есть Благо, что пребывает в самом себе и что между тем как все прочее движется к нему своими стремлениями, оно не желает ничего другого кроме самого себя, так как ни в чем другом не нуждается. Кроме того, если согласиться даже, что в нем есть нечто похожее на субстанцию и нечто похожее на энергию, с тем однако ограничением, что эти два момента в нем не отличны друг от друга, так как они даже в уме совпадают между собой, то и таком разе его энергия ничуть не более соотнобразуется с его субстанцией или сущностью, чем его сущность с его энергией. А это значит, что о нем нельзя сказать даже, что оно действует сообразно со своей природой, насколько нельзя допустить, что в нем энергия появляется на подобие некоей жизни в отличии от того, что служит для нее как бы субстанцией. Нет, его сущность от вечности соприисуща энергии и как бы слита с ней и составляет с ней одно и то же, и вот почему Оно существует само по себе и через себя, не завися ни от чего другого.

8. Все это однако вовсе не то значит, что мы усвоим первому началу свободу или самопроизвольность как одну из акциденций /субстанции/, или свойств; напротив, по нашему мнению, оно должно быть мыслимо как существующее абсолютно само по себе и для себя, в отрешении от всех тех различий и противоположностей, какие представляют собой другие существа, обладающие свободой; а если мы все-таки переносим на него разные атрибуты этих низших существ, то это лишь по невозможности найти термины вполне ему приличествующие: говорим мы о нем, как умеем, хотя отлично знаем, что не можем найти слов и выражений не только таких, которые были бы сообразны с существом его, но и таких, которые бы хоть что-нибудь сказали о нем. Это потому, что все самое прекрасное и самое высокое позднее и ниже его, так как оно есть начало этого всего, или пожалуй с другой точки зрения даже не начало, насколько мы из его понятия устраним все прочее, как низшее, а в том числе, конечно, свободу и самопроизвольность, так как эти термины намекают на стремление к чему-нибудь другому, на беспрепятственность стремления и на бытие других существ, имеющих такие же стремления, между тем как ему /как Благому/ нельзя усвоить никакого стремления, ибо оно есть то, что есть прежде и выше всего прочего. Мы не говорим даже "оно есть, существует", чтобы не поставить его в один ряд со всем прочим, что есть, что существует, и тем более нельзя уже о нем сказать, что оно таково-то по природе, ибо это выражение указывает на нечто еще более позднее /чем бытие/, и если оно употребляется в приложении к ноуменам, то лишь для указания, что они бытие свое имеют от другого начала и что прежде всего само бытие, существование происходит от того первого начала. Строго говоря, к области природы должно относить лично то, что появляется и есть во времени, а потому даже к бытию нельзя прилагать этого выражения /оно таково, каким сделала его природа/, насколько нельзя сказать, что бытие не само по себе существует, ибо сказать, что бытие имеет существование от

чего-нибудь другого /от природы/, значит отрицать, что оно существует само через себя. Наконец, еще менее о первом начале можно сказать, "оно таково, каким ему пришлось, случилось быть, - нельзя одинаково, как тогда, когда оно мыслится само в себе - так и тогда, когда рассматривается по отношению ко всему прочему, ибо контингенция, случайность может иметь место лишь в области множества таких вещей, из коих каждая, будучи известной сущностью, подвергается разным случайностям /от каждой другой/. И как это, спрашивается, могло бы случиться что-нибудь с тем началом и относительно которого не имеет даже смысла вопрос, как оно появилось? И в самом деле как? - уж не случайность ли, не судьба ли определила ему быть /тем, что оно есть/? Но ведь тогда /ни прежде его, ни одновременно с ним/ не было еще ни того, что называется судьбой, ни того, что называется автоматичностью /беспричинностью, случайностью/; а кроме того та и другая сами зависят всегда от чего-нибудь другого /как от своей причины/ и потому имеют место лишь в вещах происшедших и происходящих /во времени/. 9. Если же кто-нибудь все-таки стал бы утверждать случайность Первого начала, того мы спросили бы, что же собственно понимает он тут под случайностью? То ли, что Первое начало имеет известную природу и силу, сообразно со случаем, так что если бы случилось ему получить другую природу, то оно все-таки оставалось бы таким же началом, каким и было, и если бы пришлось ему стать худшим, менее совершенным, то оно все-таки продолжало бы действовать сообразно со свое сущностью? Против такого допущения следует поставить на вид, что с началом всех вещей ничто подобное не может случиться, - не только то, чтобы оно стало худшим, но и то, чтобы оно стало благом как-нибудь иначе /чем как оно есть/ т.е., как нечто нуждающееся /во благе/. Так как начало всего должно быть превосходнейшим всего того, что после него следует, то оно есть определенное в том смысле, что оно есть единственное в своем роде и уединенное, а вовсе не в том, что оно определяется необходимостью, так как и необходимости то никакой не существовало прежде его; - необходимость имеет место только уже в тех сущностях, которые после и ниже его, да и в них, она вовсе не имеет чего-либо похожего на принуждение, насилие. Итак, если Первое начало есть единственное и единственным образом, то это единственное есть через самое себя; оно есть такое, а не иное, потому что таким ему следовало быть; оно таково вовсе не потому, что так пришлось, случилось, а потому что так должно было быть, и так как оно есть, то, что после него должно было получить бытие. Повторяем, оно таково, каково есть, вовсе не случайно и акцидентально, а потому что таким ему следовало быть, - хотя, впрочем, термин "следовало", не выражает тут вполне существа дела. Чтобы иметь истинное понятие о нем, другие существа /т.е. мы, люди/ должны терпеливо ожидать, пока не явится им этот их Царь и тогда только мыслить его таким, каким он есть в самом себе, не в каком-либо случайном явлении, - как истинного царя, как истинное начало, как истинное Благо. О нем нельзя даже говорить, что его энергия соотнобразится с благом, ибо это намекало бы на его подчиненность другому началу; можно же и должно говорить лишь одно, что оно есть единственное то, что есть или что оно не соотнобразится с Благом, а есть само Благо. Строго говоря, даже о сущем нельзя сказать, что оно случайное, ибо хотя с сущим и может пожалуй что-нибудь случиться, но само-то существо уже никак не может случиться, ни вследствие встречи с чем-нибудь другим появиться и стать тем, что оно /прежде этого/ есть, ибо сама природа сущего состоит в том, что оно есть сущее /а не случившееся/. А если так, то кто дерзнет считать случайным то начало, которое выше даже сущего, и которому сущее обязано бытием своим? Ведь и сущее не есть как-то случившееся, а есть существующее так, как оно есть, именно с одной стороны - как сущность, субстанциальность, самим бытием своим выражающая то, что она есть, а с друго - как ум, который тоже есть то, что есть, а то иначе пожалуй кто-нибудь и о самом уме мог бы сказать, что он таков случайно, как будто ум может быть чем-нибудь иным, и не тем только, что составляет природу или сущность ума. Ведь только тогда, если существо не выступает из самого себя, ни на одну йоту не уклоняется от себя, с полной смелостью можно говорить о нем, - оно есть то, что есть. Поэтому, что же должен сказать тот, кто, поднявшись мыслью выше даже этого сущего /сущности и ума/, станет созерцать само высочайшее /начало/? Неужели, видя его таковым /как он есть/ другой образ бытия не попался ему случайно, то и этот в нем не случаен, вообще потому, что первое начало абсолютно исключает из себя всякую случайность. Оно просто есть так, никак не иначе, а только так. Впрочем, даже слово "так" не совсем тут кстати, насколько может намекать, что первое начало есть то-то, нечто определенное. Поэтому, когда вы мыслите первое начало, то не говорите о нем, ни что оно есть, ни что оно не есть так-то, а то иначе низведете его в ряд тех вещей, из коих одна есть то, другая - это, между тем как оно есть совсем иное помимо всех таких вещей. Когда вы созерцаете это бесконечное, неопределимое начало, то можете

обозначать, определять именами все вещи, которые после него, но его выделяйте из ряда этих вещей и представляйте его как такую всеобъемлющую абсолютно-властную над собой силу, которая есть то, чем она хочет быть, даже более этого, которая даже способность хотеть – волю отстраняет от себя и отдает другим существам, потому, что сама будучи выше всякого желания, предоставляет желания тому, что ниже ее; о не нельзя даже сказать, что она сперва пожелала и согласно с желанием стала тем, кто есть и уже тем более ничто другое не могло определить ее быть тем, что она есть.

10. А кто держится того мнения, будто первое начало таково, каково есть, только потому что так случилось, – того мы спросим: а как же можно было бы доказать ложность гипотезы случая, если допустить, что гипотеза эта ложная, или /иначе говоря/ кто, или что в таком разе могло или должно было бы уничтожить всякую случайность /в мире/? Ведь, если допустить, что есть некая такая природа, которая может это сделать, то с такой природой уже никоим образом не совместима случайность, потому что если бы даже сама она, долженствующая освободить от случайности все прочее, подчинена была случаю, тогда разве был бы во всем прочем где-либо такой пункт, где не властвовал бы чистый случай?! Между тем первое начало всех вещей и само собой понятно, что наблюдаемый в них разумосообразный порядок никоим образом не может быть приписан простому случаю, а должен быть изъясняем из довлеющей причины, потому что случай имеет место всегда только там, где не видно никакого предначертанного плана и никакой внутренней связи, а замечается лишь простое сцепление /явлений/. А если так, то разве мыслимо, чтобы верховное начало всякого разума, всякого порядка, всякой меры было связано бытием своим случаем?! Случай, пожалуй, силен многое совершить, но произвести разум, смысл, порядок, – это выше его сил. Так как случай представляет прямую противоположность разума, то как это мог бы он стать творцом разума?! А если он бессилен был произвести ум, то уже тем более не мог произвести то начало, которое выше даже ума, не мог потому, что не имел из чего произвести, так как сам еще не существовал, да и всегда ему не было и нет места в мире вечно-сущего. Итак, поскольку ничего нет прежде Бога, поскольку Бог есть первое начало, то на нем мы должны остановиться и вместо того, чтобы еще далее вести речь о нем, мы можем спрашивать лишь о всем том, что после него, как оно произошло; о Нем же спрашивать, как он произошел, совсем неуместно, потому что он и не происходил, а есть поистине непроизшедший. Однако, если он не произошел, а /от вечности/ есть то, что есть, то не значит ли это, что Он не властен над своим существом. А если он не властен над своим существом, если будучи тем, что есть, он не сам себе дает какое ему угодно бытие, а лишь пользуется таким, какое имеет, то не значит ли это, что он по необходимости есть то что есть, и что он не мог и не может быть иным, чем есть? На это мы ответим так: он есть то, что есть даже не потому, что не мог бы быть иным, а потому, что только будучи таковым, каков есть, он есть совершеннейшее существо. В самом деле, если с одной стороны не всегда в воле и власти /разумно-свободного существа/ стать лучшим, то с другой стороны ничто постороннее не может воспрепятствовать /ему/ стать худшим., – не изменяет его, то это вовсе не потому, что что-либо препятствует этому, а единственно потому, что так ему угодно и что то в его власти, и как невозможность для Него сделаться худшим вовсе не есть признать Его бессилия, насколько Он единственно сам по себе и через себя не допускает умаления своего совершенства, так напротив, переизбыток своей силы и власти он являет в том, что не направляется ни на что другое, а только на самого себя, и вместо того, чтобы зависеть от какой-либо необходимости, сам составляет необходимость и закон всего существующего. Разве же необходимость сама себе дала бытие? Собственно говоря, она и совсем не получила и не имеет бытия, потому что все, что после и ниже первого начала существует через него. И разве мыслимо, чтобы это начало, которое прежде и выше всякого бытия, получило бытие от чего-нибудь другого, или даже от самого себя?!

11. А если так, если об этом начале нельзя сказать даже, что оно стало /само по себе/ существовать, то что же больше можно сказать еще о нем?! Тут уместно только, сознать свое бессилие, умолкнуть и отказаться от всяких дальнейших изысканий, ибо как и чего можно искать после того, после чего некуда уже дальше идти, так как всякое изыскание обыкновенно доискивается начала и на нем останавливается?! Притом же, всякое исследование обыкновенно ставит себе задачей установить или сущность, или свойства, или причину, или образ существования /предмета/. Что первое начало существует в том смысле как мы это выше показали, – это усматривается уже из существования всего того, что получило бытие от него и после его; но задаваться о нем вопросом почему /т.е. о причине его существования/ значило

бы искать для него какого-то начала, между тем как яснее дня, что начало всего существующего ни в чем другом /кроме себя/ не может иметь себе начала. Равным образом спрашивать, каково это начало, какие иметь свойства, значило бы предполагать в нем акциденции, между тем как оно исключает из себя все акцидентальное, тут приходится прибегать лишь к одним отрицаниям. Все же эти и подобные недоуменные вопросы относительно этого верховного существа возникают у нас обыкновенно вследствие того, что мы представляем, как первое и всему предшествующее, пространство или место, похожее на хаос, и потом уже вводим первое начало в это пространство, нами воображаемое, или действительно существующее. Вполне естественно, что введши его сюда, мы вслед затем начинаем спрашивать, откуда оно сюда пришло и как оно тут очутилось: трактуя его как пришельца, вынырнувшего из бездны или упавшего свыше, мы любопыствуем узнать, почему и для чего оно сюда явилось, что такое оно есть, каково оно. Чтобы раз навсегда отстранить все подобные вопросы, мы должны устранить из понятия верховного начала всякий намек на пространство, не должны помещать это начало ни в чем другом, не должны представлять его ни покоящимся от вечности и утверждающимся на самом себе, ни появляющимся откуда-нибудь; довольно для нас знать лишь то, что оно существует, что бытие его есть необходимое предположение разума, между тем как пространство не только позднее его наравне со всеми прочими вещами, но и позднее всего прочего. Мысля его в отношении от всякого пространства, насколько это возможно для нашего мышления, мы не должны пытаться ни изобразить его посредством какой-либо фигуры, например, круга, ни измерить его величину, ни определить его количественно и качественно, потому что оно не имеет никакой формы даже ноуменальной и ни с чем несравнимо; оно существует в самом себе прежде всего прочего. А если так, то разве можно сказать о нем, оно есть то, что есть лишь случайно? Разве может иметь какой-либо смысл усвоение ему этого предиката, когда мы принуждены отрицать о нем все и всякие предикаты?! Поэтому истинным относительно его будет не суждение "так случилось" /что оно есть то, что есть/, а суждение "тут не было места случаю", потому что понятие его исключает всякую случайность.

12. Однако, разве не говорим мы сами, что верховное начало есть то, что есть и что оно властно и над сущностью и над тем, что выше даже сущности? Ставим этот вопрос в том предположении, что душа не вполне еще убеждена тем, что сказано выше и все еще находится в недоумении. Поэтому прибавляем еще следующие соображения. Каждый из нас по телу, конечно, далек от сущности, но по душе, которая составляет главную основу нашей природы, каждый участвует, в сущности и даже представляет собой своего рода сущность, или точнее - некоторый синтез сущности и /специфического/ различия. Но эта наша сущность не есть чистая, первичная, или не есть самосущность, и вот почему мы не властны над своей сущностью, а напротив сама сущность властна над нами, ибо она же обуславливает и /специфическое/ различие /природы каждого/. Однако же, так как мы представляем некоторое подобие властвующей в нашей природе сущности, то можно сказать, что даже здесь /на земле/ мы отчасти властны над собой. Поэтому, то начало /ум/, которое всецело и совершенно есть то, что есть, которое есть самосущность, в котором оно само и его сущность составляют одно и то же, конечно, уже всецело властно над собой, ибо не зависит ни от чего ни в своем бытии, быть властным над собой, ибо сущность его /то/ первое /которое обуславливает все остальное/. Что же касается того верховного начала, которое саму сущность делает свободной, которому свойственно творить лишь существа свободные и которое может быть творческой причиной свободы, то кому, или чему, спрашивается, оно могло бы быть подневольно, если можно так выразиться? Ведь, оно свободно по самой сущности своей, даже более, - от него или через него только и сама сущность свободна, ибо она позднее его и не составляет его принадлежности. Если даже в нем есть какая-либо энергия, точнее, если бы мы захотели представлять его, как энергию, то и в таком разе нельзя было бы сказать, что в нем есть нечто отличное /от него самого/ и что не оно само властно над собой, как источник своей энергии, потому что ведь энергия его есть не что иное, как оно само. А так как нет никакой надобности усвоить ему какую-либо энергию по той причине, что энергия составляет специфическую принадлежность уже тех существ, которые от него имеют бытие и к нему стремятся, то мы тем более не в праве различать в нем сторону властвующую от подвластной. Поэтому, мы собственно не должны называть его даже властным над собой, не потому конечно, будто оно от чего-нибудь зависит, а потому, что мы уже в сущности усвоили это преимущество независимости и самовластности, а его признаем за начало еще высшее /чем сущность/. Но разве может быть что-либо еще высшее, чем такое существо, которое в себе самом имеет власть над собой? - Конечно, потому что в том начале /в уме/, о котором можно сказать, что оно властно над собой, можно

различать два момента - сущность и энергию, в коих эта последняя собственно и разумеется, когда ему усваивается власть над собой. Правда, что в нем энергия совпадает с сущностью, однако же, если оно имеет власть над собой, то это лишь под тем условием, если оно отмечает себя /как энергию/ от себя же, как от сущности. Поэтому, о том начале /верховном/, которое не представляет такого двойства в единстве, но есть ибо оно есть одна чистая энергия и ничего больше, а то пожалуй оно не есть даже энергия.

13. Строго говоря, эти и подобные словесные выражения суть не подходящие для обозначения верховного начала, в понятии которого не должно содержаться ни малейшего намека на какую-либо двойственность; однако же, так как уже все таки оказывается необходимым трактовать о нем для убеждения /других в том, в чем мы убеждены/, то приходится не соблюдать в выражениях той разборчивости, какая требуется логикой строгого ума. Итак, допустим на время, что в верховном начале имеют место энергия, которые, конечно, зависят от его воли, ибо немисливо же, что они были невольными /вынужденными/, и что они составляют саму сущность его. очевидно, что при таком условии его воля составляет одно с его сущностью, и о нем поэтому можно сказать, каким оно хотело и хочет быть, таково оно и есть. А это значит, что сказать о нем, "оно волит и действует сообразно со своей природой", ничуть не более неправильно, чем сказать "как оно хочет и как оно действует, таково и его природа, или сущность"; - все равно выходит, что оно всецело, абсолютно властно над собой, так как само бытие, сама сущность его находится в его власти. А вот и другое соображение: то факт, что все существа стремятся к благу, и что каждое из них больше желает обладать благом, чем оставаться тем, что оно есть, ибо справедливо мнит обладать тем высшей степенью бытия, чем в большей степени становится причастным блага; предпочитает же оно пребывать в таком состоянии, то есть, быть возможно более причастным блага по той причине, что по самой природе своей благо есть то, что само по себе и для самого себя наиболее желательно и всему прочему предпочтительно. Вместе с тем, чем большую долю блага имеет в своем обладании то или другое существо, тем более всегда сама сущность его бывает свободна и сообразна с его волей, тем более она совпадает в одно с волей, так что /на самой высшей ступени/ быть иным, чем каково есть; но как только оно достигло блага, оно желает оставаться самим собой - тем, что есть, и в этом случае не только присутствие в существе блага, не есть для него одна простая случайность /а следствие желания и усилия его воли/, но и сама сущность его не оказывается вне его воли, так как волей она и детерминируется, волей же она и утверждается, как его собственная /им же желаемая/. А если так, если каждое существо /в некотором смысле/ само себя делает тем, чем хочет быть, то это самое только уже в абсолютном смысле должно утверждать о Первом начале /т.е. что он всецело по своей воле есть то, что есть/, которое и другим существам сообщает возможность быть каждому по своей воле тем, чем оно хочет быть, - должно думать, что с самим существом его слита воля быть таким, как оно есть, - если только допустимы такие выражения в применении к нему; мы по крайней мере не можем и представить, что оно не по своей воле есть то, что есть. Так как оно всецело в себя самое направлено, в себе самом сосредоточено, то оно хочет быть самим собой, и конечно есть то, чем хочет быть, так что его воля составляет одно с ним самим, и оно при этом считается все тем же не раздельным единым, на сколько не могло и не может случиться, чтобы оно было чем-нибудь иным, а есть только то, чем оно хочет быть. Да и мыслимо ли, чтобы оно могло пожелать быть чем-нибудь иным взамен того, что оно есть? Ведь, если допустить даже, что его воле предоставлено избирать быть тем, чем ему угодно, и что для него возможно изменить свою природу на какую-либо иную, то и в таком разе немисливо, чтобы у него возникло желание стать чем-либо иным, вследствие недовольства чем-либо таким в себе, которое казалось бы ему навязанным необходимостью, так как само оно от вечности восходило и всегда хочет быть только тем, что оно есть, ибо сама природа его, как Блага, состоит в том, что его хотение есть хотение лишь самого себя, и что это хотение, не извне чем-либо возбуждается и потом уже не может быть ничего такого другого, что могло бы привлечь и направить на себя его хотение. Что касается других существ, то о них конечно нельзя сказать, что каждое из них находит в собственном существе полное удовлетворение, так как они бывают недовольны то тем, то другим в себе, но что касается Блага, то в самом существе его содержится желание самого себя, предпочтения себя /всему прочему/, а то иначе совсем не было бы /во вселенной/ существ сколько-нибудь довольных собой, так как если они бывают довольны собой, то это единственно в той мере, в какой причастны блага, или в какой имеют в себе образ его. Но тут опять приходится считаться со слабостью нашего языка, - приходится, говоря о верховном начале, ради большей ясности

употреблять такие выражения, которые в строгом смысле не применимы к нему; – поэтому пусть читатели при каждом из них подразумевает оговорку "так сказать". Итак, если несомненно, что Благо существует, то несомненно также и то, что оно включает в себя хотение и избрание самого себя, потому что без этого само существование его не мыслимо. Но в верховном начале /все эти моменты/ хотение, избрание и сущность должны быть мыслимы не как множество, а как одно нераздельное единое: так как его воля, его хотение всецело лишь от него самого зависит, то конечно, от него зависит и /соответствующее воле/ его бытие, существование для самого себя. Выходит, что оно есть само свой творец, потому что если оно само есть виновник своей воли, если его воля есть как бы его создание и в то же время она тождественна с его упостасью, то следует, что оно само себе дает бытие. А все это опять значит, что оно есть то, что есть, вовсе не случайно, вовсе не потому что так пришлось, случилось, а единственно потому что так оно хочет.

14. Можно еще и так рассуждать: во всем, что называем мы существующим, бытие бывает или тождественно с сущностью, или отлично от нее, как например, такой-то, например, тождественна с самой сущностью души, когда она рассматривается в своем чистом бытии, без соединения с чем-либо другим /телом/, как и человек в себе тождественен с сущностью человека; что /в том или другом/ человеке есть отличного от сущности человека, то еще можно считать акцидентальным, но сама сущность человека не акцидентальна, потому что в ней человек есть сам по себе и для себя то, что есть. А если так, если даже сущность человека не акцидентальна, но имеет бытие сама по себе и для себя, то разве мыслимо чтобы было акцидентальным то Существо /верховное/, которое выше само человека и есть творческая причина и сущности человека и всех других существ, и которое кроме того имеет природу более простую, чем сущность человека и чем всякая вообще сущность? Если правда, что по мере движения к более и более простому, все более и более уменьшается и исчезает случайность, то понятно, что ей совсем нет и не может быть места в том начале, природа которого есть самая простейшая и чистейшая. Не мешает тут припомнить и то, о чем была уже у нас речь?, что в мире истинных сущностей /идеи/, происшедших от этого /верховного/ начала, каждая из них имеет от него в себе кроме сущности /или субстанциальности/ еще и причину или основание своей экзистенции /т.е. определенной формы бытия/, и что это самое наблюдается и в чувственном мире вещей /конечно, уже только производным образом/. благодаря этому обстоятельству, всякий, кто потом рассматривает вещи, может ответить себе на вопрос "почему" о каждой принадлежности их, почему например глаза или ноги у таких-то /живых существ/ такие-то и тому подобные и усмотреть, что тут причина производит каждый орган совместно со всеми прочими, так что все они появляются и существуют друг посредством друга и друг ради друга. Почему ноги имеют такую-то длину? Да потому что колы скоро одна какая-нибудь часть такая-то, например, лицо, то и ноги должны быть такие, а не иные; словом, гармония всех членов, есть причина, почему каждый из них такой, а не иной. Почему /человек/ вот – таков /как есть, а не иной/? Да потому что такова сущность человека /которую он в себе носит/. тут /как и везде/ сущность и основание бытия – *raison d'être* совпадают между собой, составляют одно и то же, как и проистекают они из одного и того же источника – от того начала, которое вовсе даже не прибегая ни к какому рассуждению, положило /для всего существующего/ вместе с сущностью и основание бытия. Итак, благодаря происхождению от одного первоисточника, сущность и основание бытия составляют одно и то же везде – даже в вещах происшедших; но конечно само то начало, от которого происходит все существующее, и в этом отношении превосходнее всего прочего, как истиннейший первообраз всего. Получается такой вывод: так как /даже в области происшедшего/ ничего не бывает наудачу, как попало, как случится, но все вещи в самих себе содержат основания, почему они таковы, и это благодаря лишь обстоятельству, что все они /и после создания/ находятся во власти Бога, который, будучи отцом разума, причинности и причинной экзистенции устраняет повсюду и во всем всякую случайность, то ясно, что сам он есть начало и как бы первообраз всего того, что непричастно случайности, и следовательно еще в высшей степени, чем все это, свободен от того, что называется случайностью, судьбой, акцидентальностью; он сам есть свои причина, он существует сам от себя и через себя, – он абсолютно – первичным и сверхестественным образом есть сам по себе.

15. Вместе с тем Он есть сам и предмет любви и любовь – любовь самого себя, так как и прекрасен он единственно только от себя самого и в себе самом. Он, конечно, присущ самому себе, но в нем присуще и то, чему оно присуще, одно и то же. Поскольку же в нем присуще тождественно с тем, чему оно

присуще, а равно и желаемое тождественно с желаемым, при чем это последнее может быть принимаемо за тождественно с субстанцией или сущностью. А если так, то опять выходит, что он сам есть его создатель и Господь, или что он таков, каков есть не вследствие чего-либо постороннего желания, а единственно потому что сам так хочет. Когда мы говорим, что ни Он не принимает в себя ничего извне, ни его ничто не содержит в себе, то уже этим ставим его вне той области, где может иметь место случай или судьба, и это не только потому, что мыслим его обособленным в самом себе и чистым, отрешенным от всего прочего, но еще потому, что замечаем нечто подобное /такому отрешению/ и в нашей собственной природе, когда она отрешается от всего того, что в нас привлекает и привязывает к себе, а с тем вместе отдает все это во власть случая и судьбы, ибо все те вещи, которые мы называем нашими, суть как бы закабаленные, т.е. зависящие /не от нашей воли, а/ от судьбы и разных случайностей. Вот этим-то путем /отрешения от всего внешнего/ только и достигается нами свобода и самопроизвольность, благодаря действию /на нашу душу/ благоподобного света, даже самого блага, превосходящего самый ум, благодаря действию, на котором нет ничего внешнего, побочного, пришлого, потому что оно выше, властнее самого мышления. Иногда нам удается возвыситься до такого состояния, когда отрешившись от всего прочего мы превращаемся в одно это /чистое единство блага/, не чувствуем ли мы тогда, что мы даже более чем свободны, больше чем самовластны?! И что могло бы нас отдать во власть случайностей и превратностей судьбы тогда, когда мы стали всецело истинной жизнью, когда мы очутились в лоне Того, который ничего постороннего в себе не содержит, а есть только Сам собой и по себе?! Другие существа, обособленные /от него и друг от друга/ конечно не довлеют сами по себе, но Он есть то, что есть, сам собой в обособлении /от всего прочего/. Это однако же вовсе не значит, что эта первая ипостась представляет нечто неодушевленное, или жизнь лишенную разума, так как неразумная жизнь, рассеявшая, выкинувшая из себя разум и представляющая полную неопределенность, строго говоря, бессильна существовать. Напротив, чем более жизнь сближается с разумом, тем более она освобождается /от неопределенности ил/ от случайности, ибо что сообразуется с разумом, то уже не может быть делом чистого случая. Между тем, когда мы возвышаемся мыслью к Богу, то он является нам существом еще высшим, прекраснейшим, чем сам разум; - как неизмеримо высоко, стало быть, стоит он над тем, что подвластно случаю! В самом деле, Он есть из самого себя растущий корень разума, и вместе то /самое высшее/, до которого достигают и на котором оканчиваются стремления всего существующего; он есть начало и базис того исполинского дерева, которое растет и живет разумосообразной жизнью. Он пребывает в самом себе, но дает бытие этому дереву тем самым, что наделяет его разумом.

16. Так как мы считаем несомненным, что Бог и везде есть и нигде, то нам следует вдуматься в это положение, не окажется ли оно пригодным и для настоящего нашего исследования. В самом деле, если бог нигде /т.е. не занимает никакого определенного места/, то это значит, что нигде нет для него случая /присутствовать тут/, а если он - везде, то и в таком разе он несомненно везде всецело таков, каков сам есть /а не в зависимости от такого, или иного случайного места/, - и это потому, что Он сам есть то, что разумеется под словом везде и повсюду, он не находится везде, а сам есть это везде, так как он даст бытие всему существующему и так как все существующее в нем содержится, как в своем везде. Впрочем, сам Он стоит в самом высшем чине, или точнее, Он сам есть превышний и все существующее содержит в своей власти, и конечно не Он представляет нечто стороннее, или случайное для всего прочего, а напротив все прочее - для него, так как через него же и существует, не Он глядит на все прочее, а напротив все прочее в него вглядывается /и с ним сообразуется/, между тем как Он скорее уже вовнутрь самого себя направляет свои взоры и наслаждается самим собой тем чистейшим светом, который есть он же сам, так что он сам есть то самое, чем он наслаждается, что любит, и так как эта его энергия есть неослабная, неизменная и вместе с тем самая сладостная и достолюбезная, представляющая некоторую аналогию с энергией ума, то это и значит, что Он сам себе дает бытие /т.е. существует в этой своей энергии/. Поскольку же это некоторое подобие ума есть его дело - /продукт его энергии/, то и сам Он есть как бы творение, только творение, не кого или чего-либо другого, а единственно свое собственное; а это опять значит, что он есть не так, как требует случай, а единственно, так, как действует его энергия. Потом, если правда, что превосходство его бытия состоит между прочим в том, что он на самом себе утверждается /как бы высится/, на самого себя только обращается, и в этом обращении к самому себе как будто только и существует, то опять выходит, что Он как бы сам себя творит, и значит, существует не как

указывает случай, а как сам хочет; он не зависит от случая, как и воля его не подпадает случайности, потому что она направлена /не на случайное что-либо, а/ на самое высшее и лучшее /на благо/. Что единственно эта такая Его инклинация к себе самому, представляющая как бы его энергию, та его имманенция самому себе делает его тем, что он есть, - в этом легко убедиться, если допустить противное этому, потому что для Бога выйти из самого себя, протереться на что-либо иное значило бы перестать быть тем, что он есть. Поэтому, обращенную на себя энергию свою Он направляет и употребляет единственно на то, чтобы быть тем, что есть, при чем он сам и его энергия составляют одно и то же; таким-то образом Он сам полагает бытие своей собственной энергией, составляющей одно с ним. А так как энергия его не произошла /во времени/, а существовала в вечности, так как она есть как бы не дремлющая бдительность, тождественная с самим бдящим и представляющая собой вечно существующую супраинтеллекцию, то это значит, что Он есть оттоле и так, отколе и как бдит /над собой/. Эта Его бдительность - выше сущности ума, выше наделенной разумом жизни, ибо она есть Он сам. Итак, он есть такая энергия, которая выше жизни, выше ума, выше мудрости, тем более, что все это не от иного кого-нибудь, а от него имеет свое бытие. А это значит, что бытие свое он имеет единственно от себя и через себя, или, что Он есть то, что есть, единственно потому, что так ему угодно, а вовсе не потому, что так случилось.

17. А вот и еще соображение. Мы обыкновенно говорим, что мир и все в мире так обстоит, как это мыслимо лишь в том предположении, что все создано по определению воли создателя, который в своем уме все наперед предусмотрел, предустановил и потом уже все создал согласно с провидением. Но так как вещи /чувственные/ всегда таковы, каковы есть или всегда одинаково происходят, то в творческих причинах их следует предполагать существование от вечности плана еще более мудрого и совершенного /чем какой наблюдается в чувственном мире/; другими словами, прежде и выше предрасчисления и провидения /наблюдаемого в видимом мире/ стоит мир истинно сущего, состоящий из ноуменальных сущностей. Поэтому, кто мировой план и порядок называет провидением, тот должен твердо помнить, что происхождению нашей вселенной предшествовал существовавший уже /от вечности/ ум и что она с ним сообразована. Поскольку же таким образом ум предшествует всем вещам и все вещи в нем имеют свое начало, то ясно, что в нем нет и не может быть ничего случайного, потому что хотя он представляет собой множественность /идей/, но в то же время он соединяет собой эту множественность таким образом, что она составляет единое взаимно упорядоченное целое. Само собой понятно, что такое множество, которое представляет взаимноупорядоченное единство и содержит в себе все разумные основания объединенные в одном начале, никоим образом не могло возникнуть и составиться чисто-случайно, как ни попало, потому что оно по самому существу в такой же степени противоположно случаю, в какой случай как синоним бессмыслия, противоположен смыслу, разуму. А так как прежде или выше ума есть другое начало, непосредственно близкое к нему, то он и в этой своей разумосообразности зависит от того начала, имеет ее благодаря своему участию в нем и согласно с его волей и служит в этом случае как бы силой его. Это опять значит, что Бог есть единое, неделимое начало, - единый разум всего и единое число, что он один сам по себе больше и могущественнее всего происшедшего, что ничего нет и не может быть ни большего, ни лучшего, чем он. А из этого следует, что он никому и ничему другому не обязан небытием своим, ни совершенством своим, но есть то, что есть, единственно сам собой, сам для себя и сам в себе, вне всякой зависимости от чего-либо внешнего и иного, весь обращенный только на самого себя.

18. Поэтому, когда хочешь найти его, не ищи, не полагай ничего вне его, напротив знай, что в нем /а не вне его/ все, что после него, но его состав /самого по себе/. Он есть и внешность для всего, потому что объемлет все и служит для всего мерой, он же есть и внутренность, или как бы глубина всего существующего, между тем как все прочее вне и как бы вокруг его располагается, его касается и на нем как бы висит и прежде всего разум, ум, который в той лишь мере и есть, в какой его касается и касаясь на нем утверждает, так как от него же получает и бытие свое, как бытие ума. В этом случае ум может быть уподобен кругу, который касается центра всей своей окружностью, ему всецело обязан своей силой /формой/, и на этом основании может быть назван центрообразным; радиусы круга сходясь в одно к центру, конечно получают на самом конце вид центра, к которому они стремились и из которого как бы выросли, однако же центр все-таки выше /по своему значению/, чем радиусы и их концы, ибо хотя они похожи на центр, но все же представляют в себе лишь неясные и грубые следы его, между тем как

центр имеет еще и то преимущество, что господствует и над концами радиусов и над самыми радиусами, что присутствует везде во всех радиусах, раскрывает в них свою природу, распространяясь в них и однако сам не переносясь в них. Подобно этому, следует полагать, и ум с сущностью происходит от Первоединого, т.е. представляет собой как бы его раскрытие, или излучение, и так как определяется всецело его ноуменальной природой, и как бы висит на ней, то этим показывает, что и в первоедином есть нечто похожее на ум, хотя конечно это не есть сам ум, потому что Первоединый есть чистое единство /а ум есть единство во множестве/. Подобно тому, как центр, не будучи сам ни радиусами, ни кругом, есть однако отец круга и его радиусов, так как он сообщает им черты своей природы и, занимая свое неизменное положение, как бы некое своей силой производит радиусы и круг и потом держит их в связи с собой: так и Первоединый есть архитип той умственной силы, которая вокруг его обращается и имеет в себе его образ, которая именно вследствие того, что движется около его одного всячески, и как бы расходится во все стороны, становится умом, между тем как сам Первоединый пребывает в покое, как сила, производящая этот ум. А если так, то разве мыслимо, чтобы беспричинность, случайность, судьба могла даже лишь приблизиться к этой умиротворяющей силе Первоединого к силе истине, т.е. абсолютно творческой?! Ведь эта сила в нем та же самая, которая и уму принадлежит, только у него она в гораздо высшей степени, подобно тому, как в свете, далеко распространяющемся от одного светящего источника, первый, т.е. рассеивающейся свет есть лишь образ, отражение последнего, как истинного света. А так как этот развевающийся свет, то есть, ум, как образ /того первичного истинного света/, имеет не иной, а точно такой же вид, то и в уме нет нигде места случаю, напротив в каждом пункте своем он проявляет себя, как разумное основание и причина. Поэтому, и наоборот виновник его, как причина причины, есть очевидно, причина в самом высшем и истинном, словом, в абсолютном смысле, ибо это значит, что Он есть начало всех тех идеальных, разумных причин, которые имели произойти от него. Само собой понятно, что, в качестве такого начала их, Он действует независимо ни от какого случая единственно по своей воле, которая в свою очередь не может быть неразумной, не может действовать наудачу, как ни попало, но действует только так, как подобает, ей, т.е. исключая собой всякую случайность. Этот термин "подобное" употребил и Платон, желая как можно точнее обозначить то, что дальше всего отстоит от случайного, - то, что есть по самому существу; подобное же, как само собой понятно, не может быть неразумным, бессмысленным. Поэтому, если по воле Первовиновника всего, подобное, приличествующее господствует даже в существах, которые после и ниже его, то тем более оно имеет место в нем самом. А это значит, что ни чем случилось стать, то он и есть, а напротив он есть то, чем сам восхотел быть, ибо он желает лишь того, что подобает ему, и это ему подобное тождественно с его энергией; это подобное тут вовсе не есть субстрат, а есть чистая первая энергия, являющая себя таковой, какой ей подобает, следует быть. Вот как приходится говорить о Нем, не имея возможности выразить мысль свою лучше.

19. Кто, принимая в соображение все вышесказанное устремится к Нему мыслью и сподобится узреть Его, тот не сумеет выразить величие Его, узревши же Его, за неимением подходящих выражений, скажем по крайней мере одно, что Он существует сам от себя или через себя, и что если в нем есть сущность, то она подчинена ему, как им же самим положенная, и уже никоим образом не дерзнет выговорить в применении к Нему такое слово, как случай, случилось, а иначе он тут же сам остолбенеет от своего богохульства. Кому удастся подняться мыслью до Него, тот не может даже сказать, где Он, потому что Он повсюду и отовсюду предстоит духовным очам, и куда бы ни направила взор душа, она повсюду будет зреть Бога, пока не отвратит от него взоры и мысли на что-либо другое. Должно думать, что загадочное выражение древних "Бог выше сущности" имеет такой смысл: Бог выше самой сущности не только потому, что сам производит сущность, но и потому, что не стоит ни в какой зависимости от нее, да даже и от самого себя; даже сущность не есть начало Его, а напротив Он есть начало сущности, потому что хотя он произвел ее, но произвел не для себя и произведши, положил ее вне себя, не имея нужды даже в бытии как создатель бытия. Поэтому, даже выражение "он есть, существует", не выражает вполне того, что Он есть.

20. Но, - возразят нам, - по вашему выходит, что Бог существовал прежде своего существования, ибо сколь скоро Он сам есть свой создатель; то насколько ему пришлось самого себя создать, он не существовал до этого, а насколько лишь сам же Он мог создать себя, Он должен быть существовать до этого. На это мы ответим, что Бога никоим образом нельзя приравнять к созданному, а должно мыслить его исключительно только как творческое начало

и творение его следует представлять, как акт абсолютный, т.е. как такой, который не простирается ни на что другое и не производит ничего другого кроме самого себя, так что он во всей целостности остается в самом себе и не содержит в себе никакого двойства, а представляет чистое единство. Нечего бояться, что в таком разе эта первая энергия оказывается как бы неимеющей под собой /готовой/ сущности, или субстанции, ибо за то она может быть представляема как ипостась /все заключающая в своей энергии/. Иное дело, если бы кто полагал /как начало/ ипостась, но без энергии, – в таком разе конечно то начало, которое должно быть совершеннейшим всех начал, оказалось бы несовершенным уже потому, что появление в нем /позднее/ энергии было бы нарушением его единства. Итак, если верно, что энергия совершеннее, чем сама сущность и что первенство всегда принадлежит самому совершенному, то ясно, что энергия есть самое первое. Это значит, что Бог вместе со своей энергией есть сразу то, что есть, и нет никакого смысла говорить, что он существовал, прежде, чем создал себя: прежде чем создать себя, Он конечно не мог существовать, но Он существовал сразу весь /в своей энергии/. Он есть энергия, не зависящая даже от сущности, абсолютно свободная и вот в каком смысле и почему Он есть сам через себя. Если затем сохранение его существования зависело от чего-либо другого, то и в таком разе Он не был бы первым началом – которое из себя, а так как правильным следует считать убеждение, что Он сам сохраняет свое существование, что уже из этого само собой следует, что он и полагает сам себя, что все, заключающееся в его природе, им самим от начала положено в себе. Если бы в самом деле было некогда время, когда Он не существовал, тогда пожалуй можно было бы сказать, что Он создал себя; а так как прежде всех времен Он был, то что есть, то фраза "сам себя создал" может быть допущена лишь под тем условием, если оба элемента ее мыслятся слитыми воедино, потому, что его существование тождественно с его творческой энергией, или, если можно так выразиться, с его вечным рождением. Равным образом, если говорится, что Он сам есть Господь над собой, то и это выражение можно было бы принимать в точном смысле, лишь в том случае, если бы в нем было двойство; а так как Он есть чистое единство, то очевидно, Он есть только Господь, господствующий, ибо нет в нем ничего, что должно было бы повиноваться /господству/; как он в самом деле стал бы повелевать, когда и повелевать то некому и нечему?! Поэтому, когда все-таки говорится, что Он сам над собой господствует, то это лишь в том смысле, что Он не имеет никого и ничего над собой; а если ничего уже нет выше Его, то значит Он есть самый первый, и это не столько по чину, или порядку, сколько по своему могуществу и владычеству абсолютно свободному. Так как Он абсолютно свободен, то несвободного ничего в нем нет и быть не может, так что Он весь во всей целостности с совершенной свободой пребывает в самом себе. В самом деле, что в нем может быть такого, что не было бы им самим? Или что такого, в чем бы не присутствовало его собственная энергия? Или такого, что не было бы его собственным делом?! Вот, если бы что-либо действительно не было его собственным делом, тогда конечно Он не был бы ни совершенно свободным, ни всемогущим, не был бы совершенно свободным, потому, что не был бы властным над этим /чужим и посторонним/ нечто, не был бы и всемогущим, потому что того, что не лежит в пределах его власти, Он и совершить не мог бы.

21. Но, возразят нам, разве Бог может стать иным, чем каков Он есть /и если не может, то разве он всемогущ/? На это ответим, что отсутствие /в Нем/ возможности делать злое, вовсе не исключает свободы творить доброе. Бог всемогущ вовсе не в том смысле что может делать то и другое, друг другу противоположное, а напротив высшее совершенство его постоянного и непреложного могущества в том и состоит, что Он не выступает из своего единства, способность же и возможность делает друг другу противное /доброе и злое/ есть как раз признак бессилия твердо держаться одного – возможно лучшего. Поэтому и тот акт в Боге, который мы назвали творческим актом самосознания, есть такой, который совершен им раз навсегда, ибо он есть всесовершенный. И что могло бы отвратить Бога от этого акта, или изменить его, когда он всецело вытекал из одной его воли, даже не иным чем был, как его волей?! Поэтому, какой смысл говорить, что если Бог совершил этот акт своей волей, то, значит, до этого не существовал? Разве могло бы возникнуть в нем желание /совершить этот акт/, если бы ипостасью своей Он не хотел этого? В таком разе откуда к нему могло придти это желание, эта воля, – уж не от сущности ли, которая сама еще была недейтельной?! Но в том ведь и дело, что воля в Боге составляет саму сущность его, так что в нем ничего нет отличного от его сущности, и только в противном случае /т.е. если бы было что-нибудь отличное, особое от сущности/ могло бы быть в нем и нечто такое, что не было бы делом его воли. Итак, Он /с самого начала/ был весь и всецело воля, так что в нем не было ничего им нежелаемого, неизволенного и

ничего предшествующего его изволению. Следовательно, от самого начала воля есть сам Бог, который существует потому что хочет этого и существует так, как хочет. Когда же говорится, что то-то и то-то следовало из Его воли, что она то-то и то-то произвела, то это неточные выражения, ибо она не произвела и не производит ничего такого, чего бы в нем не было. А если еще говорится, что он сам себя сохраняет, то и это следует разуть лишь в том смысле, что все другие существа, от него имеющие бытие, им же и сохраняются, ибо все ни существуют только благодаря тому обстоятельству, что некоторым образом /в различной степени/ участвуют в нем и все обращены к нему /своими стремлениями/, между тем как он не нуждается ни в какой поддержке, ни в каком участии, потому что, завися единственно от себя, сам составляет для себя все, или пожалуй - ничто, ибо из всего ничто ему не нужно. Поэтому, кто хочет рассуждать и трактовать о Боге, тот должен отрешиться от всего прочего, отрешившись же, и направив мысль на него одного, должен помышлять не о том, не следует ли что-нибудь Ему усвоить, а о том, не следует ли еще что-нибудь устранить /из понятия его/, и только таким путем может надеяться дойти до того начала, которому нельзя усвоить ничего иного и которое есть само по себе. Бог есть такое самое высшее начало, между прочим потому, что Он по истине, свободен, и независим даже от самого себя, потому что Он один только есть абсолютно сам собой, тогда как каждое из прочих существ есть все сколько само по себе, столько же еще и нечто другое.

32

VI.9 О БЛАГЕ, ИЛИ ПЕРВОЕДИНОМ

[Единство, как условие сохранения бытия всего существующего. Первоединый, как Абсолютное Благо и как начало высшее сущности и ума; Он есть существо чистейшее, бесконечное, вседовольное. Наше отношение к нему; путь, которым достигается общение с ним.]

1. Все существа - не только первичные, которые обладают истинным бытием, но и те, которые должны считаться относительно существующими, существуют только благодаря присущему им единству, а без него что случилось бы с ними? Лишенные единства, они перестали бы быть тем, что они есть и чем мы их называем. Армия например уже не армия, когда в ней отсутствует всякое единство, - точно также - хор, стадо и т.п. Дом, корабль и т.п. тоже существует лишь дотеле, пока ему присуще единство, а коль скоро оно исчезает, тотчас перестает быть тем, чем был. То же самое бывает с тем, что называется сплошными величинами /или массами/, потому что и они как только теряют свое единство и раздробляются, то вместе с тем изменяют также и свою /первоначальную/ природу. Потом, если взять организмы растений и животных, то они тем более существуют как таковые лишь дотеле, пока каждый из них представляет собой единство, а коль скоро теряют его, раздробленные на многие части, тотчас перестают быть тем, чем были и становятся вещами совсем иными, новыми, которые в свою очередь тоже лишь настолько могут существовать, насколько содержат в себе какое-либо единство. наконец, то же самое следует сказать о здоровье, которое принадлежит телу только тогда, когда в нем есть объединение и соупорядочение /всех функций/, - о красоте, которая обуславливается гармоническим единством частей, - и даже о добродетели, потому что и добродетелью душа обладает настолько, насколько ей удастся установить гармоническое единство /своих деятельностей/. Не подлежит сомнению, что душа все /оживляемое ею/ производит в единство, как начало производящее, упорядочивающее, формирующее; но следует ли из этого, что она не только сообщает всему единство, но и сама есть /чистое/ единство? - Нисколько: подобно тому, как многое другое, что сообщается от души телам, как например форма, фигура и т.п., вовсе не есть то же самое, что и дающая все это душа, так и тут - хотя душа всему дает единство, но это вовсе не потому, что она сама есть единство в себе - /чистое абсолютное/, а потому что созерцает такое единство и сообразуется с ним в своих произведениях, сообщая каждому из них единство, как например когда производит человека, то сообразуется с человеком в себе /с идеей человека/. Каждая вещь, называемая единой, всегда в такой же степени обладает единством, в какой - и бытием, так что низшей ступени бытия соответствует низшая степень единства, а высшей степени бытия - высшая степень единства. Поэтому, даже душа не есть само единство; конечно, она как имеет высшую форму бытия, так и высшую форму единства /в сравнении с телом/, а все-таки она не есть само единство; потому что она едина лишь вследствие присущего ей единства, так что тут /вместо чистого единства/ оказывается двойство душа и /присущее ей/ единство, подобно тому как и тело есть само по себе, а

/зависящее от души его/ единство само по себе. Дальше всего отстоит от единства все дискретное, разделенное, как например хор, ближе к нему стоит все непрерывное, сплошное, а еще более причастна единству душа. Однако, если бы на том только основании, что душа не могла бы и душой быть, если бы не была единой, стал бы кто-либо утверждать тождественность души и единства, тому мы поставили бы на вид, во-первых, что и многие другие вещи обладают индивидуальным бытием благодаря участию в единстве причастно единству, и однако вовсе не есть само единство, и во-вторых, что сама душа хотя и состоит из частей однако, будучи единой, представляет также и множественность, ибо обладает многими силами, или способностями каковы например способности рассуждения, желания, восприятия и т.п., которые все соединяются единством, как бы некой связью. Итак, хотя душа сообщает единство другому /телу/, так как сама обладает единством, но за то в свою очередь и сама она, что касается единства, стоит в такой же зависимости от другого /начала/.

2. Однако /возразят нам/ разве в каждом из отдельных существ его сущность не тождественна с его единством? Да и во всей целости разве его сущность и его бытие не тождественны с его единством, так что какое ни взять сущее, оно всегда будет также и единым? Разве сущность в себе не есть также и единство в себе, так что если например сущность есть ум, то и единство должно быть умом, который будучи первым сущим, представляет собой и первое единство и который, поэтому давая бытие другим сущностям, тут же каждой из них дает и единство? И разве мыслимо единство само по себе /без бытия сущности/? Ведь оно всегда тождественно с сущим, ибо например сказать просто человек, и сказать один человек есть одно и то же. Или быть может тут слово один есть такой же численный предикат каждой отдельной вещи, как два служит предикатом вещи, когда с ней соединена бывает другая? – Но если так, если число стоит в ряду существующего, то тут же, конечно, должно находиться и единое, – вопрос только в том, что такое оно есть. если оно есть не что иное, как произведение /понятие/ души, употребляемое ею при исчислении, тогда не может быть и речь о реальном бытии и каком-либо значении в вещах единства. Между тем выше было показано, что какая бы то ни было вещь коль скоро теряет единство, то вместе с тем теряет также и бытие. А потому необходимо исследовать, в самом ли деле единство и бытие тождественны друг другу как в каждой отдельной вещи, так и независимо от вещей, взятые и мыслимые сами по себе. Ведь если бытие каждой вещи составляет множественность, то как единство никоим образом не может быть тождественно с множеством, так и бытие должно быть отличным от единства. Так например человек есть и живое существо, и разумное существо и значит содержит в себе множественность элементов, которые связываются в одно единством; человек, очевидно, совсем не то, что единство, ибо человек, есть нечто делимое, а единство неделимо. Потом бытие во всей своей совокупности и целости, включает в себе все существующее все существа и значит есть множество, следовательно оно вовсе не есть единство, ибо если ему и единство принадлежит, то это только благодаря его участию в едином. Далее если верно, что сущему принадлежит жизнь и ум, ибо нельзя же мыслить его мертвым, то опять выходит, что оно есть множественное. Наконец сущее есть множественное, насколько оно есть ум, и уже тем более множественное, насколько /ум/ содержит в себе всю полноту идей, ибо каждая идея вовсе не есть чистое единство, а скорее есть число, и это не только индивидуальная, но и общая идея, она есть единство в таком же почти смысле, как и мир есть единство. Кроме того, – абсолютноединое есть вместе первое, тогда как ни сущее, ни ум, ни идеи не суть первое. Каждая идея есть множественная составная и, значит есть нечто производное, ибо что есть составное, тому предшествуют те /простые/ элементы, из которых оно состоит. А что сам ум не есть первое /начало/, то это явствует из того, что для ума существовать значит мыслить и что ум совершеннейший, т.е. такой, который не может быть обращен /подобно нашему/ на внешние вещи, должен мыслить /прежде всего/ лишь то, что выше его самого, так как для него быть обращенным мыслью на самого себя не иное что значит, как быть обращенным к своему началу. Таким образом, скажем ли мы только, что ум есть мыслящее и мыслимое, то и в том разе оно есть двойство, не есть абсолютно-простое, единое, скажем ли, что ум мыслью своей обращен на нечто другое, то этим другим может быть лишь то /начало/, которое совершеннее и выше его самого /т.е. абсолютно-единое/, наконец, если, соединив то и другое вместе, скажем, что он мыслит и самого себя и то /начало/, которое выше его, то и в таком разе выйдет, что он занимает /не первое, а/ второе место /в ряду истинно-сущего/. Поэтому, следует представлять себе положение ума таким образом, что он находится в единении с первым /началом/ – благом, которое составляет предмет его созерцания, но в то же время он и себе самому присущ, т.е. мыслит самого

себя, как целость всего истинно-сущего. Само собой понятно, что при таком многообразии /природы и деятельности/ он далек от того, чтобы быть абсолютно единым. И так ясно, что первоединый не есть ни вся совокупность существующего, ибо в таком разе он совсем и не был бы единым, ни ум, ибо в таком разе он, как и ум, был бы совокупностью всего сущего, ни сущее, или бытие, ибо бытие тоже есть совокупность всех вещей.

3. Что же такое есть первоединый и какова его природа? Нечего удивляться, что нам трудно высказать, что такое он есть, когда нам не легко сказать даже, что есть сущее, бытие, или что есть идея, не смотря на то, что на идеях зиждется все наше познание, - неудивительно это потому, что всякий раз как душа направляется мыслью на нечто такое, что не имеет формы, она, будучи бессильна охватить /мыслью/ то, что не имеет в себе отпечатлевшейся какой-либо из разнообразных форм, тотчас как бы отступает, или соскользает /вниз/, убоявшись, что тут /не имеет под собой никакой опоры/ имеет дело уже с чистым ничто; почувствовать неприятное состояние в области такого рода вещей, она с удовольствием направляется вниз и удаляется от них все дальше и дальше пока не ниспадет и не направит свое внимание на что-либо твердое, телесное, на котором затем как бы отдыхает, подобно тому, как глаз, утомленный наблюдением микроскопически малого, с удовольствием направляется на большое, объемистое. или иначе, когда душа пытается созерцать нечто сама собой и это нечто видит, только соединяясь и сливаясь с ним, то ей кажется, что то, чего она искала /свое мыслью/ ускользнуло от нее, и это потому, что в таком состоянии она не отличает себя от того, что составляет предмет ее мысли. А между тем тому, кто желает философствовать о первоедином, следует держаться вот какого пути: так как тут цель стремления составляет абсолютно единое, так как предметом искания тут служит первое начало всех вещей благо, то желающий достигнуть и постигнуть его, понятно не должен отдаляться от высшего порядка вещей и ниспадать в низший, напротив всецело отрешаясь от самого низшего порядка чувственных вещей, он должен направить ум свой к тому, что занимают высшее место, и устремляясь к благу, очиститься от всякого зла; для того, чтобы стать созерцателем того, что есть начало и единое, ему следует в самом себе найти /одно/ начало, самому из многого стать единым, - другими словами, ставши всецело умом, вверивши всецело уму душу свою и утвердивши ее в нем для того, чтобы она была деятельно восприимчивой ко всему тому, что мыслит ум, он должен созерцать Первоединого только умственными очами, не пользуясь при этом ни одним из внешних чувств, не допуская в это созерцание никаких чувственных представлений, должен созерцать чистейшее существо лишь одним чистым умом, самой высшей частью ума. Поэтому когда кто-либо, предаваясь созерцанию этого начала, воображает его или в какой-либо величине, или в какой-нибудь форме, фигуре, массе и т.п., то это значит, что не ум руководит его созерцанием, так как все это не впадает в область ума, а чувственное представление и сообразующееся с ним простое рассудочное мнение. Между тем мы должны ждать от ума свидетельства лишь о том, о чем он может свидетельствовать. Может же ум созерцать и то, что прежде и выше его, и то, что в нем самом есть, и то, что после него и от него /происходит/. Конечно, чисто и все то, что содержится в самом уме, но в несравненно высшей еще степени чисто и просто все, или точнее, одно то, что прежде ума, которое уже и потому не есть ум, что оно прежде ума, а кроме того между тем как ум есть определенная сущность, одна из сущностей, оно вовсе не есть определенная сущность, ибо оно прежде каждой сущности и прежде всех их вместе. Оно не есть и сущее, ибо все существующее имеет в себе как бы образ сущего, между тем как оно не имеет никакого образа, никакой формы, даже ноуменальной. Природа этого Первоединого, по отношению ко всему существующему, конечно рождающая, но по тому самому он не есть что-либо из существующего, к нему не приложимы ни категории субстанции, ни качества, ни количества, он не есть ни ум, ни душа, ни движущийся, ни покоящийся, ни вместе и во времени находящийся: он пребывает лишь сам в себе - в своем единственном образе, вернее чуждый всякого образа, ибо он прежде всех и всяких образов и форм, как и прежде движения, прежде покоя; все эти категории приложимы уже только к сущему - которое и делают они множественным. Но /возразят/, если он не движется, то почему не покоится? Да потому, что движение, или покой, а то и оба вместе свойственны только сущему и так как тут покоящееся вследствие /присутствия в нем/ покоя покоится, то значит оно вовсе не одно и то же с покоем, или что покой принадлежит ему как его акциденция, так что оно не есть уже нечто простое. Точно также не имеет силы и то возражение, будто мы, признавая Первоединого причиной /всего/, тем самым усвояем ему акциденцию, потому что мы в этом разе /вовсе не Ему/, а самим себе /наравне со всем прочим/ усвояем эту акциденцию /производности, тварности/, ибо мы конечно если имеем что, то

только от Него, между тем как он /хотя и дарует нам все, но/ в самом себе пребывает /не изливая своего существа ни во что/. Вообще, строго говоря, не следует называть и обозначать первоединого так или иначе, ибо все, на что мы тут способны, – это только как бы кружится около него и выражает лишь свои собственные относительно Его чувства и мысли, при чем мы то приближаемся к нему, то удаляемся от него вследствие возникающих у нас недоумений. 4. Недоумения же тут возникают больше всего потому, что познание Первоединого не достигается ни путем научного исследования, ни путем размышления, но получается единственно от присущия Его нам, которое выше всякой науки. В самом деле, когда душа познает предмет научным образом то она eo ipso выделяет его из единства /как один из многих/ и сама перестает быть вполне единой, ибо научное знание предполагает употребление дискурсивного разума, а такой разум есть множественность, так что душа в этом разе удаляясь от единства, ниспадает в область числа и множества. Поэтому /чтобы достигнуть мыслью Первоединого/ следует душе стать выше самой науки и ни на мгновение не выступая из своего единства, отрешиться и от своих знаний и от предметов знания, и от всего прочего даже от зрелища красоты, ибо даже красота позднее Его и от него, как дневной свет – от солнца. Вот почему /Платон/ говорит о Нем, что Он есть неизреченный, неопиcуемый, неизобразимый, и если не смотря на это мы и говорим о Нем и пишем, то это делаем единственно с целью рассуждения возбудить /себя и других/, направить на то дивное божественное зрелище, подобно тому, как мы указываем путь тому, кто хочет найти и увидеть что-либо /замечательное/, ибо самое большее, что тут может сделать научение, так это показать путь и руководить прохождением его, между тем как лицезрение Бога есть уже дело самого желающего лицезреть. Кому не дается такое лицезрение – это созерцание сияния Божия, кто не ощущает в душе ни упоения подобного тому, какое испытывает любящий, покоясь на груди любимого своего, ни того восхищения, которое чувствует в непосредственной близости истинного света, озаряющего душу, то это значит, что он, пытаясь возвыситься до общения с Богом, не освободился вполне от всего того, что отягчает его, тянет вниз и препятствует чистоте богосозерцания, это значит, что он тут не один с самим собой, но содержит в себе еще и нечто иное, что и отдаляет его от Бога, другими словами, значит, что он не привел себя в чистое, полное единство, потому что Бог не отдален ни от кого и ни от чего, и в то же время не присущ никому и ничему, Он присущ всему, не будучи присущ чему-либо /исключительно/; поэтому Он всегда непосредственно близок для всех тех, которые подготовили себя к принятию Его, которые свободны привести себя в согласие с Ним и, благодаря этому согласию или сродству, входит как бы в соприкосновение с ним той сродной с ним силой, которая от него же истекает. Вот каким путем достижимо созерцание Бога, насколько Бог доступен созерцанию, и кто не удаляется от созерцания вследствие ли /вышеупомянутых/ препятствий, или по недостатку научения, руководящего на этом пути и внушающего веру в Бога, тот, признав в этом виновным единственно самого себя, пусть старается отрешиться от всего и привести себя в полное единство. Это наше рассуждение, быть может, недостаточное и не вполне убедительное, должно быть восполнено следующими соображениями. 5. Кто держится того воззрения, что все в мире устраивается слепой судьбой или само собой, что все бывает и держится лишь одними вещественными причинами, тот, конечно, далек от веры в Бога и от убеждения в его единстве. Не на таких, конечно, рассчитано наше исследование, а на тех, которые допускают, кроме тех, еще иную природу, которые восходят /своим мышлением по крайней мере/ до признания души. А кто держится этого воззрения, тому, для составления /возможно-ясного и полного/ понятия о природе души, следует, кроме многого другого, знать, что душа происходит от ума и только благодаря своему участию в нем посредством рассудка обладает добродетелью, а потом, что кроме ума рассуждающего, так называемого дискурсивного, есть еще иной, высший ум, что все наши рассудочные понятия находятся как бы в движении с разными интервалами, что даже наши научные понятия, которые если и достигают полной ясности и отчетливости, то это только благодаря тому обстоятельству, что душе кроме того присущ и ум виновник или источник всякой науки. Вот им-то душа и может созерцать ум /высочайший, божественный/, который со своей стороны даст ей себя ощущать, воспринимать, нисходить в нее, ибо он есть ее отец – ноуменальный мир, ум, покоящийся, недвижимый в своем движении, который содержит в себе все и сам есть все – множество в одном смысле неразличимое в другом различимое так как идеи его с одной стороны вовсе не так дискретны, как рассудочные понятия, которые мыслятся одно после другого, а с другой они и в смешении не находятся, но каждая представляет собой нечто особое и отличное от каждой другой, на подобие того, как и в науке хотя все входящие в ее состав понятия составляют одно нераздельное целое, но каждое из них при этом имеет и свое

особое бытие и значение. Это множество идей в своей целостности составляет из себя ноуменальный мир, который, конечно, ближе всего стоит к первому началу и бытие которого разум никоим образом отрицать не может, коль скоро для него несомненно существование души. Однако, хотя ум выше души, но все же он не есть первое начало, ибо он не есть ни единый, ни простой, между тем как верховное начало всего существующего есть абсолютно простое и единое. Итак, что же такое есть то начало, которое прежде и выше даже ума, этого совершеннейшего из всего существующего, если только такое еще высшее начало должно быть допущено? Конечно, и ум желает быть единым, но все же он не есть сам единый, а только образ единого; он, конечно, не разделен на части, не рассеян в них, а сосредоточен в самом себе, но это благодаря именно тому обстоятельству, что он остается непосредственно близким к Первоединому даже после того, как дерзнул стать особым отдельным от него существом. Выше ума, следовательно, стоит сам первоединый – дивный, непостижимый, о котором нельзя даже говорить, что он есть, существует, дабы не подать мысли, что слово единый есть тоже лишь атрибут, предикат, чего-то другого и которому в строгом смысле никакое имя не приличествует. Если же однако все-таки необходимо называть его, то лучше всего называть единым вообще, но никак не в том самом смысле, что Он сперва есть нечто другое и потом уже единый. Что такое Он есть в самом себе, – это недоступно для нашего познания, познается же Он через то, что происходит от него, то есть, через сущность, через сущее, насколько сущее предполагает ум. В общем природа верховного начала должна быть мыслима как источник всего совершеннейшего, как сила, производящая существующее, но при этом пребывающая в самой себе и не только не уменьшающаяся и не истощающаяся, но даже не присутствующая сама в том, что производит. Называем мы его единым с одной стороны по необходимости, при взаимном обмене мыслей, чтобы указать друг другу /о чем идет речь/, а с другой для того, чтобы душу свою привести в единство и достигнуть единой нераздельной концепции, – называем его единым и неделимым однако вовсе не в том смысле, как точку /геометрическую/, или единицу /арифметическую/, ибо единое в этом смысле есть начало количества, а существование количества мыслимо лишь в предположении предшествующего бытия сущности и начала высшего, чем сама сущность. Отстраняя мысль о таком единстве, какие представляют собой точка и единица, мы пользуемся той и другой только как аналогиями и примерами наиболее известной нам простоты, отсутствия множественности и разделенности /для уяснения понятия верховного начала/.

6. В каком же, спрашивается, смысле следует называть /верховное начало/ единым и как нам свою мысль приноровить к нему? – Несомненно прежде всего что Ему принадлежит бесконечно совершеннейшее единство чем то, какое представляют собой точка и единица, потому что в представлении той и другой душа, абстрагируя величину /геометрическую/ и численную множественность, получает нечто самое меньшее и успокаивается на нем, имея нечто действительно неделимое, однако такое, которое имеет бытие лишь в чем-либо другом и притом в делимом, между тем как верховное начало, не только в чем-либо делимом, но и ни в чем другом не находится и если оно есть неделимое, то вовсе не потому, что есть нечто самое меньшее, так как напротив оно есть самое большее не по величине, конечно, а по своему могуществу; не имея величины /геометрической/, оно конечно неделимо тем более, что существа, стоящие ниже его, тоже суть неделимые по своим силам, а не по массам /ибо они бестелесны/; можно пожалуй называть его бесконечным, но опять таки не в смысле величины, или массы необозримой, а в смысле необъятного безмерного всемогущества, так что когда станет представлять себя ум, или божество, оно все еще больше и того и другого, ибо если попытаетесь мыслить самое высшее и совершеннейшее единство, какое мы обыкновенно вносим в представление божества, то и оно не будет вполне адекватным верховному началу, которое, будучи самоприсущим и исключая из себя все акцидентальное /т.е. будучи необходимым/, есть в то же время довлеющее себе, притом в превосходнейшей степени есть совершенное самодовлеющее, ни в чем другом не нуждающееся. Все, что не есть единое, а многое, есть также недостающее, нуждающееся, пока из многого не станет единым, так что все существующее нуждается в единстве, между тем как верховное начало /ни в нем, ни/ в самом себе не нуждается, ибо само есть единство /в котором все прочее нуждается/. Все сложное обыкновенно нуждается в таком же количестве элементов, из какого само состоит, потому что каждый из его элементов, существуя не сам по себе и для себя, в а зависимости от всех прочих, понятно, нуждается во всех прочих, так что все таковое нуждается в другом и каждой из своих частей и всей своей целостью. Поэтому, и наоборот, если духовное начало есть всецело самодовлеющее, то это потому, что оно, как абсолютно единое, ни в чем не нуждается ни для себя, ни для чего-нибудь другого, – не имеет ни в чем нужды ни для того,

чтобы существовать, ни для того, чтобы быть блаженным, ни для того, чтобы иметь под собой опору: бытием своим оно не обязано ничему другому, потому что напротив оно есть /верховная/ причина всего существующего; источником блаженства для него ничто внешнее тоже быть не может, потому что блаженство его вовсе не есть что-либо для него случайное, а составляет саму природу его, наконец, так как оно не занимает никакого места, то оно не требует никакой под собой опоры, как будто не имея силы само собой и на себе держится, на подобие того, как бездушная вещь, нуждается в опоре и как глыба падает, если на чем-либо не опирается, - тем более, что напротив все прочее на нем утверждается, имея от него и бытие, и место для своего существования, а все, что нуждается в месте для своего существования, уже поэтому не есть самодовлеющее. Вообще говоря, всякое начало не нуждается в том, что после него /что есть его следствие/; поэтому начало всех вещей ни в чем не нуждается. Напротив, если что-либо не довлеет себе, то не довлеет потому, что нуждается в своем начале. Это значит, что если бы верховное начало, как единое, нуждаясь в чем-либо ином, стремилось стать иным, перестав быть единым, то это равносильно было бы стремлению к самоуничтожению, а между тем если нечто нуждается в чем-либо и ищет этого, то это всегда лишь в желании самосохранения и достижения блага. Из этого следует, что так как для Первоединого нет никакого блага вне и кроме его самого, то в нем нет места ни для каких желаний; Он сам есть высочайшее благо, притом благо не для себя самого, а для других существ - для тех, которые могут участвовать в нем. Главным образом ему не принадлежит ни мышление, так как оно вносило бы в него многообразие, ни движение, так как Он предшествует /в порядке бытия/ движению точно так же, как и мышлению. Да и что спрашивается, он стал бы мыслить, - уж не самого ли себя? Но это значило бы, что до употребления мышления Он не знает себя и что нуждается в мышлении для познания себя тот, который всецело довлеет самому себе. Впрочем, если Он не мыслит и не познает себя, то это вовсе не значит, что неведение составляет его принадлежность, потому что неведение предполагает отношение возникающего к предмету познания, между тем как Он будучи абсолютно-единым не имеет в себе ничего такого, что можно было знать или не знать, а будучи всегда присущ самому себе, при таком единстве своем, не имеет никакой надобности мыслить самого себя. Чтобы сохранить во всей чистоте его единство, следует удалить из его понятия даже это себе присущее, и уже тем более - мышление, разумление, познание себя и всего другого и представлять его себе не как мыслящий субъект - а как саму мысль, которая ведь сама не мыслит, но за то есть та причина, которая делает мыслящим то или другое существо и которая не может быть тождественна со своим произведением. На этом основании верховная причина всего существующего не тождественна ни с чем существующим, она не есть даже простая сумма всех тех благ, которые она расточает, а есть благо в ином абсолютном смысле слова - благо над всеми и всяческими благами.

7. А если так, если верховное существо так не похоже на все прочее существующее, что ум твой впадает в недоумение, то ты прежде всего обзри внимательно этот окружающий тебя мир, и лишь после этого устремив взор свой на Бога и не глядя уже больше ни на что постороннее, ибо Бог не в определенном каком-нибудь месте находится, лишая все прочее своего присутствия, но присутствует везде, где находится кто-либо желающий и способный вступить в общение с ним, и отсутствует лишь для тех, которые на это не способны. Ведь и в других случаях нельзя иметь отчетливого представления о предмете, когда мысль бывает наполнена и занята другими предметами, и лишь под тем условием достигаем мы тождественного с сущностью предмета понятия о нем, если не вносим в него ничего постороннего; точно также и тем более следует тут поступать, ибо само собой понятно, что мысль не может всецело отдаться созерцанию Бога в то самое время, когда ее отвлекает какой-либо другой живой образ, и что душа, наполненная такими образами не в состоянии воспринять и отпечатлеть в себе образ того, который не имеет с ними никакого сходства. Поэтому, если относительно материи известное основоположение гласит, что она должна быть лишена всех качеств для того, чтобы быть способной к восприятию всех и всяческих форм, то тем более необходимо в рассматриваемом случае душе быть свободной, чистой от каких бы то ни было форм, образов, если она желает, чтобы ничто не мешало ей наполниться сиянием света верховного существа. Итак, кто, отрешившись всецело от всего внешнего и углубившись внутрь себя, не даст отвлекать себя отсюда ничему окружающему, устранить из сознания все вещи и все представления об них, тот в этом состоянии не заметит с отчетливостью даже того, что уже наступило для него лицезрение Бога и общение с ним, и лишь вдоволь насладившись этим общением, по прекращении его, может поведать о нем другим, если только оно может быть выражено и описано. Есть сказание,

что Минос с Зевсом имел такое общение и совещание, которое потом вспомнил и запечатлел в своих законах, и что, редактируя свое уложение, он продолжал находиться под влиянием божественного наития. Впрочем, кто находится в этом высоком состоянии, тому едва ли придет на ум ниспасть с такой высоты в область политики, особенно если оно бывает не мгновенно, а сколько-нибудь продолжительно. Для каждого из нас оно возможно, потому что Бог не вне и вдали от нас находится, а всегда при нас, и только нами не замечается; люди сами становятся вне Бога и отчуждаются от него в такой же мере, как и от самих себя, и понятно не могут достигнуть того, от которого убегают, как не могут обрести истинно-сущее в погибели своего собственного существа. Сын в состоянии безумия, как говорится, выйдя из себя, пожалуй не узнает даже отца своего, но познавши, как должно, себя самого, узнает вместе и то, откуда он есть.

8. Если душа помнит о своей жизни в прежнее время /до воплощения/, то она вместе с тем знает, что свойственное ее природе движение есть не прямолинейно, а круговое, притом не около чего-нибудь внешнего /вне орбиты лежащего/, а около центра. А так как центр есть начало круга, то это значит, что, двигаясь около своего центра, душа движется около того начала, от которого происходит, и этим своим движением стоит в тесной связи и в соответствии со своим началом. Так должно бы быть со всеми душами, не только души богов всегда находятся в таком положении, которое и делает их богами, ибо чья душа стоит всегда в тесной связи с началом /всего духовного мира/, тот есть бог, чья значительно отделилась от него, тот имеет многочастную природу человека, а то и зверя. Спрашивается теперь, этот центр, около которого движется душа, есть ли то самое начало, которое мы ищем, или же должно допустить еще другое /высшее/ начало, в котором сходятся все центры? Прежде всего однако сделаем оговорку, что мы прибегаем к помощи центра и круга лишь в качестве аналогий и что, называя душу кругом, вовсе не думаем сказать, что душа имеет фигуру круга, а то, что внутри и вне вокруг ее находится первичное или верховное существо, от которого она берет свое начало /и стоит с ним в неразрывной связи/, пока остается свободной /от тела/. Теперь же, когда некоторая часть нашего существа заключена в тело, мы похожи на человека, стоящего по пояс в воде, а остальным корпусом выдающегося из воды, и вот этой-то непогруженной в тело частью /нашей души/ возвышаясь /над уровнем всего чувственного/ вместе с тем этим как бы центром нашего существа впадаем в общий центр всех существ наподобие того, как центры больших кругов совпадают с центром окружающей их сферы. Если бы круги души были телесными, когда, конечно такой общий центр должен был бы занимать известное место, чтобы они с ним совпадали и около него вращались; а так как души есть существа ноуменального мира, а верховное существо совершеннее самого ума, то следует думать, что связь с ним души осуществляется иными путями, чем взаимоотношение между умом и тем, что составляет предмет его мышления. Следует думать, что та связь есть более внутренняя и глубокая, чем то отношение мышления к мыслимому, которое основывается на сходстве и тождестве, что она основывается на таком сродстве души с верховным существом, которое способно устоять против всякой попытки разобщения. тела, конечно, сами не способны к соединению и совпадению /по закону непроницаемости/, но даже тела не могут препятствовать соединению бестелесных сущностей, потому что разделяющее их друг от друга есть не расстояние в пространстве, а только их собственное разнообразие, различие, а потому как только это различие исчезает, они становятся присущи друг другу. так как верховное существо не имеет в себе инаковости, то оно всегда и всему присуще, а мы сопresentуем ему тогда, когда освобождаемся от инаковости; оно не устремлено к нам и не движется около нас, напротив, мы к нему стремимся, мы всегда вокруг его движемся, но не всегда только направляем на него взоры, и в этом разе уподобляемся хору певцов, которые, хотя всегда окружают корифея, но иногда поют нестройно, не в такт, потому что, отвернувшись от него, обращают взор и внимание на что-нибудь постороннее, между тем как если бы они были постоянно обращены лицом к нему, то пели бы стройно, составляя все как бы одно с ним. Подобным образом и мы всегда находимся вокруг верховного существа, ибо в противном случае, т.е. если бы совсем отделились от него, то тотчас бы перестали бы существовать, но только не всегда мы направляем взоры свои на него, зато всякий раз, как удастаиваемся узреть его, мы достигаем последнего предела наших желаний, успокаиваемся, не внося более никакого диссонанса в целый, окружающий Первоединого, божественный хор.

9. Кто удостоится присутствовать в этом хоре, тот может узреть здесь источник жизни, источник ума, начало всякого бытия, причину всякого блага,

корень души. Все это производит Первоединый, нисколько оттого не умаляясь, так как он есть бестелесный. Не будь он таковым, тогда все, происшедшее от него, было бы тленным, между тем как /все названные сейчас/ сущности вечны, вечны потому, что Он – виновник их пребывает в себе неизменно и не делится в них, но остается целостным, – вот почему и они пребывают вечно подобно тому, как пребывает свет, пока пребывает солнце. Да и не смотря на то, что нас влечет к себе природа облакающего нас тела, не отделены от Бога, не разобщены с ним, напротив, можно сказать, мы им только и дышим, им сохраняем свое существование, потому что Он не удаляется от нас, давши нам жизнь, но постоянно дает /ее/ нам, насколько Он сам неизменяем, или вернее, насколько мы обращаемся и стремимся к нему; в общении с ним наше блаженство и совершенство, а удаление от Него равносильно падению и извращению; воспаривши к нему – в это место чистое от всяких зол, душа и сама освобождается от всякого зла и обретает тут чистый покой, тут только она, став бесстрастной и обратившись в чистую мысль, живет настоящей истинной жизнью. жизнь обычная, без общения с Богом, есть лишь тень, слабое подобие этой истинно жизни, ибо истинная жизнь есть не что иное, как та энергия ума, которая в таинственном общении и союзе с Первоначалом рождает богов, рождает красоту, рождает справедливость и всякую добродетель. Всем этим бременеет душа, когда полна бывает от Божьего присутствия, ибо в Боге и ее начало и ее конец, – начало потому, что от него /произошла/, а конец потому, что в нем ее благо, и вот почему только в общении с ним она становится такой, какой была первоначально, между тем как обычная земная жизнь среди чувственных вещей, есть для нее ниспадение, изгнание, потеря крыльев. Доказательством того, что благо наше лежит там – в Боге, может служить прирожденная душе нашей потребность любви, как это наглядно выражается в картинах и в мифах, в которых Эрос и Психа являются связанными супружеским союзом. Это вот что означает: так как душа, будучи иной, чем Бог, однако происходит от него, то для нее любовь к нему составляет естественную необходимость; но только пока душа обитает там на небе, она любит Бога небесной любовью и остается небесной Афродитой, здесь же на земле она становится Афродитой общественной, как бы делается гетерой. Таким образом выходит, что всякая душа есть Афродита, как это выражает и миф о рождении Афродиты одновременно с Эросом: пока душа следует побуждениям своей истинной природы, она любит Бога и горит желанием соединиться с ним подобно тому, как чистая девушка, с согласия отца по чистой искренней любви /желает соединиться с избранником своего сердца/; когда же душа ниспадает в область всяческого рождения, то тут, вдали от своего отца, она обольщаемая лживыми обещаниями /всякого встречного/ соблазнителя, переменяет свою прежнюю /небесную/ любовь на любовь смертную и нечистую и затем подвергается всяческому поруганиям; однако в конце концов ей становится отвратительным и невыносимым это ее поруганное состояние, – тогда она очищается от всех здешних скверн, возвращается к своему отцу и на лоне его опять чувствует себя счастливой. Кому не известно, сколь блаженно это состояние души, тот может составить приблизительное представление о нем по аналогии с тем упоением, которое дается людям и здесь в тот момент, когда их любовные стремления осуществляются, с тем однако ограничением, что все, служащее здесь предметом любви и желаний, тленно, вредоносно и призрачно и что самые привязанности наши ко всему подобному обыкновенно бывают непрочны, часто и скоро меняются и это именно, потому что не среди этого рода вещей находится то, что мы можем любить поистине, что составляет наше истинное благо, к чему мы стремимся, а только там – Тот, который поистине достоин нашей любви, тот, с которым легко можно войти в общение и союз, так как он не имеет на себе никакой телесной оболочки. Кто познал /опытно/ такое общение, тот только знает, что я говорю, – знает, что душа, устремленная к Богу и пришедшая к нему, начинает жить совсем иной жизнью, ибо становится участницей в его жизни и понятно, что в этом состоянии, чувствуя присутствие в себе первоисточника истинной жизни, не желает ничего больше, напротив все прочее отменяет, от всего окружающего отвращается и отрешается, чтобы утвердить себя всецело в одном Боге и стать едино с ним. Из этого следует, что все мы должны стараться о том, как бы нам поскорее удалиться отселе, как бы освободиться от тяжести связывающих /душу/ телесных уз, и все силы употреблять на то, чтобы всем существом нашим соединиться с Богом, так чтобы в нас не оставалось ничего такого, что препятствовало бы такому полному единению с ним. Кто удостоивается такого единения – тот зрит Бога, зрит в нем самого себя, насколько это возможно /для нашей природы/, видит себя просветленным, в сиянии духовного света, даже более, – видит себя, как самый свет чистый, тонкий, легкий; ему кажется тогда, что он сам как бы обратился в божество и есть божество, что он весь пламенеет, как горящий огонь; когда же минует это состояние, он опять становится тяжелым и мизерным.

10. Однако, почему же душа не остается всегда в этом состоянии? – Да потому, что она не достигла еще полного отрешения /от всего чувственного/, но некогда она будет непрерывно наслаждаться лицезрением Бога, – это тогда, когда перестанут возмущать ее телесные страсти. Впрочем, это лицезрение имеет место не в той части души, которая волнуется страстями /не в душе неразумной/, а с той другой /высшей, разумной/, которая однако бывает не способна к такому лицезрению, тогда когда /другой своей частью/ занята бывает познавательной деятельностью в форме рассуждений, догадок, доказательств, так что созерцателем в этом случае является не рассудок или разум, а нечто столь же большее и высшее разума /т.е. ум/, как и то, что составляет предмет созерцания. В этом созерцании созерцающий /Бога/ увидит /в нем/ и себя самого таким /каков он/, ибо почувствует, что в общении /с Богом/ стал прост, чист /как и он/. Хотя /в этом созерцании/ есть налицо созерцающий и созерцаемое, две стороны, а не одна, однако, как ни смело это покажется, но можно сказать, что созерцатель тут собственно не созерцает, ибо сам становится тем, что есть созерцаемое, он не усматривает, не различает, не воображает никакого двойства, ставши /в этом состоянии/ совсем иным, переставши быть тем, чем был, ничего не сохранивши от прежнего себя; поглощенный /созерцаемым/ он становится едино с ним наподобие того как центр совпадает в одной точке с другим центром, ибо такие два центра составляют одно, насколько совпадают в одной точке, и в то же время представляют двойство, насколько они суть центры двух различных кругов; в таком же приблизительно смысле мы и /о душе/ говорим, что она иное есть существо /чем Бог/. Но само собой понятно, что весьма трудно передать такого рода созерцание, ибо как в самом деле созерцатель изобразил созерцаемого отличным от себя, когда во время созерцания между тем и другим, вместо обособления, бывает слияние их воедино?!

11. Вот на чем собственно основывается обычное в мистериях запрещение посвященным делиться тайнами с непосвященными: так как божественное невыразимо, неопишимо, то и запрещается толковать о божественном с теми, которые не удостоились еще созерцать его. Так как в момент лицезрения Бога исчезает всякое двойство, так как созерцающий тут отождествляется до такой степени с созерцаемым, что, собственно говоря, не созерцает его, а сливается с ним воедино, то понятно, что лишь тот может сохранить в себе образ Бога, кто может сохранить целым воспоминание о том, каким сам он был во время лицезрения Божьего, бывает же сам он тогда в состоянии такого объединения, самососредоточения, в котором не сознает никакого различия ни в себе самом, ни по отношению ко всему другому; в этом экзальтированном его состоянии никакая душевная деятельность не проявляет себя – ни гнев, ни пожелание, ни рассудок, ни даже мышление; можно сказать, что он тут и сам весь как бы исчезает, ибо восхищенный и испуганный очутившись в полном уединении от всего и в совершенной тишине, погрузившись всецело в глубину собственного существа, не обращая внимания ни на что другое даже на самого себя, он словно столбенеет, весь обращается в полный чистый покой; даже ничто прекрасное его не привлекает в то время, как дух его воспаряет выше самой красоты, выше всего сонма добродетелей, подобно тому, как проникший во внутреннее святилище оставляет позади себя статуи, стоящие в храме, как такие предметы, которые предстанут первыми его взору уже после того, как он узрел сокровенное святое святых и наслаждался общением не с образом, или изваянием, которому принадлежит лишь второстепенное значение, а с самим Божеством. Собственно говоря, слово созерцание, зрелище не выражают вполне /характера этого состояния души в общении с Богом/, ибо это скорей всего экстаз, превращение себя в нечто совершенно простое и чистое, прилив силы, жажда теснейшего единения, напряжение ума в стремлении к возможно полному слиянию с тем, которого желательно зреть во святая святых единения, а в конце всего полнейшее успокоение, а кто рассчитывает как либо иначе узреть /Бога/, тот едва ли успеет достигнуть общения с ним. Мудрейшие из прорицателей обыкновенно посредством разных таинственных символов давали намеки, каким образом дается /людям/ и происходит лицезрение Бога, и мудрый гиерофант священнослужитель, понимающий эти загадочные намеки, проникши во святая святых, может насладиться истинным зрелищем того, что тут находится, ибо еще до проникновения сюда знает, что тут должно находиться нечто невидимое – источник и начало всего, а потому /проникши сюда, уже лицом к лицу/ видит это /верховное/ начало и соединяется с ним тем, что в себе самом имеет подобного ему – всей наличностью того божественного, которое присуще нашей душе. Прежде этого, /душа наша/ все томится желанием видеть то, чего еще не видела, и само собой понятно, что после того как все вещи пройдут перед ее взором, ей останется увидеть лишь то, что выше всего существующего. Ведь, природа души никоим образом не может дойти до полного,

чистого ничто. Правда, что, падая и оскверняясь злом, она тем самым приходит в то состояние, которое есть своего рода небытие, но которое все же не есть чистое ничто. Поэтому, и наоборот, когда душа берет /в своей жизни/ противоположный путь, то /и в конце этого пути/ приходит не к чему-либо иному, противоположному себе, но к самой себе, и если тут она оказывается не находящейся в чем-либо другом, то это вовсе не то значит, что ее нет уже ни в чем, а то, что она присутствует лишь в самой себе. Но быть присущей лишь самой себе, в отрешении даже от существующего, от бытия значит для души не что иное, как очутиться в присутствии самого Бога, а вместе с тем перестать быть сущностью, и обратиться в нечто столь же высшее, чем сущность, как и Бог, присущий ей в это время. Кто удостоивается этого, кто может сказать о себе, что он иногда становится таковым /как Бог/, тот конечно в самом себе имеет образ и подобие Бога, и если он, превзойдя, так сказать, самого себя, стал таким образом, который может поравняться со своим первообразом /Богом/, то он достиг последнего предела пути /нравственного преспеяния/. Конечно, даже такой не удерживается долго на этой высоте лицезрения Божьего, но и ниспавши с этой высоты, он, навывший бодрствовать добродетелью, окрыляемый всеми духовными совершенствами, может снова и снова воспарять в высоту - от добродетели до ума, от ума и мудрости к самому Богу. Таков путь богов, таков и путь божественных и блаженных мужей: отрешение от всего земного, тленного, жизнь, отвращающаяся от всех и всяких чувственных удовольствий, бегство, стремление души к одному только Богу.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке

<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

<http://buckshee.petimer.ru/> Форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.

<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин

<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.

<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!