

Плотин Эннеады

Аннотация

Плотин (др. — греч. Πλωτῖνος) (род. 204/205, Ликополь, Египет, Римская империя — ум. 270, Минтурны, Кампания) — античный философ-идеалист, основатель неоплатонизма. Систематизировал учение Платона о воплощении триады в природе и космосе. Определил Божество как неизъяснимую первосушность, стоящую выше всякого постижения и порождающую собой все многообразие вещей путем эманации («излияния»). Пытался синтезировать античный политеизм с идеями Единого. Признавал доктрину метемпсихоза, на которой основывал нравственное учение жизни. Разработал сотериологию неоплатонизма.

Родился в Ликополе, в Нижнем Египте. Молодые годы провел в Александрии, в свое время одним из крупнейших центров культуры и науки. В 231/232–242 учился у философа Аммония Саккаса (учеником которого также был Ориген, один из учителей христианской церкви). В 242, чтобы познакомиться с философией персов и индийцев, сопровождал императора Гордиана III в персидском походе. В 243/244 вернулся в Рим, где основал собственную школу и начал преподавание. Здесь сложился круг его последователей, объединяющий представителей различных слоев общества и национальностей. В 265 под покровительством императора Галлиена предпринял неудачную попытку осуществить идею платоновского государства — основать город философов, Платонополь, который явился бы центром религиозного созерцания. В 259/260, уже в преклонном возрасте, стал фиксировать собственное учение письменно. Фрагментарные записи Плотина были посмертно отредактированы, сгруппированы и изданы его учеником Порфирием. Порфирий разделил их на шесть отделов, каждый отдел — на девять частей (отсюда название всех 54 трактатов Плотина — «Эннеады», αἱ Εἰννέαδες «Девятки»).

Предисловие

Не считая I.4, II.3 и IV.3, 4, все Эннеады взяты из двухтомника, составленного С.И.Еремеевым (К.: "УЦИММ-ПРЕСС", 1995–1996). На мой взгляд, переводы в редакции Еремеева более удобочитаемы, чем представленные в Интернете другие переводы тех же Эннеад. Вместе с тем, в текст электронной версии двухтомника внесен ряд принципиальных изменений. Еремеев христианизует Плотина, трактуя "Единое" как "Единого", "Первоединое" как "Первоединого", "Ум" (нус) как "Дух", а "гениев" (даймониюев) как "духов". Я вернул этим терминам их первоначальные значения, существенные для понимания античной культуры.

Владимир Данченко

Киев, ноябрь 2006

Из Предуведомления к изданию 1995–96 гг.

Одним из главных источников при подготовке данной книги были переводы пятой и шестой эннеад, осуществленные под руководством проф. Г.В.Малеванского, и публиковавшиеся в 1898–1900 гг. в религиозно-философском журнале "Вера и разум". При подготовке их к печати редакция внесла ряд изменений, которые имели в основном "косметический" характер: была выправлена устаревшая орфография, устранены явные анахронизмы. Учитывая, что данное издание носит скорее ознакомительный, чем научный характер, для удобства восприятия текста были убраны квадратные скобки, которыми пользовался переводчик, когда хотел полнее, нежели это сделал автор, прояснить тот или

иной момент, а также оставленные в тексте греческие термины, когда переводчик не мог подобрать к ним адекватный перевод.

Существенными исправлениями следует полагать следующие. Проф. Малеванский переводил термин "эйдос" как "идея". В конце девятнадцатого века, когда слово "эйдос" еще не вошло в русский философский язык, такой перевод был вполне оправдан — тем более, что и теперь многие полагают, что "идея" — наиболее точно проясняет смысл слова "эйдос" (впрочем, проф. Лосев считает, что гораздо точнее был бы перевод "образ" или "лик", трактуя эйдос как "смысловое изваяние сущности" и рассматривая его как идею становящуюся или проявленную). Так или иначе, но Плотин (равно как и Платон) использовал в своих трактатах оба термина — и "идея", и "эйдос", причем явно различал их смысловую наполненность. А поскольку в настоящее время термин "эйдос" прочно утвердился в русском языке, редакция с благодарностью воспользовалась ценными указаниями проф. Лосева, который в приложении к работе "Античный космос и современная наука" дал полный перечень тех мест в "Эннеадах", где Плотин использовал термин "эйдос", а где "идея" — и внесла в тексты переводов соответствующие исправления...

Перевод трактата I.6 был взят из книги "Античные мыслители об искусстве", изданной в 1938 г. под редакцией проф. В.Ф.Асмуса. Трактаты II.4–6 и III.7,9 взяты из первого тома книги М.Браша "Классики философии" (СПб., 1913; перевод Б.Ерогина), а трактат VI.6 в переводе А.Ф.Лосева — из книги "Античный космос и современная наука" (1928 г.); все эти переводы представлены здесь с незначительными редакторскими правками, чтобы привести терминологию и стилистику к некоторому единообразию. Фрагменты работы Порфирия о Плотине и остальные трактаты Плотина переведены специально для этой книги С.И.Еремеевым на основании следующих изданий: M.-N.Bouillet (Paris, 1857–1861), O.Kiefer (Jena und Leipzig, 1905), St.McKenna (London, 1917–1930).

I. 1 ЧТО ЕСТЬ ЖИВОТНОЕ, А ЧТО — ЧЕЛОВЕК

Удовольствие и страдание, страх и отважный порыв, желание и отвращение — где и в чем присутствуют все эти аффекты? В одной ли душе, или же в душе, погруженной в тело, или в чем-то третьем, так или иначе составленном из тела и души? Последнее, в свою очередь, может быть или смесью, или чем-то, отличающимся от смеси. Далее, все то же самое можно спросить и относительно того, что порождается этими аффектами, то есть о поступках и мнениях.

Исследовать нужно и рассудок, и простейшие рассудочные акты: принадлежат ли они тому же, чему и страсти, или что-то из них принадлежит, а что-то — нет. Да и само наше мышление — что оно есть, откуда оно и в чем. И, наконец, что это в нас за начало, что исследует или понуждает исследовать, ставит вопросы и отвечает на них. Но прежде всего нам необходимо понять, чему принадлежит способность ощущать, поскольку страсти — это или некоторые ощущения, или, по крайней мере, нечто, непосредственно связанное с ними.

Начнем же мы с исследования души и попробуем понять, являются ли индивидуальные души по своей сущности тем же, что и мировая Душа, или же они сущностно разнятся. В последнем случае частные души есть нечто сложное, и тогда можно предположить (если подобное вообще позволительно предполагать), что именно они и испытывают страсти, а вместе со страстями и такие состояния, как печаль и радость, надежду и отчаянье.

Если же индивидуальные души и мировая Душа — сущностно одно и то же, то наши души суть эйдосы, а значит их действия, направленные на иную природу, составляют с ними единство и, таким образом, не оказывают на них самих никакого влияния. А коли так, то наши души — бессмертны, неразрушимы и бесстрастны: отдавая что-то от себя другим, низшим субстанциям, сами они от них ничего не получают и никак не зависят, все же свое имеют от высшего начала, с которым они неразрывно связаны. Но чего может бояться то, что в принципе невосприимчиво, что выше и вне всего? Ведь боятся именно страданий. Также не может быть и речи о какой-либо отваге, ибо отвага проявляется в момент опасности.

Желания же порождаются недостатком, который хотят восполнить: телесное всегда нуждается в чем-то, тогда как душа, если она — эйдос, самодостаточна.

Но, возможно, душа имеет смешанную природу? В это трудно поверить, ибо субстанциальное беспримесно, и, допуская в себе смешение, она вместе с ним впускала бы в себя и небытие. Оставаясь же простой, то есть самодостаточной, она избавлена от страданий, связанных с потерей, равно как и от радостей, связанных с приобретением. Пребывая всегда тем, что она есть, душа не нуждается ни в ощущениях, ни в рассудке, ни в суждениях: ведь ощущения связаны с восприятием форм или состояний тела, рассуждения же и мнения основаны на ощущениях. Что же касается мышления, то, коль скоро мы решимся приписать его душе, нам надлежит прежде исследовать способ его действия. Кроме того, необходимо понять, испытывает ли душа чистое удовольствие, пребывая в себе самой.

Но рассматривать душу следует в теле, независимо от того, в нем ли она обретает свое бытие, или же может существовать и без тела, поскольку лишь совокупно они создают то целое, которое мы называем животным.

Но эта их связь, какова она? Такова ли, что душа пользуется телом, как своим орудием? Если да, то тело не влияет на нее — ведь и инструменты не передают своих качеств и свойств ремесленнику. В этом случае и ощущения — это орудия, необходимые для познания страстей, находящихся вне души, подобно тому, как глаза — орудие зрения.

Но если зрение повреждено, то это несет с собой и горе, и печаль, и вообще все аффекты, связанные с телом. Значит, появляются и желания, ибо душа заботится о своем орудии. Возникает вопрос: как тело передает душе свои страсти? Понятно, как может одно тело передать часть себя другому телу, но как — душе? Выходит, что одно страдает от страданий другого. Ведь используемое — это одно, а то, что им пользуется — совсем другое, и каждое из них существует само по себе.

В самом деле, утверждая, что душа пользуется телом, мы, тем самым, их разделяем. Но разделяем мы их именно своим утверждением, то есть при помощи философии. А вне нашего утверждения, вне философии — каков способ их совместного существования? Получается, что смешанный. Но если смешанный, то как: полное ли это слияние, или "прилаженность"*, или душа — неотделимый от тела эйдос, или эйдос наданный, или, возможно, одна часть души действует одним образом, а другая — иначе, то есть одна часть, пользующаяся телом, отделена, другая же так или иначе смешана с ним и сама становится тем, чем пользуются. В последнем случае философия должна обратить ее к высшему и увести эту используемую часть от того, что ее использует, ведь нет абсолютной необходимости в том, чтобы душа связывала себя с используемым, то есть с низшим.

* "Тимей".

Допустим, что душа и тело — это полная смесь. Но если полная, то худшее, то есть тело, от этого становится лучше, душа же — хуже; тело — лучше, поскольку становится причастным жизни, а душа — хуже, соприкасаясь со смертью и незнанием. Но почему душа, умаляясь в своей жизненности, стремится возрасти в другом, получая ощущения? Все обстоит иначе: тело, обретая жизнь, получает с ней и ощущения, из ощущений же рождаются страсти. Таким образом, желает тело, ведь оно хочет пользоваться тем, чего желает, тело же и боится, ибо неизбежно лишится всех удовольствий и погибнет.

Следует еще внимательно рассмотреть способ существования подобной смеси; не исключено, что она в принципе невозможна, как невозможно смешение белого цвета с линией, то есть двух разных природ.

Теперь исследуем другой тип смеси — "прилаженность". "Прилаженность" не означает, что прилаженные испытывают одни и те же аффекты: одно из них может быть и бесстрастным; душа, прилаженная к телу, не испытывает его страстей, подобно тому, как свет остается свободным от того, что им освещается. Но можем ли мы сделать из этого вывод, что душа — формообразующий эйдос тела? Если да, то, значит, она — отделимая форма, каковой и подобает быть тому, что пользуется. Тогда ее можно уподобить образу секиры, приданному железу: если из этого их соединения рождается секира, то действовать

будет именно определенным образом сформированное железо. Значит, именно телу следует приписать все общие телу и душе страсти, но не телу вообще, а природному телу, обладающему силой жизни. А "потому нелепо говорить, что душа прядет, равно как и то, что она желает и страдает; но делает это скорее всего животное"*.

* Аристотель. "О душе".

Но что есть животное: просто живое тело, или общность тела и души, или же нечто третье, произошедшее от того и другого? В любом случае необходимо, чтобы душа либо, будучи причиной появления в теле страстей, сама оставалась бы бесстрастной, либо же испытывала бы то же, что и тело; а если бы испытывала, то испытывала бы или те же страсти, или какие-то им подобные, но все же в чем-то другие.

Что касается самого живого тела, то мы его рассмотрим позднее. Сейчас же исследуем, как может страдать соединение тела и души. Возможно, все дело заключается в особом расположении тела, так что страсти проходят как бы сквозь него, вплоть до ощущений, последние же доходят и до души? Но как возникают сами ощущения? Быть может, источник всего — суждения и мнения,* так что зло появляется или из нас же самих, или из чего-то нам близкого, наполняя собою и тело, и все животное целиком? Но и тогда остается неясным, чему принадлежат эти мнения: душе или смеси. Кроме того, само по себе суждение о зле еще не порождает горестных страстей; ведь мнение может существовать, не вызывая никаких аффектов, как, скажем, раздражение на кого-либо не всегда порождается мнением о том, что тот тебя презирает, а мнение о благе не у всех вызывает стремление к благу. Кроме того, это еще никак не объясняет, каким образом душа и тело получают страсти сообща.

* Подобную доктрину отстаивала стоическая школа.

Но, может быть, желание порождается самой способностью желать, страсть — страстностью, и вообще все стремления — способностью к таковым? Но тогда аффекты принадлежат не смеси, а только душе. Или все же и телу? Ведь кровь и желчь должны воспаляться, чтобы тело, приведенное в соответствующее состояние, вызывало как бы жажду, подобную любовной. С другой же стороны, стремление к благу — это не общая страсть, но принадлежащая лишь душе. Выходит, что у различных стремлений и основание — различно? И когда человек стремится к любви, то желает ее именно человек? Впрочем, и это не исключает, что желать может и сама способность желать. Но как? Так ли, что вначале возжелает человек, а затем возникнет способность к желанию? — нелепо, ибо без таковой не будет и самого желания. Значит, способность первична. Однако, и тело должно быть вначале приведено в должное состояние, иначе оно останется как бы в стороне.

Пожалуй, разумней всего было бы сказать, что существа действуют сами по себе, но лишь благодаря присутствию способностей, сами же способности не действуют и не страдают, а только направляют эти действия. Но если это так, значит, когда то или иное животное, как соединение, страдает, то "прилаженное" к нему жизненное начало может оставаться бесстрастным. А, значит, сама жизнь принадлежит не душе, но соединению.

Жизнь такого соединения — это отнюдь не жизнь души, и ощущает не способность к ощущению, но тот, кто этой способностью обладает. Но если ощущение есть движение через тело, доходящее вплоть до души, то почему же душа не ощущает? Само наличие способности к ощущению вполне достаточно, чтобы соединение ощущало. Однако, если сама по себе эта способность бездейственна, то как может существовать соединение, каким образом проявляются в нем и душа, и ее способности?

Ощущает соединение, душа же только присутствует, но не отдает себя этому соединению или чему-нибудь другому, претворяя тела в животных, то есть оживляя, и, тем самым, наделяя их способностью к ощущениям и прочим аффектам, свойственным животным.

Но что тогда есть "мы", и как мы ощущаем? Мы ведь, в сущности, тоже животные, по крайней мере, в основном, хотя в нас и присутствует нечто высшее, что не входит в состав прочих живых организмов. Что же касается способности души к ощущениям, то эта способность относится не к вещам этого, чувственного мира, но к восприятию следов,

отпечатков мира иного, умопостигаемого. Значит, и чувственные ощущения — это только образ того, истинного ощущения, которое есть не что иное, как бесстрастное созерцание вечных эйдосов. Из этого же умопостигаемого мира, откуда душа получает свою способность управлять животными, к нам приходит и рассудительность, и мнения, и самая способность к мышлению. Оттуда-то и приходим истинно "мы". Здесь же мы — смешаны, то есть смешана как бы наша нижняя часть, высшая же — там, причем наше высшее — в высшей, разумной области души, высшее же прочих животных, как то львов, орлов и проч., — в более низкой, рождательной ее части. Человек совпадает с разумной душой, и когда мы рассуждаем, то действуем сообразно с ней, ибо рассуждение есть деяние души.

Теперь рассмотрим, как мы соотносимся с Умом. Не с Умом в смысле его эманации, то есть Души, а непосредственно с ним самим. Мы некоторым образом обладаем Умом (в том, конечно, смысле, что в нас есть нечто разумное), как чем-то, безусловно превосходящим нас. Мы обладаем им и все вместе, и каждый по отдельности: вместе, ибо Ум целостен и неделим, вездеприсущ и неизменен; по отдельности, так как отдельны мы сами, но каждый из нас обладает им в целости в своей разумной душе. Эйдосы мы также имеем двояко, ибо в Душе они разделены, в Уме же — пребывают целокупно. А как мы имеем Бога? Как нечто, высшее и умопостигаемой природы, и бытия Души; мы же сами — оттуда третьи, и сделаны, как говорит Платон, "из неделимого", идущего свыше, "и из того, что делимо в телах".* Последнее следует понимать так, что оно (а это не что иное, как Душа) отдает себя пространственным телам, сколь бы большими они ни были, оживляя их и все мироздание в целом; и хотя Душа одна, но оказывается во многих телах, освещая их и творя животные не из себя, но, оставаясь неизменной, как бы одаряя их своими образами. Это подобно тому, как одно и то же лицо бывает отражено во многих зеркалах, причем зеркалах разного качества и расположенных по разному.

* "Тимей".

И первое из всех ощущений — ощущение общности, за ним следуют и другие, причем высшие порождают более низкие, и так вплоть до самых последних, растительных и рождательных способностей, уже существенно разнящихся от творящей Души.

Наша душа имеет природу, свободную от всяческого зла, которое творит и от которого страдает человек. Но если мнения и суждения — принадлежность души, то можем ли мы утверждать, что душа — безгрешна? Ведь ложное мнение и то, что из него следует, порождают зло. Зло исходит из худшего в нас, ибо мы — смешаны, и когда худшее превозмогает лучшее, мы — злы. И тогда рождаются дурные желания и страсти, и лживые образы; а то, что мы именуем ложным мнением, есть воображение, не затрудняющее себя рассуждением, и под его воздействием мы часто спешим, убежденные худшим.

То же, что имеет разумную природу и направляет нас, сообразуясь с Умом, остается чистым и без греха. Мы же сами можем либо сообразовываться с этим, либо — нет, поскольку разумное в нас наличествует скорее потенциально, актуальным же мы делаем его сами.

Следует различать, что принадлежит смеси, а что — только душе: первое в той или иной степени причастно телесному, второе же от него полностью свободно. Рассуждения, переосмысливающие образы, данные в ощущениях, сообразуют их с вечными эйдосами, созерцая последние посредством взаимного чувствования. И тогда это — истинные суждения, принадлежащие истинной душе, которая исходит в своей деятельности из сродного с ней Ума. Благодаря этому душа всегда бесстрастна, то же, что возмущает наш покой — происходит от смешения.

Однако, если мы — это наша душа, и, в то же время, мы страдаем, то, значит, должна страдать и душа.

Тут нам следует определить, что мы имеем в виду, говоря о смеси. Смесь — это часть нас, по крайней мере дотоле, доколе мы присутствуем здесь, в чувственном мире и в чувственных же телах. И раз наши тела подвержены страданиям, то, выходит, страдаем и мы. Впрочем, "мы" звучит весьма двусмысленно, ибо под этим мы понимаем и животное, и то,

что выше его. Животное — это наделенное жизнью тело, истинный же человек — нечто гораздо более возвышенное, наделенное сверхчувственными добродетелями, присущими душе; и когда душа покидает это тело, жизнь уходит вместе с душой.

Добродетели же земные, еще называемые гражданскими, равно как и наши привязанности и привычки, принадлежат смешению и гибнут вместе с телом.

Пока мы еще малы, наша жизненная активность исходит от смешанного, горний же свет проявляется слабо. С годами он может усиливаться, устремляя наши помыслы к высшему, но деятельность его становится заметной и значимой, когда он хотя бы уравнивает импульсы снизу, то есть как бы достигает нашей средней части. Не значит ли это, что мы содержим в себе и то, что ниже этого среднего уровня? Да, и тем более важно осознание этого, ибо мы обладаем многим, но пользуемся лишь некоторым, и чем больше осознаем, тем лучшим и пользуемся.

А в каком смысле животные имеют жизнь? Если в них, как утверждают иные, обретаются души людей, отягченные грехами, то высшая, отделимая часть этих душ не входит в животных; как бы присутствуя в них, она, в то же время, — вовне; их сознание хранит лишь образ души, связанный с телом. Таким образом, животное — это живое тело, как бы сотворенное образом души. А если человеческая душа никак не связана с животными, то она становится определенным живым существом, освещенным мировой Душой.

Но если душа без греха, зачем тогда кара? И как совместить это с утверждениями тех, кто верит в ее греховность, возмездие в аду, последующее исправление и возрождение в новом теле? Это вполне возможно, ибо в первом случае под душой понимают нечто чистое и простое, сущностно сродное мировой Душе, во втором же к ней присоединяют еще и ее низшую, смешанную часть, наполненную страстями и множественную по своей природе. Соединенная в одно целое, такая сложная душа грешит и мучится, и несет наказание. Поэтому и говорят: "Мы видим душу подобно тому, как видят морского бога Главка". И если хотим увидеть ее истинную природу, "нужно отколоть прилипшее, посмотреть на нее с точки зрения философии и увидеть, к чему она прикреплена и какому бытию родственна"*.

* "Государство".

Итак, есть другая жизнь и другая деятельность, и то, что карается, отличается от них; ведь отделение и уход есть не только отделение и уход от тела, но и от всего смешанного. Смешение же возникает при рождении, так как само рождение — это акт низшей, рождающей части души. Мировая Душа, отклоняясь от своего истинного пути, производит из себя нечто иное себе. Но, возможно, именно это отклонение и есть грех?

Но признание этого означало бы, что злом является то, что освещает, в то время как зло гнездится скорее в природе освещаемого. Да и сам образ, даруемый Душой, неужто он для нее потерян? Отнюдь, ибо истинно он всегда с ней, все же прочее — скорее призрак, подобно тому, как сказано о Геракле: образ его в Аиде, тогда как сам он — у богов. Откуда же подобное разделение? Это очевидно: Геракл, славный многими добродетелями, достоин божественной судьбы; но так как большинство его добродетелей было гражданскими, а не умопостижаемыми и высшими, то какая-то его часть обречена прозябать в Аиде.

И последнее: кто провел это исследование — я, или моя душа? Конечно я, но с помощью моей души. Но как, только лишь потому, что обладаю ею? Нет, но потому, что я сам — душа. Значит, душа находится в движении? Да, но это движение совсем не то же, что движение тела: ее движение — это ее жизнь. И разумны мы потому, что душа разумна, и лучшая наша жизнь — это разумная жизнь, когда наша душа мыслит, и мыслит разумно. Ибо Ум — это и то, что наилучшее в нас, и то, к чему мы должны стремиться.

І. 2 О ДОБРОДЕТЕЛЯХ

Поскольку зло, "сковав мир законом необходимости", присутствует здесь повсеместно, душа же всячески стремится избежать зла, значит, самим нам следует спасаться бегством. Но что это за бегство и куда бежать? "Бегство — посильное уподобление Богу", — говорит

Платон.* И означает это не что иное, как "быть разумно справедливым и разумно благочестивым", тем самым приобщаясь самой природе добродетелей.

* "Теэтет".

Но, став на путь добродетелей, уподобимся ли мы тем, кто добродетелен по своей сущности? Ведь им нет смысла стремиться к тому, чем они обладают уже по праву рождения. Затем, какой из божественных сущностей возможно такое уподобление? Естественней всего было бы предположить, что мировой Душе и ее энергиям, как наиболее причастным дольному миру, а также и руководительному началу в самой Душе — самой мудрой ее части. Действительно, разве можно представить себе более прекрасной и достойной участи для нас, смертных, нежели приобщение, через некое подобие, этому царственно правящему началу?!

Впрочем, прежде чем принять все вышесказанное, нам следует испытать сомнением и самым внимательным образом исследовать, действительно ли даже в столь возвышенной божественной сущности присутствуют все без исключения добродетели: нравственное разумение, например, или та сила ума, что надежно защищает от всякой порчи извне, которой вряд ли может быть подвержена разумная Душа, ибо для того, что полно и совершенно, не может быть желанным что-либо несовершенное и неполное.

Итак, присмотримся, и если действительно обнаружим в направляющих нас энергиях ту же устремленность к умопостигаемому, эйдетическому началу, которая явственно проявляется в нашей природе, то, значит, поиски завершены и в разумной области мировой Души мы нашли и источник миропорядка, и родину наших добродетелей.

Но все же, какие, а, главное, в каком, собственно, смысле добродетели присущи этому началу? Следует ли искать в нем так называемые гражданские добродетели: осторожную предусмотрительность, столь характерную для земного рассудка; самообладание, в котором особенно нуждаются страстные натуры; нравственное разумение, венец согласия эмоций и разума; честность, наконец, ту особую добродетель, через которую тем или иным образом, руководя ею или подчиняясь, проявляются все прочие?

Скорее всего — нет. Таким образом, то уподобление, о котором шла речь выше, может быть достигнуто отнюдь не благодаря этим общественным добродетелям, но при помощи иных, более высоких качеств, также, впрочем, относящихся к разряду добродетелей. А что же добродетели гражданские: неужто они нисколько не могут помочь на этом пути своим обладателям? Сейчас, когда для нас очевидно, что существует некий высший вид добродетелей, следует полностью сосредоточиться на нем, не забывая, однако, о том, что было немало мужей, прославленных именно своими гражданскими добродетелями, коих молва причислила к божествам; а так как у нас нет оснований начисто отвергать подобные мнения, то, значит, будем верить, что и таким путем можно достигнуть некоторого, по крайней мере частичного уподобления. Словом, хотя качественно уровни добродетелей и различны, тем не менее и те, и другие — безусловно добродетели, а потому каждая из них по-своему — благо.

Итак, допустив, что уподобление в принципе возможно, хотя его и нельзя считать прямым следствием комбинации различных добродетелей, и, тем более, только лишь добродетелей гражданских, почему бы нам не предположить, что сам момент этого уподобления лежит уже выше и вне всяческих добродетелей?

Но мыслимо ли подобное? Если эйдос теплоты порождает некоторое частное тепло, то следует ли из этого, что должно быть нечто теплое, что порождало бы сам эйдос теплоты? И если огонь есть нечто иное, чем тепло, то разве это необходимо предполагает наличие, помимо эйдоса огня вообще, еще и эйдоса согревающего огня?

На первое мы ответим, что порождающий эйдос теплоты, хотя и включает в себе тепло, но не как нечто акцидентальное, привнесенное в него откуда-то извне, а как свой внутренний и неотъемлемый, существенный признак. Подобным образом и добродетели, акцидентальные по отношению к душе, являются существенным признаком того более высокого начала, от которого душа и воспринимает их посредством уподобления.

Второй же приведенный нами пример (с огнем) наводит на мысль, что мы лишь постольку можем отождествлять Ум с добродетелями, поскольку сам он есть нечто высшее, нежели любая из них. Отрицать это положение можно было бы только в том случае, если бы мировая Душа получала от своего источника и сам этот источник, однако, совершенно очевидно, что добродетели — это одно, а источник добродетелей — совсем иное. Точно так же и наш чувственный мир — далеко не то же, что мир умопостигаемый, но лишь его отражение, нуждающееся в пространстве и в упорядочении в этом пространстве, в то время как чистые идеи выше всего подобного.

Итак, от высших сущностей исходит то, что можно назвать порядком, правильным распределением и гармонией, которые, будучи изначально присущи эйдосам как добродетели горних сфер, не делают, однако, их обладателей нуждающимися в них. Нуждаемся в них мы, дети чувственного мира, ибо, приобщаясь добродетелям, тем самым как бы уподобляемся сверхчувственным сущностям.

Все вышесказанное подтверждает, что существование начал, уподобиться коим мы можем посредством добродетелей, вовсе не предполагает наличия оных добродетелей в порождающем их Отце. Впрочем, мы не станем ограничиваться лишь такого рода формальными доказательствами, ведь доказать — еще не значит убедить.

Рассмотрим вначале те добрые качества, благодаря которым мы можем достигнуть уподобления, и попробуем определить, что, собственно, представляют собой эти странные вещи, которые, будучи сопричастны нам, являются нашими добродетелями, но, в то же время, исходя от Ума и составляя само существо эйдосов, добродетелями не являются.

В первую очередь следует отметить, что существует два типа уподобления: уподобление, как следствие подобия природ взаимоподобляющихся объектов, основанное на общности формирующего их начала, и тот тип, когда можно говорить о сходстве Б с А, но, поскольку А — вещь высшей природы, никоим образом нельзя говорить о сходстве А с Б. В этом последнем случае нужно иметь в виду, что, поскольку здесь уже мы имеем явное несовпадение природ объектов, упор следует делать именно на их различии, то есть понимать уподобление как некую особую форму, момент несходства.

Вернемся теперь к тому, что можно назвать добродетелью, как таковой, но начнем рассматривать ее в ее частных проявлениях, дабы, выявив в них общее, родовое начало, перейти к надлежащим обобщениям.

То, что принято называть гражданскими добродетелями, есть не что иное, как совокупность правил, упорядочивающих и украшающих нашу земную жизнь. Ведя нас благородным путем ограничения потребностей и обуздания чувственности, отсеивая ложные мнения и выбирая наилучшее из возможного, они удерживают нас вдали от всего безобразного и незаконного.

Далее, гражданские добродетели служат также мерой и упорядочивающим принципом для самих же себя, равно как и для души, которая и сама — не более чем материя для образующего добродетели начала. Их можно назвать вселенской царственной мерой, прочерчивающей в Уме след Блага, в Душе — Ума, и так вплоть до безмерной и безвидной низшей материи, в которой уже никакой эйдос не в силах породить нечто истинно-подобное. А раз так, то эйдосы обращаются к тому, что им ближе. Душа же, безусловно, им ближе, чем тело, а потому именно в ней наиболее полно проявляется присутствие богоподобного начала, часто порождая иллюзию, будто бы непосредственно в нашей душе обретается Бог.

И вот таким-то образом люди, украшенные всевозможными гражданскими добродетелями, достигают уподобления.

Теперь перейдем к рассмотрению другого типа уподобления, которое является следствием иных, куда более возвышенных добродетелей. Но, прежде чем начать это исследование, попробуем еще раз, но более основательно, изучить природу гражданских добродетелей, дабы затем легче было различать сущность добродетелей высшего порядка, каковую мы выявим в процессе последующих наших рассуждений.

Платон, безусловно, различал два уровня добродетелей и полагал, что добродетели

низшего уровня, то есть гражданские, отнюдь не достаточны для того, чтобы "уподобиться Богу". Это посильное уподобление, говорил он, "есть бегство отсюда — туда", то есть от мирских путей и вещей в сверхчувственные сферы. И не случайно, что, рассуждая о правильном управлении государством, он не использовал просто термин "добродетель", но всегда добавлял и уточнял его словом "гражданская". В другом же месте он заявлял, что и вообще все без исключения добродетели "очищают".

Но в каком смысле мы говорим об очищении добродетелями и как это очищение может способствовать уподоблению?

Поскольку душа, смешавшись с телом и став причастной телесным состояниям, приобщилась к злу, то наилучшим для нее путем будет путь добродетелей, которые очистят ее от материи и вернут к разумному и мудрому, то есть к самой себе. Таковыми добродетелями являются и нравственное разумение, приучающее душу не поддаваться чувственным страстям, и мужественная стойкость, изгоняющая волнения и озабоченность состоянием тела, и праведность, благодаря которой ум и разумение могут беспрепятственно направлять нашу жизнь. Таков истинный путь души: становясь разумной и бесстрастной, она уподобляется Богу, обретая мудрость и покой.

Но почему нельзя говорить о добродетельности Ума? Добродетельность — определенное состояние, Ум же не имеет тех или иных состояний, поскольку неизменен. Различные состояния присущи уже Душе, в которой разумные начала проявлены иначе, чем в самом Уме. Ум двойственен: исходя от Единого, он и сам един, являя в этом высший уровень разумности, но, внутренне разделяясь и наполняясь множественностью, понижает этот уровень; от множественных же энергий Ума и рождается Душа. Эта двойственность Ума объясняется тем, что он, исходя от Первого начала, сам уже не первичен и, участвуя в высших сферах, проявляется в низших.

Как речь является отражением мыслей нашей души, так и сами мысли — следы чего-то еще более возвышенного: низшие мысли — эхо мыслей высших, высшие же мысли есть само-мысли и отпечатки разумных сфер. Подобным образом и добродетели — мысли Души, являются следами, но уже не принадлежностью ни Ума, ни, тем более, Блага.

Итак, мы подошли к вопросу о том, является ли очищение следствием действия добродетелей или наоборот — необходимо предшествует их проявлению. Но независимо от того, предполагают ли добродетели предварительное очищение или к ним приводят другие, более простые действия, сами по себе они менее прекрасны, нежели состояние внутренней чистоты.

Очиститься — значит удалить от себя все лишнее и чуждое, но это все же еще далеко от того, что называется благоподобием.

Благо, чистое само по себе, предшествует всякому смешению и неизменно сохраняет полную неслиянность с иным. Любая примесь могла бы быть воспринята как приобщение Блага ко злу, что абсолютно невыносимо.

Истинным же благом Души является ее причастность к Уму, который непосредственно следует за Благом, своим Отцом. Зло подстерегает Душу при ее отклонении от этой обращенности к высшему. А потому начало ее пути к самой себе — очищение от всего, что налипает на нее при этом ее уклоне.

Но значит ли это, что очищение влечет за собой изменение ориентации, то есть, что падение сменяется взлетом? Нет, здесь скорее может идти речь только о прекращении падения, о некоторой стабилизации. Но тогда, возможно, истинной добродетелью Души будет именно эта стабилизация? Тоже нет: добродетели скорее сопутствуют стабилизации, вызывают ее. Вслед за стабилизацией должно наступить истинное виденье, когда Душа, впуская в себя отпечатки и образы горнего мира, трудясь над ними, начинает прозревать сквозь них умопостигаемую красоту эйдосов Ума.

Но всегда ли подобное виденье присуще Душе, или ей свойственно забвение? То, что созерцается ею, всегда и принадлежит ей, но, погружаясь во тьму, она теряет ясность восприятия. Когда же она отвращается от тьмы и устремляется к свету, ее истинные знания

вновь возвращаются к ней.

Следует заметить, что принадлежностью Души являются не сами эйдосы, но их образы, отпечатки, посредством которых она связана с истинно-сущим. Когда же мы говорим о разумности Души, то имеем в виду лишь их безусловную близость в те моменты, когда Душа полностью обращена к Уму. Во всех же прочих случаях они далеки друг от друга подобно тому, как наши знания, если мы ими не пользуемся, для нас мертвы.

Итак, перед нами как бы начали проступать очертания того, что мы определили как "очищение". Постигнув суть этого процесса, мы сможем осознать и природу уподобления. Но уподобления чему, какому началу?

Этот вопрос можно сформулировать еще и так: насколько способно очищение освободить нашу душу от всевозможных страстей — гнева, желаний, привязанностей и сопряженных с ними горя необладания и утрат? И если очищение — форма отъединенности души от телесного, то что это и насколько оно возможно?

Отъединенность означает возвращение души к самой себе, занятие ею своего исконного положения, в котором она уже не подвергается никаким возмущающим ее воздействиям. Здесь душевная активность может преследовать лишь чисто охранительные цели, в основном же душа будет пребывать в состоянии умного созерцания. Временами она еще может испытывать боль, но, встав на путь излечения, будет смиренно ее преодолевать и не позволит ей нарушить обретенный покой. Она будет способна полностью контролировать свои эмоции и порывы. Никакие желания, даже связанные с потребностью в хлебе насущном, не принудят ее к беспокойной суете.

Наслаждаясь своей внутренней свободой, душа будет оберегать и неразумную природу, ограждая ее, по мере сил, от натиска разрушительных воздействий. Таким образом, и телесное находит свое благополучие в добродетелях души.

Разумеется, достигнув описанного выше состояния, мы обретем жизнь чистую и свободную от греха, но, в конечном счете, мы стремимся не просто к безгреховности, но — к Богу.

До тех пор, пока случайности не преодолены, действует двойственная природа, часто отождествляемая с каким-либо второстепенным божеством и проявляющаяся в активности самых слабых и позднейших энергий; когда же действие провидения исключает всякую случайность, выступает чистое и несмешанное божество, из тех, кто, согласно Платону, следует непосредственно за Первым*.

* Ср. Платон. "Федр": "Великий предводитель на небе, Зевс, на крылатой колеснице едет первым, все упорядочивая и обо всем заботясь. За ним следует воинство богов и демонов...". Плотин иногда трактует Зевса как Ум, иногда — как высшую Душу (прим. ред.).

Истинный человек принадлежит горним сферам, ведя свое происхождение от высших начал. Само-человек, его вечный эйдос пребывает там, в дальние же области он проникает, отождествляя себя с самыми низшими сторонами своей природы, но даже и тогда он направляется к уподоблению высшим собой, оберегающим его от губительных нисхождений.

Но какие именно добродетели достойны этого высшего? Конечно, мудрость и истинное разумение, основанное на созерцании эйдосов Ума, полное погружение в разумную сферу. И поскольку этот высший, а, точнее, высшее в человеке, принадлежит одновременно двум уровням бытия — Душе и Уму, то на уровне Души — он добродетелен, на уровне же Ума — уже выше всяческих добродетелей.

Но тогда каков он в Уме? Он — творческий акт Ума, его эйдос. Будучи там одновременно энергией и сущностью, он выступает как основание добродетелей самого себя на более низких уровнях бытия. Ведь у эйдоса справедливость, да и любая другая добродетель — уже не добродетель, но тот источник, из которого Душа черпает все свои достоинства: добродетели должны быть укоренены в чем-то ином себе, эйдосы же самодостаточны и не нуждаются в ином.

Но полагая праведность основанием всех достоинств, не станем ли мы утверждать, что праведность не может реализоваться без наличия самой разнообразной множественности?

Нет, ибо есть праведность множественности, и есть основа самой праведности, не нуждающаяся ни в чем. Эйдетическая само-праведность есть творческий акт Ума, направленный на самого себя, а потому и неизменно пребывающий в нераздельном и неслиянном единстве.

Высшая же праведность Души — это ее энергия, направленная на Ум; нравственное разумение — ее внутренняя устремленность к Уму; стойкость — бесстрастное уподобление высшему, которое она созерцает — бесстрастное, ибо высшее бесстрастно по природе, Душа же становится таковой благодаря своим добродетелям.

Добродетели Души, взаимно увлекая друг друга, распространяются среди вещей чувственного мира сообразно качествам их источников, отражаемых в многообразии этих вещей.

В Уме нам следует отметить присутствие истинного знания и мудрости; самососредоточенность Ума — это его нравственное разумение; верность долгу проявляется в активности его энергий; стойкость — в отрешенности от всего материального, в невозмутимой самодостаточности и покое.

Мудрость Души — созерцание ею Ума. Такая вторичность ее мудрости объясняется тем, что мыслящее и мыслимое в ней разделены, тогда как в Уме это одно и то же. Подобным же образом соотносятся друг с другом и прочие качества Души и Ума.

Поскольку очищение происходит вследствие воздействия более чистых сущностей, то в процессе своего очищения Душа и производит все многообразие добродетелей; если же какой-либо из них недостает, то и прочие нельзя считать совершенными. Наличие высших добродетелей подразумевает присутствие и низших, в то время как низшие не всегда влекут за собою высшие.

Итак, мы подошли к пониманию того, что можно назвать искусством жить, хотя все еще не совсем ясно, необходимо ли, чтобы все добродетели были актуальными, или вполне достаточно, если некоторые из них будут присутствовать только потенциально.

Возьмем, к примеру, созерцательную мудрость: насколько она сможет сохранить саму себя, оставаясь исключительно потенцией своего обладателя? Кроме того, различные добродетели, даже качественно близкие друг другу, могут быть развиты различным образом. И разве не бывает так, что одна добродетель отстывает под воздействием тех или иных страстей, другая же остается неколебимой?

Значит, помимо просто обладания добродетелями, необходимо еще осознание сути каждой из них. Только постоянная работа над собой разовьет те проводящие силы, которые позволят достичь уподобления высшим сущностям. Например, ограничение потребностей, столь необходимое на первоначальном этапе, в дальнейшем уже не может удовлетворять и приводит к идее отъединенности: так от жизни достойного гражданина мы переходим к жизни разумной, открывающей нам божественный путь.

Не просто к благам, но к божественному должны быть устремлены наши чаянья, наше стремление к уподоблению. Ведь даже самый хороший человек — это только образ образа, нам же следует сосредоточиться на созерцании истинных образов, уподобляться эйдосам Ума.

1. 3 О ДИАЛЕКТИКЕ

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 Ума,* и, таким образом, очевидно, что именно этому и должна быть посвящена рассматриваемая дисциплина.

* 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 Плотин

(прим. ред.).

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.

* "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 горних сфер.

На первом этапе происходит переход от низших форм жизни, на втором удерживаются те, кому уже известен путь в область Ума, 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 мира ума, 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.

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 Уму и ко всему истинно-сущему: таков их

путь вверх.

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.

* "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.

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 Ума 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 Ума, она мысленно проходит сквозь все сущее, произошедшее от первых, и так до тех пор, пока не выйдет на границу области Ума. 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.

Но откуда получает эта наука свои исходные принципы?

Ум 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 разумности. Было замечено, что диалектика — "произведение чистого Ума 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 разумность — о сверх-сущем.

* "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.

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 (то есть добродетель, непосредственно связанная с диалектикой), как наиболее близкая к Первоединому, 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 искушенным 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.

I. 4 О СЧАСТЬЕ

Полагая благую жизнь и счастье в одном и том же, уделим ли мы частицу их и остальным живым существам? Ведь если нам самим можно, как это положено по природе, беспрепятственно проводить жизнь, то что препятствует сказать и в отношении их, что они пребывают в благоденствии? Ибо полагает кто-нибудь благоденствие в блаженстве или в свершающемся собственном деле, то и другое будет существовать и у иных живых существ. Ведь блаженство, пожалуй, можно было бы определить и как поглощенность соответствующим природе делом; так, животных погружает в блаженство та же самая музыка, что и остальных, да и песни они поют, как это положено по природе, и тем самым достигают желанной для них жизни. Далее, если мы полагаем счастье некоей целью, которая является пределом природного стремления, то и в этом случае мы, пожалуй, уделяем им счастье, когда они достигают того предела, который установила для них природа, пронизавшая их всяческой жизнью и наполнившая их ею от начала до конца. Если же кто-нибудь недоволен тем, что счастье низводится до остальных живых существ (ведь тем самым его наличие можно было бы предположить, пожалуй, и у наинедостойнейших из них,

предполагалось бы оно и у живых растений, и у тех животных, сама жизнь которых предназначена для определенной цели), то прежде всего он не прав вот в чем: почему он полагает, что остальные живые существа не ведут благую жизнь, лишь на том основании, что они кажутся ему немногочисленными? Что же касается растений, то им он, пожалуй, был бы вынужден не позволять даже того же, что и всем остальным живым существам, потому что им не присуще ощущение. Впрочем, пожалуй, мог бы быть и некто допускающий счастье у растений, коль скоро он допускает жизнь; жизнь ведь могла бы быть как благой, так и противоположной. Так, и у растений возможно блаженство и его отсутствие, и плоды они либо приносят, либо не приносят. Итак, если целью является удовольствие и в этом — благая жизнь, то неразумен отрицающий последнюю в отношении остальных живых существ; и если бы оно было невозмутимостью, то и к нему относилось бы то же самое суждение, что и в случае, если бы говорилось, будто жизнь по природе есть благая жизнь.

Однако те, кто не допускает счастья у растений по причине отсутствия у них ощущения, подвергаются опасности не допускать его и у всех остальных живых существ. Ибо если они называют ощущением отсутствие скрытости претерпевания, то претерпеванием должно быть даже само благо, причем прежде такой нескрытости, как, например, пребывание в соответствии с природой, пусть даже скрытое, и бытие собой, пусть даже еще не известно, что это — именно бытие собой и что оно приятно, ведь таким вещам необходимо быть приятными. Таким образом, поскольку подобное является благом и наличествует, то обладающее им пребывает в благой жизни. И потому зачем нужно рассматривать в дополнение ощущение? Только если эти люди относят благо уже не на счет возникающего претерпевания или состояния, а на счет знания и ощущения. Но в таком случае они будут называть само ощущение благом и действием ощущающей жизни; так что счастье будет у тех, кто что бы то ни было постигает. Если же они говорят, что благо возникает из того и другого вместе, например, из ощущения подобного, то почему, в то время как каждое по отдельности является безразличным, они говорят, что то и другое вместе является благом? — А если благо — претерпевание и благая жизнь — это такое состояние, когда некто познал благо, имеющееся у него, то необходимо спросить их, блаженствует ли тот, кто познал именно это присутствующее в том смысле, что оно присутствует, или необходимо познать не просто, что оно приятно, но что это — благо. И если необходимо познать то, что это — благо, то оно есть результат уже не ощущения, а иной, превышающей ощущение способности. Итак, благая жизнь будет не у получающих удовольствие, а у способного познавать, что благо — это удовольствие. Стало быть, причиной блаженства будет не удовольствие, а способность рассудить, что удовольствие — это благо. И то, что относится к суждению, лучше, чем касающееся претерпевания; ибо это — разум или ум, удовольствие же — претерпевание, а неразумное ни в каком случае не оказывается лучше разума. Так вот, с чего бы это разум, оставив самого себя в стороне, предположил, будто нечто иное, располагающееся в противоположном роде, лучше него самого? Но, впрочем, похоже, что все те, которые не допускают наличия блага у растений, как и те, кто приписывает его подобному ощущению, сами не замечают чего-то большего, исследуя благую жизнь и полагая лучшее в более явственной жизни. А все те, кто говорит, что блаженство заключается в разумной жизни, а не просто в жизни и не в той, которая могла бы быть лишь чувственной, пожалуй, говорят прекрасно. Почему же в таком случае они допускают счастье только у разумного животного? — вот что подобает их спросить. В самом деле, может быть, речь заходит о разумном потому, что разум более изощрен и легко может отыскивать по следам первое по сущности и достигать его, а не потому, что он не в состоянии отыскивать и получать его? Однако если речь заходит о лучшей способности находить, то счастье будет присуще и не имеющим разума в случае, если бы они без разума, благодаря природе достигали первого по природе; разум же в таком случае оказался бы лишь содействующим и недостойным предпочтения ради него самого, как и его совершенство, которое, как мы говорим, есть добродетель. Если же вы скажете, что он не достоин почитания по причине первого по природе, а является желанным благодаря самому себе, то

необходимо растолковать, какое иное действие есть у него и какова его природа, и что совершенное он созидает. Ибо ему в этом случае не нужно делать совершенным созерцание названного, у него есть некое иное совершенство и некая иная природа, и он сам не является результатом этого первого по природе, не относится к числу первого по природе; он — вообще не того рода, но лучше всего названного; иначе я не понимаю, почему они говорят, что он будет обладать чем-то ценным благодаря самому себе. Однако им, пока они не отыскиали природу, лучшую, чем те, о которых они ныне выдвинули установления, необходимо позволить оставаться при этом, коль скоро они сами того хотят, пребывая в недоумении, почему наличествует благая жизнь у тех, у кого есть такая возможность.

Мы же давайте сперва скажем, чем, как мы считаем, является счастье. Так вот, если бы мы, предполагая, что счастье заключается в жизни, делали понятие "жить" одноименным ей и позволили всем живущим быть восприимчивыми к счастью, а благую жизнь вести тем, в ком присутствует нечто единое и тождественное, к чему именно по природе и восприимчивы все живые существа, то уже не могло бы получиться так, что мы допустили, чтобы для разумного названное было бы возможным, а для неразумного — уже нет. Ибо жизнь была бы тем общим, чем восприимчивое к одному и тому же должно было бы быть по отношению к счастью, если бы оно заключалось только в некоей жизни. Потому, я думаю, утверждающие, что счастье возникает в разумной жизни, но полагающие, что не в жизни вообще, не познали счастья, поскольку не предпосылают ему жизнь. Пожалуй, они были бы вынуждены называть разумную способность качеством, в связи с которым возникает жизнь. Однако положенное у них в основу — это разумная жизнь, ибо в связи со всем подобным возникает счастье; таким образом, оно возникает в связи с иным видом жизни. Я утверждаю то, что оно не противоположено разуму, но, как мы сказали ранее, является последующим. Итак, поскольку само название "жизнь" обладает многими смыслами и внутренними различиями как первое, второе и последующее и одноименное с ним понятие "жить" применяется одним образом к растению и другим — к неразумному, и в этих случаях виды жизни различаются на основании разницы в отчетливости и в смутности, то ясно, что по аналогии такой же оказывается и благая жизнь. И если одно является отражением другого, то ясно, что и благо выступает как отражение тоже блага. А если бы счастье имелось у того, в ком чрезмерно присутствует жизнь, — а это тот, кто ни в чем не отстаёт от жизни, — то только у чрезмерно живущего присутствовало бы счастье. Ибо в нем содержалось бы и самое лучшее, если только среди сущего самое лучшее заключается в истинной жизни, как и сама совершенная жизнь. Ведь в таком случае благо уже не было бы чем-то чуждым, и уже не иное, положенное ему в основу, но появившееся откуда-то из иного места, позволяло бы себе пребывать в благе. Ибо что еще в совершенной жизни могло бы дополнительно появиться, чтобы она была самой лучшей? А если кто-нибудь будет говорить о природе блага, то и тут это рассуждение нам подходит, поскольку ведь мы исследуем не причину, а наличествующее. А то, что совершенная, истинная и действительная жизнь — в иной, умопостигаемой, природе, и то, что все остальные виды жизни несовершенны, выступают, скорее, как подобиya собственно жизни и как по совершенству, так и по чистоте являются не более жизнью, нежели противоположным ей, уже было много раз сказано; и пусть сейчас в согласии с тем будет подчеркнуто, что, покуда все живущее происходит из единого начала и все остальное живет не на равных с этим началом основаниях, в качестве такого начала необходимо существовать первой и наисовершеннейшей жизни.

Итак, если человек в состоянии обладать совершенной жизнью, то человек, обладающий такой жизнью, и будет счастливым. В противном же случае счастье, пожалуй, кто-нибудь мог бы расположить среди богов, если только им присуща подобная жизнь. Однако поскольку мы утверждаем, что и среди людей имеется это самое счастье, то нужно рассмотреть, почему, собственно, оно имеется. Я говорю следующее: потому что совершенной жизнью обладает человек, имеющий не только способность ощущать, но и способность рассуждать и истинный ум, как и нечто иное. Но, по крайней мере, обладает ли он этим иным, поскольку сам является иным? Напротив, не вполне является человеком тот,

кто не имеет этого иного или в возможности, или в действительности, — по крайней мере таким человеком, который, как мы утверждаем, является счастливым. Далее, будем ли мы говорить, что этот совершенный вид жизни в нем выступает как часть его самого? Напротив, мы скажем, что иной человек в возможности обладает им, как некоей частью, а счастливый, тот, кто поистине и в действительности сам является этим видом жизни и перешел к нему, оказывается им самим; и у него в избытке имеется все остальное, что на самом деле, пожалуй, не мог бы назвать кто-нибудь его частями, как тем, что в избытке имеется у не желающего этого, — но, пожалуй, у него то, что тесно связано с ним, наличествует в согласии с желанием. Итак, чем же оказывается для такого человека благо? Не иначе как тем именно, чем он обладает благодаря самому себе; потусторонняя же причина того, что имеется в нем, — это иное благо, и присуще оно ему иным образом. Свидетельство же того, что оно имеется, — это то, что пребывающий в таком состоянии не стремится к иному. Ибо чего еще он мог бы пожелать? Конечно, среди худшего — ничего, а с лучшим он пребывает вместе. Итак, образ жизни у обладающего подобной жизнью самодостаточен, и он идеален как самодостаточный в счастье и обладании благом — ведь ничто не является благом, чего он не имеет. А то, что он взыскует, он взыскует как вынужденный, и не для самого себя, а для чего-то своего. Ибо он взыскует для соединенного с ним тела, пусть даже для живого тела, и для живого тела предназначено его достояние, а не то, что принадлежит собственно такому человеку. И он знает это и дарует то, что дарует, ничего не отнимая у своей жизни. Далее, и в противоречивых случайностях он не преуменьшается в счастье — ибо подобная жизнь пребывает в неизменности. И когда умирают родные и друзья, он знает, что такое смерть, как это знают и те страдающие, которые являются идеальными. Когда же близкие и случайные люди испытывают страдания, то они повергают в печаль не его самого, а то в нем, что не обладает умом; ум же невосприимчив к печалям.

А как же страдания, болезни и вообще препятствия для действия? Неужели они, в самом деле, не следуют за ним? Ведь они, пожалуй, могли бы возникнуть как результат действия ядов и всяческих болезней. Почему же, действительно, даже среди всего этого он мог бы обладать благодатью и счастьем? А еще ведь необходимо допустить и бедность, и позор. Между прочим, рассмотрев перечисленное, можно было бы назвать среди широко известного еще и в первую очередь Приамовы бедствия. Ведь если бы он и переносил подобное, причем переносил легко, это для него было бы нежеланно; желанным же необходимо быть счастливому житью. И хотя такой идеальный человек еще не является душой как таковой, не следует причислять к его сущности телесную природу. Ибо какие-то люди могли бы сказать, что с готовностью принимают это, только если к нему восходят телесные волнения, а кроме того, у него наличествуют и свободный выбор, и воздержание. Почему же, несмотря на то что удовольствие относится к счастливой жизни, он был бы счастлив, пребывая в печали вследствие несчастий и страданий, коль скоро они случились бы с таким идеальным человеком? Напротив, такое счастливое и самодостаточное состояние присуще богам, а среди людей, воспринявших некое добавление от худшего, необходимо проводить исследование появившегося счастливого состояния в целом, а не в части, которая из-за иного, пребывающего в дурном состоянии, была бы, пожалуй, вынуждена служить вследствие своих качеств препятствием для другого — лучшего, так что и качества этого другого не пребывают в хорошем состоянии. В таком случае необходимо исследовать соотношение самодостаточности и счастья, оставив в стороне или само тело, или телесное ощущение.

Однако если бы рассуждение привело к тому, что счастье — в отсутствии страдания, болезней, неудач и величайших несчастий, то, коль скоро происходит противоположное, никто не был бы счастлив; если же оно заключается в обладании истинным благом, то разве необходимо, допустив такое предположение и обращая на него внимание, делать вывод о том, что счастливый человек стремится ко всему иному, к тому, что не было причислено к счастью? Ибо если бы оно было собиранием благ, необходимых или даже не являющихся таковыми, но также называющихся благами, то нужно было бы стремиться к тому, чтобы

присутствовали и они. Если же необходимо, чтобы цель была чем-то единым, а не многим, — ведь в таком случае было бы стремление не к цели, а к целям, — следует принимать во внимание только то, что является пределом и наиболее почитаемым, то, что душа стремится охватить в себе. А само по себе стремление и желание — это не отсутствие пребывания в нем; ибо такие цели не принадлежат самой природе, и лишь как имеющих их избегает управляющий разум и стремится к ним приобретающий. Такому стремлению присуща сама обращенность к лучшему, и когда последнее появилось, оно удовлетворяется и замирает, и таково поистине желанное житье. Приобретение же чего-то необходимого уже не было бы желанием, если бы кто-нибудь имел в виду именно желание, а не вел бы речь о полезности, поскольку и на наличие таких вещей мы обращаем внимание. Ведь и зло в целом мы отклоняем. Пусть даже, конечно, такое отклонение и не является собственно желанным, — гораздо желаннее было бы вообще не нуждаться в нем. Свидетельствуют об этом и сами необходимые предметы, когда они присутствуют, как, например, здоровье и отсутствие боли. Ибо что из этого является заманчивым само по себе? По крайней мере, здоровьем, когда оно есть, как и отсутствием страдания, пренебрегают. То же, присутствие чего само по себе никак не вожделенно и не привносит ничего в счастье, а отсутствие вынуждает человека стремиться к нему вследствие появления того, что повергает его в печаль, разумно назвать необходимым, а не благом. Следовательно, не нужно причислять это к цели, но необходимо стремиться к чистой цели как тогда, когда подобное отсутствует, так и тогда, когда имеется противоположное.

Итак, почему же счастливый человек хочет, чтобы описанные вещи присутствовали, а противоположных избегает? Пожалуй, мы скажем вот как: не потому, что они привносят некую частицу в счастье, но, скорее, потому, что привносят ее в бытие; противоположное же им избегается или потому, что оно способствует небытию, или потому, что, наличествуя, оно осложняет достижение цели, причем не как низвергающее эту цель, но поскольку обладающий самым лучшим желает иметь только лишь это, а не что-то другое вместе с ним, что, когда наличествует, не отнимает лучшего, но существует помимо бытия того. Вообще же, если бы счастливый чего-то не хотел, а это присутствовало бы, последнее не отняло бы никакой частицы счастья; ведь в противном случае подобный человек каждый день изменялся бы и отбрасывал частицу счастья, как если бы отказывался от ребенка или от чего-то из своего имущества. И пусть были бы мириады таких вещей, которые появляются не в согласии с разумом, — ни одна не смутила бы его, коль скоро его цель достигнута. Но как же, скажут, с великими несчастьями? Да что могло бы быть из человеческого столь великим, чтобы не оказаться в пренебрежении у того, кто взошел к высшему, чем все это, и ни к чему из низшего более не привязан? Ибо почему он удачи, сколь бы велики они ни были, не считает великими, как, например, царствования и власть над городами и народами, так же как и строительство и основание городов, пусть даже оно произошло бы благодаря ему, а изгнание властей и разрушение своего города он в чем-то счел бы великим? Если уж в самом деле для него это великое зло или просто зло, то смешон он был бы в таком мнении и не был бы еще идеальным, полагая великими дерево, камень и, клянусь Зевсом, смерти смертных, тот, кому, как мы говорим, необходимо иметь о смерти то мнение, что она лучше, чем жизнь вместе с телом. Сам же он, даже если был бы принесен в жертву, разве не счел бы он смерть для себя злом лишь потому, что умер подле алтарей? И если бы он даже не был похоронен, то все равно где-то над землей или под землей сгнило бы мертвое тело. То же, что не с великими почестями, а безымянно он будет похоронен, не удостоенный высшей чести, — это мелочь. А если бы его увели в плен, то он мог бы пойти по этой дороге и не будучи счастливым. Если же взяты в плен его родные, например, влекомые невестки и дочери, — что же скажем мы, а если бы он умер, ничего подобного не увидев? Разве покинул бы он этот мир с мыслью <Только бы такого им не довелось испытать>? Ведь в этом случае он был бы неразумен. Разве не отказался бы он даже от предположения, что его родных могут постигнуть такие не счастья? Да и разве стал бы он несчастным, хотя бы и придерживаясь мнения, что подобное произойдет? Нет даже считая так, он счастлив, потому он счастлив, и

когда это происходит на самом деле. Ибо он осознавал бы, пожалуй что природа всего мироздания такова, что может претерпеть и подобное, и ей необходимо следовать. В самом деле, многие, даже оказавшись пленниками, будут прекрасно себя чувствовать. И даже если они мучаются, это не следует принимать во внимание: пребывая отягощенными горестями, они либо остаются в здравом уме — и тогда ничего страшного нет, либо будучи неразумными, когда этого не следует делать, оказываются виновными перед самими собой. Ибо в самом деле идеальный человек не будет по причине неразумия других, пусть даже родных, сам пребывать во зле и зависеть от удач и неудач других.

Что же касается своих собственных страданий, даже когда они ужасны, то пока их можно сносить, он их будет терпеть; когда же они превысят возможное, они окончатся. И не жалок он будет в страдании, но сохранит свой внутренний свет, словно свет в лампаде, когда во время могучей бури зимой снаружи дуют сильные ветры. Однако что было бы, если бы страдание не повиновалось или продолжалось, усиливаясь настолько, чтобы в самой сильной своей степени не убить его? Если бы оно продолжалось, то он стал бы держать с собой совет, что нужно делать; ибо не отнята у него полная свобода и при таких обстоятельствах. Необходимо знать, что отдельные вещи представляются идеальному человеку не такими, как всем остальным, и они не достигают того, что внутри него, — ни горестные, ни печальные, ни вообще любые. Что случается, когда, с остальными происходят горестные вещи? Ведь, пожалуй, тогда могла бы проявиться слабость нашей души. И об этом свидетельствует то, что когда мы полагаем, будто от нас скрывается выгода, пусть даже из-за того, что мы умерли, если бы так случилось, мы все равно полагали бы ее выгодой, причем не тех людей, кто еще в состоянии рассматривать ее так, но своей, а иначе мы были бы опечалены. Так вот, это уже наша слабость, которую нужно превозмочь, не позволяя себе бояться ее проявления. Если бы кто-нибудь утверждал, будто нам по природе положено страдать из-за несчастий родных, то пусть он знает, что это не для всех так и что добродетель иных, в отличие от большинства людей, в общем ведет к лучшему и прекраснейшему, чем природа; прекраснейшее же — не уступать тому, что вследствие общей природы является ужасным. Ибо необходимо иметь расположение духа не такое, как у обычных людей, а словно у великого борца, защищающегося от ударов судьбы и знающего, что, хотя для кого-то по природе они и неприятны, для его природы — вполне переносимы, причем не как что-то вообще ужасное, а как страшное лишь для детей. Разве имеет значение то, что он этого не желал? Ведь и в отношении нежеланного он обладает душой, противопоставляющей ему непреклонную и бесстрастную добродетель.

Но что происходит, когда он не осознает себя, будучи сбит с толку либо болезнями, либо кознями магов? Если продолжать считать, что он является идеальным, даже находясь в таком состоянии и словно погрузившись в сон, то что препятствует ему и в этом случае быть счастливым? Ведь даже в снах не лишают его счастья, и не подчиняются требованиям разума те, кто говорит, будто он счастлив не всю жизнь. Если же будут утверждать, что в эти моменты он не будет идеальным, то уже не об идеальном идет речь. Мы же, предполагая, что он идеален, если счастлив, проводим исследование лишь до тех пор, пока он является таковым. Пусть скажут: допустим, он будет идеальным; не ощущая же и не действуя в согласии с добродетелью, разве он был бы счастлив? Но ведь даже если бы он не ощущал, что здоров, то был бы здоров ничуть не меньше, чем в ином случае, и если бы не ощущал, что прекрасен, то ничуть не меньше был бы прекрасен. А вот если бы он не ощущал, что мудр, то был ли бы он тогда менее мудр? Разве только в том случае, если бы кто-нибудь утверждал, будто в мудрости должно присутствовать ощущение и осознание самого себя; ибо в действительной мудрости наличествует и счастье. Так вот, это самое суждение обладало бы, пожалуй, смыслом, если бы мышление и мудрость были чем-то привнесенным; но уж коль скоро основание для мудрости заключается в некоей сущности, причем прежде всего в сущности, и эта самая сущность не исчезает у спящего или вообще не осознающего себя человека и пребывает в нем само действие этой сущности, причем именно ее неподвластное сну действие, то, пожалуй, и в этом случае идеальный человек действовал бы

как таковой, и это самое действие было бы скрыто не от него всего, а от некоторой его части; точно так же, и когда действует растительная энергия, ее восприятие не достигает всего остального человека в его органах чувств; и если бы мы сами были растительным началом в нас, то пребывали бы в действии. На самом же деле мы являемся не им, а энергией мыслящего начала; так что если бы оно действовало, то действовали бы и мы сами.

Скрывается же оно в таких случаях, пожалуй, вследствие того, что не относится к чему бы то ни было ощущаемому, ибо благодаря ощущению, словно посредующему звену в отношении ощущаемого, кажется, что происходит действие, соотносящееся с ним. А разве не будут действовать сам ум и связанная с ним душа прежде ощущения и восприятия вообще? Ибо необходимо существовать действию, предшествующему восприятию, если только в самом деле одно и то же — мыслить и быть. И, похоже, восприятие существует и возникает, когда мысль возвращается вспять и действует в согласии с жизнью души, словно отраженная, как будто в ровном зеркале успокаивается и сияние. Итак, подобно тому как в последнем случае, когда имеется зеркало, возникает отражение, а когда его нет или оно не такое, как сказано, в действительности присутствует лишь то, отражение чего могло бы возникнуть, и в отношении души, когда в спокойствии пребывает то в нас, благодаря чему появляются изображения размышления и ума, они видны и как бы узнаются чувствами вместе с предшествующим знанием, потому что действуют ум и размышление. Когда же оно сокрушено вследствие нарушенной гармонии тела, размышление и ум мыслят без изображения, и тогда наличествует мышление без фантазии; так что представлялось бы, пожалуй, нечто подобное тому, что мышление может возникать вместе с фантазией, в то время как мышление не является фантазией. Пожалуй, кто-нибудь мог бы обнаружить и в то время, когда мы бодрствуем, множество прекрасных действий, созерцаний и поступков (причем созерцаем мы сами или действуем), не связанных с осознанием нами самих себя. Ибо, например, читающему нет необходимости осознавать, что он читает, и тем более в том случае, когда он читает со всем вниманием; и совершающему мужественные поступки — что он поступает мужественно и в согласии с мужеством действует так, как он действует; и других примеров можно привести множество. Таким образом, осознание себя связано с опасностью затемнить сам смысл тех действий, которые люди будут осознавать, и только когда они пребывают в чистоте, вот тогда-то и будет прежде всего действие и прежде всего жизнь, и точно так же, когда идеальные окажутся в описанных обстоятельствах, вот тогда-то и будет прежде всего жизнь, не примешанная в ощущение, но слитая в самой себе в тождество.

А если бы какие-нибудь люди сказали, что такой человек даже и не живет, то мы ответим, что он живет, но от них самих скрыто счастье подобного человека, как и сама жизнь. И если они не будут этим убеждены, мы потребуем, чтобы они, приняв как предпосылку то, что он живет и является идеальным, на такой основе исследовали, счастлив ли он, и не изыскивали бы, принижая его жизнь, присутствует ли в ней благодать, и не рассматривали бы человеческое счастье, отрицая, что он человек, и соглашаясь, что идеальный человек обращен внутрь себя, не искали бы его во внешних действиях, как и вообще желанное для него во внешнем. Ибо в таком случае уже не было бы устойчивости счастья — если бы можно было говорить, что желанные вещи вовне его и идеальный человек желает их. Ибо он, конечно, хотел бы, чтобы все люди благоденствовали и ничего дурного ни с кем не происходило, но даже если этого не случается, он все равно счастлив. Если же кто-нибудь станет говорить, будто он представит себя неразумным, если будет хотеть этого, — ибо не может не быть зла, — ясно, что и этот человек будет согласен с нами, обращающими его волею вовнутрь.

Когда же станут требовать, чтобы в такой жизни присутствовало удовольствие, то будут считать достойным присутствие не присущих распутникам и не телесных наслаждений — ибо они не могут присутствовать, поскольку будут умалять счастье, так же как и связанных с чрезмерным восторгом (ведь почему бы он мог возникнуть?), — а наслаждений, сопутствующих присутствию благ, пребывающих не в движении и, стало быть, потому и

непреходящих: ведь благо уже наличествует, имеется и он сам у себя; и это удовольствие и веселое расположение духа существуют постоянно, идеальный человек всегда весел, пребывает в спокойном состоянии и любезен, и поколебать это расположение духа не может никакое из так называемых зол, если только он на самом деле идеален. Если же кто-нибудь ищет иной вид наслаждения в идеальной жизни, то он исследует уже не идеальную жизнь.

Его действия не встречали бы, пожалуй, препятствия в виде несчастий, но оказывались бы разными при разных несчастях, и все равно в любом случае прекрасными, причем тем прекрасней, чем страшней удары судьбы. И действия в согласии с теориями, пожалуй, были бы индивидуальными, такими, которые предпочел бы каждый, проведя исследование и рассмотрение; важнейшее же знание всегда у него под рукой, и прежде всего оно, пусть даже он и находился бы в так называемом быке Фаларида, что напрасно описывается как двойное или многократное удовольствие. Ибо то, о чем идет речь в этом случае, — это само пребывание в страдании, у нас же страдает одно, а другое — это то, что сосуществует с ним, и пока в силу необходимости оно таким образом сосуществует, он не будет отстранен от созерцания целостного блага.

О том же, что человек, и тем более идеальный человек, есть несоставное, свидетельствуют и отделение от тела, и пренебрежение так называемыми благами тела. То же суждение, которое предполагает счастье в отношении живого существа в целом, просто смешно, поскольку счастье есть благая жизнь, которая имеется у души, будучи ее действием, причем у души не всякой, ибо не относится же оно к растительной душе (из-за этого оно соприкасалось бы с телом); ведь, в самом деле, это счастье не является телесным величием и крепостью, не заключается оно и в приятном ощущении, поскольку отягощающее изобилие всего этого подвергает человека опасности быть сведенным к нему. Поскольку же происходит уравнивание к лучшему, словно к иному, оно приуменьшает и делает худшим тело, для того чтобы показал себя тот самый человек, являющийся иным, нежели внешнее. Человек Здеших мест пусть будет и красивым, и великим, и богатым, и вождем всех людей, как если бы он был из этого мира; и не следует завидовать ему, обольщенному такими вещами. С мудрецом же такого, пожалуй, с самого начала не могло бы произойти; а произойди это, он сам умерил бы свои желания, если бы только заботился о себе самом. И преуменьшит он телесные излишества и беспечно откажется от них, откажется и от власти. Сохраняя телесное здоровье, он не захочет быть совершенно не ведающим болезней, как и не ведающим страданий, но, когда они еще не появляются, когда он юн, он захочет их познать, а уже в старости он не пожелает, чтобы его беспокоили ни они, ни наслаждения, как и ничто здешнее — ни приятное, ни противоположное ему, чтобы не обращать внимания на тело. Оказавшись же перед лицом страданий, он противопоставит им приобретенную против них силу, не принимая в своем счастье дополнения в виде наслаждения, здоровья или праздности, как и его разрушения или умаления перед противоположным этому. Ибо почему же будет разрушать его нечто, когда противоположное последнему не принимается?

А если двое мудры, и у одного имеется все то, что, как говорят, соответствует природе, а у другого — противоположное, то скажем ли мы, что они в равной мере счастливы? Да, скажем — если только они в равной степени мудры. Если же один из них прекрасен телом и всем тем, что не касается мудрости и вообще добродетели, созерцания лучшего и самого лучшего, то что же в таком случае было бы? Да ведь и сам обладающий всем этим не стал бы важничать, как будто он более счастлив, чем не имеющий подобного, ибо изобилие всего этого, пожалуй, не способствовало бы нематериальной цели. Ведь рассматривали счастливого мы сами со всей нашей слабостью, полагая страшным и ужасным то, что счастливый полагать бы не стал; ведь он не был бы, пожалуй, еще ни мудрым, ни счастливым, если бы не отстранился всецело от всех подобных фантазий и не стал бы во всех отношениях как бы иным, поверив себе, что ничем дурным никогда не будет обладать, ибо в таком случае он не будет и ни в чем нуждающимся. В противном же случае, опасаясь чего-либо, он будет не совершенным в добродетели, а каким-то половинчатым. Ведь даже непредвиденный им и возникающий прежде суждения страх, пусть даже он и возник бы у

него помимо прочего, мудрец, разобравшись, отбросит и остановит пришедшего в нем в движение, словно перед лицом печалей, ребенка или угрозой, или словом, причем угрозой бесстрастной, как если бы ребенок устрасился всего лишь святости, когда он взглянул на него.

Конечно, по этой причине такой человек не окажется ни недружелюбным, ни суровым; ибо он таков и наедине с собой и среди близких людей. Итак, воздавая должное себе самому и друзьям, он был бы, пожалуй, лучшим другом при обладании умом.

Если же кто-нибудь не здесь, в этом самом уме, возвысив, будет полагать идеального человека, но низведет его к случайностям и будет опасаться, как бы они с ним не произошли, то он будет иметь в виду не идеального, каким, как мы полагаем, он является, а просто доброго человека и, допустив, что он смешан из добра и зла, и предоставит ему жизнь, смешанную из некоего добра и зла; и появиться на свет ему нелегко. Если же все-таки он и появился бы, то не был бы достоин именоваться счастливым, не обладая величием ни в достоинстве мудрости, ни в чистоте блага. Итак, невозможно среди обычных вещей вести счастливую жизнь. Ибо правильно полагает Платон, что будущий мудрец получает благо оттуда, свыше, и обращает свое внимание на него, и будет счастливым, и уподобляется ему, и живет в согласии с ним. Итак, только его необходимо иметь в качестве цели, а все остальное — подобно тому, как он меняет свое местопребывание не потому, что получает от того или иного места прибавку к счастью, но поскольку стремится и к иному окружающему его, как, например, лежать здесь или там, предоставляя себе тем самым все то, что направлено к пользе и возможно, но сам по себе будучи иным и не встречая препятствия в случае отсутствия подобного для того, чтобы освободиться от природы в подходящее время, и будучи сам властен держать с собой совет относительно этого. Таким образом, дела у него будут устремлены к счастью, а те, что совершаются не ради цели, будут относиться вообще не к нему самому, а к тому, что с ним сопряжено, о чем он будет заботиться и чего придерживаться, пока возможно, словно музыкант о лире, пока ею можно пользоваться; в противном же случае он заменит ее на другую или вообще бросит пользоваться лирой и будет воздерживаться от игры на ней, избрав себе иное занятие, не связанное с ней, и пренебрежет ею, даже находящейся рядом, предпочитая петь без сопровождения инструментов. Но не напрасно ему сначала был дан инструмент — ведь он им уже много раз воспользовался.

Перевод Л.Ю.Лукомского

I. 5 В ПРОДОЛЖИТЕЛЬНОСТИ ЛИ СЧАСТЬЕ?

Возрастает ли само счастье вместе с длительностью его ощущения, или же оно всегда воспринимается только здесь и сейчас? Действительно, ведь не воспоминание же о прошедшем счастье и, тем более, не речи о нем, но лишь определенное состояние порождает счастливые мгновения, причем, подобно самой жизни, это состояние имеет место только в настоящем времени, то есть здесь и сейчас.

Поскольку общим для нас стремлением является жажда жизни и действия, то насколько связано счастье с удовлетворением этих желаний? Если бы таковая связь действительно была, то счастье имело бы тенденцию к постоянному нарастанию, ибо в процессе жизни накапливалась бы и сама прожитая жизнь, и осуществленные в ее процессе действия, и тогда вряд ли кто мог посчитать добродетельность истинным масштабом счастья. Да и сами боги, становясь все счастливее день ото дня, никогда не были бы действительно счастливы, постоянно пребывая как бы в состоянии становления счастья.

Впрочем, и все наши жизненные устремления успокаиваются лишь при достижении желаемого в настоящем, так как наше существование непосредственно связано только с настоящим. Если же что-то и хотят в будущем, то это "что-то" уже так или иначе есть. Действительно, никто ведь не желает именно прошлое или будущее, то есть безусловно преходящее и несуществующее, поскольку этим можно наслаждаться только "сейчас".

Но разве, скажут, не может кто-либо быть счастливым достаточно долго или же длительное время созерцать что-нибудь истинно-прекрасное? Если, пребывая в подобном состоянии, такой человек вообще мог каким-то образом фиксировать продолжительность времени, то либо это — необыкновенный человек, либо само время было к нему как-то особенно благосклонно. Впрочем, если бы кто-нибудь другой хоть на мгновение взглянул бы на тот же прекрасный предмет, то и увидел бы не меньше, и в счастье бы не уступил.

Но, возразят нам, если первый человек и не был счастливее второго по интенсивности счастья, то все равно он имел возможность дольше этим счастьем наслаждаться. Пожалуй, что так, но ведь наслаждение счастьем и само счастье — вещи разные. Кроме того, наслаждение связано с возможностью беспрепятственного действия, каковое опять-таки связано только с настоящим, что же прошло, то — прошло.

Нам приведут другой пример: допустим, один человек был счастлив все время, другой — ближе к концу, третий же вначале был счастлив, потом — нет. Кто же из них имел больше счастья? Подобный пример некорректен, ибо здесь сравнивают не счастье со счастьем, а счастье с несчастьем. Действительно, если кто-то в этом случае и имеет преимущество перед другими, то это тот, кто именно в тот момент счастлив, когда другие — несчастны, а, значит, мы опять-таки приходим к тому, что счастлив только тот, кто счастлив именно сейчас, то есть в настоящем.

Но, возможно, тот, кто дольше несчастлив, тот и более несчастен? Разве бессилие, боль, печаль и многое другое не угнетают тем сильнее, чем дольше они длятся? И если во всех этих случаях с течением времени умножаются скорби, то почему точно так же, хоть и в силу противоположных причин, не может возрасть и счастье? Действительно, если болезнь продолжительна, то со временем возникает особое болезненное состояние, усугубляющее саму болезнь. Никто не сомневается в том, что если уровень несчастья не изменяется, то тогда и несчастье — только в настоящем. Присовокупляя же к нему и несчастье прошлого, на самом деле берут в расчет не само несчастье (его уже нет), но следы его бывшего воздействия, например, болезненное состояние, каковое действительно связано с временем, забывая при этом, что в данном случае продолжительность времени повысило не уровень несчастья, но значимость его последствий. Поэтому речь здесь идет отнюдь не о простом суммировании наличествующего несчастья с тем, которое уже в прошлом.

То же можно сказать и о счастье, существующем внутри определенных границ, очерченных желаемой целью: возрастание ощущения счастья связано не с продолжительностью счастливого состояния, а с расширением границ, вызванного переориентацией на более возвышенную добродетель. Значит, нет нужды считать счастливые дни и года, но оценивать возросший внутри самого же себя уровень добродетельности.

Но, возразят нам, если, рассуждая о времени, мы не боимся складывать с настоящим прошедшее и говорить: "отрезок времени такой-то длины", то почему нам нельзя применить тот же масштаб и по отношению к счастью? Почему бы нам счастье, подобно времени, не делить на отрезки и не ограничивать его только текущим мгновением?

Но, говоря о прошедшем времени, мы имеем в виду не само время, но то, какими были когда-то те или иные люди или предметы, например, дорогие нам покойники. Тут речь идет о памяти, которая всегда с нами; предполагать же, что и прошлое счастье всегда с нами — нелепо. Значит, наличное время так или иначе предполагает время прошедшее, счастье же существует только в настоящем.

Сама протяженность времени направлена на то, чтобы разрушать настоящее во имя грядущего. Потому и говорят, что "время — изменчивый образ вечности", поскольку как в вечном неизменно пребывает вечное, так в изменчивом изменяется изменчивое. Если счастье связано с жизнью, то его и нужно рассматривать в связи именно с жизнью, а поскольку — не просто с жизнью, но с жизнью хорошей, то и жизнь нужно брать наилучшую, то есть истинную. Но истинная жизнь вообще не подпадает времени, ибо пребывает в вечности. Значит, и счастье следует мерить вечностью. Вечность же следует мыслить как сущее,

неизменно тождественное самому себе, а потому такие понятия как "больше", "меньше" или "такая-то продолжительность" к ней неприменимы. И неправы те, кто пытаются сравнивать сущее с не-сущим, время с вечностью и временное с вечным. Напротив, если кто-нибудь хочет охватить сущее, тому следует охватывать его во всей его целостности, представлять себе вечность не как некое неразрывное время, но как саму жизнь вечности, состоящую не из отрезков времени, но одновременно включающую в себя все времена.

Но, возможно, кто-либо, кто долгое время был счастлив, может увеличить свое сегодняшнее счастье воспоминаниями о счастье прошедшем? Но тогда что это будут за воспоминания? Нелепо предполагать, что тот, кто, став благоразумней и испытывая от этого прилив счастья, станет еще счастливей, вспомнив о своем прошлом неблагоприятии. То же можно сказать и о воспоминаниях о былых наслаждениях. Действительно, что за счастье вспоминать о вчерашнем обеде, не говоря уже о трапезе десятилетней давности?

Ну, а если речь идет о воспоминаниях о прекрасном? Но такие воспоминания приходят только к тому, кто в данный момент прекрасного лишен. Раньше-то он был счастлив, но какое счастье он увеличивает теперь?

Можно еще возразить, что человек бывает счастлив, совершая прекрасные поступки, для совершения же таковых требуется определенное время. Но мы уже показали, что счастье не есть сумма счастливых моментов, следовательно, нельзя суммировать и прекрасные поступки. Если бы было иначе, то счастье имело бы не только настоящее, но и прошедшее, мы же доказали, что оно наличествует только в настоящем.

Остается исследовать, предпочтительнее ли продолжительное счастье в силу того, что дает возможность совершить больше прекрасных поступков. Но ведь не только действующий — счастлив; более того, созерцающий чаще бывает счастлив, нежели действующий. Далее, не сами же поступки создают ощущение счастья, но их осмысление. Мудрый наслаждается благом не потому, что творит благое, но потому, что и до действия содержал это благое в себе. С другой стороны, и дурной человек может стать спасителем отечества, испытывая от этого искреннюю радость. Итак, не само действие порождает счастье, но — состояние души. Связывая же счастье с поступками, мы тем самым делаем его зависимым от вещей, лежащих вне добродетелей и души. Счастье порождается деятельностью души, суть которой — мышление; именно оттуда и возникает счастье.

І. 6 О ПРЕКРАСНОМ

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 прекрасным 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?

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 лишнее, однако, формы и эйдоса, безобразно и чуждо божественному Уму, чуждое же Уму — 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 Уму, исходящему от божественного начала.

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, приравниваясь 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, лишенную 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 — ум 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 блесит 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.

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".

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 ум. 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 безобразие 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 погрязшая 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 землястыми 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 вожделений, 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.

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 умом, вполне бестелесной, разумной и

всецело принадлежит божеству, в котором источник прекрасного и всего подобного, что сродни ему. Душа, ставшая разумной, поистине прекрасна. Красота, свойственная душе от природы, а не заимствованная, и есть Ум и все то, что проистекает из Ума.

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, то есть 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 Ум.

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.

Итак, вознесемся вновь к Благу, 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 восплает, 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 отказаться и от царства, и от власти над всей землей, и морем, и самим небом.

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 нравится оставаться, хотя и есть услада 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 умное зрение, которое имеется у всех, но пользуются которым немногие.

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 делается богоподобным и прекрасным. Ибо, прежде всего, он, восходя, поднимется к Уму, познает там все прекрасные идеи и скажет, что красота — это эйдосы.

Все прекрасно благодаря эйдосам — порождениям и сущности Ума. То же, что превыше Ума, 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.

І. 7 О ПЕРВОМ БЛАГЕ И О ДРУГИХ БЛАГАХ

Вправе ли мы утверждать, что каждое живое существо помимо того, что обладает самой жизнью, наделено сверх того и еще одним благом: деятельностью той наилучшей части, которая входит в состав такого существа, то есть души? Если да, то деятельность души — естественное благо живого существа.

Но когда душа, являясь наилучшей частью живого существа, направляется в своей деятельности на самое лучшее, то это лучшее, к чему она стремится, будет уже не ее

частным, душевным благом, но абсолютным Благом. Суть же Блага, которое не просто лучшее из всего сущего, но и всячески превосходит все сущее, в том, что оно постольку Благо, поскольку дает возможность всему иному участвовать в Благе. Это участие может быть двояким: либо уподоблением, либо устремлением, когда все усилия, вся деятельность направлена на Благо. Само же Благо самодостаточно, ибо на что иное может быть оно направлено, когда само оно — наилучшее из всего? Пребывая в абсолютном покое, оно есть источник и причина любого движения и любой деятельности иного, причем всякая деятельность направляется к Благу не сама собою, но благодаря этому самодовлеющему пребыванию Блага в самом себе.

Благо выше бытия, выше деятельности, выше разума и даже выше Ума. От него зависит все, оно же не зависит ни от чего. Оно есть Истина, к которой стремится все прочее, но само оно всегда пребывает в покое, подобно неподвижному центру круга, от которого исходят и в котором собираются все бесчисленные радиусы. Или его еще можно уподобить солнцу, являющемуся центром света: свет истекает из солнца и вновь стремится к нему; он присущ солнцу и, даже удаляясь, неотделим от него.

Каким образом все иное соотносится с Благом? Лишенная души стремится к Душе, Душа же через Ум — к Благу. Любая вещь тем или иным образом участвует в Благе, поскольку, имея бытие, имеет и форму, которая есть ее благо, и через нее она становится причастной и абсолютному Благу. Но при этом ее причастность опосредована, ибо она — не часть Единого, но часть отображения Единого и Блага.

Из всего, наделенного жизнью, наиболее истинной и первичной жизнью обладает мировая Душа, и в той мере, в какой она обращена к Уму, она обладает и Благом. Сам же Ум следует непосредственно после Блага.

Таким образом, жизнь — это благо всего, что наделено жизнью, Ум же — всего, что участвует в Уме. Значит все, что наделено и жизнью, и умом — наделено как бы двойным благом.

Итак, коль скоро жизнь — благо живущего, то можно ли сказать, что все живущее обладает благом? Нет, поскольку худое живет и жизнью худой и недостойной. Так глаз — орган зрения, но много ли от него толку, если он слеп? Жизнь имеет смешанную природу, а потому если и является благом, то благом несовершенным.

Но так как жизнь все-таки благо, то не является ли смерть злом? Но для кого? Для того, кто уже умер? Но у него уже ничего нельзя отнять. Не станем же мы полагать злом мертвое тело, ведь тогда злом был бы любой придорожный камень. Если же душа не подвержена смерти и тлению, то, освободившись от телесных оков и восходя к мировой Душе, она сможет вести жизнь куда более истинную и прекрасную — тогда в чем же состоит зло телесной смерти?

Если боги ведут жизнь благую и непричастны никакому злу, то это же можно сказать и о любой душе, сохранившей свою чистоту. Если же душа пала, то причину этого несчастья следует искать скорее в ее чувственной жизни, а не в смерти. Подобное справедливо утверждать и о жизни в Аиде, наиболее удаленной от всего благого и являющейся наказанием за грехи.

Наша жизнь — союз души и тела, смерть — упразднение этого союза; таким образом, душа в полной мере участвует и в том, и в другом. Когда мы говорим, что жизнь — благо, то имеем в виду, что она есть благо тех, кто сам по себе благ. В самом по себе соединении души и тела еще нет ничего благого, но оно может быть таковым, если живущий сумеет, став на путь добродетелей, отвратиться от зла.

Итак, ни жизнь, ни смерть — не зло. Блага же душа может достигнуть посредством добродетелей, но не тех, которыми она удерживает и укрепляет свою связь с телом, а тех, которыми она очищается от всего телесного, восходя к Уму и Благу.

1. 8 О ПРИРОДЕ И ИСТОЧНИКЕ ЗЛА

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 Ум 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 Благу, 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.

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 Ум, 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 Ума.

Ум этот, однако, не следует никоим образом уподоблять нашим так называемым умам. Наше мышление основывается на логических умозаклчениях и действует с помощью последовательных рассуждений, так что и сущее оно познает посредством последовательных умозаклчений, и хотя оно изначально содержит в себе сущее, но все же остается пустым до тех пор, пока его не изучит.

Ум 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 Уму, участвует в нем настолько, насколько она сама на это способна.

Ум — первая энергия Блага и первая его сущность; Благо пребывает недвижимо в самом себе, Ум же действует и как бы живет вокруг Блага.

Душа, в свою очередь, находится вокруг Ума, как бы обтекая его, и, всматриваясь в Ум, 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.

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 благи.

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 привходит 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, всевосприимлющее, 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.

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, то есть 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.

* "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 разумная 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 Умом.

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.

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 излишек, 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 разумного начала.

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".*

* "Теэтет".

Значит ли это, что небо чисто от всякого зла, движется всегда упорядоченно и вращается 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.

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 Ума 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",*** то есть с умопостигаемыми сущностями, ибо они бессмертны.

* "Тимей".** "Тимей".*** "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.

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.

Но какая наша способность позволяет нам различать добро и зло?

И главное: чем постигаем мы зло в душе? Ведь добродетель познается гением, 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 нашло 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 выпускает бесформенность в себя.

А потому и ум, который отваживается взглянуть на то, на что глядеть ему не подобает, есть уже не истинный ум.

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 ум, 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.

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.

Но, возразят 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, то есть неодушевленной, 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 Ума — 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.

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.

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 запредельны ей; 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 благий 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".*

* "Государство".

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.

* "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.

* "Пир".** Цитата из трагедии Софокла "Эдип 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.

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, то есть 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 Благу.

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 Уму: требует же оно полного сосредоточения и утверждения в Уме, 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.

І. 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.

* "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. Освободить 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.

II. 3 ЧТО ДЕЛАЮТ ЗВЕЗДЫ

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:

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, презирующие демагогов, и музыканты, презирующие 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.

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 всё 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.

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.

Когда нам говорят, что некая холодная звезда тем более благоприятнее для нас, чем дальше она от нас находится, то этим ясно дается понять, что её 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 "добреет" 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.

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 вверх; 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.

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, таковы 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.

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.

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 путы,* 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 существуя 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 складывается 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 47e.** Пир 202de

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.

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 Уму (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.

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.

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,

содержащемся в Принципе Ума 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 мчащиеся наугад, подобно необузданным лошадям: их следует привести в чувство кнутом.* В Разумном Живом Существе 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 109c

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 246e

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 Ума 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 Ума 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.

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 происходящие 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.

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 сопровождающий человека гений 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, отданных 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 Умного 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 некого 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.

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 Ума".

* Федр 248а

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 Ума (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 Ума? 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 Ума, 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 Ума отчасти поддались влиянию Материи.

Но: Душа наблюдает за беспрерывно 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 Ума сами предвидят или даже содержат в себе все катастрофы и их последствия.

Но тогда мы должны будем приписать Принципам Ума творения зла, хотя принять подобную точку зрения нам мешает 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 Ума; менее хорошие элементы потенциально присутствуют в принципах Ума; собственно, они присутствуют в самих феноменах; сила Души исчерпала себя и не смогла полностью реализовать Принципы Ума, 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; так что из общей суммы всех вещей созданных Душой с одной, стороны и Материей — с другой, но не достигших уровня Принципов Ума — в конце концов, возникает Единство.

Но эти содержащиеся в Душе Принципы Ума, являются ли они Мыслями?

И если это так, то каким образом Душа творит в соответствии с этими Мыслями?

Это Материя подвергается действию Ума; 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 Ума 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 Ума) 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 Ума, 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 приносит 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.

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 Умом. 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 Ум и Душа, божественные Мысли-Формы будут изливаться в эту фазу Души: до тех пор, пока существует Солнце, все его лучи будут определенной формой Света.

II. 4 О ДВУХ ВИДАХ МАТЕРИИ

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.

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.

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 уму 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 изменяет 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.

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 Ума многообразие и формы, понятия и категории, то субстрат, в котором они воплощались, потеряет всякую определенность и будет лишен всех присущих ему качеств и свойств.

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 Ума, 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.

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.

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 Ум, который он вводит в свою систему. Дело в том, что он не считает Ум 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 Умом существует третье, высшее начало. Итак, если творческое мировое начало необходимо предшествует материи, то какой смысл допускать существование в материи зачаточных форм, среди которых Уму пришлось бы производить в высшей степени затруднительный выбор, тогда как он, при наличии 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 ума 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.

Что же такое эта материя, обозначенная нами как нечто связное 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 представлению.

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.

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, лишенное 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 убогим разумом.

Что же такое неопределенность души? Есть ли это полное незнание, совершенное отсутствие всякого содержания? Нет, неопределенность заключает 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.

Теперь нам нужно ответить на вопрос, почему для возникновения предметного мира требуется еще наличие 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 промежутки времени 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.

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 ума, 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.

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 непричастности 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 определенные 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, привходящее 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".

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, то есть 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 троякого 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, то есть 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?

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 приводящей извне.

Дело в том, что все, приводящее 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, приводя 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, то есть, безграничным.

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 разворачивает все таящиеся в ней свойства. Женщина, оплодотворенная мужчиной, не теряет от этого своей женственности, а, наоборот, становится еще женственнее, то есть, 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: гения, ума, 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.

II. 5 О ПОНЯТИЯХ ВОЗМОЖНОСТИ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ

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 останется 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.

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.

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 эйдетический 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 эйдетическое 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 преходящий 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. Уму 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, Ум 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.

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 мнимо 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?

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, свойственное 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, лживый 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.

II. 6 О СУБСТАНЦИИ И КАЧЕСТВЕ

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, то есть 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 включает 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 умной 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 отдалают 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 сущностного 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.

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, то есть 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 искусстваам 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.

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, то есть 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.

II. 7 О СЛИЯНИИ

Когда два текучих тела настолько смешиваются друг с другом, что уже можно говорить об их слиянии, то следует ли из этого, что оба они исчезли, уступив место, как чему-то новому, их смеси, или же отступает лишь одно из них, другое же, хотя и претерпевает изменение, сохраняется?

Нам нет нужды подробно рассматривать мнение тех, кто полагают смесь просто механическим сцеплением элементов смешиваемых тел, поскольку в нашем случае речь идет о слиянии, то есть о том, что и мельчайшие элементы смеси однородны и подобны смешанному в целом. Куда серьезней позиция тех*, кто считают подобное слияние слиянием качеств, сопровождающимся соположением материи смешиваемых объектов. Их доводы, основанные на утверждениях о том, во-первых, что взаимопроникновение элементов исходных тел потребовало бы определенных промежутков, существование коих не доказано, в противном случае тела бы попросту разрушили друг друга; во-вторых, что при полном слиянии было бы необходимо абсолютное тождество всех сцеплений, то есть потребовалось бы бесконечное внутреннее дробление тел; в-третьих, что масса и размеры смеси равны сумме масс и размеров участников смеси, кажутся заслуживающими доверия. Если же в результате смешения пространство одного из тел как бы исчезает в пространстве другого, то

они утверждают, что первое тело вытеснило при своем вхождении из другого нечто (например, воздух), что и заняло пространство первого тела. Кроме того, они справедливо интересуются, каким образом малое тело могло бы растечься по всему пространству большого и проникнуть его целиком.

* Плотин имеет в виду перипатетиков.

Однако те, кто утверждают всецелое слияние,* могли бы возразить им следующим образом: отнюдь не доказано, что слияние и связанное с ним дробление тел ведет к их взаимоуничтожению — ведь и пот, проступая сквозь кожу, кожи не разрушает. Если же кто-либо заметит, что такое потовыделение связано с особым строением нашей кожи, то они ответят, что и через сплошные, но тонкие предметы вода может проходить вполне свободно.

* Подобное утверждали стоики.

Но тогда какова природа взаимного проникновения тел? Как может одно тело пройти сквозь другое и при этом не нарушить его целостности? Если же подобное нарушение все-таки происходит, и к тому же происходит на всем пространстве, то исходные тела должны взаимно уничтожиться. И если при этом результирующий объем меньше суммы объемов сливаемых тел, то, пожалуй, правы те, кто говорят о вытеснении части воздуха или чего-то другого вовне. Хотя это и трудно доказать, но еще труднее доказать обратное, тем более, что величина — это качество, а качества неуничтожимы, и подобно тому, как и другие исходные качества смешиваемых тел так или иначе проявляются в смеси, точно также и их величины создают новую величину.

Помимо этого, первые могут возразить последним и так: "Если вы, говоря о слиянии, подразумеваете соположение материй и масс исходных тел, то вы утверждаете то же, что и мы, если же имеете в виду, что материя и ее величина одного из тел как бы исчезают в другом, то это уже нечто совсем иное. Первое подобно тому, как суммируют две линии: начало второй линии совмещают с концом первой и получают результат; второе больше напоминает наложение линий, когда меньшая линия бесследно поглощается большей".

Конечно, бывают случаи, когда в результате слияния получается нечто, напоминающее процесс поглощения одного другим, но гораздо чаще мы видим обратное, тем более что всецелое слияние необходимо означает однородное растечение меньшего объема по большему и равномерное поглощение меньшего большим, что, в свою очередь, предполагает изменение и как бы раздробление меньшего тела, то есть, что из более крупных его элементов, например, воды, образуется большее количество более мелких элементов, например, воздуха.

Но возможно ли это, и если возможно, то каков механизм подобного дробления — это отдельный вопрос, требующий особого исследования. Для нас же вполне достаточно и сказанного.

Теперь мы попробуем изложить собственное мнение на этот счет и, сопоставив его с вышеприведенными, определить, совпадает ли оно с одним из них. Если окажется, что это — нечто новое, то, выявив все различия, нам потребуется доказать нашу правоту.

Итак, когда вода проходит сквозь бумагу или шерсть, то эти последние намокают. Каков механизм этого намокания? Да и вообще, как может быть так, что при смешении одни качества, а именно: материя и масса, только соплагаются, все же прочие — сливаются? Действительно, при намокании бумаги материя воды располагается не вне бумаги, но и не в отдельных промежутках ее, поскольку бумага становится сплошь влажной и в каждой ее точке начинают проявляться качества воды. Все это может означать только одно: в бумаге везде начинает присутствовать вода. Если же нам возразят, что здесь может идти речь только о качествах воды, материя же воды остается вне бумаги, то где это "вне" и почему при намокании увеличивается вес? А если прибавленное только растянуло бумагу, то как последняя смогла изменить свою массу? Изменение массы явно свидетельствует о том, что массы прибавляются, а не поглощаются меньшей большей. Это значит, что и материя смешиваемых тел не исчезает, но сопresents в смеси. То же можно сказать и о других качествах: объединяясь, они не исчезают и не поглощаются, но, сосуществуя и теряя

изначальную несмешанность, только как бы взаимно ослабляют друг друга.

Хотя некоторым и удастся каким-то образом представить себе, как, проникая друг друга, тела производят взаимное дробление, мы ничего подобного помыслить не можем, а потому утверждаем, что качества смешиваются безо всякого дробления тел. Но, возразят нам, качества бестелесны — неужто бестелесна и материя? И если да, то почему не все тела могут беспрепятственно проникать любые другие? Возможно, этому препятствует их качество плотности или же сумма ряда качеств, образующая новое качество, которое мы и назовем "плотностью". Но если плотность — это особое качество, то таковым (то есть качеством) можно считать и телесность. Таким образом, качества создают смесь не просто потому, что они — качества, но потому, что они специфические качества. Что же касается материи, то она участвует в смеси тем более не потому, что она — материя, но потому, что она — материя, обладающая определенными качествами, в том числе и величиной. На этом, пожалуй, мы могли бы и завершить наши рассуждения.

Однако, поскольку мы коснулись вопроса о природе телесности, нам следует определить, является ли телесность результатом соединения ряда качеств с материей, или же она — эйдос и логос, который, входя в материю, образует тело.

Если тело — это продукт простого соединения всех его качеств с материей, значит, оно и есть то, что мы называем "телесностью". Если же телесность — логос, который, оформляя материю, образует тело, то этот логос необходимо содержит в себе и все качества, проявляющиеся в теле.

Логос, если только он действительно истинно-сущий логос, не содержит в себе уже ничего материального, но лишь, прилаживаясь к материи, образует этим тело во всей его полноте, оставаясь при этом чистым эйдосом, пребывающим в Уме. Впрочем, об этом мы поговорим в другой раз.

II. 9 ПРОТИВ ГНОСТИКОВ

Мы уже говорили о том, что Благо, Первое начало — простое и неразложимое, в то время как то начало, что следует за ним (Ум), будучи едино-многим, имеет уже сложную природу;* Первоединое же ничего постороннего в себе не содержит и представляет, таким образом, абсолютное единство.

* Об этом говорилось, например, в эннеаде V. 5, особенно в гл. 13, которая непосредственно предшествует части большого трактата, окончанием которого служит эннеада II. 9 ("Против гностиков").

Такова природа того Начала, которое мы называем Единым. Подобно тому, как благодать служит неотъемлемым свойством Блага, а не чем-либо, привнесенным в него извне от некоторой другой, более первичной субстанции, так и единство изначально присуще Единому.

Когда мы говорим о Едином или же рассуждаем о Благе, мы не можем не заметить идентичности их природы; очевидно, что как в первом, так и во втором случае речь идет об одном и том же Начале, что Единое и Благо суть одно и то же, хотя это верно лишь настолько, насколько мы вообще можем что-либо утверждать относительно в принципе неопределимой Сущности, обозначая ее теми наилучшими терминами, какие подсказывает нам наш разум.

Даже называя его Первоединым, мы этим обозначаем лишь то, что оно есть абсолютно простым и самодовлеющим в том смысле, что не имеет сложной природы, которая сделала бы его зависимым от любых составляющих его частей; оно целиком содержит самое себя, поскольку все, что содержится в чем-то ином, необходимо требует существования, наряду с собой, и этого иного.

Мы не можем составить его из ничего иного, ибо иное ему есть "ничто".* Оно не вводится в "ничто" и, тем более, не выводится из "ничто" — "ничто" всегда вне его. А потому нам нет нужды искать какое-либо Первое начало кроме Единого или Блага; за ним

следует первый мыслящий принцип — Ум, третье же начало — мировая Душа. Таков порядок мироздания — меньшее число первичных субстанций умалило бы умный космос, большее было бы излишним.

* Бог, согласно Плотину, есть "сверхсущее", "все-бытие", то есть абсолютная полнота бытия. Таким образом, "иное" — диалектическая противоположность Блага — есть абсолютное зло и небытие, "не-сущее", "ничто". Это "ничто" Плотин часто называет "материей", понимая под ней, однако, лишь то нечто, "что полностью неоформлено и беспредельно" — платоновскую "полную нужду". Та же материя, что уже хотя бы частично причастна форме (например, атом) — уже, тем самым, причастна и бытию, и Благу — это одно из принципиальных отличий неоплатонизма от гностицизма, считавшего злом весь материальный мир вообще.

Те, кто считают, что первоначальных субстанций меньше трех, должны либо Ум и Душу полагать одним и тем же началом, либо Ум и Первоединое. Ранее, впрочем, мы уже доказали, что все эти три субстанции принципиально различны.* Теперь нам остается выяснить, не насчитывается ли их более трех.

* Этот вопрос достаточно подробно рассматривается Плотинем в ряде трактатов V-ой эннеады.

Итак, можем ли мы предположить какие-либо божественные субстанции помимо тех, что были названы выше?

Что касается Первоединого, то нельзя представить себе что-нибудь более простое и запредельное. Впрочем, есть и такие, кто склонны разделять в нем его сущность и его энергии. Нелепо, однако, умножать умопостигаемые начала путем противопоставления потенциального и актуального, так как их сущности проявляются исключительно через их же энергии. И как мы не можем допустить разделение в неразделимом Едином, так же непонятен подобный дуализм и в Уме, в котором иные различают, с одной стороны, некое смутное спокойствие, а с другой, непрерывное движение.* Но чем, спрашивается, будет в этом случае покой Ума — уж не тем ли, что противоположно его движению? Или же то, что будет в одном случае лишь его потенцией, в другом окажется вдруг актуальной энергией? Разумеется, нет, ибо Ум внутренне целостен, непрерывен и тождественен самому себе в каждом своем акте. Всякое же движение в нем или к нему осуществляется уже Душой, точнее, высшей, разумной частью Души, которую, впрочем, ни в коем случае не следует рассматривать как некое промежуточное, стоящее между Умом и Душой начало.

* Здесь Плотин критикует не столько гностиков, сколько неопифагорейца Нумения, философа, оказавшего на Плотина заметное влияние и отстаивавшего подобные взгляды.

Нельзя также утверждать разделения в Уме на то, что мыслит и знает и на то, что знает об этом мышлении, то есть на мыслимый объект и на мыслящий субъект, нуждающийся в самоосмыслении.* Ведь, в таком случае, помимо знающего и того, кто знает об этом знании, нам придется предположить и еще нечто, что уже ничего не знает, то есть допустить, что некоторая часть Ума лишена разумности. Но это абсурдно, ибо Ум разумен в каждом своем пункте, а значит, нам следует исключить из представления о нем всякое понятие рефлексии, полагая в Уме абсолютное тождество мыслящего и того, что им мыслится.** В противном случае пришлось бы признать наличие двух отдельных начал, одно из которых только мыслит, другое же — осознает этот мыслительный процесс, то есть мыслит мыслящего.

* Подобную мысль, ссылаясь на диалог Платона "Тимей", пытался развить ученик Плотина Амелий.

** Подробно об этом см. энн. V. 3 и энн. V. 6.

Итак, Ум, мысля, мыслит всегда самого себя, то есть свои эйдосы, в каждом из которых пребывает нераздельно во всей своей целостности и, таким образом, предоставляет собою целокупно и мыслящий субъект, и мыслимый объект, и саму мысль о самом же себе, причем, думая и зная самого себя, он знает себя истинно в каждом своем пункте, знает также и о своем знании и поэтому акт его мышления и осознание этого акта в нем суть одно и то же.

Нелепость любых попыток различения в Уме мыслящего и мыслимого становится еще

более очевидной, если мы попробуем продолжить это различие еще дальше, то есть, предположив необходимость осмысления мыслящего, зададимся вопросом: а кто же тогда осмысляет осмысляющего? Очевидно, что подобное разделение можно продолжать до бесконечности.

Всякое умножение первичных сущностей путем различения в Уме мыслящего и того, кто мыслит мыслящего, дабы этот последний, в свою очередь, как посредник между Умом и мировой Душой, привнес в Душу энергии, необходимые для ее внутреннего саморазличения, отрицает, тем самым, разумность самой Души, которая, в этом случае, как бы теряет непосредственную связь с Умом. При таком положении дел Душа уже не обладала бы разумным началом, но только его образом, следом. Утратив возможность непосредственно созерцать и познавать Ум, она лишилась бы и способности к мышлению.

Таким образом, необходимо и достаточно существование именно трех первоначальных субстанций. Благо, будучи Единым, неразложимо по определению, Ум же, будучи образом своего Отца, хоть и есть целокупность мыслимых им эйдосов, всегда и в каждом своем акте неизменно тождественен самому себе.

Что же касается наших индивидуальных душ, то они, как проявления мировой Души, отчасти всегда пребывают в ее высшей, разумной сфере истинно-сущего, отчасти погружены в чувственный мир, отчасти же — занимают некоторую промежуточную область. Однако из этого вовсе не следует, что существует несколько Душ — речь может идти лишь о различных уровнях энергий одной мировой Души. Наши же человеческие души сами избирают свой путь: сосредоточившись в умном созерцании, они могут пребывать в мире истинной красоты, в царстве Ума и его эйдосов, покоясь как бы на лоне своего Отца, ибо для управления низшими планами бытия душе вовсе не требуется отторгать себя от планов высших. Если же душою целиком завладеет ее низшая, растительная и рождательная часть, это приведет не только к ее падению и пленению чувственным миром, но, в конце концов, через приобщение ко всяческому злу, может повлечь за собой и ее гибель.*

* См. энн. IV.8.

Всегда освещенная тем неиссякаемым светом, что исходит от Первоединого, мировая Душа наделяет им множество более поздних сущностей, наполняя их, тем самым, той полнотою жизни и разума, которую каждая из них способна воспринять. Ее действие можно уподобить действию огня, согревающего все близлежащие предметы в той мере, в какой они способны согреваться.

Суть мироздания заключается в том, что каждая высшая сущность производит последующую, более низкую; в противном случае ни Благо не было бы Благом, ни Ум — Умом, ни Душа — Душой. Таков всеобщий закон:

"За первой жизнью следует вторая, тесно связанная, как бы висящая на первой, за второй — третья, и все они составляют одну неразрывную цепь истинного, вечного бытия; все же, что подвержено изменению и распаду, зарождается уже как нечто смешанное и вторичное".

Другими словами, сущности, возникшие (если только подобное слово здесь уместно) в вечности, изначально совершенные (хотя, собственно, они не имеют начала), всегда были и будут. Вечность и неизменность первичных субстанций служит "залогом неуничтожимости" произведенных ими форм.*

* Здесь Плотин говорит об "истинно-сущем", то есть о вещах умопостигаемого мира. Находящиеся вне потока времени, они имеют "действительное" существование (в отличие от вещей нашего, материального мира, которые, пребывая в постоянном становлении, существуют "в возможности", то есть, обладая в некоторой степени прошлым и будущим, впрочем, понятиями тоже достаточно условными, лишены настоящего).

Если кто-нибудь возразит, что существует некая причина, которая ограничивает срок жизни тех или иных истинных сущностей, тому мы ответим, что, в таком случае, может быть уничтожима и сама эта причина. Признав такую возможность, нам придется также предположить, что, как это ни нелепо, эта причина должна все время заново

воспроизводиться. Если же мы решим, что указанная причина неуничтожима и вечна, то, тем самым, придем к необходимости признать неуничтожимость и истинно-сущего в целом.

Тем же, кто под уничтожимым началом понимает материю, мы скажем, что если они рассматривают ее как нечто изолированное, ограниченное определенным местом, то, в этом случае, им придется признать, что и божественные начала не вездеприсущи, ибо область материи будет для них недоступна. А так как это невозможно, то и материя, воспринимающая божественный свет, вечна.

Есть и такие, кто утверждают, будто творение — акт Души, чьи "крылья ослабели".* Неужто подобное несчастье может произойти с мировой Душой? В чем причина подобного падения, да и когда, собственно, Душа пала? Если в вечности, то Душа, пожалуй, пропащая вещь, если в некоторый конкретный момент, то почему не раньше или не позже?

* В "Федре", на который ссылались некоторые гностики, Платон говорил не о мировой Душе, а об индивидуальных, человеческих душах.

Мы утверждаем, что созидательная деятельность мировой Души есть свидетельство не ее упадка, но, наоборот, творческой мощи. Падение Души может выражаться только в забвении ею всего божественного. Но как могла бы она созидать, если бы божественное было забыто? Ведь Душа творит по образу эйдосов, которые она наблюдает в Уме, храня же память об увиденном, она не может ниспасть. Даже если предположить, что, обустроивая низшие планы бытия, Душа находится в некотором неопределенном промежуточном состоянии, то и из этого никак нельзя сделать вывод, что она пришла в упадок. Ведь даже временное отпадение от высших сфер потребует ее немедленного возвращения, поскольку забвение истинно-сущего лишит ее возможности творить. Если же она всегда хранит память о наилучшем, что еще она может желать, как не постоянного обращения к этому наилучшему?

И еще: какую цель может преследовать мировая Душа, творя наш мир? Может быть, ей нужна слава? В подобный мотив способны поверить разве что наши художники и артисты. Да и вообще, что, кроме естественной потребности, может послужить импульсом к созданию вселенной? И почему вдруг Душа захочет уничтожить свою работу? Если даже она в ней и разочаруется, то что последует за этим? Впрочем, если она не раскаялась за сотворенное до сих пор, то уже не раскается никогда. Ведь, помимо всего прочего, она не могла за столь длительный срок не привязаться к своему созданию.

Что же ожидает те души, что все еще здесь? А что ждало их прежде, когда, расставшись было с телом, они вновь вернулись сюда, хотя, имея опыт предыдущей жизни, уже знали о пороках чувственного мира? Ведь их истинное рождение произошло гораздо раньше, чем они вошли в нижние пределы.

Не следует также полагать, будто бы наш мир — источник всяческих бед и несчастий лишь потому, что в нем мы находим много неприятных вещей. Подобное суждение возносит его слишком высоко, уравнивая в чем-то с умопостигаемым миром, в то время как он — просто отражение последнего.

Да и разве можно представить себе более прекрасный образ высшего мира, нежели наш, чувственный мир? Какой образ истинного огня благороднее нашего? Какая другая земля, как образ земли идеальной, лучше нашей? Или какая-то чувственная планета может быть более совершенной, нежели эта, или мы знаем иное чувственное солнце, что более светозарно?

А вот и еще одна несообразность: есть такие, кто, будучи привязанным к своей телесной оболочке и предметам своих плотских желаний, вечно печальные и раздраженные, столь, однако, высокомерны, что, признавая свою связь с умопостигаемым миром, в то же время отрицают такую связь у, скажем, солнца, хотя оно в гораздо меньшей степени, нежели они, подвержено всевозможным сторонним влияниям и изменениям; отрицая разумность светил и их более раннее и благородное происхождение, они, тем самым, препятствуют постижению истины.

Они заявляют, что их душа, равно как и души прочих людей, бессмертна и

божественна, в то время как небеса и звезды никак не связаны с бессмертной Душой. Однако же очевидно, что и небеса, и звезды имеют строение гораздо более утонченное и чистое, нежели род людской. Впрочем, подобные люди отнюдь не слепы и прекрасно видят ту стройность образа и гармонию, что царят на небесах, поскольку никто так громко, как они, не жалуется на беспорядок, возмущающий нашу землю. Гораздо естественней представить, что бессмертная Душа избирает себе наиболее приличествующее ей место, то же, что смертно — место менее благородное.

Столь же безосновательно их представление о том, что сложный и прекрасно организованный космос составилась как случайная комбинация разрозненных элементов.

Подобного рода смещения могут привести лишь к изменению температуры или влажности той или иной субстанции. И, кроме того, что может удерживать эти элементы вместе? Если же, как утверждают иные, уже составившиеся таким образом вещи производят нечто вроде своей частной души, поддерживающей их существование, то неужто эта душа может обладать разумом и волей?

Более того, некоторые учителя, презирая наш тварный мир, заявляют, что для них должна быть создана другая земля, на которую они вступят после смерти.* Эта новая земля, по их мнению, служит первообразом (логосом) нашего мира. Странно, что им столь любезен прототип этого, противного им мира.

* Выражение "новая земля" встречается в Untitled Text кодекса Брюса (гл. 12).

Да и откуда бы взялся подобный прототип? И раз уж он лучше мира нашего, то не следует ли из этого, что наш мир возник прежде того, и что Создатель, учтя свои ошибки, сотворил нечто более совершенное?

Можно также предположить, что Демиург, по неведомой нам причине, произвел, помимо Ума, некий промежуточный мир раньше нашего. Но зачем? В качестве пристанища для душ? Но тогда им следовало бы пребывать в нем вечно, ибо, как временное убежище, такой мир не имеет смысла.

Если же тот мир возник позже и представляет собой подобие нашего, но только очищенное от материи, то чем он будет так привлекателен для душ? Или ненависть ко всему материальному — это единственное, чему души могут научиться в своем земном воплощении?

И что представляет собой это несметное число новых форм бытия, которые они без устали изобретают — все эти "изгнания", "впечатления", "раскаянья"?*

* *Paroikesis, antitypos, metanoia* — все эти термины можно найти в Untitled Text кодекса Брюса.

Если они имеют в виду, что душа раскаивается; отклоняясь от истинного пути, впечатляется, созерцая не эйдосы, но лишь их подобию, то, выходит, что тут нет ничего нового, такого, о чем бы не говорили еще древнегреческие мудрецы, ясно и просто учившие о "выходе из пещеры", о продвижении души к все более и более правильному, цельному виденью. И тогда весь этот громоздкий, надуманный жаргон — не более, чем попытка скрыть полное отсутствие собственных идей.

Таким образом, все, что в их доктринах заслуживает внимания, восходит к Платону; остальное же лежит за пределами истины. У Платона они заимствовали свои "наказания", подземные реки, текучесть всего телесного; утверждая множественность, они признают наличие в Уме разумного начала, эйдосов, Демиурга. Но об этом и говорил Платон в своем "Тимее": "сколько и каких идей усматривает ум в живом существе, столько же и таких же он счел нужным осуществить в космосе".

Впрочем, и "Тимей" они трактуют ошибочно. По их представлению, один Ум пассивно содержит все сущее, другой, обладающий виденьем, их различает, третий же созидает мироздание (иногда эту функцию они приписывают Душе, называя ее Демиургом). Разумеется, Платон не имел в виду ничего подобного. Искажая теорию Платона как в рассуждениях о методе творения, так и в прочих вопросах, они, по сути, бесчестят его учение.

Надеясь произвести впечатление на своих слушателей, они постоянно умножают божественные и разумные начала, определяя их самым произвольным образом, и, тем самым, низводят умопостигаемый мир до уровня мира чувственного. Результат их усилий — наложение всевозможных ограничений на потенции высших начал и отнесение их к вещам более позднего происхождения. Куда разумней и достойней было бы для них не оскорблять своими измышлениями древних и мудрых учителей, но принять их благородную доктрину о том, что выше всего, даже истинно-сущего, стоит Единое — абсолютное Благо, за ним следует Нус — Ум, а вслед за Умом — мировая Душа, а также и то, что наши, человеческие души, тоскуя о Благе, стремятся к нему, бегут от вечно текущего, мнимо-сущего чувственного мира в умопостигаемую область.

В той мере, в какой они следуют этому учению, их мысли ясны и понятны, но как только начинают они, критикуя великих эллинов, выдвигать собственные теории, то тут же становятся грубы и нетерпимы. Если они полагают себя истинными философами, им бы следовало устанавливать критерии и высказывать свои мнения с должной учтивостью, следуя при этом определенному методу, те же мнения, которые они берутся оспаривать, по крайней мере, предварительно рассмотреть.

Тот, кто направляет свой ум на поиск истины, не станет, охотясь за славой, оскорблять и поносить тех, чья мудрость по праву почитается уже столько веков.

Справедливости ради следует заметить, что великие мужи древности не стремились прояснить доктрину о божественных ипостасях, подавая ее в виде отдельных изречений. Целостные учения возникли уже позднее, тем не менее, связь их с мудростью древних очевидна. Этого никак нельзя сказать о новомодных течениях, без разбору смешивающих созидание и уничтожение, огульно порицающих все мироздание в целом, осуждающих Душу за ее связь с телесной природой и, полагая ее Демиургом, приписывающих ей свойства и качества, присущие вещам другой, низшей сферы.

Что этот мир не имеет ни начала, ни конца, но существует вечно — в этом нет ничего нового. Старо также и учение о том, что тело — "темница души". Ново лишь то, что слабости человеческих душ приписываются Душе мировой. Это подобно тому, как если бы из-за того, что какой-нибудь гончар, или даже все гончары вместе, лепили плохие горшки, кто-либо сделал вывод, что город, в котором они живут, уродлив и управляется дурно.

Мы должны признать, что управляя мирозданием, мировая Душа действует несколько иначе, чем наши души, попечительствующие телам. Схваченные, скованные материей, наши души осквернены ложью и всяческим злом. Их свобода крайне ограничена, ибо разве может быть вполне свободен тот, кто пребывает в оковах?

Но мировая Душа свободна от чего-либо, что ограничивало бы ее деятельность. Она суверенна и, следовательно, невосприимчива ко всему, что ниже ее и над чем мы, увы, не властны. Ей, устремленной к божественному и запредельному, нет никаких преград; сообщая жизнь телам, она не приемлет в себя ничего от телесной природы.

Общеизвестно, что акцидентальный, привнесенный извне признак, свойство или субстрат (напр., тело) так или иначе разделяет судьбу субстрата приемлющего (напр., души), в то время как последний сохраняет свою независимость. Так черенок, привитый к дереву, умирает, если умирает дерево, но если он засохнет сам по себе, то с деревом в целом ничего не случится. Если погаснет один из огней, то это вовсе не означает, что, как явление, огонь исчезнет вообще. Но, если даже погаснут все огни, то какой ущерб может понести от этого Душа, всецело пребывающая в горних сферах? Да и все прочие элементы: исчезновение любого из них — катастрофа для нашего космоса, но бестелесное всегда пребывает бесстрастным.

Устройство всеобщего отлично от устройства единичных, частных форм. Высшие сущности самодовлеющи и, поскольку пребывают в вечности, неизменны. Вещи же здешнего мира двойственны — лишь отчасти они связаны с высшим, являя как бы его след, отпечаток, оставленный в изменчивой и текучей чувственной природе. Никто не принуждает их "пребывать в оковах", но, тем не менее, они могут быть именно там, где им назначено

быть мировой Душой.

Существует свобода внутри системы, и существует общая тенденция самой системы. Любая сущность, включенная в такую систему, может самопроизвольно действовать наперекор тенденции, но тогда она рискует быть уничтоженной. Так черепахе, если в пути ее нагоняет толпа и нет возможности свернуть, остается либо ускорить движение, либо быть затоптанной.

Спрашивать, почему Душа создала космос, все равно, что спрашивать, почему вообще существует Душа или почему Творец творит. Подобный вопрос предполагает также, что вечность имеет свое начало. Кроме того, в этом случае творение представляется продуктом деятельности изменчивой сущности, вынужденной обдумывать и обосновывать каждый свой акт. Те, кто придерживаются подобных заблуждений, должны яснее представлять природу божественных сил, о которых они позволяют себе рассуждать столь легкомысленно и богохульно. Ничто в управлении мирозданием не дает повода для нападок.

Истинное величие Ума заключается в его целостности, о которой никак нельзя судить по тем малым и частным формам, что постоянно нарождаются благодаря избытку его энергий. Таким образом, и вся вселенная, будучи порождением и подобием такого Отца, движется и живет организованной, эффективной, сложной и всеобъемлющей жизнью.

Разумеется, подобие всегда уступает оригиналу, однако, природа этого подобия истинна, не символична и условна, но вполне реальна. Насколько физический мир может воспринимать прекрасные образы, заключенные в Уме, настолько адекватно они и отображаются в нем.

Подобное, необходимо происходящее и не требующее предварительного обдумывания и планирования воспроизведение, не есть конечный акт Ума, ибо носит двойственный характер: с одной стороны, Ум творит эйдосы в самом же себе, а с другой, как бы продуцирует их вовне, в нечто более позднее и низшее, в то, далее чего уже не могут проникнуть никакие энергии.

Итак, неисчерпаемые энергии Ума созидают космос, отображая в нем красоту эйдосов, и, так как нет иного космоса, то, значит, нет и иных отображений.

Наш мир полон меняющихся форм жизни и бессмертных сущностей. И звезды высших и низших сфер, неизменно следующие своими путями, — неужто они лишены божественности? Нет сомнения в том, что они не могут быть причастны пороку, или греху, или какому-нибудь иному проявлению зла.

Истинно в полном смысле слова лишь то, что находится в мире истинно-сущего; там же находится и истинное знание. Те же, кто полагают, что их мудрость превосходит мудрость божеств, глупцы и невежды.

И еще: если мы согласимся с тем, что ниспадение наших душ происходит по велению мировой Души, то это, вопреки мнению иных новоявленных учителей, отнюдь не возвышает и не облагораживает человеческие души. Если же нисхождение было добровольным, если мы сами избрали этот мир, зачем же так старательно искать в нем изъяны, тем более, что в любой момент мы вольны его покинуть.

Богатство и бедность, да и все другие виды и формы неравенства создают почву для недовольства. Но при этом забывается, что философ не станет искать равенства в дольном мире. Он не может думать, что обладание многими вещами действительно делает кого-то богаче или что сила предпочтительней добродетели. Пусть подобного рода заботы волнуют других людей — ему же очевидно, что человек в этом мире может избрать лишь два пути: либо путь мудрости, либо путь толпы. Мудрость всегда сосредоточена на главном, тогда как те, кто ищут мирских благ, в свою очередь делятся на два типа: одни из них, которые еще помнят о добродетелях, хоть изредка, но соприкасаются с высшим, остальные же, всецело поглощенные житейской суетой, часто сами того не замечая, служат интересам более мудрых.

Но откуда у людей склонность к насилию и многие другие душевные изъяны, повергающие их в ничтожество и в рабскую покорность собственным страстям? Неужто и

это — отражение свойств и качеств Ума? Отнюдь, ибо в горних сферах нет никакого зла. Это скорее следствие неразвитости, необученности самих наших душ. Но, если жизнь — это как бы школа для души, то насколько она оправдана: ведь, наряду с немногими достижениями, мы видим множество неудач.

Но те, кто так сетует на наш мир, — почему они так настаивают на земном бессмертии (реинкарнации)? Ведь, умерев, они достигнут того, к чему так, по крайней мере, на словах, стремятся.

Никто не отрицает, что даже здесь, в несовершенном мире, существует система законов и наказаний; и если по окончании земного пути каждый получит приговор за свои дела, если добродетель будет награждена, а порок — посрамлен, то почему кое-кто усматривает в этом жестокость или несправедливость богов? Божественное управляет всем мирозданием в целом, следя за порядком и гармонией и формируя жизнь за жизнью. Свою же судьбу мы выбираем сами, и если кто-то доброму предпочитает дурное, а затем в этом винит богов, тот, к прочим своим грехам, прибавляет еще и богохульство.

Одной из основных задач человека выступает самосовершенствование, но для этого совсем ненужно и даже опасно примыкать к каким-либо обществам или сектам — этот путь совершается в тишине и одиночестве.

Мы не можем не признать, что есть люди, достигшие высот добродетели; нам следует также согласиться с тем, что и небесные гении — добродетельны. Но, предаваясь размышлениям и созерцанию, мы должны возвыситься даже над этим. Видя всю красоту добродетели Души, разве не прозреем мы в ней след еще больших красот Ума, а в нем самом, — неужто не увидим образ того Единого, абсолютного Блага, чье величие очевидно и в самом множестве богов? И множество это происходит не путем разделения в Едином, но как отображение его богатства и изобилия. Благо же при этом остается целостным и довлеющим самому себе. Все же прочее существует благодаря ему и целиком от него зависит. И весь наш космос, все населяющие его божества устремлены к нему, любя и почитая его, как своего Отца. Разумеется, все эти божества по своей природе ниже его, но разве это может оправдать то неуважение, а иногда и презрение к ним некоторых нынешних всезнаек?

Чем совершеннее человек, тем более он уступчив и доброжелателен даже по отношению к своим братьям. Нам следует умерять гордыню и не пытаться преступать те границы, которые предписаны нам нашей природой. Даже в самых дерзких мечтах нельзя полагать, что есть лишь два блага: Бог и ты сам. Тот, кто считает себя выше даже Ума, утрачивает разум и неизбежно терпит крах.

Увы, находятся глупцы, которых завораживают изречения типа: "Вы благороднее всех — и людей, и даже богов". Воистину, нет пределов человеческой наглости, да и каждый ли сможет устоять, если ему говорят: "Вы, именно Вы являетесь прямым потомком Бога; те люди, которых Вы почитали прежде, люди, прославившиеся своей мудростью в веках — прах перед Вами. Вам даже не нужно ничего делать, что-либо доказывать — Вы и так благороднее самих небес". Иные поднимают вокруг себя такой шум, что ничей другой голос просто не может быть услышан. Все это подобно тому, как если бы кто-нибудь стал утверждать, что он высотой в тысячу метров, а когда другие, измерив его, сказали бы, что в нем всего-то метра полтора, тут же бы ответил, дескать, тысяча метров — аллегорическое указание на его значимость.

И еще: вы утверждаете, что у Бога нет иных забот, как только денно и ночью заботиться о вас. Допустим, но неужто при этом у него не находится хотя бы минутки для вселенной, в которой вы, кстати заметить, живете?

С другой стороны, вы могли бы упрекнуть его в том, что Он слишком много внимания уделяет мирозданию в ущерб вам, драгоценнейшим своим творениям. Но как отделить его, всеобъемлющего и всеприсущего, от его творений? А если это невозможно, то как он должен за всем наблюдать — так ли, что из самого себя наблюдать самого же себя? Как вселенная нуждается в нем, так и ему ведомы ее нужды. Поддерживая всеобщий порядок и

гармонию, должен ли он поддерживать и то, что стремится эту гармонию нарушить?

Все, в чем есть лишь, толика блага, стремится к Благу, желая наслаждаться близостью к нему. Таким образом, никто не имеет права воображать, будто бы он один постиг природу Блага, став как бы благоподобным. Ведь претензия на обладание еще никогда не означала действительного обладания. Более того, скорее мудрец усомнится в собственной мудрости, нежели невежда, и, как правило, чем меньше кто-либо имеет прав на претензии, тем охотнее и чаще он их выдвигает.

Учение, которое мы взяли рассмотреть, имеет еще ряд ложных доктрин, опровергнуть которые не составляет большого труда, но мы воздержимся от этого из уважения к тем нашим друзьям, которые в свое время находились под его влиянием.

Нельзя не отметить то обстоятельство, что в этой школе, как ни в какой другой, свобода мнений в чести — по крайней мере относительно всевозможных нюансов в определениях, числах, словообразованиях и Впрочем, мы здесь обращаемся не к учителям и проповедникам — нам нет до них дела, но к друзьям, дабы предостеречь их от того бездоказательного, голословного словоблудия, что так нагло попирает благородные доктрины божественных учителей древности.

Однако, прежде, чем закончить наше исследование, остановимся еще на одном их догмате, чья вопиющая нелепость не позволяет оставить его без внимания.

Итак, вначале они утверждают, что Душа и некая София (Мудрость) ниспали в нижнюю область (не объясняя, впрочем, падение ли Души повлекло за собой падение Софии, или же — наоборот, а, быть может, Душа и София — одно и то же), а затем и другие души, увлекаемые ими, пали и завладели различными телами. Затем, ничтоже сумняшеся, они заявляют, что Душа, вызвавшая падение других, сама никогда и никуда не нисходит. "Она не знает падений", но только освещает тьму так, что ее образ формирует из тьмы разные сущности. Одна из этих низших сущностей, весьма отдаленная от своей матери (Софии?!), при помощи некоего посредника — то ли "Материи", то ли "Материальности", то ли еще чего-нибудь — термины так часто меняются, что это запутывает все окончательно, — создает нашу вселенную. Сущность эту, дерзко и богохульно, они называют Демиургом.

Итак, они говорят о том, что Душа лишь освещает мрак. Но тогда причем здесь ее падение? Освещать что-либо еще не значит двигаться в сторону освещаемого объекта. Светить — это одно, а вступить в непосредственный кон-такт — совсем другое.

Кроме того, если Душа, оставаясь недвижимой, только освещает низлежащую тьму, то почему ее следует считать единственным светильником во вселенной? А что, сам космос, со всем множеством составляющих его больших и малых сил, — разве он не способен испускать свет? Опять же, если Душа содержит в себе некий идеальный план, эйдос мироздания и через него освещает вселенную, то почему тогда это освещение и сам акт творения не происходят одновременно? Почему Душа должна ожидать, пока ее план не будет воплощен? И, далее, этот идеальный план или, по их терминологии, "Дальняя Страна" (или "Новая Земля"), в чьем создании принимали участие, по их уверению, столь многие силы, почему он так удален от своих создателей?

Затем, как объяснить, что под воздействием освещения космическая материя производит образы того же порядка, что и Душа, — куда естественней было бы ожидать появление сущностей телесной природы. Образ Души не нуждается в тьме или материи и, где бы он не появился, сохраняет творческие потенции и тесную связь со своим прообразом. И еще: этот образ — реальная сущность или, как они говорят, только нечто "Мыслимое".*

* Термины "Εννοεμα" и "Ennoia" часто встречаются в различных гностических текстах.

Если это реальность, то чем она отличается от своего оригинала? Возможно, это просто другая форма Души? Но тогда, поскольку оригинал здесь — Душа разумная, то эта вторая форма должна быть растительной и рождательной Душой. Почему же они заявляют, что она сотворена ради славы и высокомерного самоутверждения?

Эта теория произвольно смешивает творение как предоставление и как чисто мыслительный акт. Так в чем все-таки нуждается творец — в материи или в образе?

Если речь все же идет о мысленном образе, то что под этим подразумевается? И как нечто может стать сущностью прежде, чем Душа сообщит ему эту созидательную мысленную силу? И, даже допустив возможность этого странного мышления, как можно с его помощью объяснить акт творения? Логичнее предположить, что образ будет порождать другой, следующий образ. И почему первым творением они считают огонь?

В какой момент этот образ приступает к творению — немедленно или только после того, как становится сущностью? И хранит ли он при этом память о былом, виденном ранее? Вряд ли, ибо раньше он, как не-сущее, не обладал виденьем, разве что он унаследовал память своей матери.

Далее, их учителя утверждают, что сами они отнюдь не образы и не отражения Души, но суть истинные души. Однако, лишь некоторым из них, избранным, да и то в результате больших усилий удастся выйти за пределы здешнего мира и вспомнить то высшее, что было им прежде знакомо. Но, в то же время, этот образ, о котором шла речь выше, едва только став сущностью, уже способен создавать нечто, напоминающее, пускай и смутно, божественный мир. При этом ему не только ведом план творения, но и те элементы, из которых он творит. Но откуда у подобия берутся эти знания, когда даже истинные души пребывают во мраке? И почему он вдруг решает начать с создания огня?

И еще: если он сотворил огонь лишь подумав об огне, то почему он не подумал сразу же о всей вселенной в целом? Неужели он не знал, что хочет в конце концов получить?

Естественно было бы ожидать, что творение более напоминает тот процесс, что мы наблюдаем в природе, нежели салонное искусство. Ведь спецификой искусств служит их подражательность, вторичность, именно они могут последовательно восходить от одного к другому, от, скажем, огня к воздуху и т. д., в то время как живой организм изначально требует для своего развития весь необходимый набор элементов. Создается впечатление, что сочинители подобных теорий не столько пытались достигнуть истины, сколько фантазировали, как бы лично они творили вселенную, будь они на месте Демиурга.

Но никто из них, да и никакой образ, никакое подобие никогда не смогли бы ни придумать, ни тем более создать такую великую, грандиозную систему, как наш космос. Гармония небесных сфер, планетарные орбиты, наклон плоскости эклиптики и многое другое — все это свидетельствует о высшей сущности творца мироздания — мировой Душе.

Впрочем, сами того не замечая, "многознающие" учителя, говоря о "тьме над бездной", дают понять об истинном источнике тварного мира.

Что это за "тьма" и откуда она взялась? Одно из двух: либо она существует согласно со всеобщим порядком в природе, либо же она — противозаконна. Если она — в порядке вещей, то ее существование вечно, если же нет, значит и в высших сферах есть некий изъян, то есть зло проникло и в горний, умопостигаемый мир. Более того, в этом случае источник зла следует искать именно в умопостигаемой области, чья ущербность порождает несовершенство всего здешнего.

Словом, приписывая верховным сущностям свойства и качества материи, они, тем самым, объявляют верховной и первичной сущностью саму материю.

Иные из них говорят, что Душа, отклоняясь от своего истинного пути, видит и освещает низлежащий мрак. Но как возник этот мрак? Они объясняют, что сама Душа творит его при своем уклоне. Но тогда во что, собственно, она уклоняется? И если не мрак был причиной падения Души, то, значит, это заложено в ее природе. Таким образом, мы опять приходим к тем изъянам и порокам, что якобы гнездятся в высших сущностях.

Те, которые осуждают устройство космоса, сами до конца не осознают, что делают и куда ведет их подобная наглость. Они не понимают, что существует естественный порядок нисхождения от Первых, высших субстанций последовательно до самых последних и низших. Таков же и обратный путь — путь восхождения. Возводя напраслину на благостные космические сферы, недостойные учителя пытаются изъять их из мироздания, тем самым нарушая естественный процесс.

И что такого ужасного в этих сферах, которыми запугивают неискующих и

доверчивых простаков?

Даже то, что они производят их материю из стихии огня, не несет в себе никакой угрозы. Так или иначе, но движения сфер находятся в гармонии с землей и со всей вселенной. Главное, что нам следует прозревать за всем этим — это действия мировой Души. Что же касается тамошней материи, обширной и прекрасной, то ее неуничтожимость гарантирована вечностью высших сущностей.

Хотя людям и отведено особое и почетное место среди земных существ, однако не все они в равной степени этого достойны, ибо, например, тираны — это одно, а те, кто служат гармонии и красоте — совсем другое. У каждого свой жребий и своя судьба. Мы не вправе ожидать, что все будут умны и добродетельны. Но осуждать людей за то, что большинство из них далеко от совершенства, означает путать подлунный мир с божественными сферами и трактовать зло как простую надстаточность мудрости, то есть блага. Это все равно, что из того только факта, что у нас отсутствует специальный орган для распознавания зла делать вывод об отсутствии зла вообще. И если зло действительно таково, то понятно, почему они приходят к выводу о наличии зла в умопостигаемом мире, например, в Душе, ибо она, будучи ниже Ума, менее его причастна Благу.

Есть еще один пункт в их учениях, который уже попросту вызывает отвращение.

В якобы священных формулах, которые ими же и сочинены, они вещают о самых божественных, запредельных сущностях просто произнося заклинания, заговоры и напоминания о предшествующих событиях. Они уверяют, что высшие силы, послушавшись призыва и ведомые словом станут служить нуждам любого из тех, кто обучен ими подобным трюкам: каким-то мелодиям, звукам, особым образом направляемым вздохам, шипящим плачам, взываниям и т. п., чему приписывается магическая власть над истинно-сущим.* Хотелось бы знать, как, по их мнению, подобные вещи могут воздействовать на бестелесные субстанции. Неужто им не очевидно, что сила, которую они приписывают собственным словам, так бесконечно далека от величия Божия?

* Некоторые гностические секты интенсивно использовали в своих обрядах магические имена, заклинания и звуки.

Они говорят нам также, что могут избежать или излечиться от любых болезней. Если они имеют в виду размеренный образ жизни и соответствующий режим, они, безусловно, правы, хотя это давно уже известно и без них. Но они настаивают на том, что болезни — это некие разумные сущности, и похваляются, что способны изгнать их при помощи заклинаний. Подобные заявления могут, конечно, на некоторое время поднять их в глазах толпы, видящей в них кудесников и магов, но они никогда не смогут обмануть людей сведущих, которым хорошо известно, что болезни возникают от перенапряжения, неводержанности, недостатка, разных форм разложения и гниения, словом, от вполне естественных комбинаций разного рода внутренних и внешних факторов.

Если при лечении мы должны исходить из природы болезни, то и наоборот: характер лечения подсказывает нам природу болезни. Подвижный образ жизни, лекарства и припарки, пускание крови — вот что служит излечению. Иногда хорошо действуют различные диеты — так что же, это, по их мнению, должно означать, что злые бесы ослабевают от голода? И, далее, либо изнуренный воздержанием и лекарствами бес поспешно покидают злонамеренно захваченное им тело, либо остается внутри. Если он остается, то как исчезает болезнь, когда ее причина все еще существует? Если же покидает свое место, то что его движет наружу? Что с ним происходит? Следует ли нам предположить, что он процветает за счет болезни? В таком случае болезнь существует, как нечто отличное от этого беса. Далее, если он проникает туда, где еще нет причин для существования болезни, то почему не считать его попросту болезнью? Если же должна быть такая причина, то, тем более, в этом бese нет никакой необходимости: одной причины вполне достаточно для того, чтобы вызвать лихорадку. Представление же о том, что, как только появляется подобная причина, бдительный бес быстренько проникает вслед за ней, дабы усугубить разрушительное действие болезни, просто смешно.

На вышеприведенном примере хорошо видна манера и стиль их учения. Далее я советую просто внимательно читать их писания и сопоставлять то, чему учат они и то, чему — мы. Вы не сможете не отметить, что наша философия учит чистоте нравов и честности в мышлении, а также и многим другим хорошим качествам, что она культивирует почтительность и сдержанность в суждениях, что любая новая мысль тщательно обосновывается и досказывается, что продвижение наше осмотрительно и последовательно, а метод точен и неизменен. В то же время вы без труда увидите, что догматы рассматриваемой сейчас нами школы нагромождены вместе достаточно случайно и явно происходят из различных источников.

Впрочем, они не заслуживают дальнейшего исследования.

Есть, однако, еще деталь, которую мы не должны просмотреть — это воздействие подобных учений на своих слушателей, которое приводит к тому, что последние начинают презирать мир и все, что в нем существует. Мы знаем две наиболее распространенных теории относительно смысла нашей жизни. Одна говорит о том, что единственная ценность — это всевозможные плотские удовольствия, другая же утверждает примат добродетели и человеческого достоинства, ищет оправдания жизни в Боге и исследует пути, ведущие к нему.

Эпикур отрицает божественное провидение, из чего делает вывод о том, что если что-то и заслуживает внимания, то это — телесные наслаждения. Доктрина эта спорная и весьма безнравственная — ведь она, по сути, презирает все — законы, доблесть, добродетель — она все превращает в посмешище. Она подмывает основание всего жизнеутверждающего, того, что делает существование осмысленным и благородным. А что следует за всем этим? За исключением тех случаев, когда врожденные достоинства учеников делают их невосприимчивыми к наихудшим выводам, мы наблюдаем в их среде полную распушенность, безразличие к окружающим, нетерпимость и вечную погоню за приключениями.*

* Имеется в виду крайне безнравственное поведение адептов ряда гностических сект, представлявшееся им как способ "умерщвления" ненавистной плоти.

Их ошибка состоит в том, что они не видят ничего действительно хорошего ни в этом мире, ни в этой жизни. Поэтому единственное, что может их волновать, это некое будущее, которое они пытаются прозревать уже здесь, приписывая всему происходящему смысл особых знаков или символов. При таком подходе им недоступно понимание истинной красоты; отвергая добродетель в делах и помыслах, они все больше и больше отдалают себя от божественного. Можно сказать, что эта школа осуждена вследствие полного пренебрежения ею не только самих добродетелей, но даже и всякого упоминания о них. Никто не помышляет о добродетелях и их не исследует, благородные древние учения отметаются с порога. Многочисленные речи о душе решительно ничем не подкрепляются. Можно сколько угодно повторять: "надейтесь на Бога", но если не объяснять, насколько важна эта надежда и какими действиями должна быть она подкреплена, все это останется пустыми разговорами. Если с утра до вечера твердить слово "Бог", думая при этом об одних только плотских утехах, то подобные действия следует считать ни чем иным, как богохульством. К Богу ведут лишь добрые дела да просветляющие душу размышления, без этой же устремленности все прочее — одни только слова.

Да и куда может завести презрение к этому миру и его богам? Разве не с этого начинается всякий путь к пороку и злу? Даже люди по своей природе достойные, перестав уважать законы и порядки, исполнившись презрения другим людям и богам, быстро утрачивают все свои добродетели и становятся закоренелыми грешниками.

Кроме того, преклоняться перед высочайшими божествами небесного мира, пренебрегая миром тварным, его людьми и богами настолько нелепо, что попросту неправдоподобно. Ведь, любя кого-то, мы не можем при этом ненавидеть родных и близких наших любимых, безразличны нам также и дети наших друзей. Каждая человеческая душа — дитя небесного Отца, но разве наш космос не одушевлен? И если души небесных светил

чисты и разумны, почему, за какую вину они должны быть обречены на сиротство?

Впрочем, эти вопросы мы уже обсуждали ранее, теперь же хотим лишь заметить, что нельзя одновременно чтить высочайшие начала и презирать тех, кто им близок.

Да и что может побудить божественное провидение оставить дольний мир без своего попечительства? И что сказать о логике тех, кто, утверждая подобное, себя при этом брошенными провидением отнюдь не считают? Следует ли их понимать так, что сии заботы о них относятся лишь к их жизни на "новой земле", или еще и на этой? Если на той, другой, то отчего они появились здесь, а если и на этой, то почему они еще здесь?

Опять же, как они могут отрицать причастность Господа к нашему миру, — ведь в этом случае ему были бы неведомы ни добродетели одних, ни пороки других, ни, в том числе, и их удивительные "знания". Если он никак не относится к этой вселенной, то его нет и в каждом из нас, и тогда никто ничего не может сказать ни о нем, ни о его энергиях.

Тому, кто способен воспринимать гармонию небесных сфер, дано, если он музыкант, отражать ее в гармонии звуков, если он математик или геометр — в симметрии соответствий и принципов упорядоченности, художник же передает ее в образах и красках; и люди, слушающие такие мелодии или рассматривающие такие картины, взволнованные и впечатленные, угадывают лежащие в основе этих произведений эйдосы и вспоминают истину, которая приводит их к любви. Через прекрасные образы и звуки ум прозревает иные, высшие сферы, стройный и соразмерный мир эйдосов, где нет ничего столь тусклого и неприметного, что могло бы не запечатлеться в памяти, не вызвать благоговейный трепет при одной только мысли об этом величии, зарождающемся в еще более великом. Думать иначе могут только те, кто никогда не созерцал умопостигаемый мир и даже не пытался его себе представить.

Возможно, что ненависть этой школы ко всему материальному вызвана излишне буквальным пониманием Платона, который обличал тело как серьезную помеху для души и объявлял телесное характерным признаком низменного.

Что ж, оставим в стороне телесное и внимательно рассмотрим то, что осталось. А остается тогда область Ума, включающая в себя все множество эйдосов, проявляющихся в конкретных формах вселенной, остаются также и соразмерно упорядоченные души, оформляющие и управляющие материальным и создающие представление о протяженности пространства, так что, в конце концов, вся сотворенная ими громада мироздания своею мощью и значимостью становится достойным и, в достаточной мере, адекватным отражением величия и красоты божественных сфер. И разве так уж важно — находится ли мировая Душа в движении, руководимая в каждом своем пункте божественным провидением или же, лишённая такого руководства, пребывает в покое: в данном случае любая точка зрения неизбежно должна привести к уважению и почитанию Души, управляющей вселенной.

Теперь вновь восстановим телесное в его правах, но, конечно, не в том смысле, что Душа понесет от этого какой-нибудь урон, и, вспомнив, что божественные начала благи, а "тот, кто благ, никогда и ни в каком деле не испытывает зависти" ("Тимей"), поймем, что даже самое низменное получает от Души все, что только способно воспринять. А если так, то вся их концепция вселенной должна быть пересмотрена: им придется признать, что мировая Душа своей чудесной силой побудила материальное начало, само по себе безвидное и неблагое, приобщиться к добру и красоте, к тому, что волнует и возбуждает наши души.

Впрочем, эти люди могут сказать, что сами они ни от чего подобного никакого волнения не испытывают и что им абсолютно безразлично, красиво то или иное тело, или нет. Но тогда как они могут отличать красоту от безобразия в мыслях и делах? Наш мир нисходит от высших начал, и если он некрасив, то, значит, нет красоты и в его истоке. Кроме того, раз уж они так часто и так охотно заявляют о своем презрении к земной красоте, то почему бы им, для начала, не перестать замечать ее в юношах и женщинах, дабы не истощать себя своей неводержанностью? Словом, их самодовольство и упрямое, гордое презрение не позволяют им изменить свое мнение даже тогда, когда ложность их воззрений легко

доказуема или попросту очевидна.

Конечно, красота частных вещей не идет ни в какое сравнение с истинной, умопостигаемой красотой, как равно и отдельные вещи уступают в своей значимости всеединству. Но мы должны также и признать, что даже в чувственном и разделенном мире имеются вещи, сравнимые по красоте с небожителями, формы, чья прелесть вызывает в нас благоговение перед их создателем и убеждает в божественности их источника. Порой мы можем наблюдать такие красоты, сквозь которые явственно проступает великолепие ноуменальных сфер, и тогда, восхищенные и полные восторга, мы как бы отступаем перед ними, чувствуя, что недостойны, оставляя их другим. Кроме того, хотя это и внутренняя красота, мы не можем не осознавать, что внутренняя и внешняя красота тесно связаны друг с другом: внутренняя порча неизбежно отражается и во внешнем.

На это, разумеется, возразят, что встречаются порочные люди с прекрасной внешностью. Возможно, но тогда их красота — фальшива, как бывают фальшивы монеты, лишь поначалу кажущиеся золотыми, но не способные обмануть мало-мальски опытного человека. Впрочем, внутренняя порча не всегда означает, что обладатель ее изначально плох. Не следует забывать, что в этом мире далеко не каждый способен в полной мере реализовать свои природные возможности.

Как бы то ни было, но в умопостигаемом мире все прекрасно и нет никаких препятствий для осуществления его добродетелей. Неудачи возможны там, где в природу вещи изначально не заложено совершенство, но Ум, пребывая в вечности, не знает ни внутренних изменений, ни, тем более, материального приращения: он всегда есть вмещище всей полноты эйдосов. Равно и в его Душе нельзя представить такого рода изменений, но, даже если и допустить подобное, то все равно они никак не могут привести ее ко злу.

Впрочем, как известно, именно это (то есть зло, гнездящееся в Душе) и утверждает рассматриваемая нами школа. Это естественно, коль скоро главным в их учении выступает ненависть ко всему телесному и требование полного от него отрешения: мерзость оков как бы делает отвратным и скованного ими.

Как бы два человека живут в одном величественном доме: одному из них не нравится его планировка и он ругает архитектора, хоть, впрочем, отнюдь не спешит этот дом покинуть, другой же ни на что не жалуется, уверен в полной компетентности архитектора и спокойно ожидает тот день, когда придет время уйти. Недовольный, без конца твердя, что стены — бездушные камни и бревна, что этот дом скоро рухнет и на его смену придет истинный дом, не замечает, что его отношение ко всему вызвано не столько состоянием самого дома, сколько его собственным, индивидуальным виденьем, что за его излишне пристальным и пристрастным интересом явственно просматривается тайное восхищение этими самыми "камнями". Пока мы имеем телесную оболочку, нам следует населять места, приготовленные для нас нашей доброй сестрой — мировой Душой в ее полном энергий нерукотворном созидании.

Или, возможно, адептам этой школы не нравится слово "сестра"? Иные из них, впрочем, обращаются друг к другу со словом "брат". Почему же, признавая свою связь с другими людьми, им так трудно признать таковую и с солнцем, и с небесными энергиями, и с самой мировой Душой?

Подобное родство, конечно, не для порока: оно может утверждаться только для тех, кто стал добродетельным, кто уже не просто тело, но суть воплощенная душа, кто целомудрен, воздержан, чей ум не потревожит никакая нужда. Мировая Душа невосприимчива к внешним воздействиям; нет ничего, что могло бы повлиять на нее. Но мы, пребывающие здесь, должны защищать добродетель и отражать все нападки на великую концепцию жизни.

Достигнув внутреннего совершенства, освободившись от низменных устремлений, очистившись и став близкими Душе и небесным гениям, мы сможем в полной мере устремиться к той высшей цели, к которой стремятся и они, но, не в пример им, будучи подготовленными и просветленными, сродственными высшим, божественным началам.

Эта школа может сколько угодно лгать, претендуя на особое видение, как на достоинство, присущее ей одной, но от этого ее адепты нисколько не становятся ближе к истине. И когда они заявляют и хвастаются, что, в то время как небесные силы навеки скованы материальной вселенной, сами они, умерев, обретают свободу, мы должны понимать, что этот нелепый вывод — следствие неправильно понятого изречения "пребывать вовне", полное забвение того, что "Душа ведает всем неодушевленным".*

* "Федр".

Можно освободиться от любви к своей телесной оболочке, жить добродетельно и не бояться смерти; можно стремиться к высшему в умопостигаемом мире или, по крайней мере, не поносить тех, кто способен на это, и не следовать заблуждениям людей, признающих лишь то, что они могут непосредственно увидеть или пощупать, и потому только отрицающих разумность вселенной, что не могут воочию убедиться в существовании звездных душ.

III. 2 О ПРОВИДЕНИИ Первая книга

Объяснять возникновение и соразмерность нашего космоса случайной комбинацией слепых атомов — значит попросту противоречить здравому смыслу. Подобное допущение могло бы иметь место разве что лишь в том случае, если бы нигде и ни в чем не наблюдалось бы не только хоть какой-нибудь разумности, но даже и элементарной способности к ощущениям. Впрочем, тогда некому было бы ни утверждать, ни опровергать данную гипотезу.

Однако, остается еще открытым вопрос о том, каким образом возникают единичные вещи этого, чувственного мира. Ведь иные из них столь неприглядны, что поневоле возникают сомнения в существовании божественного Провидения. И вот уже одни начинают отрицать вообще какое бы то ни было образующее и разумное начало, другие же — верить, что космос — творение злого демиурга.

Мы видим, что поставленный вопрос имеет огромное значение и требует тщательнейшего исследования. Начнем же мы с того, что, по возможности, отвлечемся от частных случаев, от того, как проявляется действие Провидения в единичных вещах, образуя или удерживая в них нечто благое, то, как нам кажется, что-то прибавляя, а то и отнимая, — и если нам удастся доказать существование божественного вселенского Провидения, наличие которого мы безусловно утверждаем, то уже затем мы без особого труда сможем связать его основополагающее действие со всеми наблюдаемыми нами вторичными проявлениями.

Разумеется, вера в то, что по истечении некоторого промежутка времени, когда космоса не было, он вдруг возник, предполагает некоторое предвиденье и разумный план как в части создания вселенной, так и придания ей устойчивости и возможного совершенства, что, в общем-то, как будто и наблюдается в тех направляющих, частных провидениях единичных вещей, о которых упоминалось выше. Но поскольку мы придерживаемся того мнения, что вселенная существовала вечно, то есть момента ее возникновения попросту не существует, то и в Провидении мы видим прежде всего мировую гармонию, направляемую божественным Умом, по отношению к которому космос действительно является вторичным, но не в смысле времени своего возникновения, а как последующая, более низкая эманация, находящая в Уме свои прообразы, архетипы, вечно поддерживающие ее существование и именно таким образом предшествующие ей.

Рассмотрим, как может происходить взаимодействие этих двух уровней бытия. Умопостигаемый, первичный космос есть мир Ума и его эйдосов, пребывающих в нем неразделимо, так что Ум представляет собой безусловное единство, проявляющееся во множестве, но проявляющееся таким образом, что в каждом пункте этого множества он пребывает целокупно. Творя все новые и новые эйдосы, он нисколько не изменяется, ибо, творя не во времени, но в вечности, являет собою совершенство, которому попросту незачем изменяться.

Отчего же один разум порождает другой, и всегда ли это возможно? Могучая творческая потенция, присущая высшим началам и подвигающая их на творение других, более низких планов бытия, ослабевает по мере нисхождения, так что природа, наиболее удаленная от Блага, уже лишена способности что-либо порождать. Более того, порождение новых миров, связанное с эманацией, могло бы уничтожить тех, кто для подобного акта вынужден был бы нарушить собственную целостность, как бы выйти за собственные пределы. А таковой и является природа чувственного мира, способного проявлять лишь кажущуюся активность внутри очерченных ему границ.

В результате эманации умопостигаемого мира эйдосов, целостного при всем своем многообразии, возникает, а точнее, как бы висит на нем наш, чувственный мир, уже лишенный целостности и единства. Пространственная разделенность вещей этого мира порождает отчуждение, незнакомое царству ноуменов. Более того, потребность в обладании своим местом в пространстве приводит к тому, что на смену согласию приходит откровенная враждебность. Утрата единства порождает также ощущение своей частичности и неполноты, откуда возникает желание восполнить ее, отняв недостающее у другого. Таким образом, эта потребность в другом не столько сплачивает, сколько еще больше разъединяет.

Наш мир частных вещей возник отнюдь не как результат чьего бы то ни было продуманного решения сотворить нечто именно такое или ему подобное, но как продукт абсолютно необходимой реализации творческой потенции второго начала — Ума. Это, конечно, вовсе не означает, что в самой природе Ума есть нечто, понуждающее его творить, хотя бы это было и против его воли. Просто его энергии столь велики и изобильны, что самый акт творения не требует с его стороны даже желания творить.

Таким-то образом Ум, сохраняя свое невозмутимое единство, создает, как бы проливая избыток своих энергий на материю, наш космос. И этот божественный дар, эта эманация Ума — мирообразующая Душа, будет существовать дотолы, доколе будет существовать и сам Ум, то есть вечно.

Здесь, говоря о Душе, следует заметить, что мы имеем в виду ее высшую, рассудочную и разумную область, во многом подобную ее отцу — Уму. Все ее части и качества повторяют содержащиеся в Уме эйдосы: они также пространственно нераздельны, гармоничны и ничем не мешают друг другу. И только потом, формообразуя материю и получая массу и протяженность, они обособляются и исполняются враждебностью, часто ведущей ко взаимному истреблению.

Впрочем, все не так однозначно. Частные вещи, будучи результатом формообразующей эманации Души и как бы храня воспоминания о своем былом единстве, обладают способностью и действительно образуют различные союзы, основанные либо на взаимных симпатиях, либо вынужденные — с целью взаимопомощи или обороны от других таких же, но враждебных им союзов.

И вот здесь-то, посреди этого многообразного действа, мы можем усмотреть некий, исходящий от разумной Души, гармонизирующий акт: да, каждая единичная, частная вещь как бы имеет свой собственный, неповторимо звучащий голос, и, однако, все эти вместе звучащие голоса не создают какофонии, которая выразилась бы в хаосе и разрухе, но наоборот, образуют стройный и слаженный хор. И это происходит не потому, что само наше мироздание разумно, но потому, что оно причастно разумной Душе и Уму. Наш мир — место встречи необходимости и божественного Промысла, причем необходимость правит всем низшим и бессмысленным, Промысел же правит ею самой.

Все разумное исходит из области Ума, но, эмануруя, утрачивает свои изначальные свойства. Однако и материя, оформленная эйдосами, уже не беспорядочна и мертва. Таким образом, появляется некая смесь, в основании которой — эйдосы Ума и косная материя, руководящее же начало — мировая Душа.

Нет смысла упрекать наш мир за то, что он не является наипрекраснейшим и наилучшим из всех миров, не следует также винить в этом и причину, породившую его, поскольку этот мир не есть результат некоего предваряющего планирования и расчета, но —

следствие необходимости реализации творческих потенций высших сущностей. А так как в целом он — прекрасен, то не стоит бранить целое из-за несовершенства отдельных его частей. Если бы космос обладал голосом, то мог бы возразить своим критикам следующим образом: "Меня сотворил Бог, и потому я получился наиболее совершенным из всех тварей, самодостаточным и самодовлеющим. Ведь я не нуждаюсь ни в чем, ибо во мне есть все: растения и животные, и вся рожденная природа, и многие боги, и сонмы демонов, и благие души, и добродетельные люди. И земля украшена цветами и животными, и море не пусто, и весь воздух, и эфир, и самый свод небес — все оживлено Душой. И там, в далеком небе, все души — блаженные, дающие жизнь звездам и самому небу в его благоустроенности и вечном круговращении, ибо небо, подражая Уму, разумно вращается вокруг неизменного центра, не соблазняясь и не ища ничего вовне. И все во мне стремится к Благу, достигает же его каждое по мере своих сил. Ведь и небо зависит от Него, и вся моя душа, и все боги, и все животные и растения, и даже то, что может показаться лишенным души".

Участвует же все в этом бытии по-разному: одно представляется наделенным только существованием, другое — жизнью, а сверх того еще и ощущением, третье уже обладает рассудком, а что-то и целостной жизнью. Нельзя искать равенства там, где царит разнообразие: мы ожидаем, что глаза будут видеть, но не требуем ведь того же и от пальцев, пусть уж лучше они хорошо выполняют свое, пальцевое дело.

То, что вода тушит огонь, а огонь, в свою очередь, что-то сжигает, не должно нас удивлять. Ведь то, что уничтожимо, создается чем-то внешним по отношению к себе. То, что созидает самое себя, не может подвергнуться порче извне, то же, что создано чем-либо другим, создано из остатков чего-то другого, а потому и само когда-нибудь должно послужить материалом. И если где-то гасят огни, то ведь где-то их и зажигают.

В сверхчувственных небесах все пребывает в неизменном покое, в наших же — души переходят из тела в тело, воплощаясь в различных формах, и лишь иногда, достигнув совершенства, покидают это царство нескончаемых рождений и смертей, соединяясь в вечном блаженстве с мировой Душой. Все телесное существует благодаря формообразующим эйдосам, все частичное держится целым, от которого получает и жизнь, и смысл. Движение порождается покоем, изменчивость — постоянством, да и что есть самая жизнь наша, как не отголосок, слабое дыхание той истинной, божественной жизни.

Таким образом, тот разлад и взаимное истребление, которые мы наблюдаем в нашем мире, неизбежны, ибо все, живущее телесно, суть вторично: их истинное бытие там, в мире горнем, здесь же они — лишь отпечатки, следы божественных эйдосов, пролившиеся и растянувшиеся по всей громаде протяженной материи. И этот космос настолько несовершенен, что даже то зло, что люди причиняют друг другу, часто бывает ни чем иным, как следствием их стремления к Благу. Стремления, однако, извращенного, а потому и приводящего ко взаимной борьбе и греху, портящего души и погружающего их еще глубже в тину материального, то есть небытия.

Но разве из этого следует, что, как утверждают некоторые, порядок есть следствие беспорядка, закон — беззакония, а зло — необходимое условие становления и бытия? Отнюдь: изначально именно порядок, проникающий все наше мироздание извне; беспорядок — это нарушение порядка, обесмысливание — смысла: нарушить же можно только то, что уже есть.

Это, конечно, не означает, что из доброго родится дурное, но просто не все в полной мере может воспринять доброе то ли в силу несовершенства своей природы, то ли из-за неблагоприятного стечения обстоятельств, то ли из-за чьего-либо вмешательства. Когда порядок и закон не принадлежат самой субстанции и находятся вне ее, то стоит ли удивляться, что, даже стремясь к ним, иные сбиваются с пути, при этом часто мешая другим? Почему же они сбиваются — понятно: ведь, когда путь долог, даже один неверный шаг в самом его начале со временем приводит к значительному отклонению. Это тем более верно, когда речь идет о телесном, наполненном всевозможными страстями. Достаточно поддаться какой-либо из них и, если вовремя не одуматься, она из заблуждения превратится в

пагубную привычку, ведущую в никуда. Покарание неизбежно, и первейшее из наказаний — это наши страдания; можем ли мы требовать счастья, если сами же себя и делаем несчастными? Счастливы лишь те, кто добродетелен истинными, умопостигаемыми добродетелями. Так, блаженны боги, поскольку они именно таковы.

Поскольку счастье в принципе доступно любой душе, однако далеко не все души им обладают, то, значит, в этом виноват не космос, а они сами: так и атлет, проигравший соревнование, должен винить не арену, а свою собственную слабость. И коль уж люди — не боги, то к чему им сетовать на то, что их жизнь — не божественна? Болезни же и бедность не причиняют ущерба благу, но на руку злу, так как немощь телесного — зло. Но даже и из немощи тела добродетельная душа может извлечь пользу, следовательно, и это служит делу всеобщей гармонии.

Если какая-нибудь вещь разрушается, божественный Промысел зачинает из нее нечто новое; силы, теряемые телом во время болезни или душой, поддавшейся страстям, переходят в другое место и служат в ином порядке. Нередко болезни и бедность идут во благо самому страдальцу, зло же может служить, назидательным примером: видя, сколь пагубны бывают последствия греха, многие люди как бы пробуждаются ото сна, принуждают свою душу трудиться и, осознав ценность блага, направляются на истинный путь. Разумеется, зло возникло не ради этого, но уж поскольку оно есть, Промысел, являя свою мощь и образуя безобразность, и его обращает во благо.

Видимое нами зло, в сущности, лишь недостаток Блага, что естественно для нашего, чувственного мира — области, от Блага наиболее удаленной и смешанной по своей природе. Здесь истинно-сущее проявляется в чем-то ином себе, то есть в не-сущем. Потому и сказано, что "зло неискоренимо"*: ведь всякая здешняя вещь — это нечто меньшее, чем вещь, истинные же вещи — далеко отсюда, в умопостигаемом мире.

* "Теэтет".

Что же до той несправедливости, которая царит в нашем мире, когда доброе страдает, худое же — процветает, то это объясняется тем, что зло неспособно испортить благо, а благо — исправить зло, страдает же и процветает — смешанное. И все же: не унижается ли таким образом самая добродетель?

Но истинное счастье заключается отнюдь не в богатстве или красоте, как, впрочем, и нищета и уродство сами по себе еще никого не сделали лучше. А раз так, то все это — не истинные блага, а, значит, и не распределяются истинной справедливостью.

Однако, поскольку все мы очень хотим, чтобы добродетель была достойно вознаграждена, а порок — примерно наказан, то, даже согласившись со всем тем, что касается красоты и богатства, все же продолжаем спрашивать: почему так часто возвышаются негодные, преступники правят целыми народами, а люди прекраснейшие и благородные прозябают в рабстве и унижении? Где здесь и в чем видна рука божественного Провидения? Мы уже готовы согласиться с тем, что Создатель печется о своем творении в целом, равно как и с тем, что нам это постигнуть в целом не дано. Но разве то, что прекрасно и справедливо в целом, не должно быть таким же и в частях?

Но, так как мы продолжаем утверждать, что наше мироздание подлежит Уму, чьи энергии достигают любого существа, то, значит, не оставим и надежды показать, что и в частностях этого мира действует принцип высшей справедливости.

Начнем с того, что отметим несостоятельность любых попыток отыскать в смешанной природе то же совершенство, что и в природе умопостигаемой, субстанциально чистой. Вторичное всегда уступает изначальному, а поскольку вторичное смешано еще и с телесным, то было бы странным, если бы последнее не оказывало на него никакого влияния. И то, что смешанное вообще способно воспринимать разумные начала — уже само по себе прекрасно. Значит, каким бы замечательным ни был тот или иной человек, мы не в праве ожидать, что он будет столь же совершенен, как и сам эйдос человека — вполне достаточно и того, что Создатель наделил этот сгусток костей, мяса и сухожилий рассудком, дозволив, так сказать, расцвести разуму на болоте материи.

В основу нашего дальнейшего исследования мы положим принцип иерархии, через который мы покажем всю чудесную силу Провидения, посредством которой и держится наше мироздание.

Начнем же с рассмотрения тех злых деяний, которые проистекают непосредственно от извращенности душ, причиняющих вред другим душам, лучшим или таким же. Если не обвинять в этом Промысел, то, значит, нет в том и "вины души, сделавшей свой выбор". Выходит, дело здесь не в том, что конкретно выбрала себе та или иная душа, а в самом ее погружении в пучины материи: Душа, в отличие от Ума, не сохраняет своей изначальной чистоты, но, смешиваясь и проявляясь во множестве душ, приобщается через них страстям и различным порывам.

Ведь не потому же души здесь, что мир существует, но, наоборот, он существует потому, что души здесь. В самой природе мировой Души была заложена необходимость образовать его и управлять им. Другое дело — как: путем ли чистой эманации, или же путем нисхождения, а может быть и тем, и другим — этот вопрос мы рассмотрим в другом месте; сейчас же наша цель — доказать, что мир не случаен, но сотворен, и во всех тех безобразиях, что творятся в нем, вины Провидения никакой нет.

Но остается открытым еще вопрос о воздаянии: почему добрые ютятся в лачугах, а злые живут в роскошных дворцах? Почему немногие, далеко не лучшие, владеют многим, большинство же бедствует и голодает? Почему столько дурных правителей управляют столькими народами? Неужто божественные энергии не достигают наших пределов? Разумеется, достигают, иначе как бы разум вообще мог проявляться в телесном — ведь даже животные и растения причастны Душе и жизни.

Достигать-то достигают, но, возможно, столь ослабевшими, что уже не в силах управлять всем здешним? Ответим так: вселенная — это один гигантский организм, и если, так сказать, голова ее и лицо — непосредственные творения высших начал, то все, что ниже, уже не так чисто и прекрасно, поскольку своим образованием обязано и чему-то иному — то ли случаю, то ли необходимости, а потому и не столь совершенно. Но ведь несовершенство отдельных членов — еще не повод к тому, чтобы огульно хаять весь организм.

Итак, мы подошли к вопросу о том, насколько совершенны и упорядочены вещи нашего, чувственного мира, и в какой мере они непричастны злу.

Мы согласились с тем, что у живого существа наипрекраснейшее — это голова, то же, что ниже ее — хуже. Но неужто человек — голова нашей вселенной? А как же тогда небеса и все те боги, что их населяют? Ведь и сама наша земля — отнюдь не центр мироздания, но лишь одна из его бесчисленных звезд. Что же мы так раздуваем наши мелкие невзгоды, как будто непотребство чинится чему-то совершеннейшему и наимудрейшему!

Человек занимает среднее место между богами и животными, временами достигая божественных высот, временами уподобляясь зверям. Большинство же так и остается посередине. Те, кто пали, опасны последним, но и жертвы отчасти виноваты в своих несчастьях. Конечно, никто не собирается ставить на одну доску агрессора и жертву, но, согласимся, что последние подвергаются нападению как правило с наиболее уязвимой своей стороны, то есть наихудшей и не способной к обороне. Скажем, банда звероподобных юнцов, нравственно убогих, но физически крепких, обирает других, также тупых, но к тому же и слабых. Кто, спрашивается, мешал им заниматься спортом, дабы укрепить себя для защиты? Ответ прост: их лень и изнеженность, превратившие их в стадо жирных овец, вполне пригодных для стрижки.

Виноватей, разумеется, обидчики, но они неизбежно понесут кару, ибо сама их волчья природа убивает в них все человеческое, а, значит, зло останется с ними и после их смерти. Притом то, что было плохим, еще более ухудшится, доброе же будет возрастать.

Отвлечемся теперь от спортивных арен и поговорим о чем-то более серьезном — о войне. Ведь вчерашние юноши, став мужами, когда-нибудь сойдутся в настоящем бою. И разве не заслуженно победят те, кто лучше подготовился и вооружился?

Воистину, боги помогают тому, кто помогает сам себе. И в битвах одолеет

сражающийся, а не молящийся, и здоровым будет тот, кто о своем здравии печется. Кто пахал и сеял, тот и наполняет житницы: пусть он Гомера и не читал, да в поле — работал!

Так и во всем остальном: живем — как хотим, и коль скоро не заботимся о божественном, то ни к чему сетовать, что и божественное будет неблагосклонно к нам. Тем, кто живет несправедливо и нечестиво, лучше уж сразу умереть, чем, нагромождая свои грехи, усугублять и наказание. Вот если бы все было иначе, если бы люди не ведали ни глупости, ни порока, тогда, конечно, можно было бы винить и Провидение, допускающее торжество зла. Когда тиранов возвышает никчемность подданных, то в чем тут несправедливость и чья здесь вина? Победа слабого над сильным — вот что нелепо.

Если бы происходило последнее, то это бы означало, что сами по себе мы — ничто, Провидение же абсолютно, что, в общем-то, отрицало бы самое Провидение: если мы — ничто, значит, мы излишни, а равно и излишне само Провидение, и кроме Бога в мире нет ничего. На самом деле все обстоит иначе: божественные начала, как бы обратив свой взор на нечто иное себе, не уничтожают это иное, но оформляют и управляют оформленным. Человечеством, к примеру, Бог управляет через свой Промысел, что позволяет людям сохранять свою именно человеческую природу, то есть природу, направляемую Провидением и теми законами, которые Провидение установило.

Основной же закон таков: достойные люди и жизнь свою проживут достойно, и мир этот сделают лучше, да и потом их ожидает нечто лучшее. С дурными же все наоборот. И напрасно иные думают, что одних их молитв вполне достаточно, чтобы искупить все грехи. Что же до власти, то она достается тем, кто за нее борется, а борются за нее, как правило, именно недостойные, ибо добродетельные озабочены чем-то гораздо высшим, нежели все царства мира сего. А если и случится доброму получить корону, тут же все негодные ополчатся на него, ибо кто, как не они, более всего боятся возрастания в этом мире добра?

Итак, человек существует в животном мире и, хотя сам он и выше животных, но все же и не принадлежит к высшему порядку, но суть срединное существо. Провидением ему дарована свобода воли, что отнюдь еще не означает, что он Провидением покинут. Напротив, Провидение действует в нем, направляя его помыслы к горнему; да и все лучшее, что есть в людях: мудрость, разум, творческие потенции и гражданские добродетели (а ведь люди очень часто причиняют вред другим не потому, что хотят творить зло, но потому, что ошибочно полагают, будто творят добро), хотя все это и ограничено тем царством необходимости, в котором мы обретаемся, но получено-то оно оттуда, из сверхчувственного мира.

Отсюда следует, что человек — благородное творение, настолько совершенное, насколько это допускает его природа, безусловно причастное целому и наилучшее из всего, живущего на земле. И действительно, кто в здравом уме станет всерьез обижаться на другие, низшие существа, украшающие наш мир своим многообразием. Кусает тебя клоп, так что же? Ругать клопа? Лучше просто слезть с дивана. Есть, конечно, и опасные животные, но кто опасней самого человека? В большинстве же случаев животные потому и нападают на человека, что его боятся.

Но если люди злы неосознанно, если не в их воле быть другими, чем они есть, то как мы можем осуждать преступников и упрекать пострадавших? Уж коли грехи наши — порождение необходимости, то не коренится ли зло в самой первопричине?

Ни в коем случае. О неосознанности злого можно говорить лишь в том смысле, что никто сознательно не стремится грешить ради самого греха. Однако, добровольно поддаваясь страстным порывам, люди часто совершают дурные деяния и, тем самым, служат как бы проводниками зла. Необходимость же — это не понуждающая причина, но причинно-следственная связь.

И природа небесных течений отнюдь не такова, чтобы лишать нас воли и сил. Так бы было, если бы горний мир был нам совсем чужд, если бы мы были совсем непричастны высшему. Но поскольку это не так, поскольку в нас проявляются вечные эйдосы и божественные энергии, то и наши деяния — органическая часть целого и имеют свою

ценность и свой сокровенный смысл.

Следует ли из этого, что все частные вещи суть порождения необходимости, коренящейся в их природе, и ряда предваряющих высших причин, из чего можно было бы сделать вывод, что наш мир — наилучший из всего возможного? Нет, ибо здесь истинным повелителем является высшая, разумная часть мировой Души, творящая осознанно; а потому даже и то, что нам порою кажется злом, хотя это только относительное зло, сотворено ею с определенной целью. Действительно, даже если художник и полагает, что наипрекраснейшее в животном — его глаза, ведь не станет же он из-за этого рисовать его в виде одного сплошного глаза. Также и Душа, предпочитая божественное, сотворила не одних только богов, но, вслед за ними, и небесных гениев, и людей, а затем и прочих животных. И все это — не следствие ее злой воли, но необходимое отражение всего многообразия эйдосов, сущих в Уме.

Не стоит уподобляться тем невежам, которые ругают художника: дескать, почему не все краски на его картине сочны и яркие, почему там свет, а здесь тень. Неужто они лучше него разбираются в живописи и картина бы выиграла, если бы была, скажем, сплошь ярко-красной? Да и любой город, как бы он хорошо ни управлялся, не мог бы существовать, если бы его жители были во всем между собой равны. Есть и такие, которые искренне возмущаются, когда действующие лица в драме не сплошь герои, но есть еще и слуги, и крестьяне, и шуты. Но ведь и они — неотъемлемая часть действия: оставь одних героев — и что останется от самой драмы?

Допустим на минуту, что наш мир порожден непосредственно высшей, разумной частью Души, которая непостижимым образом смешалась с материей, сохраняя, тем не менее, ту эйдетическую чистоту, которую она унаследовала от Ума. В этом случае, конечно, мы вправе были бы ожидать от каждой частной вещи немислимого совершенства. Но все дело в том, что разумное начало Души не может ограничивать себя и отождествляться с каждой единичной вещью именно потому, что оно проявляется сразу во всем, частные же вещи имеют свою, частную судьбу.

Но, возможно, помещая души в тела, это разумное начало сотворило зло, насилуя их истинную природу и обрекая многие из них на страдания и гибель? Нет, ибо частные души — это, так сказать, соучастники этого начала и их никто ни к чему не принуждал, но просто позволил им занять их естественные места.

Нам не следует допускать ту достаточно распространенную ошибку, когда в расчет берется только настоящее: ведь есть еще прошлое и будущее, связанные друг с другом через настоящее.

Царь, злоупотреблявший своей властью, может вновь родиться рабом, причем не только с целью наказания, но и для исправления. Бездумные транжиры родятся в нищете, убийцы — невинными жертвами, тот же, кто незаслуженно пострадал, может стать справедливым судьей. Таким образом, каждый поступок влечет за собой неизбежные последствия. Не исключено даже, что матереубийца родится вновь женщиной и будет убит собственным сыном. Потому-то мы и верим в существование Адрастеи (неотвратимого возмездия), что в этом — закон высшей справедливости.

Мы не можем не признать, что все в нашем мироздании, даже наимельчайшее, — органическая часть целого; прекрасное присуще не только целому, но вполне может проявляться в любой его части, в чем, несомненно, видна направляющая рука Провидения. Ведь и животные, и растения бывают красивы, и радуют нас и пышностью листвы, и сочностью плодов, и разнообразными красками цветов. И их истинная сущность, конечно же, вечно жива, обретаясь в наипрекраснейшем мире вечных эйдосов.

Что же касается тех вещей, что изменчивы и преходящи, то и их изменчивость не случайна, ибо божественные энергии ничего не творят случайно, но воплощают и оформляют самую сущность высших начал; сущность же их такова, что они — благи, и все, что исходит от них — благо; и если бы это было не так, то откуда бы вообще проникло благо в наш чувственный мир?

Порядком в мироздании управляет Ум, который, хотя предварительно и не обдумывал план создания вселенной, но сотворил ее сразу и целиком, сотворил ее, так сказать, абсолютно продуманной во всех ее частях, так что даже у нас, в дольном мире, проявляется и царствует его Промысел. Но, конечно же, это вовсе не означает, что частные вещи чувственного мира должны быть столь же совершенными, как и умопостигаемые эйдосы, ведь тогда бы наш смешанный мир был бы тождественен чистому Уму, что, конечно же, абсурдно.

Те, кто постоянно жалуются на несправедливость, забывают, что каждому отведена его роль. Одни животные рогаты, другие — клыкасты, справедливо это, или нет? В той или иной форме разумное начало присутствует во всем, но, прежде всего, оно присутствует в целом, а, поскольку наш мир множественен, то целое может состоять только из разных частей.

Лишь сам Ум есть едино-многое, то есть множественен целокупно и неразделим в частях, в нашем же мире все обособлено и частично. Так и человек, будучи частью человечества, самым человечеством не является. А потому и невозможно требовать от него, чтобы он достиг сверкающих вершин добродетелей, поскольку тогда бы он был не человеком, но эйдосом человека. В то же время целое благоволит той своей части, которая заботится о своем возрастании в добре, ибо когда возрастает малое, украшается и большое. А потому и в человеке светит тот внутренний свет, направляющий его помыслы к горнему, что как бы высвечивает в нем самом его предвечное изваяние.

Все то, о чем шла речь выше, было бы вполне справедливо и исчерпывало бы наш вопрос, если бы единичные вещи действительно были единичными и абсолютно обособленными. Но ведь это не так: все они — часть одного целого, а, значит, взаимосвязаны. В то же время, мы наблюдаем царящие повсюду вражду и раздор, и вновь закрадываются сомнения: такова ли в самом деле воля Провидения, да и действует ли оно вообще.

Здесь вряд ли кто-нибудь удовлетворится общим ответом: дескать, все прекрасно ровно настолько, насколько оно может быть таковым. Вина же во всем неприглядном лежит на безобразной и косной материи, вносящей в мировую гармонию сумятицу и хаос. А потому и зло неистребимо, что оно вечно не-сущее и небытие, лишь временно упорядочиваемое эйдосами Ума.

Божественный Промысел есть альфа и омега, а потому и все сущее должно иметь свое место и свой смысл. Но в чем же смысл этой вечной войны среди животных и между людьми? В том, что пожирание животными друг друга приводит к замене слабых животных, которым все равно суждено скоро погибнуть, более сильными. И если со временем эти первые все равно должны прекратить свое существование, то чем плохо то, что они гибнут с пользой для других? Ведь, будучи съеденными, они возникают в виде других животных. Это похоже на то, как якобы убитый на сцене актер, поменяв одежды, появляется вновь, но уже в другом обличье.

В жизни, конечно, смерть всамделишная, однако, если смерть — это лишь перемена тела, как на сцене — одежды или маски, или даже полное оставление всяческих тел, что подобно тому, как актер совсем уходит со сцены до следующего спектакля, — то все равно, что страшного в таком превращении животных друг в друга? Ведь это гораздо лучше, чем если бы они вообще не возникали, поскольку тогда жизнь бы прекратилась, в то время как сейчас она есть: разнообразная жизнь во вселенной все создает и в процессе жизни разнообразит и не перестает создавать вновь милые живые игрушки.

Когда же люди, смертные существа, сражаются в стройном порядке, обращая друг против друга грозное оружие, они делают это как бы забавляясь в пиррихе, — словно готовясь исполнить древний танец с мечами и демонстрируя всем и себе, сколь преходящи все земные заботы, а потому и в смерти нет ничего страшного, ибо тот, кто погибает на войне, лишь несколько приближает то, что неизбежно случится в старости. То же относится и к куда меньшим невзгодам. Ведь если, скажем, лишит человека имущества, он скорее сможет понять, что оно и прежде ему не принадлежало, и что те, кто отнял у него это, тоже

вскоре всего лишатся.

И как будто на сцене театра, перед нами проходят убийства, смерти, захваты городов, хищения и грабежи; все это — перестановки декораций, смены масок и стенания актеров. Ведь здесь, в отдельных проявлениях этой жизни, не внутренняя душа, но внешняя тень человека рыдает и печалится, подмостками же ей служит вся земля. Действительно, таковы дела человека, который считает истинной жизнью только то, что происходит в этой низшей, чувственной сфере, и не знает, проливая слезы и пребывая в заботах, что он — лишь шалющее дитя. Ведь только с помощью того, что в человеке серьезно, надлежит и заботиться серьезно о серьезных делах: Сократ, занятый пустяками, уже не Сократ — дети же готовы плакать и безо всякой на то причины.

Но где же тогда здесь зло? Что тогда есть преступление и греховен ли грех? А если ничего этого нет, тогда откуда страдания и всяческая несправедливость? И коль скоро мы во всем руководствуемся своей природой, то, значит, или никогда не идем против нее, или и это также заключено в ней? Да и богохульник, выходит, сотворен именно богохульником — такова уж его роль: поносить со сцены автора драмы.

Итак, в связи со всем этим, мы вновь должны возвратиться к вопросу о том, что есть это разумное начало вселенной — ее смысловой логос.

Сам по себе логос — это уже не чистый Ум, но, в то же время, и не порождение чистой, небесной Души. Его можно определить скорее как совместную эманацию Ума и высшей, разумной и мыслящей части Души, первожизнь, наделенной разумом и светом ума.

Всякая жизнь есть деятельность, даже жизнь ничтожная. Однако деятельность не в том смысле, в каком деятелен, скажем, огонь, но — деятельность самой жизни, которая, даже если не сопровождается никаким ощущением себя самой, все же является некоторым целенаправленным, а не случайным движением. И если в чем-либо присутствует жизнь или что-нибудь оказывается ей причастным, оно уже одним этим обретает смысл, то есть получает некую форму. Такого рода деятельность художественна по своей сути и напоминает действия танцора, который и сам художественен, и движет им — искусство, чья задача — художественно представить художественную жизнь.

Итак, такова жизнь, даже самая ничтожная. Ее же разумно-смысловое начало, логос, происходящий от единого Ума и единой Души, сам же — ни то, ни другое, но суть жизнь, порождающая жизни, отдает себя им не целиком и не полностью. В нем противопоставлены друг другу его отдельные части, которые уже не самодовлеющи, а потому и порождают состояние войны и раздора. И если он един, то един именно в этом смысле, то есть в смысле единства разнородных частей, поскольку он стал врагом самому себе в своих же частях, а потому и един, как един замысел и сюжет какой-нибудь драмы: хотя бы сама драма и была наполнена многочисленными сражениями, это не мешает ей быть одним законченным и гармоничным целым.

Впрочем, противопоставление частей логоса есть конфликт, не выходящий за рамки целого, а потому здесь может идти речь о гармонии, порождаемой самим противостоянием. Но откуда берется это противостояние? Здесь можно провести аналогию с музыкальным произведением, где из противоборства и сплетения высоких и низких звуков рождается гармоничное целое. Да и все наше мироздание состоит из таких, на первый взгляд несовместимых вещей. Белое и черное, горячее и холодное, крылатое и бескрылое, ходячее и безногое, разумное и бессмысленное — все это — части одного целого, из борьбы и соперничества которых Промысел рождает гармонию, приводя их к единству.

В самом деле, не будь логос множественным и сложным, он не мог бы и множественно проявляться в нашем мире. Внутренние же противоречия в нем неизбежны, ибо мир разнообразен, противоречия же — ярчайшее проявление различий. Естественно предположить, что если низшее — отражение высшего, то в высшем все то, что отражается здесь, должно быть представлено в гораздо большей степени, а, значит, то, что здесь — только различия, в логосе — диаметрально противоположности.

Природа логоса такова, что чем обширней сфера его деятельности, тем острее

противоречия между порожденными им вещами. Но чем больше противоречий между вещами чувственного мира, тем сильнее обнаруживается их стремление к единству.

Но желание обладания часто губительно для самого объекта желания, уничтожение же такового приносит страдания и тому, кто его желал. Стремясь к цельности, человек часто стремится достичь ее через обладание многим частным, надеясь как бы внешним образом обрести гармонию, что, конечно же, неразумно.

Таким образом, вместе с хорошим мы имеем и дурное, подобно тому, как хороши или дурны бывают позы танцора, которого одно и то же искусство заставляет делать противоположные движения; одни его движения мы назовем хорошими, другие — дурными, но все вместе они бывают прекрасны. Но тогда, выходит, и дурные не столь уж дурны, а потому, пожалуй, и к дурным следует относиться снисходительно. Впрочем, пусть логос решает, что заслуживает снисхождения, а что — нет. Ведь именно в логосе одна его часть предполагает мужа доблестного, другая же — негодного, и очень часто именно негодному отводится главенствующая роль. А это опять-таки напоминает нам театр, когда драматург распределяет роли: одному он дает лучшую роль и много реплик, другому же — худшую и без слов. Впрочем, самих актеров он не создает.

Так и в жизни — каждый имеет свое место: одно — для достойного, другое — для худого. И тот и другой, согласно своей природе, определены для своего, и каждый идет на соответствующее место, занимая то, которое он себе выбрал. А тогда уже и там худой говорит и поступает нечестиво, хороший же — достойно. Итак, в человеческих драмах автор раздал роли, актеры же должны их исполнять.

В более же истинной поэме то, что здесь воспроизводят творческие люди, исполняет душа, роль же свою она получает от Творца. Как здешние актеры берут маски и наряды, роскошные одеяния и рубища, так и каждая душа выбирает свою судьбу; это происходит не случайно, поскольку душа соотнобразуется с логосом, выбирая среди вакантных мест во вселенской драме. И тогда душа начинает вести свою как бы вокальную партию. И голос ее, и он действо или, как может показаться, делает его более безобразным, — он не нарушает, но, наоборот, только укрепляет общую гармонию, хотя бы сам по себе и был некрасив. Создатель же пьесы, исполняя роль судьи, отвергает одного актера, лишая его почести и славы, другого же наделяет большими благами и вводит в другую, лучшую постановку.

Вот таким образом входят души в это вселенское действо, делая самих себя участницами драмы, привнося в нее свою хорошую или дурную манеру исполнения и после окончания спектакля получая или аплодисменты, или осмеяние и позор. Впрочем, они — счастливейшие из всех актеров, ибо их сцена — вся вселенная; автор же настолько благосклонен к ним, что позволяет им самим выбирать себе роли сообразно их достоинствам и свойствам. А затем каждая из них занимает свое место, подобно струнам лиры, чтобы в должное время должным образом прозвучать. Так чем же нехорош такой космос, в котором каждый актер играет справедливо отведенную ему роль, пусть даже она и заключается в том, чтобы стенать во тьме Тартара.

Вселенная хороша не отдельными солистами, но своим слаженным хором. Логос же состоит из различных и неравных частей, потому и мироздание не однородно: одни места лучше, другие — хуже. Соответственно этому и души занимают неравноценные места. То, что является злом в отдельной душе, в целом обращается во благо; что противно природе в части, служит ей в целом — ведь и в прекрасном государстве необходима должность палача.

Души изначально неравны, что естественно следует из неравенства отдельных частей логоса. Если же мы вспомним, что они произошли из "второй и третьей смеси в чаше"*, то тем более утвердимся в этом мнении. Впрочем, этот вопрос должно исследовать подробней.

* "Тимей".

Вряд ли мы можем допустить, что актеры в процессе спектакля могут менять свои реплики и роли: это свидетельствовало бы о несовершенстве пьесы и о допущенных автором пробелах, актеры же, таким образом, становились бы соавторами, что, в свою очередь, предполагало бы, что они заранее знают все действия и реплики партнеров — ведь иначе они

бы попросту нарушили сюжет и действие бы рассыпалось. Ведь все эпизоды целого, даже связанные с явным злом, уже включены в смысловой логос и, следовательно, обоснованы. Так мы, например, видим, что нередко дети, родившиеся вследствие насилия или супружеских измен, вырастают достойными людьми, а на месте разрушенных городов возникают другие, во много раз лучшие.

Но не следует ли из этого, что души свободны от греха? Да и сам логос, если он не ответственен за зло, то не значит ли это, что он и непричастен благу? Ведь, если актеры — только часть драмы, причем сами они не виновны в проступках своих персонажей, то ведь и души, актеры мироздания, только следуют сюжету, выстроенному высшим Драматургом. Значит ли это, что логос — творец всяческого зла?

На первый взгляд может показаться, что именно так, что сами души лишены творческих потенций, являясь лишь безвольными частями царственного логоса.

Но тогда возникает другой вопрос: почему все то, что проистекает от мировой Души, не просто и не только души, но души разные, а есть еще и логосы? Рассмотрением этого мы сейчас и займемся.

III. 3 О ПРОВИДЕНИИ Вторая книга

Все события и все частные вещи суть проявления вселенского логоса не в том смысле, что он их производит, но в том — что он их содержит. Логосы есть смысловое оформление творческих актов мировой Души, в то время как единичные души отражают лучшие или худшие ее части. А так как Душа множественна и части ее неравноценны, то и логосы многочастны и неравноценны в частях, следовательно, таковыми необходимо будут и их проявления.

Частные души пребывают во всеобщей гармонии, значит, гармонизированы и их деяния, и последствия этих деяний. Под гармонией же в данном случае понимается единство противоречий. Все возникает из единства и все возвращается в единство, следовательно, все различия и противоречия — суть разные проявления одного и того же единства.

Существуют также и частные единства, например, род, внутри которых мы тоже можем наблюдать противоречия. Так, скажем, лошади часто дерутся между собой, кусаются и злятся, хотя и принадлежат к единому роду. Еще больше подобных разногласий мы можем наблюдать между людьми. Всякая большая общность включают в себя ряд меньших и наоборот: лошади и люди относятся к разряду живых существ, живые и неживые объединяются в понятие "существа вообще". Следовательно, можно предположить, что есть и еще более общие единства.

Все это сводится к Первоединому, начав от которого, то есть продвигаясь от общего к частному, мы придем к нашей вселенной, которая, при всем своем многообразии, суть единый живой организм, каждый член которого выполняет свою конкретную функцию: огонь греет и сжигает, лошадь возит, люди же могут использовать и то, и это, и вообще все, что есть в жизни: и хорошее, и дурное.

Обстоятельства не властны над добродетельной жизнью, так как они включены в причинно-следственные связи, само же Благо — выше необходимости. Высшему подчинена общность, частные же элементы общности только реализуют свои возможности. Это можно было бы уподобить тому, как соотносятся друг другу полководец и его армия. Полководец продумывает план сражения, обеспечивает войска всем необходимым: едой, питьем, оружием и боевыми машинами, и расставляет их на поле брани. Но остается еще нечто, над чем полководец не властен, а именно: сколь отважно будут биться его солдаты и насколько хитер и предусмотрителен его противник. Впрочем, когда речь идет о высшем водителе — Промысле, то что может оказаться такого, чего бы Промысел не промыслил?

Ведь, хоть я и могу выбрать то или это, сам характер выбора определен тем местом, которое мне отведено в общности, частью которой я являюсь. И все же: поскольку этот выбор может быть либо хорошим, либо дурным, то кто несет за него ответственность? Или

Творец, коль скоро он сам определил, каковыми нам надлежит быть, или мы сами, если мы вольны в выборе, а, быть может, и вообще никто, если все это только случайность или же часть некоего безликого саморазворачивающегося плана? Ведь никто не обвинит растения за то, что у них нет глаз, а животных — за их неразумность. Да и люди, виновны ли они в том, что не божественны? Если да, то, значит, их судьба в их же руках и нет пределов самосовершенствованию; если же нет, то остается лишь смириться с данностью, ибо стенания бесполезны.

Суть же в данном случае не в том, насколько одна вещь лучше другой, но в том, насколько она хороша сама по себе, то есть насколько хорошо она исполняет собственную роль внутри своей малой общности. Всеобщее же равенство в принципе невозможно.

Но следует ли из этого, что логос замыслил неравенство с какой-то определенной целью? Разумеется, нет, поскольку неравенство заложено уже в самой природе вещей. Логос есть лишь смысловое оформление творческих актов Души, Душа же — эманация Ума, который не есть что-либо одно, но целокупно представляет все эйдосы умопостигаемого мира, что уже предполагает смысловое различие: Ум тождествен сам себе как целое, но это отнюдь не означает, что его эйдосы тождественны друг другу, что, в свою очередь, порождает дальнейшую дифференциацию, возрастающую по мере нисхождения.

Все существующие формы жизни чувственного мира порождены непосредственно чистой Душой, но частными душами, причем потенции последних тем слабей, чем больше души становятся причастными телесному. Разумеется, эти души — части мировой Души, но исходят они не из той ее высшей области, которая порождает логосы. И хотя наш мир оказывается настолько удаленным от божественных первопричин, то разве не достойно восхищения то, что и он в целом — прекрасен!

Нелепо было бы ожидать, что творение будет обладать всеми качествами своего Создателя. Скорее уж заслуживает удивления тот факт, что и самые слабые следы его творчества могут быть столь хороши. И если дары его так велики, что подлежащее не в силах их в полной мере воспринять, то, значит, именно оно и виновато в этом перед Творцом, божественное же Провидение — свободно от всякого греха.

Если бы человек был во всем подобен животным, то есть если бы он был целиком порожден царством причинности, то, конечно, не могло бы быть и речи о каком-либо грехе. Но так как он сотворен существом, обладающим свободой воли, то, свободно выбирая зло, тем самым грешит. Эта свобода воли, однако, не означает ограничения действия Промысла, но есть лишь проявление этого действия в ином. Деятельность логоса двояка: с одной стороны, он источник самих вещей, с другой — особая форма связи, соединяющая низший мир с высшим. В высшем мире действует высшее Провидение, проявляющееся в низшем через ряд частных провидений, неразрывно с ним связанных; вместе же они представляют собой единое вселенское Провидение.

Человек включает в себя все аспекты деятельности Души, но не все их задействует, а те, что задействует, задействует по разному. Но, спросят нас, если что-либо не используется, то не все ли равно, есть оно или нет? Конечно же — не все равно, поскольку их полное присутствие и позволяет говорить о свободе воли, ибо, присутствуя, потенциально они уже действуют, степень же их актуализации зависит от самого человека. И чем меньше он использует данные ему возможности, тем более погружается в царство необходимости.

Когда человек проживает свою жизнь недостойно — неважно, почему: то ли он создан таковым, то ли добровольно стал рабом своих страстей, — то, вглядываясь в поисках истинного виновника этого зла, мы можем усмотреть его только в том субстрате, что составляет низшее в человеке — в грубой и косной материи. Но так как свобода воли не принадлежит материальному, но исходит от высших начал, то, значит, греховен и человек, ибо, имея высшее и лучшее, он через него же и обратился к низшему и худшему, от самого себя к тому, что ниже и вторичней.

Трудно сказать, отчего так происходит: скорей всего, это следствие предшествующей жизни, ослабившей нашу душу и сделавшей ее пленницей низменных страстей. Выходит,

логос включает в себя и логос материи, проявляющийся в адекватно себе оформленном телесном. Так, например, должен существовать логос вола, нуждающийся в материально сформированном воле, и т. п. Это, пожалуй, и служит объяснением того, что мы читаем о переселении душ:* душа, отдавшаяся страстям, искажает свой логос материи, а потому из человеческой души превращается в душу, скажем, того же вола. Подобная деградация и есть ее кара.

* "Тимей".

Само же несовершенство проистекает из того, что не все вещи первичны — ведь есть и изначально вторичные, и даже третичные вещи, безусловно уступающие первичным. А раз так, то для них и незначительного уклона бывает вполне достаточно, чтобы пасть. Далее же, смешиваясь с еще более ущербной природой, они порождают все видимые нами изъяны. Только чистые и несмешанные субстанции высших сущностей не подвержены никакой порче, все же прочее так или иначе причастно злу, и, будучи включенным в неразрывную цепь причинно-следственных связей, отвечает своим сегодня за свое вчера и подготавливает свое завтра.

Итак, Промысел проникает все мироздание, но не равномерно, а соответственно качеству той или иной его части. Ведь даже и в малом организме достоинства разных его частей различны. Они функционируют и сами по себе, выполняя каждый свою задачу, и сообразуясь друг с другом и с целым. Малый организм, в свою очередь, включен в другую, большую общность, представляя одну из частей этого более сложного организма — лучшую или худшую, но связанную с другими частями подобно тому, как связаны между собой его собственные части. В конечном итоге, все это сводится к единству, к всеобъемлющему Провидению. Рок правит низшим, высшим же — только один Промысел, ибо в умопостигаемом мире все разумно — и логосы, и, тем более, порождающие их Ум и высшая, чистая Душа. Разумность чистой Души проявляется в божественном Провидении, посредством которого Душа управляет миром.

Логосы, как уже было сказано выше, неравноценны в своих частях, что вызывает и неравноценность созданных ими вещей, но при всем этом единое целое гармонично и послушно Провидению, ибо его логос — наипервейший и наибожественнейший.

Деятельность любого рода в целом тесно связана с Промыслом, но в своих частях включена в природу причинности. Таким образом, все лучшее, что происходит или может с нами произойти, исходит от Провидения, все же прочее — от необходимости. Так, провидение живого организма заботится о его здоровье, ущерб же исходит от другого.

Зло включено в порядок вещей этого мира, но связано не с Провидением, а с причинностью. Оно возникает в нас не по воле Промысла — ведь не все, что в нас — от него, и все наши страсти связаны не с высшим, но с телесным, которое либо противится Промыслу, либо, что скорее всего, понуждает нас противиться ему. И действительно, одни и те же причины часто рожают противоположные следствия: восхищаясь Еленой, Идомейей и Парис по-разному уважили Менелая. Люди достойные и люди развратные реагируют на одно и то же соответственно достойно и развратно. Но и те, и другие поступки совершаются ведь не Провидением: их совершает человек. Совершает, впрочем, согласуясь с Провидением, ибо действует согласно своему логосу. Так больной, следующий указаниям врача, действует самостоятельно, но сообразуясь с искусством врачевания, тот же, кто отказывается от лечения, также волен в своем решении, но вступает в противоречие с промыслом медицины.

Но как тогда иные предсказатели предугадывают зло? Если они могут усматривать высшие закономерности, то ведь в них нет никакого зла. Но ведь познавать можно не только через подобное, но и через противоположное подобному. Если материя противоположна эйдосам, то и познавать ее можно через эйдосы. Тем более, что вещи нашего мира являют собою единство этих противоположностей. В отличие от вещей умопостигаемых, они имеют смешанную природу, в которой зло сосуществует с благом, и наблюдая мироздание в целом, мы, таким образом, можем предугадать не только доброе, но и злое.

Провидение объемлет все сущее, и все, живущее здесь, входит в сферу его деятельности: и вся их предыстория, включенная в их логосы, и даже то, что подпадает под действие законов необходимости. Наши же вещи — смешанны по своей природе, а потому никто и не может в точности сказать, где в них то, что целиком созвучно Промыслу, а где властвует подлежащий субстрат, включенный в причинность. А потому мудрец и говорит: "Богу лишь одному дан этот дар"*. Провидец же наблюдает не причины, но их следствия; его искусство — умение расшифровать знаки и символы, встречающиеся в природе, которые иногда дают ему понять, что можно ждать от тех или иных людей и вещей.

* Строка из поэмы Симонида, приведенная Платоном в диалоге "Протагор".

Чувственное связано с умопостигаемым и наоборот, поддерживая неизменность и вечность мироздания в целом посредством должных пропорций. Через закономерность этих пропорций и можно усмотреть нечто в грядущем, ибо они должны всегда соблюдаться, сохраняя всеобщую связанность. Ведь не зря же сказано, что "прекраснейшая из связей — пропорция".* Существуют пропорции, связывающие равное с равным и неравное с неравным. Глаз по своему связан с другим глазом, по своему — с ногой; это, в свою очередь, рождает ряд аналогий: так, добродетель связывают с правым делом, грех — с неправым. И через такие-то соответствия во вселенной мы и можем предугадывать будущее.

* "Тимей".

Если один уровень бытия каким-то образом воздействует на другой, то их взаимоотношения уже несколько тоньше и сложнее, чем отношения между творцом и тварью, поскольку и тот, и другой включены в общее им обоим целое, а, значит, и их действия необходимо согласованы с этим целым.

Коль скоро в этом мире есть высшее, то, значит, должно быть и низшее; для поддержания разнообразия во вселенной малое должно сопутствовать большому. Поэтому, вместо того, чтобы жаловаться высшему на факт существования низшего, мы должны благодарить его за то, что и низжайшее не оставлено его попечительством.

Если же в мироздании не было бы никакого зла, не было бы и самого Провидения. Ибо чему, спрашивается, оно служит: ведь не самому же себе или Благу, которое ни в чем, в том числе и в Провидении, не нуждается. Таким образом, служит оно, а, вернее, попечительствует тому, что внизу.

Все истинно-сущее находится в Уме, целостном и пребывающем в невозмутимом покое. Так он и творит все бесконечное многообразие своих эйдосов, целокупно и единовременно пребывая в каждом из них. Из него, как из единого корня, произрастает все прочее, и каждая веточка несет на себе его божественный след. Что-то держится поближе к корню, более уподобляясь ему, что-то же, в процессе роста, все больше удаляется, приобретая другие черты. И так до тех пор, пока не завершается все это, так сказать, древо, украшенное пышной листвой и многими плодами. В своем истоке все неподвижно, далее же все движется и изменяется, проникнутое божественными логосами, каждый из которых сам стремится стать как бы малым деревцем.

Если же какая-нибудь из ветвей усыхает, тут же от корня образуется новая, живые же ветви возобновляют опавшую листву. Трудно проследить все связи, ибо они многообразны, но очевидно, что все живительные соки поступают именно от корня, который сам, в свою очередь, держится на Первоедином.

III. 4 О СОПРОВОЖДАЮЩИХ НАС ГЕНИЯХ

Первые сущности, производя энергии и эйдосы, пребывают в покое, в то время, как Душа, по нашему убеждению, творит в движении и посредством движения — творит чувственные формы и те способности к самовозрастанию, в которых она проявляет себя в растительном мире. Даже присутствуя в людях, Душа наделяет их тела растительными функциями, которые, впрочем, не являются определяющими, тогда как в растительном царстве эта способность, безусловно, доминирует.

Чувственный мир, как нижняя ступень бытия, уже ничего вслед за собой не порождает, или, по крайней мере, то, что он порождает, — это нечто иное, в корне отличное от всего предшествующего, ибо то, что следует за ним, уже лишено жизни.

Это значит, что все, творимое Душой ниже нашего уровня, возникает как бесформенное и обретает форму лишь с помощью своего творца; оно изначально не несет в себе образа Души, а потому, будучи целиком неопределенным, и не живет. Разумеется, в вещах самых низких уровней бытия тоже много неопределенного, но все же у них есть хоть какая-то форма. Можно сказать, что их неопределенность относительна, что в ней заложена возможность лучшего, более оформленного состояния. В пределе же мы имеем абсолютную недостаточность, которая, по мере повышения статуса ее бытия, оформляется и обретает тело, а затем и способность воспринимать своего создателя. Таким образом, покидая горние сферы и проникая в тела, высшие сущности, тем самым, сами очерчивают свои границы.

Так, в частности, Платон говорит, что "мировая Душа ведает всем неодушевленным",* хоть, впрочем, здесь скорее следует говорить о душах индивидуальных, каждая из которых избирает свой уровень и свой путь. Далее он говорит, что душа "носится, пока не натолкнется на что-нибудь твердое — тогда она вселяется туда, получив земное тело"*** — то есть рассудочную, чувственную или даже растительную форму, и это означает, что в каждом из своих возможных состояний душа проявляет, как определяющую, только одну из своих способностей, в то время как все прочие остаются практически не востребуемыми.

* "Федр".** Там же.

Когда же душа вселяется в человека, самые низкие из ее способностей не играют существенной роли, однако, нет и такой, которая была бы неукоснительно определяющей, — в той или иной мере задействованы все. Человек, будучи наделен органами чувств, отчасти живет чувственной жизнью, отчасти, поскольку его тело растет и размножается, — растительной. В человеке сочетаются и как бы сотрудничают душевные свойства различных степеней, но, в конце концов, берет верх только одно из них, и, когда душа покидает тело, он, в сущности, остается тем, что доминировало в нем при его земной жизни.

Вот почему нам следует стремиться к высшему; мы должны найти в себе силы выйти из-под влияния и ощущающей способности нашей души, приковывающей нас к чувственным образам, и растительной, чья забота не простирается далее процессов пищеварения и размножения; наша жизнь должна пройти под знаком разума, в устремленности к Уму и Богу.

Тот, кто при этой жизни сумеет удержаться на достойном человека уровне, вновь родится человеком, кто живет, целиком отдавшись чувственному, в последующем воплощении будет тем или иным животным,* в зависимости от того, какие из чувственных интересов в нем преобладали. Те, у кого, наряду с чувственностью, имелись и зачатки разумности, станут благородными хищниками, зверьми же прожорливыми и похотливыми — те, кто и в людских телах были таковыми. Те же, чьи интересы не простирались даже на область чувственного, кто просто как бы вяло произрастал, — те станут членами мира растений, ибо главенствующей в них была растительная способность души. Бездумные гуляки станут певчими птицами и насекомыми, цари, правившие бездарно, но, при этом, сознательно не причинявшие зла, — орлами; теми же птицами, что парят высоко в поднебесье, родятся те, кто при этой жизни были людьми поверхностными, любителями праздных рассуждений. Преуспевшие же в гражданских и личных добродетелях, могут опять прожить человеческую жизнь, а, если нет, то стать животными социальными — пчелами, например, или муравьями.

* "Федон", "Государство", "Тимей".

Но кто может стать гением?* Тот, кто гениален уже здесь и сейчас. А кто может стать божеством? Тот, в ком и сейчас преобладает божественное начало.

* "Гений" — один из принятых вариантов перевода слова "даймоний". По смыслу

даймоний сродни ангелу-хранителю (прим. ред.).

Гениальное и божественное присуще нам, а потому даже здесь и сейчас может стать главенствующим в нашей природе.

Значит ли, что нашу суть определяет тот гений, что "достался на нашу долю в момент нашего рождения"?*

* "Федон".

Нет, мы сами, посредством собственного внутреннего гения выбираем свой путь; гений же, что сопровождает нас, всегда на порядок выше, то есть, если человек внутренне — чувственный, то соприисущий ему гений — разумен, если же мы следуем дорогой разума, то этот гений — еще более высокой природы; мы можем сообразовывать свои поступки с гением, хотя и не ограничиваемся им в выборе своих действий. А потому совершенно справедливо замечено, что "не вас получит по жребию гений, а вы его изберете сами";* своей собственной жизнью мы определяем, что есть для нас высшее.

* "Государство".

Но каким образом и когда появляется этот гений, влияющий на нашу судьбу?

Разумеется, не тогда, когда жизнь уже прожита, чтобы просто отвести нас в Аид; нет, он сопровождает нас в течение всей нашей жизни, а, когда приходит смерть, помогает определить принцип нашего нового воплощения, исходя из того образа жизни, который мы вели.

Этот принцип стремится осуществить себя и, если в этом преуспевает, обретает новую жизнь, получая также и нового сопровождающего гения; если предыдущая жизнь была отягчена всяческим злом, то ее внутренний гений несет наказание: поскольку он допустил, чтобы влечения склонили его ко всему грубому и низменному, его статус понижается. И, наоборот, если человек нашел в себе силы следовать тем путем, каким направлял его высший сопровождающий гений, если, таким образом, жизнь его была гениальной и определяющим его природу стало то высшее, что было ему соприисуще, то и статус его собственного гения неизбежно возрастет. А, значит, человек сам определяет и свою жизнь, и свою дальнейшую судьбу.

В Душе содержится множество различных вещей, и для любой жизни там есть свое высшее и свое низшее. Каждый из нас — разумный микрокосм, связанный с чувственным миром тем низшим, что присутствует в нас; высшим же мы сроднены с божественным Умом, то есть разумной частью нашего естества мы неизменно пребываем в высших сферах, но, если мы, под влиянием той или иной страсти, как бы сдвинемся на обочину разума, то тут же попадем в пути низших планов бытия, что, впрочем, вовсе не будет означать умаления в нас божественного.

Но эта периферия, обочина нашего разума, — навсегда ли она заключена в наше тело? Нет, когда возвращаемся мы, возвращается и она.

А можно ли сказать и о мировой Душе, что, при ее восхождении из чувственного мира, то, называемое нами низшим в ней, также восходит? Нет, поскольку Душа никогда не сопровождает свое низшее, ей неведомы уходы и возвращения; Душа распростерта над материальной частью вселенной, воспринимающей ее свет, но не способной ни воспрепятствовать Душе в ее деятельности, ни причинить ей какой-либо ущерб.

Что же касается всего мироздания в целом, — насколько можно соотнести его с чувственным миром? Мы читаем у Платона, что "космос не имеет никакой потребности ни в глазах, ни в слухе",* а также ни в ноздрях, ни в языке. Да и вообще, разве его сознание может быть подобным нашему, обусловленному нашими жизненными потребностями? Нет, ибо, когда все, что только можно произвести внутри какой-либо природы, уже произведено, единственное, что остается, — это отдыхать. В подобном состоянии даже чувство удовлетворенности лишено смысла, а уж тем более нет нужды и в чувствительности — качественном показателе процессов роста. Впрочем, о природе вселенной мы поговорим в другом месте, теперь же вернемся к рассмотрению нашего вопроса.

* "Тимей".

Но, если сопровождающий нас гений и характер будущей жизни избираются душой в ином мире, то в каком смысле мы обладаем свободой воли здесь, на земле?

Ответ может быть следующим: этот выбор в потустороннем мире — просто аллегорическое изображение тех склонностей и темперамента души, которыми определяются большинство наших поступков.

Однако, если эти душевные склонности, значение и степень влияния каждой из которых предопределены предшествующим воплощением, направляют наши действия, то виновато ли тело в том, что оно следует той или иной, пусть даже и худшей из них? Ведь качества души возникли прежде любого воплощения; что она избрала для себя, то ей и принадлежит. Следует ли из этого, что, как хорошее, так и плохое в человеке никак не зависит от него и его жизни?

А возможно каждый из нас потенциально и плох, и хорош, актуально же становится тем или другим только в результате собственных деяний?

И что произойдет, если кому-либо, по своим качествам склонному к добру, достанется скверное тело, а, напротив, отличное получит тот, кто по природе зол?

Можно ответить так: Душа, в какую бы сторону она не склонялась, имеет несколько уровней собственных энергий, с помощью которых она формирует те или иные тела, а, значит, внешние, акцидентальные обстоятельства не могут повлиять на ее окончательное решение. Мы читаем, что после жеребьевки душам представляются различные образчики жизней и судеб, и что, глянув на них, каждая душа может избрать себе ту, которая, по ее мнению, наиболее ей подходит.* Этим Платон дает нам понять, что окончательный выбор всегда остается за нашей душой, которая соразмеряет предложенные возможности со своими природными наклонностями.

* "Государство".

В "Тимее" Платон показывает, каким образом направляющий гений соотносится с нами: он не вне нас, но и не укоренен в нашу природу; он настолько наш, насколько присущ нашей душе, являясь ее "важнейшим видом"; хотя он и лучшее, что есть у нас, о нем нельзя сказать, что он живет с нами совместно. Именно это, по нашему убеждению, имел в виду Платон, когда говорил о гении, что он есть "сила, сопровождающая до конца выбранную жизнь".* А, так как главной его задачей является всячески удерживать нас от ниспадения во зло, то ясно, что он не может быть ни одной с нами природы, ни, тем более, низшей.

* "Государство".

О ком мы можем сказать, что он мудр? О том, кто в своих поступках сообразуется с "важнейшим видом" своей души. Но в то же время для высшей добродетели недостаточно только обладать этим гением (он присущ всем людям) и направляться им в своей жизни. Истинной мудростью руководит Ум, который, в свою очередь, сообразуется с тем высшим, что есть в нем самом, то есть, с божественным началом. Таким образом, мудрость выше разума, ибо непосредственно участвует в божественных сферах Ума.

Но как нам обрести мудрость? Ведь при появлении на свет мы ею не обладаем.

Действительно, мы читаем, что телесное изначально "было подвижно, устремлялось, куда придется, беспорядочно и безрассудно" и что "по причине всех этих состояний душа и теперь, вступив в смертное тело, поначалу лишается ума".*

* "Тимей".

Но возможно мы достигаем мудрости благодаря некоему инстинкту?

Отнюдь, ибо устройство Души таково, что чувственная жизнь в ее основных проявлениях никак не соответствует исконным душевным качествам.

Мы читаем, что наш гений сопровождает душу при ее спуске в Аид и находится при ней до тех пор, пока она не изберет свою дальнейшую судьбу.*

* "Федон".

Но что затем происходит с самим гением?

Из того, что было сказано, мы можем лишь заключить, что он сопровождает душу от момента одного ее воплощения вплоть до выбора воплощения следующего, что, в общем-то,

занимает не слишком много времени.

Ну, а если душа для последующей жизни изберет себе нечто низшее, — будет ли она в этом случае направляться чем-то, что ниже гения? Нет, но ее гений будет глупее или злее предыдущего.

А если душа изберет высшее?

Одни из этих высших душ также воплотятся в чувственном мире, другие — останутся в сверхчувственном. Те, что вернутся в чувственный мир, будут жить лучшей, разумной жизнью, получив звездные или планетарные тела или же заняв околозвездные сферы, "довершая созидание живых существ"* в отведенных им областях.

* "Тимей".

Мы должны понять, что, до тех пор, пока наши души действуют в пределах умного космоса, они, подобно космической Душе, содержат в себе различные подчиненные им формы. Мировая Душа распространяется таким образом, чтобы производить определенные сферы и планетарные круги в соответствии с их энергийными уровнями;* так и наши души — имеют в своем ведении ряд подчиненных им областей и соответствующих им энергий. Каждая индивидуальная душа, обитающая в здешнем мире, действует созвучно с родственной ей звездой или планетой, проявляющей свои качества и темперамент при "созидании живых существ". Их планета, а, быть может, и нечто еще более высшее, является их божеством, или, точнее, сопровождающим гением.

* "Тимей".

Здесь нам следует сделать ряд уточнений.

Души, освобожденные от оков телесного, пребывают в высшем, однако, по истечении некоторого времени, выходят за пределы природы Ума, тем самым делая неизбежным свое новое воплощение. Это происходит потому, что, восходя к высшему, души берут с собой и ту свою часть, которая мечтает о земной жизни. Эту часть можно назвать душой, "разделенной в телах",* поскольку именно она проникает в тела и, разделяясь в них, становится множественной. Подобное разделение не является делением в арифметическом смысле и не ведет к изменению величины; душа как бы сосуществует и внутри, и вне, и, поэтому, воссоздание былого единства не утрачивается. И когда живые существа, животные или растения, продолжая свой род, производят новые формы, происходит также и саморазделение соответствующей части души, распределяющейся в этом потомстве без своего умаления. В одних случаях для передачи телам душевных энергий требуется ее постоянное присутствие, например, когда речь идет о жизненном принципе растений; в других — она уходит, сообщив одну из своих энергий, — так бывает, к примеру, когда в разлагающемся трупе животного зарождается множество мелких жизней.

* "Тимей".

Энергии, действующие в умном космосе, и те, что соответствуют им в нашем мире, в сущности, одни и те же энергии.

Душа, вернувшаяся в высшую область, находит там своего гения: или того, что и раньше был ей соприсущ, или же нового, которого она получила в соответствии с прожитой жизнью. И вот, вместе с этим гением, душа поднимается на борт корабля, именуемого "вселенной", и отныне "веретено Ананки" будет определять ее место в этом путешествии и ее жребий при выборе новой жизни.*

* "Государство".

От вращения веретена навевает легкий бриз, наполняя паруса, и путешественник, спокойный или взволнованный, отправляется в странствие. Он переполнен тысячью впечатлений, событий, взглядов. Да и сам корабль, покачиваясь на волнах вечности, открывает ему много нового.

На первый взгляд, все плывут одинаково, однако разные путешественники, проявляя свои индивидуальные качества, ведут себя и мечтают о разном. Эти различия определяются тем, насколько схожими или различными были условия и обстоятельства прожитых ими жизней. Впрочем, часто бывает и так, что, при внешне разных условиях, люди прожили

похожие жизни и, наоборот, по-разному повели себя при одних и тех же обстоятельствах. И это, в конечном счете, определяет их дальнейшую судьбу.

III. 5 О ЛЮБВИ

Что есть любовь? Бог, небесный гений, состояние души? Или же это в одних случаях идет от Бога или Ума, 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 Ума; об этом мы можем узнать, прочитав то место у Платона*, где идет речь о происхождении Эрота и об обстоятельствах его рождения.

* "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 сильное 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 повод, 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 наслаждениям, любят ради самой красоты. Для тех, у кого любовь — это соитие (что характерно, прежде всего, для женщин), истинной целью является самоувековечивание 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 благодать 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.

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), то есть Ума, 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 Уму, что ее нельзя назвать даже небесным гением, но только богом.

Все, что происходит непосредственно от Ума, 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 Умом, 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 Уму, порождает истинно-сущее, ипостась; И теперь уже они вместе, мать и ее дитя — высшая, небесная Любовь,

созерцают божественный Ум. 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 взорам.

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 Уме, который, несомненно, выше ее. Таким образом, первое, что узрела Душа перед собой, был образ божественной красоты, открывшейся ей в Уме; 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 Ум; 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, то есть выделяется из чистого Ума 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 чистейшей, 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 мирозданием 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.

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 гений, который сопровождает каждого человека, во многом определяя его склонности и привязанности. Душа, устремляясь к любезным ей предметам, вызывает появление своего собственного эрота, правящего гения, 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 гений.

Но какова природа этого небесного гения?

На сей вопрос пытается дать ответ Платон в своем "Пире", когда, помимо всего прочего, упоминает о том, что Эрот (Любовь) родился от Пеннии (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.

* Подобную интерпретацию данного мифа можно найти у Плутарха в его работе "Осирис и Изиды", где он идентифицирует Эрот с космосом, рожденным от союза формы (Пороса) и материи (Пеннии).

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.

* "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 гениев — Эрот должен быть непременно всей вселенной? А что же все прочие, тоже истинно-сущие гении? 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?

* "Федр".** "Пир".

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 небесную 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 гениев, 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 гениям 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 гении 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 гениев в царстве божественного Ума, или же нет?

И еще: состоит ли умный космос исключительно из этих небесных гениев, и, если да, то значит ли это, что Бог не простирается далее области Ума? 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 наиневеснейшему 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 Ума, как бы созвучны им и проистекают от них подобно тому, как свет распространяется от звезд.

Так что же это за гении?

Небесные гении порождены Душой в тот момент, когда она проникла в космос; сама же Душа до той поры целиком находилась в Уме, то есть 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 гении, 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 гении участвуют в материи, да и в какой, собственно, материи?

Разумеется, это не наша, телесная материя, ибо, в противном случае, гении 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 гениев должны нисходить в тела, а другие — нет? Это предполагало бы либо различие в природе разных гениев, либо некоторую искусственную модификацию сущности некоторых из них, предвещающую нисхождение.

Итак, нам следует выяснить, что является материей небесного мира, приобщившись которой, гении обретают способность проникать и в низшую, телесную материю.

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 Ума 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 Ума 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 гениев: 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 Ума и недостойно его.

Каждый человек имеет своего небесного поводыря, но этот гений ничем не может помочь тому, кто чурается всего истинно своего и предпочитает руководствоваться совсем другим гением, 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 крупицы 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 Ума, 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 Ума 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.

Но кто такой этот Зевс, в саду которого уснул Порос?* И что это за сад?

* "Пир".

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.**

* "Федр".** "Филеб".

Соединяя в себе величайшие Ум и Душу, Зевс должен быть ни чем иным, как началом причинности; он не просто выше того или иного ума или гения, но царь и вождь — причина причин; таким образом, в приведенном мифе Зевс — это Ум. Афродита же, его дочь, то есть 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 гениальность, а главная женская добродетель — душевность, а также и с тем, что с каждым умным гением соседствует и душа, то, признав Афродиту Душою 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.

Далее, Порос — разумное начало всего истинно-сущего, а также и самого Ума, будучи рассеянным и множественным, смешиваясь с иной, отличной от себя природой, касается Души и проникает в нее.

Все, что находится в Уме, разумно 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 Ума и проник в Душу, "вышел в сад Зевса".

Этот сад — обитель истинной красоты и славы, содержится Зевсом совместно с разумным началом, то есть истекает из божественного Ума через разум в божественную Душу. Что же тогда может символизировать сад Зевса, как не целокупность эйдосов Ума 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.

Ум самодостаточен, он не "хмелеет", истекая из своей полноты, в которой нет места ничему, чуждому его природе. Другое дело — разумный принцип, позднее порождение Ума, 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 разделенности 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

различно 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 красотою, 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. Ум 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.

III. 7 О ВРЕМЕНИ И ВЕЧНОСТИ

Устанавливая различие между вечностью и временем, относя вечность к умопостигаемому миру, а время — к непрерывно изменяющемуся миру чувственного бытия, мы исходим при этом из наличности в нашей душе непосредственного представления об этих понятиях, проясненного путем упорного размышления. С этим представлением мы оперируем всегда, когда речь заходит о времени и вечности. Но как только мы пытаемся точно определить эти оба понятия и как бы подойти к ним поближе, мы снова начинаем колебаться и прибегаем к помощи тех представлений, которые уже выработаны древними философами. И в том случае, когда мы оказываемся в состоянии передать взгляды этих мыслителей, не вдаваясь в их критическое рассмотрение, мы остаемся при них и считаем их вполне исчерпывающими вопрос.

Нужно заметить, что при всем различии этих взглядов, они в общем и целом сводятся к одному. Кроме того, нет никакого сомнения, что некоторые из великих мыслителей древности действительно открыли истину. Тем не менее, нам следует подумать о том, кто же именно из этих мыслителей подошел ближе к истине и каким образом мы сами можем усвоить себе эти понятия.

Прежде всего нам приходится ответить на вопрос, что именно представляют себе под понятием вечности те мыслители, которые считают ее чем-то отличным от времени. Ведь, если мы познаем природу вечности так, что она является неизменным прообразом, то нам должно стать ясным также и отражение этого прообраза — в данном случае понятие времени. Если же кто-нибудь хочет пойти иным путем и, прежде чем исследовать понятие вечности, уяснить себе природу времени, то и он может, исходя из понятия времени, подняться, руководствуясь воспоминанием, в умопостигаемый мир и здесь созерцать прообраз времени. Конечно, при этом нужно предположить, что время вообще имеет известное сходство с вечностью.

Итак, что же следует понимать под вечностью? Следует ли считать вечностью саму

умопостигаемую субстанцию, подобно тому, как можно было бы считать временем всю небесную сферу и весь чувственный мир?

Некоторые мыслители, действительно, определяли таким образом понятие времени. Мы представляем себе вечность, как нечто, обладающее высокой степенью достоинства. А так как наивысшей степенью достоинства обладает умопостигаемая природа, и мы при этом не в состоянии сказать, какое из этих двух, понятий стоит на более высокой ступени, поскольку категория величины не применима к умопостигаемому миру, то можно было бы соответственно этому объединить оба эти понятия, тем более что и умопостигаемый мир, и вечность обладают одним и тем же содержанием.

Но как только мы скажем, что одно понятие содержится в другом, и станем считать вечность предикатом ноуменального мира, следуя Платону, который говорит, что "прообраз обладает вечной природой", мы тем самым обособляем понятие вечности, связывая его, однако, тем или иным образом с понятием умопостигаемого мира. То обстоятельство, что оба эти понятия обладают высокой степенью совершенства, еще не говорит об их полном тождестве. Вполне возможно, что одно понятие заимствует свое совершенство от другого. Если же мы скажем, что одно понятие объединяется другим, то по отношению в вечности это не значит, что она состоит из отдельных частей. Вечность охватывает все сразу, ибо только она придает всему характер вечности.

Не следует ли далее предположить, что сущность вечности в умопостигаемом мире составляет покой, подобно тому, как в мире явлений движение считается сущностью времени? Но тогда нужно было бы ответить на вопрос, является ли вечность началом, которое тождественно с покоем, как с таковым, или же только с таким покоем, который относится к умопостигаемому миру. В первом случае мы прежде всего не могли бы говорить о вечном покое, точно так же, как мы не можем говорить о вечной вечности, ибо вечно только то, что причастно вечности.

Далее, не могло бы быть и речи о вечном движении, ибо в таком случае это движение также должно было бы быть чем-то, находящимся в покое. И затем: каким образом понятие покоя, как такового, может заключать в себе понятие непрерывной длительности? Я имею при этом в виду не ту непрерывную длительность, какую мы наблюдаем по отношению ко времени, а ту, какую мы должны мыслить, говоря о вечности. Если же мы будем считать вечность тождественной с покоем умопостигаемой субстанции, то тем самым мы объявим не причастными к вечности все иные виды бытия. Но, как мы видели, вечность нельзя отождествить и с покоем вообще, так как она относится к Единому; кроме того, мы должны мыслить ее непрерывной, чтобы отличить ее от времени. В понятии же покоя, как такового, не заключаются ни понятие Единого, ни понятие непрерывности. Наконец, мы говорим о вечности, что она пребывает в Едином; следовательно, она, хотя и причастна покою, но не может быть сама тождественна с ним.

На каком же основании мы называем весь умопостигаемый мир вечным и неизменным и в чем состоит эта неизменность? Тождественна ли она с вечностью, или же вечность является ее порождением? Суть в том, что вечность должна быть целостным, но и многообъемлющим понятием, или, говоря иначе, она по природе своей должна быть признаком, свойственным ноуменальному миру, либо связанным с ним, либо проявляющимся в нем.

Таким образом, умопостигаемый мир в своей совокупности составляет вечность, которая, со своей стороны, представляет комплекс многообразных сил. Рассматриваемая, как это многообразие, как своего рода субстрат умопостигаемого мира, вечность называется субстанцией; как жизнь, — она является движением, как неизменно пребывающее начало, — это покой, как единство в многообразии, — она есть первично данное тождество. Если все эти различные формы вечности мы снова объединим в живом бытии умопостигаемого мира, отвлекаясь, по возможности, от присущих ему моментов многообразия и сосредоточив свое внимание на вечно живом и неутомимом потоке его сил, на его внутренней неизменности, его постоянстве, непрерывности, проявляющихся в его мышлении и жизни, то совокупность

всех этих моментов даст нам вечность в форме жизненного процесса, постоянно тождественного с самим собой.

Этот процесс сразу объемлет все; в нем проявляется все одновременно, и он обнаруживает себя во всем, не меняя своих форм во времени, а охватывая их все высшим единством. И единство это также не меняет своего характера во времени; оно есть нераздельное совершенство, в котором все как бы сконцентрировано вокруг одного пункта, не приходя при этом в движение, а оставаясь на одном месте; неизменное, оно всегда живет в настоящем, так как ничто, причастное ему, не могло отойти в прошлое и не может скрываться в будущем, а вечно существует в неизменном виде.

Отсюда следует, что вечность не есть умопостигаемый субстрат, а является как бы исходящим от этого субстрата светом его тождества с самим собой, тождества, которое относится не к его будущему состоянию, а к тому наличному бытию, которое всегда остается самим собой.

И, в самом деле, что могло бы в будущем обогатить содержание этого субстрата по сравнению с тем, чем он обладает сейчас? Какие новые формы он мог бы принять в будущем, формы, в которых он не проявляется в настоящем? Ведь, прежде всего, нет такого вместилища для этих новых форм, откуда они могли бы проникнуть в сферу наличного бытия в настоящем, а если бы такое вместилище существовало, то оно было бы ни чем иным, как самим умопостигаемым субстратом. С другой же стороны, так как в будущем не может существовать ничего, что не было бы причастно субстрату уже в настоящем, то отсюда необходимо следует, что субстрат этот не может заключать в себе ничего прошедшего. Ибо, что можно считать прошедшим и исчезнувшим для субстрата? На том же основании он не может заключать в себе ничего будущего.

Нам не остается, следовательно, никакого другого выхода, как признать, что субстрат остается тождественно-неизменным в своем наличном бытии. Начало же, к которому не применимы категории ни прошедшего, ни будущего, а только категория настоящего, которое поэтому является бытием в полном покое, безо всяких предстоящих или уже состоявшихся переходов в мир будущего, — такое начало и есть вечность.

Итак, живое бытие сущего в его полной, непрерывной, неизменной совокупности, — это и есть искомая вечность.

Не нужно, однако, думать, что вечность является внешней акциденцией сверхчувственного мира. Наоборот, она как бы проникает весь этот мир.

Вечность обнаруживается внутри умопостигаемой субстанции, как и вообще все, что мы относим к умопостигаемому миру, понимается нами в неразрывной связи с субстанцией; первоначальное бытие должно стоять во внутренней связи с Первоначалом. В подобной связи с Первоначалом стоят красота и истина. С одной стороны, красота составляет как бы одну часть всей совокупности бытия, с другой же — она проникает все бытие целиком, так как эта истинная полнота бытия не является соединением отдельных частей, а сама породила себе свои части, чтобы и в этом отношении быть истинной полнотой бытия. Точно так же и истина в умопостигаемом мире не состоит в соответствии с объектом, лежащим вне ее, а совпадает с тем, истиной чего она является. А отсюда следует, что истинная вселенная, чтобы соответствовать действительно своему понятию, должна не только представлять всю совокупность сущего, но должна быть, вместе с тем, свободна от какого бы то ни было недостатка.

А раз так, то ясно, что для мироздания не может существовать ничего в будущем, ибо, если бы что-либо подобное существовало, то оно отсутствовало бы в настоящем, и вселенная, следовательно, не охватывала бы всего. Вселенная недоступна воздействию извне, следовательно, ничто не может проникнуть в нее, что было бы чуждо ее природе. Если же это так, то к вселенной неприменимы категории будущего и прошедшего.

Наоборот, отнимая будущее у вещей чувственного мира, мы тем самым обращаем их в ничто, ибо их бытие состоит в постоянном восприятии того, что лежит вне их. Применяя же категорию будущего к тому, что имеет непреходящий характер, мы вычеркиваем его из мира

сущего. Ведь, если бытие этого непреходящего явления находится в мире долженствования, становления, будущего, то ясно, что оно не могло быть свойственно ему с самого начала.

Сущность возникающих явлений состоит в том, что бытие их заключено между двумя моментами: началом процесса их становления и концом его, когда бытие их вообще прекращается. Иначе говоря, сущность их состоит в непрерывно рождающемся будущем. Уничтожая это будущее, мы уничтожаем их жизнь, а вместе с тем и их бытие. Это же нужно сказать и о сотворенной вселенной до той поры, конечно, пока будет продолжаться ее существование. Вселенная эта устремляется непрерывно в будущее, не останавливаясь ни на мгновение; она черпает свое бытие из непрерывного творческого процесса, из непрерывного круговорота, в котором она находится под влиянием стремления к умопостигаемому бытию. В этом стремлении и заключается основа ее движения через будущее к вечному.

Но само вечное Первоначало не стремится к будущему. Оно уже составляет целое, и та жизнь, на которую оно имеет право, уже заключена в его совокупности. Поэтому оно не нуждается ни в чем; для умопостигаемого мира нет будущего, равно как не существует вместилища для будущих форм. Целостное, законченное выражение сущности — вот состояние, в котором находится умопостигаемый мир; это состояние и есть вечность, понятие, которое и этимологически связано с понятием вечно-сущего. Эта полнота бытия охватывает не только всю совокупность частей умопостигаемого мира, но выражает также, что этот мир не испытывает никакого недостатка и что к нему не может прикоснуться ничто, не причастное бытию; истинно совершенная вселенная должна не только охватывать все бытие, но и исключать всякое не-бытие.

Подтверждение вышесказанному мы можем найти, созерцая в нашей душе нечто такое, о чем мы можем сказать, что по природе своей оно недоступно изменению; только в таком случае мы можем считать это нечто целостным и вечным.

Следует ли отсюда также, что оно субстанциально неизменно? Нет, если только в самой природе его не заключается таких моментов, которые приводят меня к убеждению, что оно должно быть таким, как оно есть, и не может быть другим, то есть, иначе говоря, что я, созерцая его в будущем, найду его природу неизменившейся. Предположим теперь, что душа непрерывно созерцает это неизменное и находится с ним в вечном общении, будучи преисполненной удивления перед его природой. Предположим далее, что она в состоянии поступать так потому, что сама сделалась причастной природе неизменного или же потому, что сумела вознестись к вечному Первоначалу и пребывает в неизменном покое, чтобы стать подобной ему и наслаждаться вечной жизнью, созерцая в недрах своих вечность и вечное. В этом случае объект созерцания для души вечен и пребывает постоянно, не отступая ни в чем от своей собственной природы, не стремясь ни к чему, что лежало бы вне его, обладая всей полнотой свойственной ему жизни, не нуждаясь ни в чем, что должно было бы дополнить его в прошедшем, настоящем или будущем, — этот объект является необходимо неизменным началом. Неизменность же есть такое состояние субстрата, в котором он исчерпывает целиком всю свою внутреннюю природу. Субстрат, находящийся в таком состоянии, и есть вечность.

Поэтому вечность обладает бесконечно возвышенной природой и тождественна с божеством. И мы имеем полное право сказать, что в вечности проявляется сущность божества, раскрывающегося как спокойное, неизменно пребывающее бытие. Если мы, несмотря на это, говорим, что в божестве заключена множественность, то это не должно казаться нам странным — все умопостигаемое множественно благодаря его бесконечной мощи.

Ведь, бесконечное по своей природе должно быть свободным от всякого недостатка, а умопостигаемое и есть истинная бесконечность, потому что оно не поглощает ни одной частицы своих собственных сил. Если, основываясь на этом, мы определим вечность, как бесконечную жизнь, так как в ней заключена вся полнота жизни, которая неисчерпаема именно потому, что к ней неприменимы категории прошедшего и будущего, то такое определение будет очень близко к истине. Выражение "так как в ней заключена вся полнота

жизни, которая неисчерпаема" является пояснением, раскрывающим содержание понятия "бесконечность".

Эта бесконечно прекрасная и неизменная природа проникает и объемлет собой Единое, никогда не покидая его, но, наоборот, всегда оставаясь с ним и следуя его законам. Мне кажется поэтому прекрасным и глубокомысленным изречение Платона о вечности, пребывающей в Едином. Вечность, проникающая Единое, обнаруживается в нем не только как таковая, но является также в нем как жизнь сущего. В этом и состоит искомая нами вечность, всегда остающаяся жизнью сущего. Ибо начало, остающееся всегда неизменно самим собой, а именно, — действительностью жизни, в себе самой черпающей полноту бытия, причем эта действительность обладает бытием и жизнью в их истинном, а не призрачном значении, — такое начало и есть вечность.

Дело в том, что истинное бытие никогда не может перейти в не-бытие или инобытие, а остается всегда неизменно пребывающим бытием, свободным от всяких внутренних различий. Оно ни в каком смысле не меняет образа своего бытия; оно неделимо, не может развиваться или захватить более обширную сферу; оно независимо от категории времени.

Упоминая здесь о независимости истинного бытия от прошедшего и будущего и констатируя, что оно со всей своей полнотой проявляется в настоящем, выступая как истинная сущность и жизнь, мы снова подходим к исследуемому нами понятию вечности.

Употребляя выражение "всегда" по отношению к непреходящей субстанции, говоря, что она всегда существует неизменно, мы делаем это в целях достижения большей ясности. Нужно опасаться только, чтобы выражение "всегда", употребляемое здесь не в его собственном значении, а для обозначения неразрушимой субстанции, не подало повода нашей душе привлечь сюда понятие множества и бесконечно большого числа. Поэтому было бы, пожалуй, лучше называть непреходящее просто сущим. И в самом деле: "сущее" является вполне достаточным обозначением для субстанции, но так как некоторые философы считали субстанцией процесс становления, то для лучшего понимания нашей мысли нам пришлось употребить слово "всегда". Но, конечно, сущее так же мало отличается от постоянно сущего, как, например, философ от истинного философа. И если мы употребляем в этом случае обозначение "истинный", то только потому, что существуют философы, ложно присваивающие себе это имя. Таким же точно образом обозначение "всегда" сделалось предикатом сущего и сущее присвоило себе обозначение "всегда", так что мы говорим теперь о постоянно сущем, то есть, о вечном. В нем мы должны видеть всегда истинно-сущее, непрерывно действующую силу, не нуждающуюся ни в чем, что должно было бы дополнить сферу ее воздействия. Сила эта охватывает все.

Итак, подобная субстанция есть все, и при этом все, как сущее; она свободна от всяких недостатков и обладает совершенством безусловно во всех отношениях. Этим она отличается от того, что существует во времени; существующее во времени, даже в том случае, если оно обладает видимым совершенством (как, например, совершенно тело, вполне соответствующее заключенной в нем душе), нуждается все-таки в будущем и является поэтому несовершенным по отношению ко времени, в котором оно нуждается. Но даже и в том случае, если время непрерывно сопровождает данное явление, оно все-таки остается в этом смысле несовершенным и ему можно приписать только условное совершенство.

И только то начало является искомым нами понятием, которое по природе своей вовсе не нуждается в будущем, безразлично, лежит ли это будущее в определенном конечном времени, или же в неопределенном, или же, наконец, в бесконечно далеком времени. Это начало обладает бытием независимо от какого бы то ни было количественного определения и до всякого количественного определения. Кроме того, будучи свободным от количественных определений, оно не должно сочетаться ни с чем, что причастно количеству. Ибо в этом случае жизнь его распалась бы на части и этим распадением была бы уничтожена его абсолютная неделимость. Начало же это должно оставаться неделимым, как в сфере своего жизненного процесса, так и в своей сущности.

Изречение Платона о Демиурге: "Он был благ" относится к понятию вселенной и

намекает, касаясь вневременной силы, на отсутствие для вселенной начала во времени. Сообразно этому изречению, вселенная еще и потому не может иметь начала во времени, что творческая сила, которая дает ей бытие, оказывается логически ей предшествующей. И хотя Платон употребляет последнее выражение только для ясности, он сам же в дальнейшем изложении подчеркивает неуместность его по отношению к таким вещам, которым свойственен предикат вечности.

Занимаясь этим исследованием, не касаемся ли мы при этом вещей, совершенно нам чуждых, и не говорим ли о предметах, вовсе к нам не относящихся? Нет, так как вещи, с которыми у нас нет никаких точек соприкосновения, не могут быть и предметом нашего понимания. А с другой стороны, мы не можем установить точек соприкосновения с тем, что нам совсем чуждо. Отсюда следует, что мы должны быть также причастны вечности. Но как это возможно, если мы существуем во времени?

Однако на вопрос о том, что значит существовать в вечности и во времени, можно дать ответ лишь после того, как мы исследуем само понятие времени. Поэтому от рассмотрения вечности нам нужно спуститься к исследованию вопроса о природе времени. В нашем первом исследовании наш путь вел в гору; теперь мы должны если не совсем спуститься, то все же последовать за временем в его уклоне.

Если бы великие мудрецы древности не оставили нам своих мнений по вопросу о природе времени, то мы могли бы, примыкая к только что законченному исследованию о вечности, ограничиться изложением нашего собственного взгляда, а затем попытаться привести его в согласие с установленным нами понятием вечности. Теперь же нам нужно сначала изложить наиболее примечательные мнения прежних философов, а затем посмотреть, будет ли совпадать с одним из них наш собственный взгляд.

Существующие до сих пор взгляды на природу времени могут быть разбиты на три группы. Первый взгляд понимает под временем то, что называют движением; второй — то, что находится в движении; третий, наконец, то, что стоит в некотором отношении к движению. Сторонники первого взгляда распадутся, в свою очередь, на две группы: одни из них считают время совокупностью всего движения как такового, другие имеют в виду движение вселенной. Сторонники второго взгляда считают время движением небесной сферы, и, наконец, защитники третьего мнения смотрят на время или, как на протяженность движения, или, как на меру его, или же, как на один из сопутствующих ему признаков. В этом последнем случае подобный признак относится или к движению как таковому, или к определенному виду движения.

Что касается мнения, согласно которому время является движением, то он не может считаться истинным ни в том случае, если под временем понимается все движение в его совокупности, как бы сведенное к одному знаменателю, ни тогда, когда мы будем считать время определенным видом движения. Дело в том, что оба движения совершаются во времени. А если бы даже допустить, что движение не совершается во времени, то и в этом случае движение само по себе не могло бы быть временем. Ведь тогда нам нужно было бы предположить существование отличного от движения начала, в котором движение совершается.

Все доводы, которыми может быть подкреплено и фактически подкреплялось это мнение, могут быть по существу опровергнуты единственным указанием на то, что, если движение может прекратиться или может быть прерванным, то ничто подобное не мыслимо относительно времени. Если нам пожелают возразить ссылкой на то, что движение вселенной совершается непрерывно, то эта ссылка оказывается несостоятельной ввиду того, что вселенной, для совершения полного оборота, требуется определенное время, причем время это отлично от того времени, какое необходимо, чтобы сделать пол-оборота. Иными словами: мы имели бы в таком случае простое и двойное время, из которых каждое было бы движением вселенной; первое — движением, охватывающим полный круговорот, второе — охватывающим только половину его. В пользу нашего мнения говорит также и то обстоятельство, что движение наиболее удаленной сферы считается самым быстрым. Отсюда

следует, что это движение есть нечто, отличное от времени. Ведь ясно, что движение это обладает наивысшей скоростью именно потому, что в короткое время оно описывает длинный, даже, можно сказать, самый длинный путь. Всякое другое движение считается медленнее его, потому что за более продолжительное время оно описывает только часть этого пути.

Если, таким образом, даже самое движение небесной сферы не является временем, то тем менее можно считать временем эту сферу, которую некоторые философы отождествляют со временем вследствие ее движения. Следует ли отсюда, что время является функцией движения? Если бы время являлось длительностью или протяженностью движения, то в таком случае следовало бы указать, что не всякое движение обладает одинаковой протяженностью; ею не обладают даже движения, совершающиеся одновременно. Движения, происходящие даже в одном пункте пространства, совершаются то с большей, то с меньшей скоростью. Следовательно, протяженность их нуждается для своего измерения в особом масштабе, который можно было бы с большим правом назвать временем.

Но здесь возникает вопрос: протяженность какого из этих двух движений следует принять за время? Или, вообще говоря, какую протяженность нужно положить в основу, если вспомнить, что существует бесконечное множество процессов движения? Если мы примем за время протяженность какого-либо определенного движения, то протяженность всякого другого подобного же движения не может уже быть им, потому что существует множество таких движений, и, следовательно, одновременно должно было бы существовать несколько течений времени. Если же временем мы назовем протяженность движения вселенной, то в таком случае время будет ни чем иным, как самим движением, и притом движением определенной величины. Эта определенная величина будет, в свою очередь, измеряться или с помощью пространства, так как движение описывает больший или меньший путь, который и определяет его протяженность (следовательно, протяженность эта имеет пространственный, а не временной характер), или же движение, благодаря своей непрерывности и постоянству, получит характер протяженности. В том и в другом случае мы определим только величину движения.

Если кто-нибудь, наблюдая определенное движение, называет его большим, подобно тому, как говорят о большой температуре, то и в этом случае мы не приходим к понятию времени, а имеем всегда дело только с движением, как если бы смотрели на непрерывный водный поток и определяли его протяженность. В этом процессе определения мы всегда получаем число, будь то два или три, а протяженность выступает как предикат массы. Таким образом, и величина движения приравнивается какому-нибудь числу или протяженности, обнаруживающейся, как признак кажущейся массы движения.

Но все это не дает нам понятия времени, а свидетельствует о наличии некоторого количественного процесса, совершающегося во времени. В этом случае время могло бы существовать повсюду, а мы должны были бы смотреть на него, как на движение, причастное другому движению, служащему его субстратом. Дело в том, что протяженность является не внешним признаком; она есть по существу движение, выходящее за пределы данного момента. Но если, таким образом, даже то, что помещается на границах одного момента, находится во времени, то каким образом можно было бы установить разницу между ними и тем, что выходит за пределы момента, если это последнее не будет охватываться тем же самым временем?

Отсюда следует, что протяженное движение и свойственный ему признак протяженности не являются сами по себе временем, а заключены во времени. Если же протяженности движения дается название времени, то под ним понимается не протяженность самого движения, а то начало, благодаря которому движение само получает свою протяженность, протекая как бы параллельно с этим началом. Какова природа этого начала, мы не знаем. Но ясно, что таким началом может быть только время, в котором произошло движение.

Таким образом, мы подошли к определению того понятия, исследовать которое

являлось нашей задачей, то есть к ответу на вопрос, что такое время? Но полученный нами ответ не является настоящим ответом, так как на вопрос, что такое время, мы имеем ответ, что время есть протяженность движения во времени. Но что же такое эта протяженность, которой дают название времени те, кто считает ее находящейся вне свойственной движению протяженности? Правда, с другой стороны, и те, кто считают протяженность свойством самого движения, не смогут ответить на вопрос, куда следует отнести протяженность покоя. Ибо в то время, когда совершается движение, многие предметы находятся в покое, и так как время движения и покоя одно и то же, то отсюда следует, что время само по себе не может быть ни движением, ни покоем.

Что же такое эта протяженность и какова ее природа? Немыслимо, прежде всего, чтобы она имела пространственный характер. Пространство также находится вне этой протяженности.

Нам надлежит исследовать, каким образом время является численным показателем или мерой движения — лучше всего подойти к вопросу именно с этой стороны, так как движение обладает характером непрерывности.

Первой трудностью, с которой мы здесь встречаемся, является тот же вопрос, какой мы имели при рассмотрении протяженности движения, а именно: относятся ли понятия меры и числа к движению в его совокупности. Каким образом может быть сосчитано то, что лишено всякого порядка и не охватывается каким-либо правилом? Каково это число, какова мера и чем определяется эта мера? Если мы станем мерить одной и той же мерой всякое движение, как быстрое, так и медленное, то число и мера будут в этом случае применяться аналогично тому, как одно и то же число применяется при счете лошадей и коров, или как одна и та же мера для измерения жидкостей и сыпучих тел. Если время является подобной мерой, то этим, правда, определяется сфера его приложения (именно область движения), но не указывается, что такое время само по себе. Число, даже рассматриваемое вне его отношения к сосчитанным предметам, все же остается числом; мера остается мерой и в том случае, если мы ее не пускаем в дело.

Если время, рассматриваемое само по себе, является числом и мерой, то оно обладает их природой, и тогда возникает вопрос: чем отличается оно от любого другого числа? Но в том случае, если время обладает непрерывным характером, оно будет мерой количественного порядка, наподобие аршина. Иными словами, время будет такой же величиной, как линия, которая сопровождает движение. Но каким образом эта сопровождающая линия может мерить то, что она сопровождает? Ведь нужно указать основание, по которому одно явление является подходящей мерой другого. При этом следует рассматривать линию не в качестве меры любого движения, а лишь того, которое она сопровождает. Кроме того, объект измерения должен обладать непрерывным характером: иначе линия не могла бы его сопровождать. Необходимо, впрочем, заметить, что мы не должны видеть в мере фактор внешний и посторонний, а, наоборот, должны считать ее внутренне связанной с движением, которое оно измеряет.

Какова же природа этой меры? Так как объектом измерения служит движение, то мерой будет величина. Какой же из этих двух факторов нужно считать временем? Измеряемое ли движение или же измеряющую его величину?

Ясно, что время может быть или движением, измеряемым величиной, или величиной, измеряющей движение, или же, наконец, третьим началом, которое применяет величину наподобие того, как мы применяем аршин. Нужно подчеркнуть необходимость во всех этих случаях считать, как уже было указано выше, движение совершающимся равномерно; без равномерности, единообразное и правильности движения исследование его природы будет затруднительно для того, кто считает время мерой движения в том или ином смысле.

Итак, время есть измеренное, и притом — количественно измеренное движение. С другой же стороны, движение, как мы видели, измерялось не самим собой, но чем-то другим. А если движение, действительно, должно иметь иное мерило, вне себя, и мы поэтому нуждаемся в непрерывном мериле для его измерения, то и самая величина, таким образом,

нуждается в мериле для того, чтобы могло быть измерено количественно движение, если его измеритель дан нам в определенной величине. Тогда мы найдем численное выражение величины, сопровождающей движение, но сама эта величина не будет числом. Какова же будет единица измерения этой величины?

Вопрос о том, каким образом эта единица может быть пущена в ход, нелегко разрешить. Но, если бы кто-нибудь и сумел указать искомый путь измерения, то и в этом случае мы измеряли бы не время как таковое, а только данное определенное время, а это далеко не то же самое, что измерять время вообще. Ведь очевидно, что существует большая разница между "временем" и "данным определенным временем".

Прежде чем говорить об определенном количестве чего-либо, нужно предварительно сказать, что такое это количество вообще. Но мы видели, что число, измеряющее движение вне его самого, есть время, подобно тому, как определенная наличность лошадей измеряется числом, не имеющим ничего общего с природой лошади. В чем состоит сущность числа, измеряющего движение, мы не знаем. Мы знаем только, что оно существует до процесса измерения, как число, выражающее наличность лошадей. Быть может, это есть то самое число, которое, протекая параллельно с движением, определяет его начало и конец? Но при этом все-таки остается неясным, в чем сущность этого измерителя. Несомненно только одно, что этот измеритель, устанавливающий каким бы то ни было образом начало и конец движения, хотя бы с помощью условных знаков, будет вместе с тем и измерителем времени. Понятно, что это число, измеряющее движение, устанавливая его начало и конец, будет неразрывно связано со временем, делая его, таким образом, орудием измерения. Ведь начало и конец могут иметь или пространственный характер, как, например, начало и конец стадии, или же они должны лежать во времени. Тогда началом будет то время, которое кончается в настоящий момент, а концом — то, которое начинается этим моментом. Итак, время не тождественно с числом, измеряющим движение, устанавливая его начало и конец, будь то не только движение любой скорости, но и движение равномерное.

Затем, надо обратить внимание еще на одно обстоятельство. Каким образом может случиться, что благодаря присутствию числа, выступающего, безразлично — в роли ли измерителя или же продукта измерения, — а в данном случае оно, безусловно, может играть как ту, так и другую роль, — появляется время, тогда как само движение, обладающее началом и концом, остается непричастным времени? Это было бы, по существу, то же самое, как если бы кто-нибудь вздумал сказать, что величина становится меньше себя самой, коль скоро мы под нею понимаем меньшую величину, чем данная. Но так как время обладает бесконечной природой и называется бесконечным, то нужно спросить, каким образом оно вообще может быть причастным числу. Это могло бы наступить разве только тогда, когда кто-нибудь сумел бы отделить некоторую часть времени и измерить ее в отдельности; при этом, само собой разумеется, число существует до измерения времени.

Почему же время само не может существовать до появления измеряющей его Души? Это было бы невозможно разве только в том случае, если бы кто-нибудь показал, что сама Душа является источником времени. Нужно, правда, указать, что ради того только, чтобы служить объектом измерения, время вовсе не должно происходить от Души; оно существует, как измеримая величина, независимо от того, измеряет ли его кто-нибудь или нет. Но если кто-либо, несмотря на это, будет считать Душу субъектом, пользующимся величиной, как средством измерения, то какое значение может иметь это для понятия времени?

Что касается воззрения, по которому время является следствием движения, то относительно него нельзя сказать ничего определенного до тех пор, пока не известно, что именно оказывается здесь сопутствующим явлением. Ведь возможно, что оно и есть искомое время. Выражение "следствие" нужно подвергнуть ближайшему анализу, в каком бы смысле оно ни употреблялось, будь то в смысле указания на прямую или обратную последовательность во времени, или же на одновременность. При этом предполагается, конечно, что такое следствие действительно существует, ибо, с какой стороны ни подойти к нему, оно оказывается лежащим во времени. Отсюда следует, что в таком случае время есть

не что иное, как следствие движения во времени.

Однако целью нашего исследования является не определение того, чем время быть не может, а установление того, что оно есть на самом деле.

Поскольку многие из наших предшественников провели обширные исследования о природе времени, полное изложение которых относится скорее к области истории, поскольку, далее, некоторые из этих мнений носят на себе печать легкомыслия, поскольку, наконец, против воззрения, согласно которому время есть мера мирового движения, могут быть приведены доводы, уже сформулированные нами выше, как, например, только что развитые по вопросу о мере движения вообще (ведь из этих последних доводов сохраняют свою силу все, за исключением относящихся к неравномерности движения), постольку мы имеем все основания перейти к положительному разъяснению вопроса о природе времени.

Итак, мы снова должны вернуться к тому определению, которое мы дали вечности. Мы определили ее как жизнь, в каждом пункте совершенную и уже бесконечную, следующую неуклонно по одному пути и приобщенную Единому.

Время мы мыслим еще не существующим или, по крайней мере, не существующим для умопостигаемого мира; оно должно было только возникнуть из идеи и природы "последующего". Объекты умопостигаемого мира находятся в непрерывном покое. Поэтому, если кто хочет узнать, каким образом появилось время, тот будет тщетно взывать к музам, которые сами тогда еще не существовали.

На этот вопрос могло бы ответить, пожалуй, само только время, возникшее и обнаружившееся в явлении. Оно дало бы нам приблизительно следующий ответ: до той поры, пока оно не породило "предшествующего" и не стало нуждаться в "последующем", время покоилось в себе и в лоне сущего, но не принадлежало еще миру бытия. Но в виду того, что его внутренняя природа обладала неудержимой активностью и, стремясь к самостоятельному существованию, хотела увеличить сферу своего господства, время пришло в движение, а так как мы сами всегда двигались от одного предшествующего пункта к другому и, таким образом, описывали путь определенной длины, то мы и получили время, как отображение вечности.

Душа ощущала в себе наличность некоторого активного начала и хотела всегда применять к инобытию все то, что было познано ею в ноуменальном мире. Поэтому она не могла успокоиться на достигнутой полноте обладания. И, подобно тому, как из неподвижного зародыша развивается эйдос, захватывая, как полагают, в своем движении все более и более далекие сферы, заставляя путем последовательного деления исчезнуть многое, поглощая это многое вместо единого в себе самом и приходя таким путем к более обширной, хотя внутренне ослабленной сфере, подобно этому и Душа, создавая этот мир в подражание миру сверхчувственному, мир, находящийся в движении, похожем на движение ноуменального мира, как копия на оригинал, сначала сама сделалась временем, которое заменило вечность. Затем она отдала во власть времени возникший видимый мир, поместив его целиком во время со всеми его изменениями.

Тогда мир, двигаясь в мировой Душе (в нашей вселенной нет другого места для движения мира), двигался во времени, этой Душе присущем. Порождая одну силу за другой в непрерывном потоке, мир тем самым создавал и смену явлений и, переходя от одного акта к другому, вызывал появление того, что раньше не существовало, так как, с одной стороны, эйдос не выступал в качестве творческой силы, а с другой — ни один момент жизни не походил на предыдущий. Вместе с тем, жизнь непрерывно изменялась и, вследствие этого, текло время. Следовательно, время принадлежало жизни, как явлению протяженному; всякое поступательное движение жизни захватывало грядущее время, а время истекшее принадлежало жизни минувшей.

Если поэтому кто-либо скажет, что время — это жизнь Души, которая в процессе движения переходит от одного проявления жизни к другому, то будет ли такое определение правильным?

Мы говорим, что вечность — это жизнь, полная покоя, неизменности, равенства и

бесконечности, и что время должно быть отражением вечности, которое относится к своему оригиналу точно так же, как видимая вселенная относится к умопостигаемому миру. Поэтому вместо умопостигаемой жизни мы имеем здесь другую жизнь, а именно жизнь, соответствующую определенной силе умопостигаемой Души. Вместо движения разумной Души мы имеем движение одной только ее части, вместо тождества, равномерности и постоянства — нечто непостоянное, создающее один раз одно, а другой раз — другое, вместо неделимого и единого — отражение единого, единство которого проявляется только в непрерывности, вместо бесконечного и целостного — бесконечную смену явлений, вместо замкнутого целого — ряд частей, стремящихся образовать целое.

Только таким путем жизнь видимого мира может сделаться подражанием жизни ноуменальной, внутренне законченной и бесконечной, только постоянно пополняя свое бытие, она может подражать бытию умопостигаемого мира. Не нужно, однако, считать время находящимся вне Души и отделенным от нее, равно как и вечность нельзя помещать вне сущего. Нельзя, далее, считать время сопутствующим или последующим фактором, подобно тому, как и вечность не занимает такого положения в ноуменальном мире. Время есть продукт созерцания, неразрывно связанный с Душой, как и вечность неразрывно связана с умопостигаемым миром.

Отсюда следует заключить, что эта природа (то есть время) является измерением длины подобной жизни; эта длина разворачивается в бесшумно наступающих изменениях, которые протекают равномерно.

Предположим теперь, наоборот, что эта сила прекратила свое действие вместе с приостановкой жизненного процесса, которым теперь она правит, как безостановочным и неутомимым движением, ибо она является не самодовлеющим и инертным, а творческим и активным проявлением вечно сущей Души. Предположим, следовательно, что эта деятельность приостановилась и что управляющие ею элементы Души устремились ввысь и обретаются в вечном покое. Что же останется тогда, кроме вечности? Как могут существовать тогда какие бы то ни было различия, если все без исключения погружено в вечность? Имели ли бы тогда какой-нибудь смысл определения времени "раньше" или "позже", а также определения количества? Как бы могла Душа в этом случае обратить свои силы на что-либо постороннее, кроме места, в котором она пребывает? Да и к этому месту она не могла бы обратиться, так как ей пришлось бы предварительно выполнить ряд движений. Ведь при нашем предположении не было бы и самой небесной сферы, которая не могла существовать до появления времени.

Сфера существует и движется во времени, и если она останавливается, когда время продолжает оставаться активным, то мы можем, пока время остается вне сферы, измерить продолжительность ее остановки. Но когда время, останавливая свое течение, сливается воедино с небесной сферой, тогда начало движения этой сферы, как проявление жизненной активности, порождает время. Поэтому Платон говорит (в "Тимее"), что время возникло одновременно с нашей вселенной, так как Душа породила его вместе с актом сотворения нашей вселенной. Наша вселенная возникла в процессе подобного творчества; этот процесс и составляет время, вселенная же находится во времени. Если кто-нибудь пожелает указать на то, что Платон считает временами движения небесных светил, то мы напомним, что, по его словам, светила возникли для того, чтобы указывать время, установить в нем известные границы и служить ясным до очевидности масштабом его измерения.

Так как представлялось невозможным, чтобы Душа сама внесла в поток времени соответствующие разграничения, а, с другой стороны, — чтобы каждая часть невидимого и неосязаемого времени могла быть измерена сама собою, то смена дня и ночи послужила для не умеющих считать превосходным средством для образования понятия о двух, как выражения качественного различия. В этом, по словам Платона, заключается источник возникновения понятия о числе. Только таким образом мы, рассматривая время от одного восхода солнца до другого, могли выработать понятие об определенной продолжительности равномерного движения, положенного нами в основу измерения.

Такое понятие об определенном промежутке времени нам необходимо в качестве масштаба, а именно масштаба времени, потому что время, взятое само по себе, не является подобным масштабом. В противном случае, как возможно было бы произвести измерение и что следовало бы положить в его основу в качестве определенной величины, вроде, например, той величины, какая существует в моем представлении? Кто же это "я"? Несомненно, то "я", которое подлежит измерению. Следовательно, оно, выступая измерителем, само не обладает нужным масштабом.

Итак, движение вселенной измеряется временем, но время по сущности и по своему эйдосу не является масштабом движения, а выступает в этой роли только акцидентально, показывая величину движения в смене прошлого и настоящего. Тогда движение, взятое в качестве единицы и повторенное в течение известного времени определенное количество раз, даст нам представление о прошедшем времени. Поэтому, указывая, что движение сферы является в известном смысле измерителем времени, так как оно своими размерами свидетельствует о продолжительности некоторого промежутка времени, мы даем правильное объяснение. В этом случае движение сферы измеряет, то есть показывает время, именно показывает, а не творит.

Мерой времени, очевидно, будет промежуток его, отмеренный определенным движением; эта мера, определяемая движением, по природе своей будет отлична от движения. Мера движения в качестве измерителя и мера движения, как результат акцидентального измерения, суть две различные вещи. Мы можем применить в этом случае то же, что мы говорим относительно измерения длины, когда мы называем измеренное локтем просто величиной, не указывая ближе ее понятия. Точно так же поступаем мы по отношению к движению, когда мы, не давая ему, вследствие его бесконечности, ближайшего определения, говорим, что движение есть нечто, измеряемое пространством. Замечая пробегаемое движением пространство, мы утверждаем, что величина этого пространства и есть величина движения.

Итак, движение сфер показывает нам время, в котором оно совершается. Но это "в котором" должно служить только одним из признаков времени; само же время должно обладать совершенно самостоятельной природой; оно должно быть элементом, в котором другой элемент равномерно движется или пребывает в ненарушенном покое. Этот элемент может служить только сферой проявления времени, но не его источником. При этом безразлично, движется ли этот элемент или находится в покое, хотя движущийся дает нам более ясное представление о времени, чем находящийся в покое, и промежуток времени после закончившегося движения выступает для нас более наглядно, чем время, протекающее при покое. Вот почему многие философы пришли к определению: "время есть мера движения", вместо того, чтобы сказать: "время измеряется движением", так как измеряемое существует самостоятельно. Им следовало бы указать, каким образом мы приписываем измеряемому элементу нечто акцидентальное и переносим затем на сущность вопроса. Но, быть может, эти философы не подразумевают такого переноса и такой замены, и мы просто не понимаем их, когда они нам ясно говорят, что мера определяется по измеряемому элементу.

Причина подобного недоразумения заключается в том, что они недостаточно выясняют сущность предмета — касается ли дело измеряемого или измеряющего элемента, — так как они в своих сочинениях имеют в виду людей, знакомых с вопросом, или своих слушателей. Платон, например, заявил, что сущность времени не заключается ни в измеряющем, ни в измеряемом элементе, и для того, чтобы сделать сущность времени более наглядной для нас, он учил, что движение сферы постоянно поглощает известную долю времени. Из этого мы можем видеть, что такое время и каковы его размеры. В целях дальнейшего разъяснения он прибавляет, что время, как отражение вечности, возникло вместе с небесами. Это отражение находится в постоянном движении, так как течение времени не приостанавливается, если не приостанавливается длительность Души, с которой время неразрывно связано.

Время возникло вместе с небесами, потому что такой жизненный процесс (то есть

процесс Души) творит также и небо, и один и тот же жизненный процесс порождает небеса и время. Допустим, что жизненный процесс превращается в пустую схему единства, — тогда прекращают свое существование и время, заключенное в этом жизненном процессе, и небеса, потерявшие свою жизненную активность.

Думать, что голая смена явлений в этой жизни вторичного порядка и в этом производном движении является некоторой реальностью и поэтому составляет сущность времени, а порядок предшествующего и последующего в первоначальном истинном движении не имеет никакого значения, — думать так было бы в корне ошибочно. Мы приписали бы в этом случае характер времени и определения "раньше" и "позже" движению, лишенному Души, и отрицали бы все это за тем движением, которое является прообразом нашего движения, которое в первоначальном самостоятельном процессе порождает смену предшествующего и последующего и которое создает одновременно с каждым членом ряда также и переход этого звена к ближайшему. Почему же мы включаем это движение, то есть движение вселенной, в сферу Души и помещаем его во времени, и не делаем этого по отношению к движению мировой Души, живущему в ней и в непрерывной деятельности захватывающему все существующее? Просто потому, что за этим движением и над ним находится вечность, которая не движется и не распространяется по мере этого движения.

Вечность и является источником времени, которое она наделила собственной активностью. И эта активность живет повсюду, потому что время неразрывно связано со всеми частями вселенной, подобно тому, как наша душа неразрывно связана со всеми частями тела. Если кто-нибудь вздумает утверждать, что время не субстанция и не реальность, то он, несомненно, не сумеет дать правильное определение понятия Бога. Ведь, говоря, что Бог был и будет, он тем самым утверждает и существование времени как в прошедшем, так и в будущем.

Однако для борьбы с такими противниками необходимо прибегнуть к иному методу доказательства. Одно лишь надо иметь в виду по отношению ко всему сказанному. А именно: когда мы видим движущегося вперед человека и замечаем путь, пройденный какой-либо частью его тела, то мы видим тогда же и заключающееся в данном человеке определенное количество движения, если, конечно, тело этого человека при передвижении описало путь определенной длины. В основу тела, совершившего передвижение в течение определенного промежутка времени, мы и положим это определенное движение, а в основу времени, ушедшего на передвижение, мы положим движение Души, имеющее те же размеры.

Что же мы положим в основу движения Души? Какое бы основание мы ни выбрали, оно должно быть замкнуто в себе и неделимо. Мы приходим таким путем к единому Первоначалу, включающему в себя все остальное. Со своей стороны оно не может заключаться в чем-либо другом, так как ничто не может его охватить. Точно так же обстоит дело и с мировой Душой. Отсюда следует, что время заключается в каждой человеческой душе, и притом время с одинаковыми свойствами. Все человеческие души объединяются в высшем единстве. Поэтому время не разывается на части и не делится между отдельными душами, подобно тому, как и вечность существует неделимо, но в различных проявлениях в вещах одного и того же порядка.

III. 8 О ПРИРОДЕ, СОЗЕРЦАНИИ И О ЕДИНОМ

Прежде чем всерьез приступить к рассмотрению столь серьезного вопроса, как вопрос о природе созерцания, прежде чем начать утверждать и доказывать, что все вещи произошли из созерцания и что созерцание — главная и конечная цель их бытия, причем речь здесь идет не только о тех, кто видимо наделен разумом, но и о тех, в ком он не проявлен, ибо оформляющие логосы действуют и в последних, нижайших вещах этого мира, каждая из которых в меру своих возможностей — возможностей ли истинной сущности, или возможностей подражательного образа — стремится к этой цели, итак, прежде чем заняться

этим всерьез, мы, предвидя многочисленные возражения, предлагаем шутливо поговорить о шутливом.

Действительно, допустим, что все это — не более чем игра, и я всего лишь собрался пошутить. Созерцаю ли я, шутя? Безусловно, причем не только я, но и все те, кто участвует в этом розыгрыше. Любая игра так или иначе причастна познанию, то есть видению, а потому следует признать, что и ребенок и взрослый, дурачась или исследуя, играя или трудясь, делая все равно что и все равно как, тем или иным образом стремится к созерцанию. Все, что мы делаем по необходимости, равно как и все, что мы делаем по собственной воле, сводится к одному: и то, и другое имеет своей целью обретение виденья.

Впрочем, о людях мы поговорим позднее, сейчас же рассмотрим землю и деревья, да и вообще все произрастающее на земле, и спросим себя: в чем заключается их созерцание и как оно вообще в них возможно, каким образом природа, которую мы считаем неразумной, лишенная каких бы то ни было видимых проявлений сознания, может быть причастной созерцанию или же быть продуктом созерцания, коль скоро она его лишена?

Ни у кого не вызывает сомнений, что оформляя материю природа не использует для этих целей ни рук, ни ног, ни каких-либо иных врожденных или приданных инструментов, поскольку подобное оформление никак нельзя свести к набору механических воздействий. Действительно, краски и образы невозможно создать ни мытьем, ни катаньем.

Если в качестве аналогии творению природы взять лепку фигурок из воска, то ведь не может же ремесленник воспроизвести необходимые цвета из самого себя, но только привнести их откуда-нибудь извне. Впрочем, подобная аналогия неудачна и по другой причине: мы не можем ожидать, что наш ремесленник полностью отгородится от всего, замкнется и в полном одиночестве станет лепить фигурки внутри самого себя и без помощи, разумеется, рук. Из этого становится очевидным, что природа внутри самой себя содержит некую жизненную потенцию, энергию, которой она порождает движение и изменение материи. При этом то, что порождает движение, само должно пребывать целостным и недвижимым. Таким образом, мы можем говорить о некой покоящейся части порождающего природного начала, чьей энергией создаются чувственные вещи нашей вселенной. И этим покоящимся будет разумный принцип — оформляющий смысловой логос, который неотделимо включен в природное начало.

Нам могут возразить, что логос, действительно неподвижный, это одно, а природный принцип, творящий посредством движения, — совсем другое. Но все дело в том, что природа целостна и ее логосы составляют с ней одно: она движется в том смысле, что обуславливает собою движение материи, но она и неподвижна, поскольку неподвижны ее логосы. В целом природный принцип суть эйдос, материя же лишь подлежит ему и им оформляется. И только уже в процессе этого оформления, в процессе как бы конкретизации, участия смысла, возникают всевозможные качества, привносимые в материю извне: материя становится огнем не потому, что приближается к огню, но потому, что оформляется эйдосом огня.

Итак, в животном и растительном царстве логосы суть творящие принципы. Сама же природа — логос, воспроизводящий вторичные, частные логосы, действующие вовне в подлежащей природе материи и вновь возвращающиеся, но по и этому и неизменно пребывающие в ней. Вторичные логосы порождают все видимые вещи, главенствуя и управляя ими, поскольку смертное само по себе лишено возможности порождать, но они, в свою очередь, создают лишь простейшие формы, черпая жизненную энергию из первичного саможивущего разумного начала.

Но каким образом природа, участвуя подобным образом в творении, может также принимать участие и в созерцании?

Прежде всего, разумный принцип в процессе созидания пребывает целостным и неподвижным, и, таким образом, по своей сущности сам и есть созерцательный акт. Деятельность же лишь совершается "согласно своей идее, но сама по себе этой идеей не является. Значит, разумный принцип, направляя и упорядочивая творческий процесс, не есть, в то же время, этот самый процесс. Но, если он, участвуя в творении, не есть деятельность,

но только смысловая оформленность этой деятельности, то, следовательно, он — созерцание. Если же мы возьмем всеобщий разумный принцип (высший логос), то в самой своей последней части (низших логосах) он также будет созерцательным, с той лишь разницей, что здесь он уже будет объектом созерцания. Но при этом и это последнее будет оставаться во всецелом логосе, в котором четко различаются две его части: высшая — мировая Душа, и низшая, творящая в природе, а потому и сама — природа, или природный принцип. И эта-то природа целиком и полностью есть следствие созерцания.

Но возникает ли она как продукт само-созерцания, или как-нибудь еще? Она созерцает и сама, и предполагает высшее созерцающее начало. Какова же природа ее созерцания? Разумеется, ее созерцание не есть следствие некой ее рассудительной способности, позволяющей ей продумывать собственное содержание. Но тогда почему мы говорим, что в ней есть и жизнь, и смысл, и творческая энергия? Потому, что продумывают и планируют то, чего еще нет, но природа уже обладает всем необходимым, и, обладая, творит. Самое творчество — ее собственность и форма ее бытия.

Будучи же логосом, она одновременно является и объектом созерцания, и созерцающим субъектом. Другими словами, благодаря тому, что она одновременно созерцание, созерцаемое и логос, она и творит.

Таким образом, творческий акт природы — это ее созерцание, которое порождает все сотворенное именно потому, что оно — созерцание.

Если бы кто-либо спросил природу, в чем смысл ее творчества, то она могла бы ответить: "Не спрашивай меня, но сам все постигай в безмолвии, ибо безмолвствую и я. И в этой тишине ты сможешь понять, что все возникшее есть мое виденье, виденье в тишине. И сама я — из созерцания, из виденья в безмолвии, и созерцаю, любя, ибо созерцая, творю то, что созерцаю в безмолвии и тишине. Геометр, используя виденье, чертит линии и круги, но я не черчу, я всматриваюсь, я вижу, — и возникают и линии, и круги, и фигуры, и тела. И моя мать, Душа, зачала меня в созерцании, и те высшие начала, что произвели меня своим созерцанием, сами родились из созерцания и, созерцая самих себя, создали и меня, пребывая в бездейственной тишине и безмолвии".

Но что это может означать? А то, что природа суть душа и жизнь, произошедшая от первичной Души и жизни, и все, чем она обладает, есть продукт ее самосозерцания, происходящего не из стремления вовне, но в полнейшем покое и в пределах своей субстанции. Ей непреложно присуще то, что можно было бы назвать само-сознанием, посредством которого она наделяет знаниями и подлежащие ей вещи, наделяет, разумеется, в той мере, в какой последние в силу своих добродетелей способны их воспринять.

Тут следует сделать оговорку: когда мы говорим о "сознании" или "восприятии" природного принципа, то имеем в виду нечто иное, чем сознание и восприятие у людей или животных, но, увы, не можем выразить это иначе за неимением более подходящих слов.

Безмолвное и неподвижное созерцание природы, которое можно было бы уподобить высиживанию наседкой яйца, из коего вылупляется весь этот удивительный жизненный спектакль, есть ее само-интуиция, происходящая от добродетели самососредоточения. Это виденье в тишине, но уже несколько смутное виденье, ибо оно — отражение другого, гораздо более ясного и чистого созерцания. А поэтому и все, что порождается таким вторичным созерцанием также ослаблено и вторично. Ослабленное созерцание необходимо производит и ослабленный объект созерцания.

Подобным образом и люди, чья способность к созерцанию слаба, находят себя в практической деятельности — этом слабом подобии созерцания и смысла. Душевная слабость не позволяет им наполниться созерцанием, и они спешат воссоздать недостающее в практической деятельности: не в силах видеть умом, они хотят увидеть глазами, пощупать, показать другим. Значит, творчество и практическая деятельность — это или слабость созерцания, или некоторое дополнение виденья. Слабость — если результатом деятельности является только сам ее продукт, но не созерцание; дополнение — если к творению понудило созерцание чего-то лучшего, чем сотворенное.

Но кто, способный созерцать истинно-сущее, отвращается от истинно-сущего? Так и здесь: более одаренные тянутся к философии и наукам, менее одаренные — к искусствам, прочие же — к практической деятельности.

Рассуждение о природе показало, как из созерцания возникают вещи чувственного мира. Теперь же нам следует продолжить свое восхождение и обратиться к высшей Душе. Мы увидим, что и ее созерцание — интуиция, направленная на знание и разумение; мучительно испытывая собственную неполноту, всматриваясь в себя, она порождает другое виденье — нашу вселенную. Это рождение можно уподобить тому, как из единой науки происходят все ее специальные разделы, как бы малые науки, изучающие отдельные аспекты науки большой. Но все, что рождается Душой, как видимое, так и невидимое, уже суть позднейшие порождения, тусклые и слабые образы своего первоисточника.

Первая часть мировой Души, обитающая среди высших сущностей и, в силу своей к ним приобщенности, наполненная и просветленная, неизменно пребывает в горних сферах; благодаря ее добродетели причастности высшему, приобщена к нему и ее вторая, вторичная часть, которая суть жизнь, проистекающая от жизни. Ее энергии пронизывают все мироздание, и нет в нем такого места, где бы эти энергии ослабевали. Но, достигая самых дальних пределов вселенной, она уже не может сохранить в себе изначальный образ высшей части Души. Таким образом, вторая часть Души уступает Душе первичной.

Итак, Душа наполняет космос своими неоскудевающими энергиями. Но так как эти энергии вторичны, то они необходимо уступают первичному и есть не что иное, как созерцательный акт высшей части Души. Притом, хотя части Души и отличаются друг от друга, каждая из них сохраняет способность к созерцанию, но только вторичное созерцание слабее первого; порожденное есть подобие породившего, но подобие ослабленное и смутное, истончающееся в процессе нисхождения.

Все это происходит в тиши, ибо здесь еще ничто не связано с какими-либо обсуждениями или созданием внешних вещей: тут есть лишь созерцающая Душа, производящая своим созерцанием свой собственный подлежащий природный принцип, который, в свою очередь, созерцает, но, будучи наиболее удаленным от высшего, не может придать порождаемому качества первичных сущностей.

Итак, созерцание порождает созерцание. Этим порождающим созерцанием объясняется возникновение всего, творимого Душой, ибо, будь Душа просто вездеприсущей всеобщей Душой, каким образом появлялись бы в разных местах и в разное время различные частные вещи? Однако из этого не следует, что Душа в равной степени присутствует в любом месте и в любой вещи, также как и неравноценна она в своих частях.

Возничий* питает двух своих проголодавшихся коней "созерцанием истины", а это значит, что Душе недостает истинного бытия; стремление к недостающему порождает действие, направленное на желаемое, и это действие и есть созерцание.

* Руководящее начало Души — образ, приведенный Платоном в диалоге "Федр".

Таким образом, деятельность осуществляется для созерцания и для объекта созерцания, а, значит, и действующие имеют свою цель созерцание. И те из них, кто не способен идти к нему прямой дорогой, пытаются достичь его, бегая по кругу. Стремясь быстрее добиться желаемого, они начинают творить внешнее себе, дабы, познавая это внешнее, познавать прежде чувственно, а не разумно, но ведь и это — смутная форма созерцания.

Мы действуем ради достижения блага и потому производимые этими действиями внешние вещи сами по себе не могут являться нашей конечной целью, но лишь тем пунктом, достигнув которого мы начинаем возвращаться к себе. Ведь благое — не вне, но внутри нас, в нашем уме.

Деятельность, следовательно, вновь обращается к созерцанию: ведь то, что она находит в Душе-логосе, не может быть ничем иным, кроме как тем же логосом, безмолвным смыслом. И когда наступает это виденье, стихают все творческие порывы, ум успокаивается и уже ничего более не ищет; созерцание, обращенное в глубины самого себя, отдыхает в чистом и спокойном доверии к истинности обретенного покоя. Чем яснее доверие, тем

безмолвное созерцание, приобщаясь к Единому. Помножая познания и становясь действительно серьезным, оно все теснее соединяется с познаваемым. Познание же тем более истинно, чем более познающее становится сродным с тем, что им познается.

До тех пор, пока соединение не произошло, вещи существуют сами по себе, оставаясь друг другу чужими и непонятными. Так и душа: только сроднясь с идеями и логосами, она может осознать, что они и прежде пребывали в ней; уподобляясь высшему и лучшему в себе же, она сама как бы становится иной, отличной от той, чем была раньше, но не потому, что качественно изменяется, а потому, что созерцает иное.

Душа ведь не самодостаточна и нуждается в том, что прежде и выше ее, но и она безмолвно смотрит на производимые ею вещи. Все, что уже ею создано, не создается вновь, то же, что продолжает создаваться, создается именно из-за ее недостаточности: производя внешнее себе, она через него пытается осознать то, что заключено у нее внутри.

Душа гораздо полнее природы, а потому и более безмолвна и созерцательна. Однако, будучи несовершенной, стремится достичь созерцания созерцающего ее саму, учась этому посредством созерцания иного. Оставляя часть себя в своей естественной сфере, наблюдая иное и затем вновь возвращаясь в саму себя, она созерцает при помощи этой оставляемой, неизменной части. Та же душа, что не разделяется подобным образом, менее впечатляема.

Истинная же мудрость, уже полностью самоосмысленная, не нуждается уже во внешнем и сама являет внешнему свой смысл, оставаясь созерцанием самой себя. Ибо внутри себя она безмолвно обретает все, что есть и внутри, и снаружи, блаженно покоясь в тесном единении с Единым.

Итак, отчасти на основании того, что нами сказано, отчасти же потому, что это очевидно само по себе, мы утверждаем следующее: все истинно-сущее возникает из созерцания и само является созерцанием. Все же, что рождается из их созерцания, доступно созерцанию посредством либо ощущений, либо мнений, либо истинных знаний. Смысл любой деятельности так или иначе заключается в познании, смысл же порождаемого созерцанием — реализация эйдосов на своем уровне бытия. Возникшее из созерцания чистых эйдосов, подражая истинно-сущему, своим собственным созерцанием недвусмысленно демонстрирует нам, что творящие энергии творят не ради самого творчества или какой-либо иной деятельности, но для созерцания творимого созерцанием. К подобному же созерцанию стремится и мышление, а еще прежде и ниже его — ощущения, ибо и ощущения направлены на познание, а под ощущениями — и просто природа, порождающая простейшие смыслы, как отражения заключенных в ней следов созерцающих эйдосов. Поскольку высшие сущности суть созерцание, то и все прочее необходимо стремится к созерцанию, ибо цель низшего состоит в достижении высшего.

Когда живое существо рождает себе подобное, то этот рождательный акт направляется и оформляется включенным в живое созерцающим логосом, и это непрерывное рождение наполняет вселенную смыслом и созерцанием, бесконечно воспроизводя в ином вечные эйдосы. Все же дурное, что мы можем наблюдать в этом мире, суть уклонение созерцающих от истинных предметов созерцания, подобно тому, как бесталанный художник рисует скверную картину с прекрасной натуры. Любовь же — это влюбленное виденье и устремленность к красоте эйдосов Ума.

Далее, когда созерцание восходит от природы к Душе, а от Души — к Уму, то объекты созерцания все больше и теснее начинают совпадать по сути с созерцающими, постепенно становясь ими же самими. В высшей же Душе, полностью устремленной к Уму, происходит уже отождествление с познаваемыми объектами.

Таким образом, мы можем сделать вывод, что в Уме знания и знающий суть одно и то же, причем это не потому, что знающий обладает своими знаниями, как это можно сказать даже о высшей части Души, но потому, что здесь они сущностно идентичны, ибо для Ума "быть" означает то же, что и "мыслить". Действительно, в этом процессе восхождения мы не можем останавливаться на том, что состоит из отдельных частей, ибо разделенное необходимо предполагает существование чего-то высшего, что уже неделимо.

Ум есть единство двух в одном, живущее созерцание, которое уже не нуждается в объектах созерцания вовне, ибо то, что созерцает вовне, то и живет вовне, не являясь истинной само-жизнью. Если же чистые объекты Ума и созерцания суть истинная жизнь, то они должны существенно отличаться от растительной, или чувственной, или любой другой жизни, поддерживаемой Душой.

Почему же, однако, мы приписываем мышление и этим жизням, пусть даже это будет своего рода растительное, чувственное или психическое мышления? Да потому, что они суть логосы, оформляющие смыслы. А значит любая жизнь — мышление, только одно более замутненное и темное, другое же — более чистое и просветленное. Первейшая же и наичистейшая жизнь, равно как и первейший ум — это Ум. Таким образом, первый мыслящий есть и первая жизнь, второй мыслящий — вторая жизнь и так далее, вплоть до последней жизни, которая есть и последнее мышление.

Однако, хорошо различая уровни жизни, мало кто различает при этом и уровни мышления, полагая, что лишь немного мыслит, все же прочее — не мыслит вообще. Это связано с тем, что мало кто вообще утруждает себя изучением того, что есть жизнь.

Мы, впрочем, уже показали, что все вещи произошли от созерцания; далее, истинная жизнь есть высшая добродетель Ума, являясь, вместе с тем, истинным мышлением и Умом; значит, истинное мышление истинно живет, истинное созерцание и истинные объекты созерцания есть живущее и жизнь, все же это вместе есть целостный Ум.

Таким образом, двойственность образует единство; но как такое единое может быть в то же время и множественным? Дело в том, что чистое единство не может иметь виденья, но есть лишь объект виденья чего-то другого. Первое начало, косвенно участвуя в созерцании, продуцирует себя уже не в качестве абсолютного единства, в противном случае Ум попросту бы не возник. Все высшее начинается с чистого единства, но не сохраняет такового: стремясь к самопознанию, Ум внутренне разнообразится, наполняясь этим осознанием, как бы беременя им; самосозерцание делает его вселенским смыслом, которым он истекает вовне, порождая тем самым все последующее. Своим возникновением вторичное обязано не желанию Ума его сотворить, но его самосозерцанию; это подобно тому, как, мысля некий идеальный круг, комбинируя и проецируя его так и этак, мы можем получить и фигуру, и плоскость, и линию окружности, центр, систему радиусов и сегментов и многое другое. Производящее всегда лучше произведенного, произведенное и производящее лучше, чем только произведенное, но уступает только производящему.

Ум не есть принцип нерушимого единства: он универсален и, будучи таковым, является разумным началом всего. А так как он есть все и принцип всего, то необходимо должен быть таковым и в любой своей части, в противном случае он содержал бы в себе части, лишённые ума; это внутреннее противоположение породило бы в Уме целую толпу различных вещей, выстраивающихся в очередь за получением своей доли разумности!

Итак, мы пришли к выводу, что Ум безграничен и неисчерпаем как в смысле своих эманации, образующих все во вселенной, так и внутренне, в исходном пункте этого всего, который не есть просто объединение различных частей, но целостное их единство.

Понятно, что природа этой сущности еще не первична, что необходимо существует еще нечто абсолютно запредельное и истинно Первое, то, чему, собственно, и посвящено все это наше рассуждение.

Прежде всего следует отметить, что единство первично, множество же — вторично, и так как Ум есть число (то есть множественен), то, следовательно, сам происходит от чего-то уже абсолютно Единого. Ум, конечно, тоже по-своему един, но един, как единство множества его эйдосов, то есть, будучи одновременно созерцающим и созерцаемым, двойственен, а двойственность есть порождение предшествующего единства.

Но, быть может, единство можно выделить именно из двойственности, и единичность — это просто определенная часть Ума? Нет, ибо созерцающее необходимо предполагает и созерцаемое, а потому такое разделение в Уме упразднило бы и сам Ум. А коль скоро единое не вычленимо из двойственности, то оно — предшествует ей и является поистине

Первоедином.

Но если мы не можем отделить созерцающего от созерцаемого, то не будет ли единство именно созерцаемым? Нет, поскольку созерцаемое также не существует без созерцающего, образуя вместе с ним неразделимую двоицу.

Итак, если Единое не есть ни созерцающим, ни созерцаемым, то как его можно вообще определить? Пожалуй, что только так: это — источник и созерцающего, и созерцаемого.

Но каков этот источник? Разумен ли он? Если да, то это Ум, если же нет, то, не сознавая самого себя, как может быть он свят и блажен?

Определяя его как абсолютно простое Благо, мы, конечно, не погрешим против истины, но истинного и не скажем, поскольку не можем ни ясно представить себе, ни помыслить содержание и смысл этих терминов.

Действительно, все, что мы познаем, мы познаем умом и разумением: умом мы постигаем умопостигаемое, но Первоединое запредельно умопостигаемому и у нас уже нет никаких способностей и чувств, при помощи которых мы могли бы его представить или осознать.

Выход один — пытаться понять его по аналогии с подобиями, по тем его смутным следам, которые проявляются в нас в виде наших добродетелей. Ибо в нас, безусловно, есть нечто от этой высшей сущности, поскольку все сущее существует лишь будучи в той или иной мере причастным к Благу. Поскольку оно вездеприсуще, оно наличествует в любой точке мироздания и нет в мире ничего, что не имело бы в нем своего участия и данности. Его можно было бы уподобить голосу, звучащему во всех уголках вселенной, голосу, который может услышать каждое ухо, но который может быть воспринят слушателями настолько, насколько у них развит слух.

И все же, почему мы не можем считать его Умом? Ум, мысля, оформляет множество своих мыслей, возникших из созерцания высшего, к которому устремлены разумные энергии, проникающие Ум. А, значит, это высшее необходимо предшествует Уму.

Сам же Ум предшествует жизни, которая порождается его мышлением, истекая из него, причем и эта деятельность, и эманация длятся не во времени, но пребывают вечно. Жизнь, в свою очередь, оформляет и поддерживает существование частных вещей, пространственно разделенных, а не собранных в неразличимую массу. Но разделенные вещи суть следы уже неразделенных эйдосов Ума, чья множественность проистекает из высшего единства. Таким образом, все эти эманации необходимо происходят от того начала, которое уже не есть эманация, но только принцип эманации, принцип Ума, мышления, жизни, принцип всего сущего.

Наша же видимая вселенная уже не является ни принципом, ни порождающим источником: она сама проистекает из источника, который, являясь принципом всего, сам не есть ни все, ни, тем более, какая-то часть всего, но лишь энергия, порождающая все порожденное. Не будучи множественным, но лишь потенцией множественности, он производит Ум, оставаясь целостнее Ума.

Но почему мы не можем сказать о нем, что он не только Единое, но и Все? Потому что в этом случае он был бы либо не Единым, а просто собранием всех вещей, либо же Единым, в котором все вещи слились в одну неразличимую массу. В последнем случае он был бы не первой, но последней вещью, в которой бы слилось все, что предшествовало ей. Но поскольку он сам предшествует всему, то он не может быть ни чем-либо из всего, ни даже всем, но только принципом и источником всего.

Далее мы покажем, как он, не будучи ни одной из вещей, является первоначалом всех вещей.

Итак, что есть Первоединое? Оно — потенция всего, без которой ничего бы не было, не было бы даже Ума, истинной первожизни, равно как и любой жизни вообще. Но если так, если Единое выше первожизни, то оно уже не жизнь, но причина жизни, и жизненные энергии истекают из него, как вода из родника.

Представьте себе родник, не имеющий другого источника, помимо самого себя,

родник, питающий все ручьи и реки, но сам при этом нисколько не оскудевающий и неизменно и целостно пребывающий в самом себе. Представьте также, что вначале истекающие из него воды еще не разделены и представляют собою единый поток, знающий, однако, где и каким образом ему предстоит разделиться.

Или представьте себе жизнь некоего гигантского дерева, растущего сверху вниз и обнимающего собою все, в то время как его принцип, начало, пребывает целостно и неизменно в его корне, обеспечивая дереву богатейшую и разнообразную жизнь, оставаясь при этом простым и единым.

Хотя и кажется удивительным, что множество возникает из единства и разнообразие — из абсолютно простого, но это возникновение следует понимать как порождение по причине, а не как разделение единого или разнообразие простого, что повлекло бы уничтожение и самой причины, и всего, что произошло по этой причине.

Все так или иначе восходит к единству. Так, каждая частная вещь необходимо содержит свое внутреннее единство, определяющее ее самость. Да и во всем мироздании наличествует его единство, предшествующее его многообразию, но это еще не первое, абсолютное единство, достигнув которого мы завершим свое восхождение.

Но если даже единичные незыблемые начала, частные единства — единое дерева, единое животного, единое души, единое вселенной — это самое могущественное и достойное в этих вещах, если, далее, мы таким же образом определим и единое Ума, то неужто же мы усомнимся в том Едином, который есть принцип, источник и потенция всяческого единства?

Понятно, что подобный Абсолют не может быть ни одной из тех вещей, источником которых он является, а, значит, не может быть определяем посредством любой из присущих этим вещам категорий: он не есть ни сущее, ни сущность, ни жизнь; он выше всего этого. Поэтому нам не дано постигнуть его непосредственно, но лишь наблюдать его в частных проявлениях, схватывать интуитивно, созерцать в том, что после него и через него.

Далее, Ум есть созерцание, причем созерцание самого себя; поэтому он — самоактуализирующаяся потенция. Это предполагает различие в нем формы и материи, необходимо наличествующих во всем актуальном. А так как виденье Ума есть само-виденье, то, значит, материя содержится в самом Уме и является материей умопостигаемой. Всякое же актуальное созерцание двойственно, хотя предшествующая ему потенция созерцания — едина. Таким образом, единство, как потенция виденья, становится двойственным в процессе виденья и затем вновь сводится к единству.

Как наше виденье разрешается и находит свое удовлетворение в умопостигаемом мире, так и виденье Ума для своего завершения требует наличия Блага. Самим же Благом может быть только то, что уже не нуждается ни в созерцании, ни в каком-либо ином акте. Будучи средоточием и потенцией всего остального, Благо не испытывает нужды ни в чем и является абсолютно самодостаточным. И определяя его как "Благо", не следует далее прибавлять к этому ничего, поскольку никакое определение не сделает его полнее, чем оно есть, но, наоборот, может как бы дать понять, что ему чего-то недостает.

Не нужно даже говорить, что в нем есть разум, ибо это сразу же внесет в него двойственность и разделение на собственно Благо и мыслящий Ум. Благо не нуждается в Уме, Ум же, напротив, нуждается в Благе, стремится к нему, определяется им и благодаря ему становится совершенным; эйдосы, рождающиеся в Уме и наполняющие его есть не что иное, как его попытка уподобления Благу.

Таким образом, эйдосы — это следы Блага, осмысляемые Умом. Все же прочее потому и стремится к Уму, что сам он — вечно стремится и вечно достигает Блага. Благо же никуда не стремится, ибо уже ни в чем не испытывает недостатка, и, не стремясь, ничего не достигает. И это существенно отличает Благо от Ума, чьим признаком является именно устремленность, напряженная концентрация на его мыслях-эйдосах.

Итак, Ум прекрасен, он — наипрекраснейшее из всего существующего, покоящееся в безмятежном свете и чистом сиянии и обнимающее собою все истинно-сущее, по

отношению к которому наш видимый мир — только образ и тень. Пребывая в неизменной силе и славе, ибо в нем нет ничего бессмысленного, безмерного и непросветленного, живя жизнью истинно блаженной, он не может не вызвать восхищения у того, кто сумеет приблизиться, слиться с ним.

Подобно тому, как, взглянув на небо и увидев сияние звезд, мы поневоле спрашиваем себя, откуда они и кто их создал, так и здесь: восхищенно созерцая величие и красоту умопостигаемого мира, мы хотим узнать, кто и как сумел сотворить его, кто является Отцом столь прекрасного Сына. Поистине, этот Творец уже не Сын и не Ум, но выше и Сына, и Ума, ибо они — после Него, поскольку неполны: Сын нуждается в родившем, Ум — в том, кого он мог бы умно мыслить. Но он, Сын и Ум, наиболее близок к совершенному и абсолютно самодостаточному Первоначалу, не нуждающемуся ни в мысли, ни в уме, а потому Ум — первое наполнение и первое мышление. То же, что раньше и выше его, уже не содержит ничего и не нуждается ни в чем, поскольку иначе оно не было бы тем, что оно есть, а именно — Благом.

III. 9 НЕКОТОРЫЕ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯ

Ум, говорит Платон, "видит эйдосы, присущие живой сущности, обладающей полнотой бытия". "Затем Демиург решил, — продолжает Платон, — что и космос должен включать в себя все, что Ум видит в этой живой сущности, обладающей полнотой бытия". Отсюда он заключает, что Ум находит уже готовые эйдосы, которые он мыслит существующими. Итак, прежде всего необходимо исследовать, не обладает ли сама живая сущность разумной природой, или же она есть нечто отличное от Ума.

Ум, как мы знаем, есть созерцающий субъект. Уже отсюда следует, что живая сущность не есть Ум, и ее следует обозначать как объект мысли — нечто умопостигаемое. Мы скажем, что Ум видит то, что находится вне его. Следовательно, в Уме находится не самая сущность, а только ее эйдосы. "Только там, — говорит Платон, — мы встречаем истинное бытие, где каждая отдельная вещь существует в себе".

Но возможно, что обе эти вещи — Ум и первичная сущность — хотя и отличаются друг от друга, но не существуют раздельно, а суть только различные определения одного и того же. Буквальный смысл приведенного отрывка не препятствует допущению высшего единства, в котором объединяются оба эти начала, разъединенные только логически, и требует лишь, чтобы Сущее было одновременно и субъектом, и объектом мышления. Ведь о том предмете, который наблюдает Ум, Платон вовсе не утверждает, что он связан с каким-либо субстратом, но говорит лишь о Уме, как месте его нахождения.

Таким образом, можно было бы допустить, что содержание мысли само является разумным началом в состоянии покоя, единства и неизменности, а ум, содержанием которого оно является, представляет собой продукт деятельности Ума, находящегося в покое, и служит как бы его зеркалом. Но в таком случае это зеркало, в котором Ум отражается, как таковой, должно само служить разумным началом по отношению к этому Уму, ибо оно мыслит его. А поскольку это так, постольку отражающий ум становится подобен Уму отражаемому и сам превращается в объект мышления. Это и есть, таким образом, сила, которая должна воплотить в нашем мире то, что раскрывает перед ней Ум, пребывающий в покое.

Нужно заметить, что Платон, судя по некоторым скрытым намекам, допускает, что мыслящий ум является третьим началом, отличным от двух первых. Другие исследователи, однако, придерживаются того мнения, что все три начала — живая сущность, одаренная полнотой бытия, Ум и мыслящая сила — суть в существе своем одно и то же. Возможно, правда, что Платон, разделяя эти три начала, исходит, как это с ним часто бывает, из различных предпосылок.

С характеристикой двух первых начал мы уже познакомились в приведенных отрывках. Что же представляет собой третье начало, задача которого состоит в том, чтобы вызвать к

жизни и разделить, дать раздельное существование тем эйдосам, которые Ум видит покоящимися в недрах живой сущности? Возможно, что это начало есть в одном отношении тот же Ум, а в другом — некий иной, отличный ум. Ибо поскольку отдельные эйдосы исходят от него, он и есть разделяющее начало; поскольку же он сам при этом остается целостным, тогда как отдельные эйдосы удаляются от него, можно сказать, что это разделение — продукт деятельности мировой Души. Поэтому-то Платон и говорит, что процесс разделения зависит от третьего начала и совершается в нем, ибо разделение предполагает наличие мысли, а мыслить может только душа, а не ум, так как единый акт мысли уже заключает в себе элемент разделения.

Подобно тому, как научная дисциплина, распадаясь на отдельные объекты науки, тем самым отнюдь не теряет свое внутреннее единство, а, наоборот, каждый отдельный объект потенциально включает в себя всю науку, так как принцип и цель его суть одно и то же, — точно так же и каждый отдельный человек должен стремиться к тому, чтобы принцип и цель его существования составляли единое целое, направленное к благу всей природы. Достигнув такого состояния, человек делается причастным сверхчувственному миру, ибо, нося в себе высшее земное благо, он приближается к истинному Благу — Первоединому.

Всеобъемлющая Душа не возникла в каком-либо конкретном пункте пространства и не появилась откуда бы то ни было, ибо не она, а причастное ей тело занимает определенное место. Поэтому-то она, по словам Платона, и не находится в теле, но, наоборот, тело находится внутри ее. Что же касается отдельных душ, то каждая из них имеет свой исходный пункт, ибо все они происходят от мировой Души. С другой стороны, души входят и переходят из тела в тело; поэтому они могут также возноситься вверх. Наоборот, всеобъемлющая Душа находится постоянно сверху, то есть там, где целиком обнаруживается присущая ей природа.

Что же касается вселенной, непосредственно примыкающей к мировой Душе, то ее нужно рассматривать как нечто, находящееся вблизи мировой Души или ниже ее, под Солнцем. Только индивидуальная душа просветляется, подымаясь ввысь, ибо там она находит Сущее. Если же она опускается вниз, то попадает в мир небытия. А это происходит с ней тогда, когда она целиком обращается на саму себя, делая своим образом нечто низменное, не-сущее. При этом она как бы движется в пустоте и ее определенность, оформленность уменьшается. Возникающее при этом отражение души совершенно темно, ибо оно неразумно, лишено способности мышления и очень далеко от Сущего. Сама же душа обретается в средней сфере, как соответствующей ее природе. Рассматривая созданный ею образ, то есть давая начало второму отражению образа, душа придает образу определенную форму и с радостью избирает его своим местопребыванием.

Каким образом из Единого возникает многое? Это происходит благодаря тому, что Единое существует повсюду, что нет ни одной точки, где бы его не было. Таким образом, оно наполняет собою все. А это уже кладет начало многому, вернее — всему. Ибо, если бы всюду было одно только Единое, то само Единое и было бы всем. Но так как Единое есть вместе с тем и нигде, то оно дает начало многому лишь постольку, поскольку оно само есть всюду, и многое это отлично от Единого, именно поскольку Единое есть нигде. Почему же, однако, само Единое существует не только везде, но и нигде? Потому, что Единое должно существовать раньше, чем все другое. Наполняя собою и создавая все, Единое не должно быть, однако, всем тем, что оно творит.

Душа по природе своей является как бы способностью зрения. Объектом зрения для нее служит Ум. Одаренная от природы способностью мыслить, Душа получает свою определенность только после акта созерцания. Таким образом, по отношению к Уму Душа занимает место материи.

Если объектом своей мысли мы делаем самих себя, то мы созерцаем нечто разумное по своей природе. В противном случае нам только кажется, что мы мыслим. Итак, если мы мыслим, и мыслим при этом самих себя, то объектом нашей мысли является умопостигаемый мир. Таким образом, наше мышление встречается с другим мышлением,

как бы пребывающем в покое. Объектом этого мышления является бытие и жизнь. В них и развертывается созерцание процесса деятельности. Если же акты деятельности этого самоотраженного процесса мышления суть нечто разумное, то мы, как мыслящие существа, относимся по своей истинной природе к умопостигаемому миру. Самосозерцание дает нам образ этого мира.

В Первоначале потенциально скрыты движение и покой: следовательно, оно само не причастно ни тому, ни другому. Второе начало находится в покое и, вместе с тем, движется вокруг первого. Это второе есть Ум, ибо, как инобытие, оно охватывает своей мыслью другое начало, которое лишено предиката мышления. В согласии со своей двойственной природой Ум мыслит и себя самого, обнаруживая этим свою ограниченность. Ум велик в сфере мышления, но не в проявлениях своего бытия.

Что существует в действительности, то является по отношению ко всему, только вступающему в сферу действительности из сферы возможности, фактором неизменного порядка, пока не прекращается его существование. Поэтому совершенство встречается и в телесном мире; совершенен, например, огонь. Но он не может быть вечным, ибо связан с материей. Все же простые субстанции, существующие в действительности, существуют вечно. Однако, все, существующее в действительности, является по отношению к бытию другого, высшего порядка, только возможным бытием.

Бог есть Первоначало, царящее над бытием; Ум есть истинно-сущее, и в нем заключен принцип движения и покоя. Первоначало не имеет центра вне себя: оно само служит центром, по отношению к которому инобытие находится в движении или покое. Движение есть стремление, Первоначало же не стремится ни к чему. Да и к чему оно может стремиться, раз оно само является наивысшим существом? Следует ли из этого, что оно также не является объектом мышления для самого себя? На это нужно ответить, что поскольку оно владеет самим собой, ему можно, вообще говоря, приписать предикат мышления.

Однако, предикат мышления приписывается какому-либо существу не на том основании, что владеет самим собой, а лишь постольку, поскольку оно созерцает первичное существо. Само же мышление есть первичный акт, а потому никакая другая деятельность не может ему предшествовать. Отсюда следует, что существо, являющееся источником мысли, лежит само вне ее, и мышление занимает второе место в порядке сущего. Кроме того, мышление по своей природе совершенно, но это совершенство проявляется только тогда, когда объектом мысли служит Благо.

Итак, Благо лежит по ту сторону мышления. Кроме того, оно не обладает самосознанием. Ибо, чем было бы в таком случае это самосознание? Здесь перед нами встает следующая дилемма: либо сознание Блага имеет своим носителем какое-либо существо из мира бытия, либо же оно такового не имеет. В первом случае Благо существует уже до самосознания, во втором же, когда самосознание, выступая как творческая сила, только создает бытие, Благо не может существовать до самосознания. Но это значит, что Благо вовсе не существует, если оно не проявляется, как сознание Блага. А можем ли мы сказать, что Благо живет? Разумеется, нет, так как оно само является источником жизни. Самосознание же и мышление, направленное на самое себя, есть, по существу, второй момент, ибо здесь акт самосознания только и даст возможность укрепиться этому моменту, как таковому. Ведь то, что познает себя в акте самосозерцания, до этого акта не знало себя и было несовершенным по своей природе. Мышление и является совершенствующим его моментом.

Итак, мы должны отрицать наличие у Первоначала предиката мышления, ибо понятие совершенствования предполагает наличие недостатков и несовершенств.

IV. 3 О СОМНЕНИЯХ ДУШИ Первая книга

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 восхитительным видением Мыслящей Первопричины. Даже во Вселенском Уме (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 30a.** Федр 246b

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 обособленности; 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?

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 завершенной 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 проводится 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.

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.

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 Ума 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 Ума, ибо они являются выражением, Логосом Принципов Ума, 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 Ума, неполные, но нематериальные, точно как при дифференциации Супраментального.

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 Умом, находящимися в них самих, Умом 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 стали 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 действует, 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

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 30ab

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.

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 Уму), 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: "Большей 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 Ума является единством множества и разнообразия и может считаться разумным 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 Ума 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 бытьместилищем 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 сместилищем 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 разумных существ это никак не отражается.

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.

Умно, 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 снизить 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 Ума, 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 Ума, происходящий от Души; и этот Принцип Ума способен породить космическую массу таких размеров, какие требуются Идее (Божественной формирующей силе), проводником которой он является.

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 Ума, 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 Ума. 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 изменениям. 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 Ума.

В содержимое творящей Души входят Идеал-Формы богов и всего остального: а потому и Космос содержит в себе все названное.

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 Ума, в которых оно участвует; каждая конкретная вещь является материальным образом Принципа Ума, который сам является отражением доматериального Принципа Ума; 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 снизойти 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 Ума. 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.

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 Ума; 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 Ума: 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 Ума, 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 Умом, будет вечно покоится наверху, даже малая часть его не сможет выпасть из той, высшей сферы, и оно будет общаться с вещами нашей сферы посредством Души. В силу своей близости к нему, Душа более точно отображает Идею, порожденную Божественным Умом, 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 движется к той вещи, которую она напоминала там, Наверху, и естественно, она поселяется в теле человека или животного.

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 проводит 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.

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 Ума, 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 Ума. 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.

** Pandwra — 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.

Души, показывающиеся из Царства Ума, 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 тяжкую ношу.

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 Ума 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 определено снизошедшими в эти сферы сущностями.

Значит, настигающее 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 случая: если все происходит по определенной причине, по велению единого Принципа Ума 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.

Существует немало объяснений почему выходящие из Ума души поначалу отправляются в небесные сферы. Небеса, как самая благородная часть воспринимаемого пространства, граничат с Умом (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 величиим 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.

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 беспрерывно 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 проистекают 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 (Гениев) и душ в воздухе, то они вполне могут пользоваться речью; они ведь всего лишь Одушевленные Существа.

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 дело 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 35a

"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 возразить, что подобное разделение подразумевается только в восприятии посредством осязания; 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 осязанием. 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.

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 — это вместилище, 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 является вместилищем.

И тело для нее не является неким сосудом; тело, как его не назови сосуд или среда обитания — само по себе неодушевлено. 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, бесплотно 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 абсолютом.

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.

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.

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.

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 троном 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 Ума, расположенного сразу над ней, и до своего неполноценного двойника, находящегося сразу под ней. Древние шли по аналогии и решили, что тронem 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 Ума. 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 Ума 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 находящееся 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.

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, мчится 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, самым 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.

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 Ума 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, отличном 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 ускользать от него (как это может обучиться с памятью), то тогда сама его Суть (как Субстанция неотъемлемого Ума) 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 Существу. 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 Сокупление, — которое также считается троном ощущений — то в какой форме она там присутствует, и какое определение мы должны дать Сокуплению; и, наконец, могут ли ощущение и действия разума приписываться одному и тому же элементу, или же подразумевается наличие двух различных принципов.

Что, если ощущения активного порядка зависят от Сокупления 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 землекопом 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 Сокупления, 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 Сокупления; 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 Сокупление души и тела в качестве запоминающего принципа? Ведь таковым, конечно же, может быть лишь душа?

Нам могут сказать, что живое существо является Сокуплением 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 предположить, 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.

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, томящихся 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.

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.

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 — двухслойна. 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 троном 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.

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 распахивающиеся 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.

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 является 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.

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 из 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 узанного у нас, она забирает с собой в Царство Ума.

* 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 Ума; он уже больше чем Геракл, он закален с сражениях, все участники которых — мудрецы.

IV. 4 О СОМНЕНИЯХ ДУШИ Вторая книга

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 Ума?

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 Ума, как он сразу же забудет все, что с ним происходило здесь. Более того, если Ум существует вне перемен, — а в пользу этого свидетельствует тот факт, что Мыслящие Существа живут вечно, то в Мире Ума 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 (Умом) 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 Ума? 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 рост, 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.

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 Ум 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 изначальна 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.

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 образом; 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.

В том Царстве Душа, благодаря Мыслящей Первопричине, получает возможность увидеть Благо, 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.

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 о 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 Ума 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 вспомнят 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.

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.

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.

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 пересекла 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?

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 телодвижением 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 движется как единое целое, и каждая часть движется 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.

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.

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 самым 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.

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 изначальном 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 Ума,* 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.

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 Ума: 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.

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 Ума: 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 Ум), который не воздействует ни на тело, ни на Материю.

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 вместилищах 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.

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.

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 Ума, 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 беспрерывно расходятся круги, ни на мгновение не теряющие связи с этим центром.

Всю эту схему можно изобразить следующим образом: центр — Благо, 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.

Но как же так получается, что в то же самое время интуиция и Принципы Ума 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 благе 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 выступая 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

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, вместилище души 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.

Итак, то, что мы знаем как "удовольствие" и "боль", может быть определено следующим образом: боль — это наше восприятие испорченного тела, лишенного 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.

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, вызывает 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, стремящемся изменить свое состояние, заменить боль удовольствием, бедность богатством; Природа должна быть подобна материи, 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.

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 превратностям 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 Ум 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 потребуется 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.

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.

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 приспособляться: 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 сходству 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 согревать 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.

Следующий вопрос: является ли восприятие только потребностью?*

* Тимей 33bc

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 данность, 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

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 Ума, 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.

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 благих 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 ума, то земля изначально принадлежит к разумному порядку; и разве можем мы усомниться в том, что в уме нет ничего неясного? Это становится еще более понятным, когда мы задумаемся над тем, что она не только является светлым умом, 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.

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 отломавшейся 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* (Ум Земли) и Деметра (Душа Земли) — терминология доказывает, что человечество интуитивно чувствует эти истины.

* Федр 247a, Гестия — дочь Кроноса и Реи, целомудренная девственница Деметра — дочь Кроноса и Реи, сестра и супруга Зевса.

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 желания 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 желания, 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 приводится 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 искать 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 прирожденным 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 тождественна растительному принципу, а вторая является низшей его фазой, воздействующей 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 желания, 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 тронem Души, а представляет собой лишь центр для той части крови, которая занимается движениями страсти.

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 Ума 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 замечен: 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 откладывается 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 существо 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.

Мы заявили, что звезды в памяти не нуждается, 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 несправедливых 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 продолжительного 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 гениев существ и их возможного участия в этом деле — если, конечно, роль Небесных Тел не будет установлена при рассмотрении первых вопросов.

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.

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 душевное 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 животном 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 соприкосновений, 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.

Система действует не наугад, а под руководством Принципа Ума 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.

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 Ума; 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.

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 разумным: 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 Ума, произвело их на свет. Группы (внутри Целого) сами относятся к природе Принципов Ума, 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, Благо. Значит, правая воля, воля, которая стоит выше случайного опыта, ищет Благо 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 никакое 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, вызванных различными свойствами воздействий, которым деятельность Принципов Ума придала форму идеал-качества и связано с силой Природы: так природные свойства камней и полезные качества растений дают многочисленные потрясающие результаты.

Вселенная безмерно разнообразна, она — этоместилище всех Принципов Ума 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, которымидвигающиеся 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.

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.

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

Тогда мы не можем относить все, что существует, на счет Принципов Ума, обитающих в семени вещей (Зародышевый Ум); 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 Ума 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 благое, 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.

Но колдовские чары; чем можно объяснить их воздействие?

Объяснить их можно господствующей близостью по духу, природным фактом существования союза между сходными силами и противостояния сил между собой 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 восхищение 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.

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 её 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 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.

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.

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 гениев 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 Эрехфея 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

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 желаний, 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 благо 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 Блага самым этим Благом, и путая с ним свою личную выгоду, в своей погоне за низшим благом, 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 благом, но на самом деле благом 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 блага, и признает благо только там, где это благо 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.

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 царстве гениев, 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 блага, то мы не можем дарить его; точно так же мы не можем передать хорошую вещь тому, кто не способен воспринимать благо. 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: конкретные тенденции природы, так сказать, дергают за ниточки (то есть, если использовать метафору Платона,* мы подобны

куклам, которых кукловод ведет к лучшей цели).

* Законы I, 644de

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.

IV. 6 О ЧУВСТВЕННОМ ВОСПРИЯТИИ И ПАМЯТИ

Допустив предположение, что ощущения — не более чем некие отражения в душе или же своего рода душевные впечатления, мы тем самым вынуждены будем признать, что предшествующее им воспоминание было не настолько прочным, чтобы эти впечатления закрепить, ибо изначально души лишены каких бы то ни было впечатлений.

В связи с этим возникают два вопроса, тесно связанные друг с другом: действительно ли ощущения основаны на неких образах, запечатленных в душе, и в том ли назначение и смысл памяти, что она эти образы как-то удерживает? Отрицая первое, мы будем отрицать и второе, и тогда нам придется исследовать суть обоих процессов: и чувственного восприятия, и памяти. Впрочем, пока мы не будем ничего ни утверждать, ни отрицать, но, предположив, что ощущения суть отпечатки в душе предвечных эйдосов, а память — нечто, хранящее эти отражения, попробуем рассмотреть все с этой точки зрения, и если наш путь отклонит нас от цели, значит исходные посылки — ошибочны.

Начнем же мы с того, что исследуем другие, более понятные нам чувства, и прежде всего — зрение. Итак, рассматривая ту или иную вещь, мы направляем свой взор именно на нее, предполагая при этом, что восприятие идет как бы само по себе и душа, ощущая, наблюдает предмет со стороны. Но это значит, что в душе нет отпечатков чувственных форм, что она не хранит их, как, скажем, воск хранит след от кольца, ибо, в противном случае, не было бы никакой нужды смотреть именно на рассматриваемое — вполне хватило бы и его внутреннего, душевного образа. О том же говорит и понятие пространства: наблюдая, мы

предполагаем некоторую удаленность наблюдаемого, то есть наблюдаемое явно не в нас, не в нашей душе, но вне, на расстоянии. Далее, получая образы из самой себя, душа могла бы выносить суждения о чем угодно, только не о их размерах, поскольку образы лишены таковых; действительно, душа может иметь в себе образ неба, но отнюдь не саму громаду неба.

И, наконец, самое главное: наблюдая видимые вещи, мы чувственно воспринимаем не сами эти вещи, но их образы, тени. Более того, видеть мы можем только в пространстве и благодаря пространству: если бы вещи находились непосредственно в наших зрачках, мы бы уже вообще ничего не видели. Но если зрение требует некоторой удаленности предмета зрения, то еще в большей и высшей степени то же можно сказать и о душе: она лишь постольку может воспринимать привносимые в нее образы предметов, поскольку не воспринимает самих предметов. Действительно, созерцание предполагает наличие как объекта созерцания, так и созерцающего субъекта, причем созерцающий должен отличаться от созерцаемого. Таким образом, виденье чувственных вещей отнюдь не означает, что отпечатки этих вещей содержатся в душе, но оно есть ее связь с тем, что вне ее.

Если же чувственное восприятие происходит как-либо иначе, то как иначе? А если именно так, то каким образом душа обретает способность выносить свои суждения о вещах, которыми она не обладает?

Когда мы говорим об энергиях, то имеем в виду не нечто пассивное, но действующие силы, актуально реализующие свои потенции. Для того, чтобы душа могла различать видимые и слышимые вещи, последние должны быть ее впечатлениями: не аффектами, а объектами ее естественной деятельности. Если энергия созерцания не направляется на высшее и, тем самым, не выявляет свою истинную природу, то душа, испытывая сомнения и беспокойство, направляет ее на близлежащие объекты. Таким образом, душа своей энергией воздействует на окружающие ее предметы, но никак не наоборот.

То же можно сказать и о слухе: говорящий как бы запечатлевает в воздухе свои особые письмена, душа же с помощью своих энергий воздействует на воздух и прочитывает их. Что же касается обоняния и осязания, то здесь следует различать сами впечатления и их следствия — ощущения и суждения.

Истинное же познание — это познание умопостигаемых вещей, которое свободно от любых впечатлений и страстей, поскольку умопостигаемое, в отличие от чувственного, созерцается душой не вне, но в себе же самой. Таким образом, познание первично и является самым главным видом душевной деятельности: оно и порождается душой, и ей же принадлежит. Но обнаруживает ли это познание самой душе ее двойственность и выявляет ли оно единство Ума — этот вопрос мы исследуем в другой раз.

Теперь же рассмотрим вопрос о том, что есть память. Но прежде поясним, каким образом душа, не содержа в себе ничего чувственного, способна постигать чувственные вещи.

Душа по своей природе есть разумное начало всех вещей, как умопостигаемых, так и чувственных. Поэтому она так или иначе связана и с теми, и с другими: от высшего она получает истину и жизнь, низшим же вводится в обман. Находясь посередине, она испытывает воздействия с обеих сторон.

Думая о разумном, вспоминая о нем, душа приобщается к высшему. Но это приобщение возможно только потому, что в ней уже есть разумное начало: душа разумна, но только не в полной, а как бы в ослабленной степени. Познавая сверхчувственное, душа пробуждается и устремляется от тьмы к свету, из области возможного бытия к бытию действительному.

Таким-то образом и происходит постижение чувственных предметов: энергии души как бы наполняются ими и, преобразуя, изымают постигаемое из сферы становления. Напряженно трудясь, обрабатывая видимую вещь, душа еще долгое время остается возбужденной этим, тем самым продлевая в самой себе ее существование. И чем внимательнее душа всматривается в тот или иной предмет, тем дольше она его видит.

Поэтому наилучшая память — у детей: они не спешат, подобно нам, от одной вещи к другой, но умеют надолго сосредоточиться на чем-то одном.

Если бы память основывалась только на фиксации образов, то их количество не ослабило бы ее, и тогда нам не пришлось бы прилагать никаких усилий для запоминания или припоминания ранее забытого. Мы можем также укреплять нашу память рядом упражнений подобно тому, как физические тренировки укрепляют руки и ноги атлетов. Согласимся, что услышанное мельком редко задерживается в памяти, то же, что постоянно на слуху — постоянно и в памяти. Легче запоминается и то, что мы уже и прежде помнили, потом — забыли, а теперь оно вновь прозвучало или мелькнуло перед нашим взором. Из этого отнюдь не следует, что части запоминаются прежде целого, ибо в этом случае припоминанию целого непременно должно было бы предшествовать припоминание его частей. Напротив, воспоминание о целом часто возникает как бы вдруг, совсем внезапно, то ли благодаря какому-то случайному впечатлению, а то и вследствие напряженной умственной работы. Это свидетельствует о том, что душе необходимо как бы разбудить свои запоминающие способности, а еще лучше — постоянно их укреплять, даже когда она не преследует при этом какой-либо определенной цели.

Память часто доставляет нашей душе не только то, о чем мы размышляем в этот момент, но и массу других сведений, так или иначе связанных с волнующим нас предметом, что свидетельствует об огромной, порой даже избыточной мощи душевных энергий. Это связано с тем, что большинство явлений приносит целый ряд различных аффектов, каждый из которых так или иначе западает в память, в то время как мы, пытаясь запомнить, сосредоточиваемся лишь на каком-то одном.

Но каково взаимоотношение чувственного восприятия и памяти? Ведь, если ощущения не являются ни душевными впечатлениями, ни, тем более, ее образами, отпечатками, то каким образом память может хранить то, что она непосредственно даже не воспринимает? Если же память суть энергия, то почему порою не сразу, но лишь постепенно мы восстанавливаем в памяти те или иные образы? Дело в том, что, прежде чем использовать энергию памяти, нам следует ее должным образом подготовить, как бы овладеть ею. Это же, кстати, относится и к другим видам энергий — предваряющее сосредоточение, часто приносящее прекрасные результаты, и есть приуготовление, собирание требуемых энергий.

Энергийный характер памяти объясняет, почему далеко не всегда люди, обладающие острым умом, имеют и хорошую память: ведь ум и память — разные энергии. Так и прекрасный борец редко бывает чемпионом по бегу.

Все, что связано с жизнью души, которая и сама — суть непротяженная энергия, в корне отлично от того, что мы наблюдаем в телесном мире. Поэтому наивно предполагать, что душевные восприятия или воспоминания в чем-то существенно схожи с чувственными вещами. Но даже и те, кто считают, будто бы они (восприятия и воспоминания) — что-то вроде букв, написанных на доске или бумаге, то есть признают их бестелесную природу, даже и они еще очень далеки от истины.

IV. 7 О БЕССМЕРТИИ ДУШИ

Бессмертны ли мы, или же полностью гибнем, а, быть может, некоторая наша часть подлежит рассеиванию и уничтожению, другая же, та, которая и есть истинно мы, пребывает неизменной и вечной? Именно этот вопрос мы и попробуем исследовать.

Начнем с того, что человек по своей природе не есть нечто простое, но состоит из души и тела, которое либо является орудием души, либо связано с ней каким-то иным образом. А потому мы сперва и рассмотрим по отдельности то и другое.

Тело, будучи составным, не может оставаться неизменным, и об этом говорит нам не только наш разум, но и чувства свидетельствуют о том же: состоящее из множества элементов, постоянно сталкивающихся и разрушающих друг друга, тело подвержено порче, тлению и всевозможным напастям, в особенности же тогда, когда душа, способная

согласовывать разнонаправленные действия, отсутствует. И сколь бы ни было простым то или иное тело, но все равно, состоя из формы и материи, оно не будет единым; имея же протяженность, оно способно дробиться и, таким образом, гибнуть. Значит, если тело — часть нас, то мы не бессмертны, во всяком случае, — целиком, если же оно — только орудие души, то нет ничего удивительного в том, что орудие придается временно, а не вечно. В этом случае очевидно, что душа — главнейшая наша часть, и она-то и есть сам человек. Отношение же души к телу подобно отношению формы к материи или отношению ремесленника к его инструменту. Так или иначе, но душа человека — это и есть сам человек.

Итак, какова природа души? Если она своего рода тело, то, будучи, как и любое тело, составной, неизбежно разложима и смертна; если же — не тело, то — что, и какова тогда ее природа?

Если, как утверждают иные,* она — тело, то из чего состоит? Прежде всего, ей изначально присуща жизнь, но если душа составлена из нескольких частей, то всем ли им присуща жизнь, или же только некоторым, а, возможно, и ни одной из них? Впрочем, если бы жизнь была присуща только одной из частей, то именно эта часть и была бы собственно душой. Да и какому телу изначально присуща жизнь? Огонь, воздух, вода и земля сами по себе не являются живыми и только присутствие души позволяет им пользоваться жизнью, приходящей к ним извне. Других же элементов, составляющих тела, не существует, а если и существует, то и они, будучи телесными элементами, лишены жизни.

* Имеется в виду положение стоиков, согласно которому душа есть особое тело, "пневма".

Но если ни один из элементов, составляющих тела, сам по себе жизнью не обладает, то как может явиться жизнь из одной только их комбинации? Предполагать, что жизнь рождается из безжизненного так же нелепо, как и думать, будто бы Ум может создавать нечто, лишенное разума. Нам могут возразить, что речь идет не о любой случайной комбинации элементов, но об особо упорядоченной. Но ведь тогда должно существовать и особое упорядочивающее начало, каковое и выступит в роли души. Любое же тело не может образоваться без души, поскольку формирующие тела божественные логосы суть порождения высшей части именно мировой Души.

Если же кто-нибудь будет продолжать настаивать на том, что на самом деле душу образуют сошедшие вместе атомы, эти неделимые тельца, то опровержением ему будет служить то обстоятельство, что тело и душа, образуя смесь, способны одновременно чувствовать одно и то же, в то время как их атомы лишь соседствовали бы друг с другом, не образуя целого, ибо нечувствительные по природе и не способные к объединению тельца не могли бы создать ни единства, ни совместного чувствования; душа же обладает самочувствованием.

В том случае, если тело просто, оно не может изначально обладать жизнью в той мере, в какой оно материально, ибо материя сама по себе лишена каких-либо качеств; значит, жизнь привносится в него извне. Нам могут возразить, что жизнь привносится эйдосами умопостигаемого мира. Но тогда эйдос либо является сущностью, а, значит, душа, которая не может быть всем сразу, но только чем-то одним, будет скорее всего не телом, ибо нематериальна, либо же и сам эйдос — только определенное состояние материи, и, следовательно, так и остается невыясненным, каким образом это состояние и самая жизнь зародились в безжизненной и бесформенной материи. Значит, должно существовать нечто, наделяющее жизнью, существующее вне и по ту сторону всего телесного.

Впрочем, если бы не душевная сила, не было бы и никаких тел, поскольку тела текучи и способ их бытия — непрестанное становление. Не имея своего настоящего, тела бы попросту распались, если бы в мире наличествовали только они, хотя бы одно из них и называлось "душой". Точнее было бы сказать, что ничего попросту бы не возникло, но неизменно оставалась бы одна косная материя, неоформленная и безвидная. Но тогда, пожалуй, не было бы даже и материи, существующей лишь как иное Благо, как не было бы и ничего вообще.

Отсюда и необходимость души, роль которой не может исполнить ни воздух, ни пневма, ни что-либо иное, что не способно придавать единства самому себе. И тот, кто поставил бы целостность нашего космоса в зависимость от какого-нибудь бесконечно делимого пространственного тела, неизбежно превратил бы его в хаотичное нагромождение сталкивающихся и крушащихся друг друга телесных образований. Что толку было бы в той же пневме, лишенной и логоса, и ума?

Именно потому, что есть душа, все тела упорядочены в пределах мироздания; она же и приводит к целостности все разрозненные и разнонаправленные телесные свойства. В то же время, если бы ее не было, то не было бы не только целостности и упорядоченности, но и вообще самого существования чувственных тел.

Даже и те, кто убежден в телесности души, не могут не признать, что эта их душа первичнее и прочнее тел, считая при этом пневму разумной, а огонь — мыслящим, так как по их представлению без огня и пневмы не будет и души. Теряясь в поисках, куда бы укоренить душу, они забывают, что это проблема не души, но тела, ибо именно тело должно быть укорененными в душевных энергиях. Эта несообразность и вынуждает их говорить о некотором "определенном состоянии", будто бы это словосочетание может каким-то образом прояснить, каким образом телесное приобретает нетелесные свойства.

Действительно, либо каждая пневма — душа, либо она есть душа лишь в "определенном состоянии", тогда как в любом другом — ничто. Выходит, душа и Бог не что иное, как различные имена одного и того же — материи, причем имен много, но существует лишь она одна. Если же все-таки эта пневма — нечто иное, хотя и присущее телам, но нематериальное, то, значит, это своего рода логос, то есть не тело, но некая другая природа.

Есть и еще одна причина, почему душа не может быть каким-либо телом: тела бывают горячими или холодными, твердыми или мягкими, черными или белыми и т. п., ведь разным телам присущи различные свойства. Причем горячее тело — греет, но не холодит; холодное же — наоборот; легкость делает тело легким, тяжесть — утяжеляет, чернота чернит, а белизна — выбеливает. В самом деле: и холод не согреет, и тепло не охладит. Душа же может в одних живых существах производить одни качества, в других — другие, причем даже противоположные и даже в одном и том же, что-то укрепляя, что-то ослабляя, одни части уплотняя, другие — размягчая, черня и выбеливая, облегчая и утяжеляя. Будучи же телом, душа должна была бы воспроизводить только свои конкретные качества — она же воспроизводит любые.

Далее, чем объяснить разнообразие движений, в то время как телам присущи движения однообразные? Если объяснять это наличием логосов, то ведь логосы — не тела: логосы сложны и многообразны, тела же, хоть и составные, но достаточно просты, да и быть причастными логосам они могут только через то, что делает их горячими или холодными.

Кроме того, тела могут расти, но сами по себе причиной роста не являются. Если таковой причиной является душа, то, если бы она была телом, и сама бы росла, причем в процессе роста прирастала бы либо тем же телом, либо уже душой. Последнее было бы уже совсем нелепым, ибо откуда бы это душевное тело проникало в тело не-душевное? А если — просто телом, то как бы они соединялись в нечто единое? Далее, если бы она прирастала душевным телом, то разве не влекло бы это изменения мнений или нарушения памяти? Да и вообще, не наблюдали бы мы тогда того же, что и при росте просто телесного, когда одно им усваивается, другое — исторгается, и ничего при этом не остается тождественным самому себе?

Затем, тело по своей природе делимо, причем каждая из его частей не тождественна целому. Выходит, что и душа, умаяясь или возрастая, переставала бы быть сама собой. Если же это не так, то, значит, либо она не подвержена делимости, либо обладает неким качеством, делающим ее нечувствительной к количественным изменениям: в любом случае, ничто телесное ничем подобным не обладает.

Кроме того, разве душа вообще делима в теле? Разве есть душа ноги или руки? Очевидно, что в любой части тела душа присутствует вся целиком, причем ничуть не

умалается, если даже тело утрачивает какую-либо из своих частей. Если же кто-нибудь думает иначе, то, с учетом всего вышесказанного, он вынужден будет признать, что душа делима, части ее — не тождественны целому, то есть уже не являются душами, и, следовательно, душа состоит из неодушевленных частей.

Из всего этого можно сделать вывод, что душа вообще не причастна какому бы то ни было количеству и только благодаря этому живое существо, даже утратив какую-либо из частей своего тела, все равно остается тем же, что и до этого, существом, ибо то, что есть истинно оно, никак не связано ни с протяженностью, ни с массой, то есть бестелесно.

Также очевидно, что будь душа телом, не было бы ни чувственного восприятия, ни мышления, ни знания, ни добродетелей, ни вообще чего-либо прекрасного.

Действительно, то, благодаря чему сводится воедино и, в то же время, различается воспринимаемое разными органами чувств от одной и той же вещи или же одним из органов чувств от вещей разных, должно быть единым и тождественным самому себе. Это нечто выступает как бы центром окружности, в котором сходятся радиусы, прочерченные чувственными восприятиями. А если бы это было не так, если бы это общее воспринимающее начало было протяженным, то линии, устремляющиеся к нему с периферии, не сходились бы и вынуждены были бы блуждать в поисках общей точки. Если бы в результате этого образовалось несколько таких точек, то восприятие потеряло бы цельность и распалось.

Если же восприятие едино, то, тем более, едино и наше мышление. Да и сам умный космос также представляет собою единство — в противном случае пришлось бы предположить, что Душа разделяется пропорционально количеству чувственных предметов. Но каким образом? Сообразно их протяженности, массе или еще как-нибудь? Но, поскольку любая чувственная вещь делима сама по себе, то и в ней Душа была бы вынуждена продолжать дробиться. Так что же, каждая из этих бесчисленных частичек Души должна обладать своим собственным восприятием?

Далее, если воспринимающее начало телесно, то это восприятие должно быть чем-то вроде отпечатка пальца на воске. Но если этот отпечаток будет сделан на чем-либо жидком, он тут же изгладится и сотрется, делая память невозможной, если же — на твердом, то будет ли возможен новый отпечаток? Если нет, то восприятия угаснут, если да, то, опять-таки, угаснет память.

Но если существует память и восприятия следуют одни за другими — значит, душа бестелесна.

Рассмотрим теперь боль и ощущение боли. Допустим, у кого-то болит палец. Но где возникает ощущение боли? Иные скажут, что в "ведущем начале". Если под этим они понимают душу, тогда понятно: болит палец, а ощущает боль душа. Но они ведь имеют в виду некую первую пневму, получающую ощущение посредством "передачи": пневма, находящаяся в пальце, испытывает боль и передает это ощущение соседней, та — еще дальше, и так вплоть до первой, "ведущей". Чью же боль тогда испытывает эта первая? То ли собственную, то ли соседней пневмы — предпоследней в цепочке. Так что "ведущее начало", ощущая боль, уже и ведать не ведает, что это болит далекий от него палец.

Итак, коль скоро невозможно, чтобы ощущения возникали путем такого рода "передачи", также как и невозможно, чтобы одна часть тела каким-то образом знала о том, что происходит в другой его части, то из этого необходимо следует, что воспринимающее начало должно быть тождественным самому себе в каждом своем пункте, а, значит, и бестелесным.

Теперь рассмотрим, насколько возможно мышление, если душа — телесна. Когда речь шла о чувственных восприятиях, подобное допущение (о телесности души) еще имело хоть какое-то основание, поскольку материальными были сами органы чувств, сейчас же нет и этого, в противном случае мышление было бы просто еще одним названием ощущений. Итак, поскольку для мышления нет надобности вообще ни в каких телесных инструментах, то и мыслящее необходимо бестелесно.

Далее, чувствами воспринимаются чувственные вещи, мышлением же — умопостигаемые. Действительно, даже мысля о массе или протяженности, мы постигаем лишь мыслимые, а не реальные величины. Как же делимое может постигать неделимое и временное — вечное? Разве что какой-то своей неделимой и вечной частью. Но тогда эта часть и будет самым мыслящим, то есть бестелесной душой.

Затем, если согласиться с тем, что первые по значимости мысли — мысли об умопостигаемых объектах, то тем более очевидно, что ум мыслит о них, будучи свободным и очищенным от всего телесного. А если кто-нибудь нам возразит, что эти объекты — суть помещенные в материю формы, то мы ответим, что ум-то их мысленно и освобождает от этой материи. Действительно, мысля такие понятия, как круг, треугольник, линия или точка, мы ведь не мыслим их телесными. Но само подобное умственное отделение понятий от материи вполне ясно показывает, как соотносится душа с телом и каким образом она от него отделима.

Нельзя также говорить о материальной протяженности красоты или справедливости, значит, и мышление о них — нематериально. А, так как душа воспринимает все целостно, то и сама — необходимо целостна и неделима.

И еще: будь душа телесной, каковы были бы ее добродетели: нравственное разумение, справедливость, мужество и все прочие? Или же мужество — это просто нечувствительность пневмы, а нравственное разумение — пропорциональность ее частей? И если истинная красота — это только красивое тело, то тогда, чем красивее был бы тот или иной человек, тем он должен был бы быть и добродетельней. А нравственность и воздержание? Разве ласки и объятия не доставляли бы пневме радость, то разжигая ее, то принося прохладу? И что такое было бы для нее справедливость?

Объявляя душу телесной, ей приписывают и все действия телесного: нагревания и охлаждения, прибавление и убыток массы, беспорядочную толчею. Но тогда, что же вызывает сами эти действия? Затем, что вызывает мышление, чувство, рассуждение, разумную заботу? Тела способны производить какие-либо действия, да и вообще просто быть, лишь благодаря бестелесным энергиям, о чем речь пойдет ниже.

Общеизвестно, что количество и качество суть разные вещи, причем то, что причастно количеству, не всегда причастно и качеству: так, например, материя лишена каких-либо качеств. Телесное, как материальное, всегда количественно, тогда как душа, как неделимое, количеству не причастна. Кроме того, тело, будучи бесконечно делимым, при делении изменяется, ибо часть тела нетождественна целому телу, тогда как отдельные изначальные качества, например, сладость меда, сколько бы мы ни крошили кусок меда, все равно сохранится в каждой его крупице. Таким образом, качества бестелесны.

Если бы это было не так, то значимость тех или иных качеств определялась бы их размерами, но поскольку ничего подобного мы не наблюдаем, значит, они проявляются через что-то, лишённое величины. И раз уж материя, в своей основе всегда одна и та же, производит все видимое нами разнообразие путем присвоения себе тех или иных качеств, то это присоединенное есть не что иное, как бестелесные логосы.

Иные ссылаются на то, что, дескать, лишившись крови или возможности дышать, человек непременно умрет, а, значит, жизнь — это кровь и пневма. На это мы ответим, что человек может умереть и от тысячи других причин, также не связанных с душой, тем более, что ни кровь, ни пневма не способны, подобно душе, пронизать и объять целиком все тело. Причем, если бы, проникая тело, душа и сама была бы телесной, то они бы непременно смешались, образовав нечто новое и перестав быть телом и душой, подобно тому, как смешав горькое со сладким, мы уже не вправе рассчитывать на ощущение сладости. Кроме того, истинное смешение предполагает и истинное равенство смешиваемого, поскольку телесное делимо до бесконечности, и в каждом пункте этого бесконечного деления должны присутствовать смешиваемые ингредиенты.

Иное дело, когда речь идет о различных субстанциях: в этом случае мы имеем уже не смесь, а "прилаженность", и если телесное не может истинно смешиваться с телесным, то

бестелесное может истинно к нему "прилаживаться", проникая его всеобъемлюще и абсолютно.

Что же касается того мнения, что изначально пневма "природна", но, охлаждаясь при рождении, как бы истончается и становится душой, то это уже явная несообразность. Помимо всего прочего, многие рождаются и преспокойно живут в тепле. Полагая же "природное" более первичным, чем душа, они, тем самым, худшее ставят впереди лучшего, полагая, что и "природное" произошло от некоего "обладания", то есть чего-то уже совсем нижайшего, ум же, пожалуй, производят от души. Следуя этой логике, последним возник Бог. Небытие у них порождает бытие, не-сущее — истинно-сущее, бесформенное — форму, возможное — действительное. Самая мысль о том, что полная лишенность из ничего и при помощи ничего вдруг создает все, настолько нелепа, что мы попросту скажем: безусловно, лучшее — первично и существует в действительности, а потому ум и душа предшествуют природе, и, следовательно, душа — бестелесна.

Но какова именно природа души и принадлежит ли она телу, как, например гармония? Пифагорейцы утверждали, что душа — гармония, напоминающая гармонию правильно натянутых струн: правильно смешанные части тел образуют гармонию, то есть душу и жизнь.

В опровержение этого было уже приведено немало доводов:* что душа первична, а гармония — вторична; что, управляя телом, душа часто принуждает его к тому или иному действию, что было бы невозможно, будь она с ним гармонична; что душа — субстанция, а гармония — нет; что правильное и соразмерное смешение в теле есть не душа, но здоровье; что, наконец, душе-гармонии должна была бы предшествовать другая душа, подобно тому, как для придания струнам гармоничного звучания должен непременно быть настройщик.

* "Федон".

Теперь нам следует рассмотреть, в каком смысле о душе говорят, что она — "энтелехия". При этом имеется в виду, что душа относится к живому телу, как форма к материи, но не ко всякой материи, а к такой, которая, будучи телом, является телом "органическим, обладающим в возможности жизнью".*

* Аристотель. "О душе".

Но если душа — только форма, наподобие формы медной статуи, то с делением тела должна разделяться и она; далее, как форма не может оставить статуи без того, чтобы последняя не разрушилась, так и душа не могла бы покидать нас во время сна. Кроме того, если бы душа была энтелехией, то откуда взялись бы противоречия между рассудком и страстями? Да и вообще, в этом случае можно было бы говорить только об ощущениях, но никак не о мышлении.

Понимая все это, сторонники души-энтелехии предполагают наличие еще одной души, или ума, считая его бессмертным. Таким образом, под энтелехией они подразумевают, пожалуй, растительный и рождательный аспекты души, ибо все прочее, что обладает рассудком, памятью, ощущениями и устремленностью к умопостигаемому никак не может быть необособляемой энтелехией.

Но, если вдуматься, то и растительное начало не может быть энтелехией. Так, если начало многих растений — их корень, и при усыхании ветвей оно сосредоточивается именно там, то, следовательно, оно не присутствует во всем как необособляемая энтелехия. А так как при росте оно переходит в большее, а при усыхании — в меньшее, то что мешает ему обособиться целиком?

Следовательно, душа имеет бытие не как форма, а как сущность, получающая свое бытие не от укорененности в тела, но прежде их, ибо тела не способны породить душу.

Но какова ее природа? Ясно, что она не тело и не состояние тела, но действие и созидание, истинная сущность, в отличие от телесного, пребывающего в непрерывном становлении, которое "возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле"* и сохраняется только благодаря тому, что, по мере своих возможностей, участвует в сущем.

* "Тимей".

Другая же природа, имеющая истинное бытие, не возникает и не гибнет. Ибо, если бы это было не так, то исчезло бы и все прочее, что держится и упорядочивается Душой. Ведь Душа — начало всякого движения; движимая сама собою, она сообщает это движение и всему прочему. Душа же и начало жизни, так как, будучи само-жизнью, сообщает жизнь и одушевленным телам.

Действительно, ведь не может же все иметь только заимствованную жизнь, но необходимо должна существовать изначально живая сущность, которая "совершенно бессмертна и неуничтожима",* поскольку дает жизнь всему прочему. И именно там находится все божественное и блаженное, изначально живое и сущее, неизменное по сути и не ведающее рождений и смертей. Да и как могло бы оно рождаться и погибать, если даже само слово "бытие" указывает на то, что не может иногда быть, а иногда — нет. Это подобно тому, как, например, белизна не может быть то белой, то какой-либо другой. И если бы она предполагала свое собственное само-бытие, то все белое пребывало бы вечно.

* "Федон".

Итак, природа Души такова, что ее бытие изначально и вечно, необходимо живое и пользующееся чистой жизнью в той мере, в какой само оно чисто и есть само-бытие. Когда же она смешивается с низшим, то, хоть у нее и возникают преграды на пути к лучшему, все же, поднимаясь к соприродному "путем добродетели", ее вечная сущность восстановит "древнее устроение".*

* "Государство".

То, что природа Души божественна и вечна следует уже из того, что она бестелесна. Но такова ли в точности и природа души человеческой — это еще следует рассмотреть.

Рассмотрим же мы не ту душу, что погружена в тело и наполнена безрассудными стремлениями и прочими страстями, но душу очистившуюся и отвратившуюся от всего телесного: тогда нам сразу станет понятно, что все пороки привнесены в душу извне. В самой же чистой душе мы найдем лишь "разумение и прочие добродетели".* Но если так, если душа, оставаясь сама собою, поистине такова, то, значит, природа ее наилучшая — божественная и вечная, поскольку разумение и высшие добродетели принадлежат не дурному и тленному, но божественному и вечному. И если бы большинство людей имели бы такие чистые души — кто бы тогда усомнился, что душа — бессмертна? Сомнения эти возникают потому, что души многих испорчены и искажены, и озабочены недостойным. Но истинную природу следует искать не в смешанном, но в беспримесном и чистом, дабы примешанное не прятало ее, как грязь порою прячет золото на монете.

* "Пир".

И каждый, кто пожелает, может сделать это: отрешиться от всего телесного, взглянуть в самого себя и, наблюдая очищенного себя в чистом умопостигаемом мире, убедиться, что и он — бессмертен. Ибо там он узрит Ума, чистого от всех смертных вещей, постигающего вечное своими вечными эйдосами, осиянного истинным светом, исходящим от Блага.

Так как благодаря очищению познается наивысшее, значит, оно позволяет выявить заключенные в душе истинные знания. Действительно, ведь не где-либо вовне, но внутри самой себя душа наблюдает и рассудительность, и справедливость, как бы очищая от грязи свое душевное золото. И если прежде она не ведала о своем богатстве, то теперь, хотя бы раз взглянув на него, разве не придет она в восхищение, разве станет искать себе украшений где-нибудь на стороне? Конечно же, нет, но будет хотеть и стремиться к тому, чтобы просто быть самою собою.

Так можно ли сомневаться в том, что такая душа — бессмертна? Ведь жизнь изначально присуща ее природе и потерять такую само-жизнь попросту нельзя. Жизнь души — не акцидентальное, привнесенное свойство, как, например, теплота у огня: огонь проявляет свое тепло через свой субстрат — материю, жизнь же души не нуждается в материи, ибо душа в материи и есть наша жизнь.

Итак, либо жизнь есть сущность, живая сама по себе, и это-то мы и называем бессмертной душой, либо, если это не так, она имеет сложную природу и тогда ее следует

подвергнуть дальнейшему анализу, чтобы в конце концов выделить то простое, само-движущееся и само-живущее, то есть опять-таки бессмертную душу, либо же, если она, как полагают иные, только определенное состояние материи, то пусть они нам объяснят, как и откуда возникло подобное состояние; пытаясь дать разъяснения, они неизбежно придут к тому выводу, что источник подобных явлений необходимо бессмертен.

Далее, если бы Душа была смертна, то все наше мироздание давно бы исчезло, а если, как думают некоторые, мировая Душа бессмертна, а наши — нет, то, собственно, почему? Ведь любая душа и само-движущаяся и само-живая, каждая касается одних и тех же вещей одними и теми же способностями, мысля и горнее и долнее и восходя вплоть до самого Блага. Проникновение же в суть каждой вещи, проистекающее из созерцания и припоминания, дает ей бытие прежде тела: вечные знания необходимо предполагают и вечное бытие.

Затем, распаду подлежит составное и сложное, душа же — едина и проста, и существует не в возможности, но в действительности. Не обладает она также ни протяженностью, ни массой — ничем таким, что могло бы быть разделенным или раздробленным. Не грозят ей и качественные изменения, ибо все ее качества — не акцидентальны: качественные изменения способны разрушить форму, но не душу.

Итак, поскольку никаким из возможных способов душу разрушить нельзя, следовательно, она неуничтожима.

Но как душа попадает в тело, если горний мир отделен от дольного?

Ум, конечно же, будучи целостным, пребывает сам в себе: не подверженный никаким сторонним воздействиям, он живет чистой жизнью, порождая и содержа в себе все истинно-сущее. Однако вслед за ним происходит уже то начало, которое, приемля влечения, устремляется в иное; будучи как бы беременной теми прекрасными образами, которые она созерцала в Уме, Душа отображает их в чувственном мире, созидая и творя на всем его необозримом пространстве. При этом она отчасти управляет всем мирозданием в целом, отчасти же, желая управлять и единичным, внутренне обособляясь, рождается в телах. Но и при этом она не отдается полностью тому или иному телу, ибо в своей высшей, разумной части всегда остается бесстрастной и чуждой воздействиям.

Итак, душа то пребывает в теле, то — вне тела. То находясь среди высших сущностей, то погружаясь в чувственный мир, она наполняет этот мир гармонией и красотой, наполняет неизменно и вечно, ибо сама — бессмертна.

Что же касается тех душ, которые пали столь низко, что стали душами животных, то и они бессмертны, ибо также происходят от само-живущей сущности, порождая жизнь в своих телах. То же мы можем сказать и о душах растений, поскольку и они — из того же источника: живые, бестелесные и неделимые сущности.

Тем же, кто укажет нам на различие отдельных аспектов души как на признак ее трехчастности, делая вывод, что она — составная и, следовательно, подлежит распаду, мы ответим, что одни души сумеют очиститься от того, что налипло на них при рождении, другие же еще долго будут пребывать в подобном состоянии, но и те, и другие все равно не погибнут до тех пор, пока будет жив источник их бытия; источник же — бессмертен.

На этом, пожалуй, можно было бы и закончить, поскольку уже и так сказано достаточно для тех, кто способен удовлетворяться доказательствами. Всем же прочим, требующим еще и чувственного подтверждения, укажу на традиции и предания, связанные с божественными оракулами: они велят нам умиловить гнев обиженных душ и чтить души умерших, ибо смерть — удел лишь чувственных тел. Известно также, что многие души, ранее добродетельно жившие в человеческих телах, продолжают творить добро: пророчествуя через оракулов, они помогают людям на их жизненном пути, показывая на собственном примере, что и другие души не погибнут.

IV. 8 О НИСХОЖДЕНИИ ДУШИ В ТЕЛА

Так случалось много раз: как бы восходя из собственного тела в самого себя, самососредоточившись и отвратившись 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 умственно достигал верховных сфер. Но, увы, наступал момент, когда ум 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, превосмогающими 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 Ума.

В "Федре" Платон, говоря о слабеющих 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 Ум 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 Ума находили свое воплощение и здесь, причем точно в том же числе форм.

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 обдуманый 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 своею 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 отторгнуть 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 родственные 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.

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 Уме, как единое целое, так и множественное, разумно само по себе и образует то, что мы зовем умным космосом. Однако здесь нам следует различать разумные энергии и отдельные разумные умы, ибо Ум 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, другие — менее.

Говоря о Уме, следует различать Ум 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, мыслящая часть Души — глубоко разумна; но должна также существовать и другая ее часть, поскольку, в противном случае, Душа не отличалась бы от Ума. К ее свойству быть разумной добавляется другое качество, которое делает ее существование особым и индивидуальным. Душа перестает отождествляться с Умом и с этого момента действует самостоятельно, как и все прочее, что существует в царстве Ума.

Душа стремится к высшему и обладает умом, 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.

Вот что происходит с индивидуальными душами: тяга к божественному Уму 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 божественно — 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, лишённая возможности самовыражения в Уме, 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 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 умопостигаемом же мире — лишь насколько могут. Причем высшая жизнь царствует в тех из них, кто способен дольше пребывать в области божественного Ума, 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 разделенными, 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.

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 обительница горних сфер, нисходит в тела. Она, третья ипостась божественного, под влиянием своих собственных энергий и склонности привносить 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 проявись 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.

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 Ум прекратит свое внутреннее движение. Множественность сущего — порождение единства Ума — 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 Уме, 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 отвлечь 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 Ума, являющей нам примеры своей мощи и благоподобия; все вещи взаимосвязаны: одни по своей природе умны, другие — чувственны; одни существуют самостоятельно, другие — от века берут свое начало, участвуя в жизни первых — и так до тех пор, пока хватает сил порождать все новые и новые планы бытия.

Сущность, о которой у нас идет речь, имеет двойственную природу — разумную и, в то же время, чувственную.

Душе лучше обитать в Уме, 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 Ума, 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 Ума 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, запредельного. Будучи как бы переполнен всяческими благами, побуждающими его творить нечто новое из своей полноты, Ум действует непременно вовне, и тогда провидение и законы природы приводят Ум 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 — творение космоса, более же высший — созерцание истинно-сущего в Уме. 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.

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 Ума, 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 проистекает из области Ума, 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 Ума.

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 разумной 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, разумную 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.

IV. 9 ВСЕ ЛИ ДУШИ — ОДНА ДУША?

Вопрос этот следует понимать в том смысле, в каком мы считаем единой душу каждого человека, которая в одно и то же время целостно присутствует в каждой части его тела, а потому и является поистине единой. И поскольку не бывает так, чтобы одна часть души была в одной части тела, а другая — в другой; поскольку способность что-либо ощущать порождается воспринимающей душой; поскольку, наконец, даже душа растения неделима и не сосредоточена, скажем, в его корне, но — во всем растении, то, исходя из всего этого, спрашивается: не являются ли все эти частные души одной Душой?

Далее, если все они — одна Душа, то не есть ли это — мировая Душа, присутствующая во всех существах и являющаяся единой постольку, поскольку едино мироздание в целом? Действительно, коль скоро едина человеческая душа, то тем более следует ожидать единства

и от Души, животворящей космос. И если из вселенской Души происходят все прочие души, если эта великая Душа — едина, то, следовательно, все частные души — суть одна Душа.

Впрочем, это справедливо и в том случае, если мировая Душа происходит из того же источника, что и частные души, то есть есть некая единая Душа, которая выше даже Души мировой — все равно: все души — одна Душа.

Но, возразят нам, если бы души всех людей были одной Душой, то ощущения одного были бы ощущениями всех, добродетели и желания также должны были бы быть общими, да и вообще не только все во вселенной, но все вместе со вселенной должны были бы испытывать одни и те же состояния. Кроме того, поскольку наблюдаемые нами души разумны в разной степени, а некоторые из них — и вовсе неразумны, то где же здесь единство?

Но, если следовать этой логике, то и во вселенной нет никакого единства. Тогда, конечно, не может быть и речи ни о какой единой Душе.

Мы ответим, прежде всего, что из того положения, что частные души отдельных людей суть одна Душа вовсе не следует, что сами люди должны быть похожи друг на друга, как две капли воды. Ведь и одни и те же воздействия вызывают у различных существ разную реакцию. Я, например, иду, а кто-то — стоит, так что же, в одном из нас больше человеческого, чем в другом? И если я что-либо чувствую или переживаю, а другой нет — в нем что, меньше человечности? К тому же очевидно, что если моя правая рука нечто ощущает, то это не потому, что у меня есть и левая рука, но потому, что у меня есть душа. Значит, общность ощущений требует не единства душ, но единства тел: будь у меня и у кого-то еще общее тело, тогда наши души ощущали бы одно и то же. Тут следует заметить, что далеко не всегда и единое тело различает всю совокупность ощущений всех своих частей, в особенности когда речь идет о действительно большом теле. Крупное животное, например, редко реагирует на слабые воздействия извне. Значит, относительно незначительное ощущение одной из частей единого тела может не иметь никаких последствий для всего тела в целом, по крайней мере в форме четко выраженного ощущения. Таким образом, не следует удивляться, что кто-то добродетелен, а кто-то — зол, причем у одного его качества укоренены, у другого же — преходящи.

Воспринимаемая нами единичность отнюдь не исключает множественности — ведь самодостаточное единство присуще разве что Уму; Душа же, будучи единой, в то же время и множественна, в равной мере присутствуя как в единой природе, так и в разделенном материальном мире, который, тем не менее, также един. Любое мое впечатление отнюдь не требует того, чтобы я весь целиком отдался этому впечатлению; какое-либо воздействие на один из моих органов может и без моего непосредственного участия передаться как бы по цепочке и всем остальным. Так целое может переносить на свои части, соединенные с ним множеством самых разнообразных связей, преходящие впечатления. Куда более интересным является вопрос, могут ли наши частные впечатления каким-то образом переноситься и влиять не целое.

Ум учит нас чувству симпатии к проявлению сродного нам в ином, учит сострадать чужим несчастьям, учит любить. И когда прекрасные мелодии или мистерии и таинства помогают нам превозмочь взаимное отчуждение, когда даже тихо сказанное слово может сблизить множество людей, то разве это — не лучшее свидетельство единства наших душ?

Но если относительно нетрудно представить себе единство разумных душ, то каким может быть единство душ растительных? Это можно объяснить так: высшее находится в неделимом, низшее — в делимом, то есть высшая часть души находится в нашем разуме, неделимом в телесном, растительная же душа, также оставаясь единой, обнимает собой все материальное тело, вызывая ощущения и являясь особой душевной энергией, впрочем, тоже не лишенной творческой потенции. Такая множественность энергий ни в коей мере не свидетельствует против единства души — ведь и в зародышевом семени заключено немало различных потенций, вырастает же из него хотя и состоящий из многих частей, но вместе с тем безусловно единый организм.

Почему же тогда все эти многообразные энергии не проявляются в равной мере во всем нашем организме? Но ведь и единая Душа присутствует во всем, а между тем и разум повсеместно не господствует, и ощущения разных индивидов не совпадают. Растительные энергии, растекаясь по телу, достигают самых отдаленных его частей, но стоит телу как бы удалиться, и вот — душа вновь приведена к единству. Само же тело получает жизнь от единого и целого, то есть от души, но не от частной души, а от Души единой, проявляющейся в нас в виде частных душ. Другое дело — наши чувственные восприятия, поскольку их роль достаточно пассивна: они ведь не принимают участия в формировании того, что ими воспринимается. Впрочем, не исключено, что и они каким-то образом участвуют в создании воспринимаемых ими образов.

Наше исследование нельзя считать завершенным до тех пор, пока мы не выясним, как осуществляется это единство душ. Это связано, очевидно, с тем, что все они суть проявления единой Души. Но делится ли при этом Душа, или, сохраняя целостность, как бы позволяет множественным душам самовоспроизводиться внутри самой себя?

Помолимся Богу, ибо без Его поддержки нам трудно будет уяснить столь сложный вопрос. Итак, существует единая Душа, которая, производя множество душ и содержа их в себе, тем не менее сохраняет свою изначальную цельность.

Если бы душа находилась в теле, то дробление тела неминуемо вызвало бы и дробление души; далее, при подобном разделении было бы необходимым, чтобы в схожих частях разделившегося тела присутствовали бы и одного вида души, в отличающихся же — видов различных. Значит, в едином теле душа дробилась бы вследствие его пространственной протяженности, в разделенном же наличествовали бы души различных типов и свойств.

Но, возможно, душа — это особого рода форма? Но тогда, оформляя множество тел, единая Душа потребовала бы и еще одно, особое тело, как бы вылепленное из всех других. В этом случае речь шла бы не о возникновении многого из единства, но, скорее, наоборот: множество вещей совместными действиями производили бы это странное единство. Однако, все происходит иначе — единое порождает множественность подобно тому, как одной печатью можно сделать сколько угодно отпечатков на восковых табличках.

Нельзя также отождествлять Душу с каким-либо аффектом, ибо если только с одним, то как быть с остальными, а если со всеми, то придется признать ее смешанной и составной.

Итак, следует признать, что Душа нематериальна и в то же время она — некая субстанция.

Но каким образом одна и та же субстанция присутствует во множестве душ — так ли, что одновременно и целостно пребывает во всех них, или же это множество эманурует из этой неделимой целостности? Так или иначе, но Душа — едина. Присутствуя во всех частных душах, как бы погружаясь во все, она не утрачивает своей цельности подобно тому, как целостна и едина наука, состоящая из многих разделов, как целостно и едино семя, дающее, согласно природе, начало разным частям организма, в материальном смысле разделенным, но не имеющим значения вне единого целого.

Нам могут возразить, что, скажем, отдельные научные дисциплины вполне автономны и потому единство науки — вопрос проблематичный. Но ведь существует же понятие науки как таковой, которое иногда присваивают тому или иному ее разделу, что не мешает, однако, подразумевать наличие и всех остальных научных дисциплин, сохраняющихся в этом понятии как бы потенциально. В этом смысле в каждом отдельном разделе содержится и вся наука в целом, а каждая частная дисциплина потенциально является целой наукой. Так и любое другое понятие, используемое в приложении к частному, сохраняет свой изначальный смысл только в связи с целым. Ведь любое частное научное определение, претендующее на полную независимость от науки как таковой, есть не более чем детский лепет. Истинное же научное понятие так или иначе связано со всеми научными понятиями, поскольку выводится не на пустом месте, но — логическим путем на основании предшествующих определений, изначально проистекающих из единого начала, из которого, при помощи анализа, и получаются, как следствия этого анализа, все научные представления.

Впрочем, все эти истины с трудом воспринимаются нашими умами, помраченными телесными представлениями, в умопостигаемом же мире — все просто и очевидно.

V. 1 О ТРЕХ ПЕРВОНАЧАЛЬНЫХ СУБСТАНЦИЯХ

В чем причина того, что души забывают Бога — Отца своего? Почему они, имея божественную природу, будучи созданием и достоянием Божьим, теряют знание и о Боге, и даже о себе? Причина этого постигшего их зла лежит в них же самих: в их дерзостном стремлении к рождению, в их изначальном порыве к обособлению и инобытию, в их замысле ни от кого не зависеть, а быть и жить по своей воле — от себя и для себя.

Как только вкусили они все прелести такого самобытия, тотчас же дали полную волю своим прихотливым желаниям, и став, таким образом, на путь, противоположный своей изначальной сущности, постепенно отдалились от Бога до степени полного забвения того, что они и творения Его, и Его достояние. Как дети, которые сразу после рождения были отделены от родителей, вскормленные и выросшие на чужбине, и родителей потом не узнают, и себя не признают их детьми, так и души, живя долгое время без созерцания Бога и без осознания своего к Нему отношения, теряют, забывая о своем происхождении, прирожденное достоинство, прельщаются внешним, считая его более ценным, чем самих себя, отдавая ему уважение, любовь и все лучшие чувства, все более и более порывая связь со всем высшим, божественным, отдаляясь от него и отвращаясь с пренебрежением.

Таким образом, почитая и любя чувственное больше, чем самих себя, души доходят до забвения Бога, ибо, коль скоро душа избирает что-либо предметом своего восхищения и искания, то тем самым она признает это за высшее и лучшее, а себя — за низшее и худшее. Когда же она свыкается с мыслью, что сама она хуже всего того, что подвержено рождению и тлену, что и по достоинству, и по праву на существование она несравненно ниже всего того преходящего, которое чтит и любит, тогда она бывает уже не в состоянии постичь силу и природу Божества.

Поэтому, если кто-либо пожелал бы помочь людям, находящимся в столь плачевном состоянии, то есть постарался бы направить их мысли в противную сторону и довести их до высочайшего, единого и первоначального, тому пришлось бы, во-первых, показать им всю ничтожность тех вещей, которые они так высоко ценят, и, во-вторых, напомнить о происхождении и высоком достоинстве души. Второй пункт должен предшествовать первому, поскольку, будучи разъяснен, он прольет свет и на первый.

Потому мы и начнем с него наше исследование, что от него, прежде всего, зависит достижение высшего искомого нашей души, хотя, понятно, для этого она должна вначале познать, что такое она сама, обладает ли способностью познавать и созерцать высочайшее и, наконец, прилично ли и уместно ей предаваться такому исследованию. Если божественное ей чуждо, тогда какой смысл могут иметь все ее усилия? Но если оно родственно ей, тогда она и может, и просто обязана постигнуть его и познать.

Вот что, прежде всего, да будет известно всякой душе: мировая, универсальная Душа произвела, вдохнув в них жизнь, все живые существа — и тех животных, которых кормит земля, и тех, которые живут в воздухе или в море, 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, поскольку, между тем как все это то нарождается, то умирает, в зависимости от того, дает ли она жизнь, или отнимает, сама она существует вечно, не умаляясь в своей жизни.

Каким образом великая Душа дает жизнь всей вселенной и каждому существу в отдельности, понять это наша душа может лишь став достойной такого созерцания, отрешившись от всякого обольщения теми вещами, которыми еще прельщаются другие души, внутренне сосредоточившись с такой энергией и полнотой, чтобы в ее сознание не вторгалось и не тревожило ее не только тело со всеми происходящими в нем движениями, но

и ничто окружающее, чтобы для нее все смолкло: и земля, и море, и воздух, и само величественное небо. И в таком состоянии душа пусть представит себе, как все это застывшее, мертвенно неподвижное. Нечто как бы откуда-то извне пронизывается, наполняется повсюду распространяющейся Душой, освещающей эту безжизненную массу подобно тому, как лучи солнца просвечивают темное облако, золотя его края.

Итак, Душа, нисходя в эту громадную инертную массу, сообщает ей движение и жизнь и превращает ее в мир, который, вечно движимый ее разумной силой, стал живым вседовлеющим существом. Как бы поселившись в мире, наполнив его своими животворными силами, Душа придала ему смысл, ценность и красоту, между тем как без нее все это было бы мертво, земля да вода, или даже нечто еще худшее — темная бездна и небытие — нечто такое, чего, как сказал поэт, ужасаются даже боги.

В еще более ярком, поразительном свете открывается природа и сила Души в способах и путях, коими она объемлет и устраивает мир по своему усмотрению. Она распростерта по всей этой неизмеримой громаде и одушевляет все ее части как великие, так и малые, между тем как части эти находятся то там, то здесь, одни напротив друг друга, другие вместе, третьи — порознь. Душа же не разделяется и не раздробляется на части для того, чтобы оживлять каждую вещь в отдельности, но все оживляет, оставаясь целостной, неделимой, присутствуя во всяком месте нераздельно, и, таким образом, всегда остается подобной родившему ее Отцу (то есть Уму) как по единству, так и по универсальности. Вследствие этого, как ни громадна вселенная и сколь ни велико в ней разнообразие, но всеобъемлющей силой Души она содержится в единстве, и весь этот мир, благодаря Душе, есть божество, как равно солнце и все звезды — божества, да наконец и мы, люди, по той же причине представляем собою нечто божественное.

А если так, если сами небесные божества обязаны Душе своей божественной природой и жизнью, то понятно, что сама она — старейшее из божеств. Но и наша душа родственна с нею. В самом деле, если ты, удалив из своей души все прикрывающие ее чуждые наслоения, станешь рассматривать ее в ее первозданной чистоте, то увидишь, какое высокое достоинство имеет истинное ее существо и насколько превосходит она 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 его жгучая сила сама по себе? Ничего не выйдет и в том случае, если присовокупить к этим двум стихиям еще две — воду и воздух.

А если так, если все ценно и вождено лишь потому, что одушевлено жизнью, то как можешь ты, забывая о присущей тебе душе, прельщаться тем иным, что вне тебя? Раз уж ты во всем прочем чтишь главным образом душу, то чти ее прежде всего в самом себе.

Убедившись таким образом в высоком достоинстве, в божественной природе Души, ты затем можешь верить, что с ее помощью достигнешь и познаешь Бога. Не следует искать Его слишком далеко, немногое отделяет тебя от Него. Чтобы возвыситься до Него, отдайся руководству самой высшей, самой божественной части Души — той силы, от которой происходит сама Душа и которою соприкасается со сверхчувственным, мыслимым миром.

В самом деле, как ни высоко признанное нами ранее достоинство Души, она не более, чем образ Ума. Подобно тому, как слово, выговариваемое вслух, являет собой образ внутреннего слова души, так и сама Душа есть выговоренное слово Ума или его осуществленная вовне энергия; она — жизнь, истекающая из него и образовавшая новую после него субстанцию, подобно тому, как огонь обладает помимо той латентной теплоты, которая всегда ему присуща, еще и теплотой, излучаемой вовне.

Однако не следует представлять себе дело так, будто Душа, истекая из Ума, стала совсем вне его — нет, отчасти она пребывает в нем, хотя и составляет иную, отличную от него субстанцию. Так как она происходит от Ума, то и сама разумна, разумность же свою проявляет в дискурсивном мышлении. От Ума же, как от своего родителя и воспитателя, она получает и всякое совершенство, хотя, конечно, она менее совершенна по сравнению с ним.

Итак, Душа есть субстанция, которая происходит от Ума. И потому, насколько она отдается созерцанию его, настолько сама актуально обладает разумом, ибо в то время как

она отдается такому созерцанию, она имеет внутри себя самой, как свое достояние, все то, о чем мыслит и что производит собственной деятельностью. Строго говоря, только эти чисто внутренние умственные акты и свойственны разумной Душе, между тем как процессы низшего порядка, каковыми являются, например, страсти, имеют иной источник, иное начало.

Таким образом, Ум сообщает Душе высшую степень божественности как тем, что производит ее, так и тем, что всегда ей присущ, поскольку между ними нет никакого разделения, но только различие сущностей. А различие между ними, равно как и взаимоотношение, почти такое же, как между формой и материей. Роль формы тут, конечно же, принадлежит Уму, но зато и материю он имеет прекрасную, поскольку она разумна и проста. Однако, как должен быть велик сам Ум, если он больше и выше самой Души!

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 небесные божества, ангелов, всяческие роды и виды животных и растений, тот пусть, оторвавшись от созерцания, вознесется мыслью выше всего этого к самому первообразу этого мира, к миру истинно-сущему — и там он увидит сверхчувственные, разумные сущности, обладающие жизнью вечной и совершенной, и над всеми ними царствующий Ум и настоящую неизреченную премудрость. Тут он очутится в истинном царстве Кроноса, который, по этимологии 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 всесовершенен? Куда и зачем он стал бы удаляться, когда он имеет все в самом себе? Зачем он стал бы искать какого-либо приращения, когда сам обладает всей полнотой совершенства? Такое полнейшее совершенство его проистекает из того, что он содержит в себе лишь одно всесовершенное и ничего несовершенного, и притом 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 акцидентальное, чередующееся во времени, поскольку он обладает им от вечности, да и сам есть истинная вечность, тогда как время, этот движущийся образ вечности, начинается лишь за пределами Ума — в области Души.

Деятельность Души, конечно, подчинена временной последовательности, так как она обусловлена воздействием внешних вещей: вот почему Душа в один момент представляет Сократа, в другой — коня, и вообще, в каждый отдельный момент — лишь одну какую-либо вещь. Но Ум содержит в себе всегда 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 эйдосы не проходят, как моменты времени, но существуют в вечном недвижимом настоящем — неизменные, тождественные, довлеющие самим себе 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 собою двойство, то общее их начало должно стоять выше этого двойства и представлять собою 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 присовокупить еще движение и покой — покой, как условие или выражение тождества, а движение, как условие и выражение деятельности мышления, которое, как было сказано, предполагает различие мыслящего субъекта и мыслимых объектов, без которого оно, на почве чистого единства и тождества, было бы невозможно. При этом и сами мыслимые элементы должны быть отличны друг от друга, хотя в то же время, конечно, они должны иметь между собой и нечто одно общее; это общее им всем состоит в том, что все они находятся в одном мыслящем и составляют с ним одно, хотя и отличное от него, но неотдельное.

Множественность элементов мышления дает категорию количества и числа, а их разнообразие — категорию качества. Из этих начал, или самых высших категорий, происходят затем все последующие, все роды и виды вещей.

Итак, вот какое великое божество осеняет Душу свыше, и с ним она всегда связана через названные сейчас начала мышления — только бы не вздумала она сама порвать эту связь. Когда же, сосредоточившись в себе и став сама единой, она приближается к этому божеству, то естественно спрашивает себя, кто же тот, кто породил его? Конечно, Он есть уже простой, предшествующий всякой множественности, источник и бытия Ума, и содержимой им множественности, он есть то Единое, от которого происходит и всякое число, ибо и число не есть нечто первоначальное, так как даже двоице предшествует один. Двоица занимает второе место, так как 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 субстанциальное число (то есть Ум — двойство бытия и мышления, мыслящего и мыслимого); а потом уже и Душа — число.

Ведь плотные массы и пространственные величины, подпадающие нашему чувственному восприятию, вовсе не есть нечто первоначальное, но производное, вторичное, потому что если, например, взять семенные зачатки существ, то главная их сущность заключается вовсе не в количестве влаги, а в том, что невидимо, а именно — в присущей им численной пропорции и разумосообразной форме.

Итак, там, в сверхчувственном мире, двоица и всякое число суть не что иное, как Ум и его эйдосы, причем неопределенное двойство может быть принимаемо за субстрат или материю, между тем как всякое определенное число, происходящее от присоединения к ней определяющего одного, будет особым видом или эйдосом Ума, так что все эйдосы Ума могут быть представлены как формы, образующиеся под воздействием Единого. В самом деле, Ум образует эти формы частично в зависимости от Первоединого, частично же сам, подобно зрению в акте наблюдения, потому что и мышление — не что иное, как созерцающее зрение, причем созерцающее и то, посредством чего осуществляется созерцание.

Но каким образом, кого и что созерцает Ум? Как он произошел от Первоединого и какова его природа, что он может созерцать? Поскольку теперь нашей душе ясно, что оба эти начала необходимо должны существовать, то ей также желательно решить и те проблемы, которые ставились и решались уже древними мудрецами, а именно: если Первоединое таково, каким оно мыслится в известном положении: "единое есть", то, спрашивается, каким образом от него получило бытие двойство, всякое число, множество вообще? Почему не пребывает оно само в себе, в своем чистом единстве, но допустило, чтобы проистекало от него все то необходимое множество и разнообразие, которое видим мы в существующих вещах и которое вновь возводится к нему, как к единому началу?

Прежде чем мы попытаемся дать ответ на этот вопрос, обратимся к Богу, но призовем его не словами, но душой, вознеся себя к Нему на молитву. И в этой молитве мы предстанем перед Ним лицом к лицу, один на один, ибо Он есть единый и единственный. Чтобы узреть Первоединое, 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 и отраженные, то есть Душа и Ум, а за ними и образ внутреннейший, первичный, первосветящий — Первоединое.

В переводе на язык дискурсивного мышления это означает следующее: всякое существо, находящееся в движении, всегда имеет ту или иную цель, к достижению которой движется или стремится; и наоборот, у существа, не имеющего такого рода цели, мы не можем и не должны предполагать никакого движения или изменения, так что если от такого существа происходит все прочее, то и при этом оно не выходит из себя, но остается обращенным всецело к себе одному, в себе сосредоточенным, самому себе тождественным. Так как у нас речь идет о вечно сущем сверхчувственном, то тут не должно быть места для мысли о происхождении во времени, и если мы все же говорим о происхождении, то этим хотим лишь показать отношение порядка и зависимости. Рождающееся от Первоединого, рождается так, что Первоединое при этом остается неподвижным, поскольку, в противном случае, то есть, если бы оно родило посредством движения, рожденное им было бы не второй (то есть Умом), а третьей субстанцией (то есть Душой).

Итак, Первоединое производит вторую субстанцию, само оставаясь без движения, то есть, не будучи понуждаем к этому никаким чувством, никаким волевым актом, вообще никаким изменением. Но как можно представить это рождение Ума от столь неподвижной, неизменной причины? Ум, рождающийся от Первоединого, подобен как бы истекающему от него свету, в то время как сам источник от этого нисколько не изменяется и остается в покое. Таким же образом и другие вещи, оставаясь неподвижными, производят из собственного существа вовне разные явления, которые могут рассматриваться как образы производящей их силы, которая и есть их первообраз. Так, например, огонь распространяет вокруг себя тепло, лед и снег — холод; самым лучшим примером могут служить разные благовонные вещества, распространяющие вокруг себя запах, ощущаемый всеми, кто находится поблизости, и которым пропитывается все рядом лежащее. Да и все в мире, достигая своей зрелости и совершенства, часто производит что-нибудь другое. А из этого следует заключить, что существо вечно всесовершенное и рождает вечно, притом вечное, хотя и несколько уступающее ему по степени совершенства. Разве можно допустить, что от обладающего высочайшим совершенством существа ничто не рождается? Конечно, нет, конечно, рождается, притом рождается то, что после него есть наиболее совершенное, и такое самое совершенное после него существо есть второе начало — Ум, который отличается тем, что созерцает Первоединого и нуждается в нем — только в нем одном, между тем как тот не нуждается ни в ком.

Рожденное началом высшим, нежели Ум, не может быть ничем иным, кроме как Умом, поэтому после Первоединого Ум — наиболее совершенное существо, превосходящее все другие существа, стоящее выше их всех. Сама Душа есть лишь слово и акт Ума, равно как и Ум 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 разумной, равно как и Ум должен созерцать Первоединого, чтобы быть Умом.

Однако, когда мы говорим, что созерцание Ума обращено к Первоединому, это означает не то, что Ум существует отдельно от Первоединого, но только то, что он отличается от того, как второй от первого. Между Первоединым и Умом нет ничего разделяющего, точно так же, как нет ничего разделяющего между Умом и Душой. Это связано с тем, что всякое рожденное существо дышит любовью к родившему и стремится к единению с ним. Понятно, что так должно быть в гораздо высшей степени в том случае, когда родивший и рожденный суть одни единственные в мире. А когда, вдобавок к этому, родивший обладает высочайшей степенью всякого совершенства, тогда рожденному естественно быть с ним всегда в таком тесном внутреннем единении, при котором может идти речь только об их различии, но никак не о разделении.

Ум, сказали мы, есть образ Первоединого — теперь это следует прояснить. 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, если Первоединое не есть Ум, то каким же образом, спрашивается, рожденный им становится Умом? Не так ли, что он, будучи всегда обращен к Отцу, созерцает его? Это его созерцание и есть Ум. В самом деле, созерцать или воспринимать что-нибудь можно или ощущением, или умом. Чувственное созерцание можно сравнить с линией, а умное — с кругом, с тем, однако, ограничением, что круг делим на части, между тем как Ум неразделим. Но, будучи единым, Ум в то же время есть реальная потенция всего, и насколько мысль его выделяет из этой потенции все те вещи, которые она может произвести, и созерцает их, настолько сам он есть Ум, а иначе он и не был бы Умом; это сознание Ума о том, что и сколько производят присущие ему силы, составляет, можно сказать, само его существо.

Таким образом, Ум сам из себя производит и определяет свое существо, однако делает это при помощи той силы, которую имеет от Отца: он знает, что и сам он — 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 и нераздельного получает все то, что в нем самом имеет уже вид как бы разделенности: и жизнь, и мысль, и все, получает, несмотря на то, или именно потому, что Первоединое само ничего этого не имеет.

От Первоединого все происходит в том смысле, что Первоединое само не имеет ни одной из определенных форм бытия и есть только единым, между тем как Ум есть именно виновник определенности бытия для всего сущего. Таким образом, в Первоедином нет ни одной из сущностей, содержащихся в Уме. Оно только их Первоначало, в Уме же они становятся сущностями, поскольку от него каждая получает определенность и форму, ибо истинно-сущее должно быть мыслимо не как нечто неопределенное, колеблющееся, но как бытие, очерченное границей, имеющее твердую устойчивость. Устойчивость же для умопостигаемых (ноуменальных) сущностей состоит в той определенности и форме, в 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 эйдосов, 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 раньше Зевса и пожрал своих детей; тут под Кроносом следует понимать Ум, который содержит, в себе все рожденные эйдосы и полон ими.* Затем прибавляется: "когда же Зевс возмужал, то и он родил".

* Как и в этимологизации имени "Кронос", так и в толковании мифов Плотин пользуется отчасти диалогом Платона "Кратил".

Конечно, именно так: совершенный Ум не может оставаться бесплодным уже потому, что совершенен — 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 есть разум, сущность и бытие которого составляет дискурсивное мышление. Этот разум как бы вращается около Ума и представляет собою свет, который лучами истекает от Ума и его окружает, словом есть образ Ума. Следовательно, Душа, с одной стороны, тесно связана с Умом, в нем участвует, его воспринимает и им наполняется, а с другой — производит вещи низшего порядка и связана с ними; все вещи, ею производимые, гораздо менее совершенны, чем она сама, как это мы покажем ниже. Душой оканчивается мир высочайших божеств.

Платон тоже признавал тройственность в мире истинно-сущего. Он говорит: "все существует вокруг царя всего", имея в виду первый, самый высший порядок сущего, а затем прибавляет: "второй порядок расположен около второго начала и третий — около третьего".* Он же называет Бога Отцом причины, понимая под причиной Ум, которому он

отводит роль демиурга и который, по его словам, образовал Душу из смеси в чаше.**

* Эти слова могут принадлежать Платону лишь в том случае, если приписываемые ему "Письма" являются подлинными.

** "Тимей".

Отождествляя причину с Умом, Платон Отца причины называет высочайшим благом, под которым понимает самое высшее начало — высшее дело ума и бытия. Вместе с тем он часто определяет идею как синтез мысли и сущности. Итак, по учению Платона, от Блага рождается Ум, а от Ума — Душа. Доктрина эта не нова — она принадлежит отдаленной древности, пускай и в зачаточном, неразвитом виде, и мы в своем исследовании ничего более не желаем, как только истолковать ее и подтвердить свидетельствами Платона, что учение древних было близко нашему.

Провозвестником этой доктрины можно считать Парменида, так как 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. При этом он называет его неподвижным, всячески стараясь устранить из представления о сущем всякую мысль о движении, чтобы показать его тождественность, или неизменяемость. Он сравнивает истинно-сущее с кругом, желая показать, что оно все объемлет и в себе содержит и мышление черпает не извне, а из самого себя. Когда же (и очень часто) он называет сущее единым, то под этим термином имеет в виду причину сущего, так как это единое находит и полагает в сущем множество. В диалоге Платона Парменид уже с полной ясностью различает три начала: первое — это единое в абсолютном смысле слова, второе — единое-многое и третье — единое и многое. Таким образом, очевидно, что Парменид, как и мы, признавал три природы.

Анаксагор, признававший началом вещей чистый, несмешанный Ум, также придерживался того мнения, что первое простое начало — единое — имеет особое бытие; но он, живя в очень древние времена, не углублялся в изучение этого вопроса. Что Гераклит признал в качестве первого принципа вечное мысленное единое, это следует из того, что по его учению в чувственном мире 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 отдельное бытие от всего прочего, что он — сверхчувственный, но утверждая, что он мыслит самого себя, тем самым отнимал у него первенство. Кроме того, Аристотель признавал и много других подобных принципов, столько, сколько есть небесных сфер, дабы каждая имела свой особый движитель. Очевидно, он разошелся с Платоном в своей теории умопостигаемых сущностей и, так как не смог ее должным образом обосновать, то вынужден был прибегнуть к понятию "необходимости".

Аристотелю на это можно возразить следующим образом: так как все сферы выполняют один согласованный план движения, то не более ли естественно допустить, что это происходит вследствие подчиненности всех их единому — Первому? Такой же вопрос уместен и относительно ноуменов: зависят ли все они от единого и Первого, или и для них существует множество начал? Если все они исходят от единого, тогда распорядок их можно представить себе аналогичным тому, какой в чувственном мире представляют собой небесные сферы, когда каждая из них включает в себя другую, а одна, самая крайняя, объемлет все прочие, господствуя над ними. Подобно этому и там, поскольку единое изначально объемлет все эйдосы, из последних образуется один целостный ноуменальный космос. И затем, если здесь сферы не пусты, но и первая переполнена звездами, и в прочих находятся светила, то тем более так должно быть и в сверхчувственном мире, то есть и там сфера каждого движущегося принципа полна множеством сущего, притом истинно-сущего. И, напротив, если бы там каждый ноумен был началом самому себе, тогда все было бы предоставлено одному случайному совпадению. Спрашивается, что тогда заставило бы всех их согласиться и соединиться для действия по единому плану, следствием осуществления

которого могла бы быть гармония неба? Да и почему непременно в умопостигаемом мире должно быть как раз столько движущих начал, сколько сфер и звезд на небе? И, наконец, каким образом их там так много, когда они бестелесны и нет там никакой материи, которая бы отделяла их друг от друга?

Собственно говоря, из древних более всего занимались вопросом о сверхчувственном мире те, кто усвоил доктрину Пифагора, Ферекида и их учеников. Но и из них лишь некоторые изложили свое учение в сочинениях, другие же излагали его только в беседах, которые никем не были записаны, а третьи и вовсе не касались этой темы.

Итак, мы доказали, насколько доказательство возможно в подобных вопросах, что выше сущего стоит Первоединое и что второе после него место занимает сущее и Ум, а третье — Душа. Но если так, 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, и подобно тому, как тут они вне тверди небесной, так и в нас, по выражению Платона, они составляют особого внутреннего человека.*

* "Алкивиад".

В самом деле, наша душа имеет в себе нечто божественное — она совсем иной природы, чем все чувственное, именно такой же, как и мировая Душа. Душа совершенна, когда обладает разумом, разум же бывает двоякий: или осуществляющийся в дискурсивном мышлении, или такой, который служит основой такого мышления. Дискурсивный разум нашей души не нуждается для мышления ни в каком особом телесном органе; в своей деятельности он остается чистым (то есть не принимает в себя никакой чувственной примеси) и потому способен к чисто абстрактному мышлению.

Поэтому, если кто-либо, представляя его отдельно от тела и безо всякого смешения с чувственностью, отнес бы его к числу ноуменальных сущностей первого порядка, тот не впал бы в погрешность. Его не следует 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 бестелесно сам по себе, сверхчувственным образом. Потому-то Платон, говоря, что "демиург распростер душу вокруг мира",* хотел этим сказать, что Душа некоторой своей частью пребывает и в сверхчувственном мире. Да к 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, самой природой установленное отделение, а желая выразить мысль о том, что душа не должна отдаваться и подчиняться телесному и фантомам воображения, дабы не стать совсем чуждой уму, но, напротив, должна всячески стараться поднять до степени сверхчувственного даже и ту свою низшую часть, которая связана с чувственностью, и которая в качестве пластической созидательной силы занята образованием тела и управляет всеми его функциями.

* "Тимей".** "Федр".*** "Федон".

Так как разумная душа имеет 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 так как наша душа не всегда судит о справедливости и красоте, то необходимо, чтобы мы, помимо рассудочного мышления, обладали еще и умом, который и без рассуждения обладает идеей справедливости и красоты.

Наконец, нам должно быть присуще начало высшее, нежели ум, его причина, сам Бог, единый и нераздельный, сущий не в пространстве, но в самом себе, который созерцается во множестве существ, в большей или меньшей степени способных воспринять и отображать его в себе, но который отличен и обособлен от всех них подобно тому, как центр круга остается сам по себе, между тем как множество радиусов со всех точек периферии сходятся к нему. Таким образом, высшей частью нашей души мы соприкасаемся с миром божественного, там соприсутствуем, имеем с ним связь; мы можем утвердиться там и насовсем, если всей душой будем туда стремиться.

Однако, если нам присущи эти столь высокие начала, то спрашивается, почему мы

часто не замечаем их и не пользуемся их энергиями? Есть ведь и такие, кто и вовсе ими не пользуется. А, между тем, все эти начала всегда остаются при своих энергиях — и Ум, и то, еще более высокое начало, которое всегда заключено в самом себе, и уж тем более Душа, которая, кроме того, находится в непрерывном движении. Но ведь не все, что происходит в нашей душе, замечается нами, а лишь то, что, вызвав ощущение, становится ощутимо; когда же действие той или иной горней энергии не поддается ощущению, оно, понятно, не сообщается всей душе, и мы не сознаем его, поскольку, измеряя все ощущением, забываем, что состоим не из одной этой части, но имеем целую душу.

Каждая из сил души выполняет свою функцию сама по себе, сознаются же они лишь тогда, когда между ними устанавливается связь, имеющая своим следствием восприятие. Поэтому, если кто-либо хочет иметь ясное представление о том, что он есть и что происходит внутри него, тот должен туда устремить все свои взоры, все свое внимание. Кто желает ясно слышать что-либо, тот навстречу этому направляет и напрягает свой слух, отвращая его от всех других звуков. Таким же образом и мы должны отстранять от себя по возможности все то, что вторгается через внешние чувства, чтобы сохранить чистой и впечатлительной способность нашей души слышать и воспринимать голос, идущий свыше.

V. 2 О СТАНОВЛЕНИИ И ПОРЯДКЕ ТОГО, ЧТО ПОСЛЕ ПЕРВОГО

Первоединое есть все, но, будучи всем, Оно не является ни одним из существ. Начало всего не может быть совокупностью всех существ. Начало есть все лишь в том смысле, что все к нему сводится и из него исходит; строго говоря, в нем все не уже есть, а еще только будет. Каким же, спрашивается, образом от Первединного — простейшего и тождественного, которое не содержит в себе никакого различия, произошло все множество существ? Все могло и должно было произойти от него именно потому, что Оно ни что-либо отдельно взятое из сущего, ни все вместе: для того, чтобы сущее получило бытие, необходимо, чтобы Первединное само не было таким же существующим, но было Отцом сущего, сущее же было его первым рождением.

Так как Первединное совершенно, так как Оно никого не ищет, не имея никакой потребности и никакого желания, то само Оно как бы через края всем переполнено; именно это переполнение и произвело нечто другое и иное. Происшедшее от Первединного это иное к нему же устремляется и, наполняясь им, получает всю полноту бытия, а так как оно в то же время созерцает и себя, то это и делает его умным Умом. Итак, насколько этот второй принцип утверждается в Первединном и на нем покоится, настолько он есть бытие, насколько сам себя мыслит, настолько он есть умный Ум, наконец, насколько он сам обладает бытием и сам его созерцает, настолько он есть вместе и бытие, и ум, и Ум.

Подобно Первединному и Ум, обладая силами в изобилии, как бы изливает часть их и этим производит новое, подобное себе существо; это новое существо является его образом точно так же, как и сам Ум является образом Первединного. Эта происшедшая от субстанции и мысли Ума новая энергия и есть мировая Душа. Как при творении Ума Первединное пребывает в себе недвижимо и неизменно, так же и Ум — при творении мировой Души. Душа же действует совсем иначе: она не пребывает всецело в себе, но, производя свой образ, сама отдается движению. Одной своей стороной она обращена к тому началу, от которого произошла и откуда имеет всю полноту бытия, а другой движется в противоположную сторону и производит некоторое подобие себя — природу животную и растительную, но от этого вовсе не отрывается и не отделяется от того высшего начала, от которого произошла.

Человеческая душа 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, насколько необходимо, чтобы произвести эту низшую природу и заботиться о ней, между тем как высшей своей частью она связана с Умом, который всегда пребывает в себе.

Таким 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 менее совершенно по сравнению с тем бытием, от которого произошло, однако, при этом сохраняет подобие его в той степени, в какой сохраняет с ним связь и подчиняется ему. Поэтому, когда Душа появляется в растительном царстве, то это значит, что она сюда проникает некоторой своей частью, а именно той, которая, будучи самой необузданной и бессмысленной, способна ниспасть так низко, между тем как в бессловесных животных входит та ее часть, которую влечет сюда преобладающая чувственность; наконец, в людей вселяется Душа, движимая влечениями ума и рассудка, так как она обладает свойственным ей умом и способностью определять себя к мышлению и к разумной деятельности вообще.

Взглянем теперь на обратный процесс. Если отрезать побеги или ветви дерева, куда девается оживляющая их душа? Конечно, возвращается к своему источнику, потому что она не вдали от него, не отделена от него никаким расстоянием. А когда будет выкопан и сожжен корень дерева, куда денется бывшая в нем растительная сила? Конечно, возвратится в растительную область Души, так как последняя не изменяет 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 него, и так до самого Ума. А это значит, что Душа не связана ни с каким конкретным местом, так как Ум и того менее связан, она нигде, 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 той своей силой, которая соответствует этой ступени. Все ее силы суть ум и не суть ум: они все суть ум, поскольку все происходят от Ума, но в то же время не суть ум, поскольку Ум, давая им бытие, пребывает в самом себе.

Таким образом, мир истинно-сущего представляет собою как бы длинную цепь жизни, в которой каждая предыдущая форма производит последующую, каждая последующая производится предыдущей, но так, что предыдущая не истощается в последующей и ее не поглощает, и все они отличаются друг от друга, хотя и составляют одно непрерывное целое.

V. 3 О ПОЗНАЮЩИХ СУБСТАНЦИЯХ И О ТОМ, ЧТО ВЫШЕ НИХ

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 было бы невозможно обращаться на себя и познавать себя, или это условие не является необходимым, так что существо, не состоящее из частей, тоже может мыслить себя и познавать?

Утверждать, что познавать себя может только составное существо, поскольку в этом случае оно одной из своих частей может познавать другие (как мы, например, посредством чувственных восприятий познаем формы и свойства тел), значит не догадываться, что при таком положении дел как раз и не может состояться самопознание в истинном смысле слова, а если и может, то лишь в том предположении, что часть, познающая другие, соединенные с нею части, в то же самое время мыслит и познает и саму себя, так как в противном случае может идти речь лишь о познании одной вещи другою, а не о познании вещи самой себя и через себя.

Итак, следует ли допустить, что простое начало тоже способно познавать само себя и попытаться показать, как такое самопознание возможно и осуществимо, или же совсем отказаться от убеждения, что возможно самопознание в истинном смысле слова. Но отказаться от этого убеждения совсем не просто, так как это привело бы ко многим несообразностям. И, прежде всего, если нелепо утверждать, что Душа не сознает саму себя, то уж верх бессмыслицы — отрицать самопознание в Уме, ибо как же он, спрашивается, мог бы иметь знание обо всех других вещах, если бы не имел при этом и знания самого себя?

Мы, люди, познаем внешние вещи не умом, а ощущением и, пожалуй, мнением и дискурсивным мышлением. Простирается ли познание Ума и на эти вещи, пока еще вопрос; но то, что Ум познает все мыслимое — это самоочевидная истина.

Итак, познает ли Ум только мыслимые вещи, или, помимо этого, и самого себя, как познающего их? Затем, если он знает также и себя, то что собственно знает о себе: только ли то, что именно он, а не кто иной, обладает знанием мыслимых вещей, совсем не зная при этом, кто и что он сам, или же он знает и знаемое, и самого себя, знающего? И если да, то каким образом осуществляется такое познание и до каких пределов оно простирается? Вот вопросы, на которые требуется ответить.

Вначале нужно исследовать, можно ли полагать, что нашей душе свойственно самопознание и если да, то какой способностью и каким образом она его приобретает? Если начать с ее чувственной способности, то ею душа познает лишь внешние вещи, поскольку 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. Далее, душа обладает дискурсивным мышлением, или рассудком, который обсуждает чувственные представления, упорядочивает их, одни соединяя, другие разделяя; таким образом он поступает даже с теми элементами, источник которых лежит в Уме, то есть облекает их в форму зрительных представлений и оперирует над ними. Наконец, благодаря тому обстоятельству, что рассудок пользуется не одними только впечатлениями настоящего, но и припоминаемыми представлениями прошедшего, те и другие сопоставляет, сближает и т. п., он тем самым достигает и более полного знания вещей, и более точного их понимания. Вот до каких пор простирается познавательная деятельность души.

Спрашивается, может ли кроме этого душа обращаться на саму себя и познавать себя, или, чтобы иметь самопознание, она должна возвыситься до Ума? Если мы присвоим душе способность самопознания, то этим ее саму признаем за ум, и тогда возникает вопрос, чем же отличается этот ум от верховного Ума, а если не присвоим, то быть может, путем дискурсивного мышления нам удастся дойти до Ума и уяснить себе, как и в чем состоит самопознание. Наконец, если мы присвоим самопознание не только верховному Уму, но и уму 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 низший ум признать за Ум, чуждый всякой смеси, чистейший.

Итак, обращается ли наше дискурсивное мышление и на само себя, или оно ограничивается только восприятием впечатлений, идущих от ощущений, и эйдосов, идущих от Ума, и в таком случае как оно эти последние воспринимает? Вот что требуется исследовать прежде всего.

Положим, мы увидели человека, то есть получили зрительное восприятие его образа, который тотчас передается рассудку. Что же рассудок делает с этим образом? Иногда ничего не делает, но довольствуется только его обладанием или знанием; но если этот образ уже попадался ему раньше, то, вспоминая, он говорит: "это Сократ". Когда он, кроме того, пытается представить себе этот образ со всеми подробностями, то и тут он работает лишь над материалом, который дает ему воображение; наконец, если он назвал Сократа добрым, то и этим передает лишь то, что говорит ему чувственное восприятие и представление. Но то, что в этом суждении утверждается, именно доброта, получается уже не отсюда; этот элемент рассудок извлекает уже из самого себя, ибо для того, чтобы быть в состоянии произнести такое суждение, он должен иметь в себе самом эйдос или норму добра. Как же и почему он имеет в себе добро? Да потому, что сам он сотворен по образу добра, его собственный образ несет некий отблеск добра благодаря тому обстоятельству, что воспринимает и отражает в себе эйдос добра от Ума, который источает в него свой свет. Вот этой-то, наиболее чистой своей частью, душа способна воспринимать впечатления, идущие от Ума, и сохранять в себе их следы.

Но почему же мы не нашему уму, а душе приписываем эту способность, стоящую над

ощущениями? Потому, что душа может приобретать познание не иначе, как путем дискурсивного мышления, а все названные нами операции производятся именно этой способностью. Но почему в таком случае мы просто не приписываем ей способности самопознания и этим признаем 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 есть в нем, но и самого себя. А если бы кто-нибудь возразил, дескать, что же мешает нам допустить, что рассудок посредством другой душевной способности сознает все, что в нем содержится, то мы ответим: мешает то, что в этом случае это был бы не рассудок, но чистый ум.

Но что мешает чистому уму пребывать в душе? Пожалуй, ничто; однако мы не можем утверждать, что ум — составная часть нашей души, а можем только называть его нашим. Он иной, чем рассудок, и стоит выше него; мы можем считать его нашим, но не можем полагать его просто частью души. Он и наш, и не наш, ибо, в то время как дискурсивное мышление всегда находится в нашем распоряжении, умом мы иногда руководствуемся, а иногда — нет; в первом случае он наш, а в последнем — не наш.

Но что значит руководствоваться умом? То ли, что, руководствуясь умом, мы сами становимся умом, мыслим и говорим как ум, или только сообразно с умом? Так как наша душа не есть чистый ум, то мы мыслим и выражаем мысли 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 спрашивается, есть ли наш мыслящий субъект вместе с тем и мыслимый предмет, или же мысля, рассуждая, мы только постигаем те понятия ума, которые просветляют наш рассудок? Конечно, должно быть принято не первое, но последнее, так как природа нашей познающей души главным и существенным образом выражается в дискурсивном мышлении: то, что находится в области чистого ума — выше нее, а то, что вызывает в ней ощущения — ниже; главную же часть нашей души занимает середина между этими двумя крайностями, и потому душа может как нисходить до ощущения, так и возвышаться до ума.

Что ощущение есть наша собственность — этого никто не станет отрицать, так как мы имеем ощущения всегда и постоянно; но что ум составляет нашу собственность — это можно оспаривать, так как мы не всегда им руководствуемся 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 как бы вестник от царя, а ум — сам царь.

Да и мы, если мыслим сообразно с умом, в самих себе имеем этого царя. Возможно же это при двух условиях: во-первых, если мы носим в себе принципы и законы Ума, которые начертаны в нас подобно письмам, так что наш ум как бы наполняет нас, и во-вторых, если мы способны чувствовать и созерцать этот присутствующий в нас ум, и в этом случае, конечно, мы достигаем и истинного самопознания, так как, озаряемые умом, познаем и его, и то, что он в себе содержит — познаем, потому что, воспринимая от него способность такого познания, благодаря этому 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, восходя до ума, познает и сознает себя совсем иначе, а именно, соединяясь с умом и мысля себя в его свете, сознает себя уже не как человека, а как иное, высшее существо; человек в этом случае как бы восхищается и воспаряет в высшую сверхчувственную область той лучшей своей частью, которая способна, словно на крыльях, взлетать в область чистого ума и сохранять в себе то, что там увидит.

Но разве дискурсивный разум не знает, что он дискурсивный, что функция его состоит в восприятии и познании внешних предметов? Разве он не знает, что судит и когда судит? Разве он не сознает, что судит и мыслит по свойственным ему нормам, которые имеет от Ума? Разве он не знает, что есть принцип, который выше него, принцип, который обладает

всем мыслимым, не ища его и не пытаясь познать? Что это была бы за сила и познавательная способность, если бы не знала, что она есть, какова она и каковы ее функции?

Итак, дискурсивный разум более или менее ясно сознает, что он зависит от Ума, что сам он ниже Ума и есть лишь его образ, что носит в себе все нормы, которые как бы начертал и чертит 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, став причастными Уму, 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, в чем состоит его самопознание. Познать же это мы можем не иначе, как если, оставив в покое все другие способности, станем Ум созерцать умом, станем мыслить себя так, как Ум себя мыслит.

В самом деле, как мыслит и знает себя Ум — так ли, что одной своей частью познает другую? В таком случае, очевидно, одна часть была бы познающей, другая — познаваемой, а сам Ум не имел бы познания себя самого. Почему бы и нет, возразят нам, если Ум однороден, то есть состоит из частей до такой степени одинаковых, что созерцающая его часть ничем не отличается от созерцаемой? В таком случае, созерцая одну свою часть, с которой он одинаков до тождества, он ведь и самого себя будет созерцать, так как нет никакого различия между созерцающим и созерцаемым. Однако гипотеза разделенности Ума несостоятельна и нелепа, ибо тогда возникает вопрос, что управляет этим разделением? Ведь не слепой же случай. Потом, кто именно производит разделение, познающее или познаваемое, то есть 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 случае он будет знать себя только как предмет созерцания, но не как созерцающий субъект, и значит не будет знать всего себя в целостности? А так как все знание его исчерпывается созерцаемым, то есть объектом, то себя-то самого он и не будет знать.

Очевидно, что для полноты самопознания он должен быть себе известен, как мыслящий и познающий субъект и, вместе с тем, как то, что им мыслится и познается. Вопрос только в том, какие именно вещи им мыслятся и познаются: если это только образы или отпечатки сущностей, то в этом случае он самих сущностей в себе не имеет, а если он имеет в своем познании и сами сущности, то это не потому, что замечает их впервые лишь после того, как сам себя различает и разделяет на части, а потому, что и до этого различия и разделения имеет их в себе и созерцает. Другими словами, тут должно быть тождество созерцающего и созерцаемого, мыслящего Ума и мыслимых вещей, потому что без такого тождества для Ума полная истина не достигаема; если бы Ум обладал не самими реальными сущностями, а лишь их образами, которые представляют собой нечто иное, чем сами сущности, тогда он сам не был бы чистой и полной истиной. Истина лишь тогда есть истина, когда утверждаемое ею 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, то есть первое сущее и первый Ум, обладающий всем 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 этом случае может мыслить собственно себя, то есть, как мыслящий субъект? Ибо не трудно понять, что мысль обнимает мыслимое и с ним тождественна, но не понятно, как при этом Ум мыслит самого себя. А вот как: мышление и мыслимое тождественны собственно потому, что мыслимое вовсе не есть одна только простая возможность, но 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 она чужда камню и всему бездушному, наконец, просто потому, что первое мыслимое есть вместе с тем и первое сущее, ибо, если мыслимое — актуальная энергия, притом первая, то такой энергией может быть только мысль, притом мысль самая совершенная, то есть в высшем смысле реальная или субстанциальная.

С другой стороны, так как эта мысль есть первая и самая истинная, то есть, обладающая всей полнотой истинного бытия, то она есть не что иное, как Ум! Ибо и Ум, со своей стороны, не только потенциален, но и актуален; он ведь не есть что-либо иное, отличное от своего актуального мышления, потому что, в противном случае, сама субстанция его была бы не актуальной, но 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 наравне с мыслимым и сущее есть настолько же сущее, насколько оно актуально, то выходит, что и Ум, и мыслимое, и мышление — все вместе составляют одно тождественное целое. А затем, так как мышление Ума есть мыслимое (то есть сущее), а мыслимое, в свою очередь, есть сам Ум, то ясно, что, мысля мыслимое, Ум мыслит не что иное, как самого себя: он мыслит актуальной энергией мышления, с которой он тождественен; мыслит мыслимое, которое с ним тождественно; он мыслит самого себя, насколько он есть актуальное мышление и вместе мыслимое, так что то, что он мыслит мышлением, есть он сам.

Итак, можно считать доказанным, что существует принцип, которому присуще самопознание в высшем смысле слова. В самом деле, самопознание Ума совершеннее, чем самопознание Души, ибо если Душа 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 он сам. Даже созерцая мыслимые им сущности, он созерцает в то же время самого себя, потому что мышление его актуально, а актуальное мышление тождественно Уму, и вот потому Ум, мысля мыслимое, знает себя всегда во всей целостности, а не частично, не одной частью другую часть. Теперь спрашивается, этот Ум, каким мы его изобразили, содержит ли он истину необходимую, или только вероятную? Конечно, необходимую, потому что только душе свойственна колеблющаяся вероятность или вера (то есть большая или меньшая степень убеждения), между тем как для Ума существенна необходимость, то есть непреложность истины.

Живя здесь, в чувственном мире, мы больше склонны доверяться и подчиняться рассудочным убеждениям, чем непосредственно умом созерцать чистую истину; но пока мы находились в мире горнем, мы довольствовались пребыванием в лоне Ума. Тогда мы мыслили и созерцали мыслимое, сводя все к одному Уму, душа же наша, сама оставаясь в полном покое, предоставляла всю деятельность Уму; а с того времени, как мы обитаем здесь, мы в поисках истины стараемся довести свою душу хотя бы до некоторой степени убеждения, томимые желанием созерцать первообраз по крайней мере в его отражении.

Потому для нашей души весьма важно уяснить себе, каким образом Ум созерцает самого себя, уяснить той своей частью, которую, принимая во внимание ее мыслительную деятельность, мы считаем своего рода умом и называем рассудком и дискурсивным мышлением, но которая всю свою силу получает от Ума и проявляет ее 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 толкователем этого высшего, хотя и родственного себе, да и познавать себя он может не иначе, как всматриваясь в эти черты, как бы в следы Ума, и сообразуя себя с ним. Но, становясь как бы образом Ума, он должен всегда взирать, как на свой первообраз, на Ум истинный, который тождественен с миром истинно-сущих.

Так как Ум всегда пребывает в себе и с собой, так как он есть фактически то, что есть по существу, 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 практический ум, который, будучи направлен всегда на что-либо внешнее, главным образом и познает внешнее; а так как он не пребывает в себе всегда, то ему нет настоящей необходимости и

созерцать, знать себя всегда. Ум же, чуждый всяких желаний, не отдается никакой практической деятельности, но всегда обращен только на себя; он потому не только может себя знать, но необходимо всегда сам себя и зрит, и знает. Да и в чем бы ином, как не в этом, состояла бы его жизнь, когда все его существо состоит в том, что он — Ум и никакая практическая деятельность ему не свойственна?

Но, скажут нам, разве нельзя думать, что Ум созерцает Бога? Конечно, можно. Но в таком случае следует думать, что созерцая Бога, Ум вместе с тем познает и самого себя, так как это созерцание открывает ему то, 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 с тем и самого себя, как происходящего от Бога и имеющего 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 зато, когда он обращает созерцание на себя, то самого себя уже 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 присвоить Уму? Уж не покой ли? Пожалуй, но следует знать, что покой для Ума состоит вовсе не в отречении от себя, то есть 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 одной свойственную деятельность, особенно же тогда, когда она обладает не только потенциальным, но и актуальным бытием. А если кто свою актуальность, или энергию, не направляет на что-либо 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. Так, например, и огню нужно вначале быть самому в себе, то есть в существе своем огнем, притом 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 нашей души, то она одной своей частью обращена к Уму и находится в его сфере, другой же, которая вне Ума, она вступает в связь с внешним миром; насколько она связана с Умом, настолько она ему подобна, а насколько находится вне этой связи, настолько она от него отлична. Впрочем, даже в этом случае она здесь, в этом мире, все-таки сохраняет некоторое подобие Ума во всех своих образованиях и произведениях, ибо если она что-либо и образует, то образует как будто созерцая, если творит что-либо, то всем своим созданиям дает формы, которые суть как бы разорванные в своей связи мысли — следы Ума, напоминающие более или менее свой первообраз, иногда представляющие верное подражание ему, а иногда имеющие, по крайней мере, слабое его подобие, и это даже в самых низших сферах бытия.

Спрашивается теперь, какие предметы созерцает Ум, какие они имеют свойства, да и сам Ум — каким он себя мыслит? Нечего и говорить о том, что мыслимые Умом сущности не имеют ни видимых очертаний, ни цвета, подобно телам, ибо если даже присущие семенным зачаткам энергии, производящие цвета и формы, сами их не имеют и потому невидимы, то уже тем более следует это сказать о сверхчувственных сущностях; природа их, понятно, тождественна тому началу, в котором она содержится, подобно тому, как природа семенных энергий тождественна с природой Души, в которой она содержится, 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, имея бытие первоначальное, истинное и непреложное, существует через себя и в себе.

Образ, если только он не остается при том, чей он 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 предалась созерцанию, то видела бы не столько саму себя, сколько свой совершеннейший первообраз.

Совсем в ином положении находится Ум, так как тут созерцание и созерцаемое даны вместе нераздельно и, кроме того, созерцаемое такое же, что и созерцающее, а созерцающее тождественно с созерцаемым. Ибо кто тут решает, что именно и каково есть мыслимое и сущее? Конечно тот, кто созерцает это мыслимое, то есть Ум. Наше зрение настолько видит свет, насколько само оно есть свет, точнее, насколько соединяется со светом, посредством которого видит цвета, там же Ум созерцает не через что-нибудь другое, но через самого себя, потому что созерцаемое им не вне его, а в нем самом. Он своим светом видит другой свет без помощи еще какого-нибудь света; тут, следовательно, свет созерцает другой свет и, значит, созерцает самого себя. Этот же свет, изливаясь в Душу, и ее просвещает, то есть делает ее интеллектуальной, подобно тому свету, который там — в горнем мире.

Если теперь мы попытаемся этот идущий свыше и присущий Душе свет представить в самой высшей степени его блеска, величия и красоты, то этим самым приблизимся к пониманию природы и Ума и того, что содержится в Уме, ибо, изливая свет свой в Душу, Ум дает ей жизнь более светлую, не растительную или рождательную, так как Ум обращает Душу к себе и, не давая ей расплываться и разделяться, заставляет ее любить тот свет, которым сам сияет, и не чувствительную, поскольку через внешние чувства Душа видит только внешнее и не многому таким путем обучается, между тем как озаряемая светом истины, она яснее видит даже видимые вещи, а главное и видит, и понимает совсем иначе, но жизнь интеллектуальную, сохраняющую черты и следы его собственной жизни, ибо в нем самом все имеет уже не отраженное, а первообразное, истинное бытие. Поэтому жизнь и энергия Ума есть тот первоисточный свет, который освещает самого себя, сам в себе отражается и служит для себя светильником, так что тут светящее тождественно с освещаемым; вместе с тем это бытие есть поистине бытие ноуменальное, так как тут мыслящий Ум и мыслимое им тождественны. Этот Ум видит и знает себя через самого себя безо всякого стороннего посредничества, и, значит, знает себя абсолютным образом, так как в нем познающее тождественно с познаваемым.

Да и сами мы, если и знаем что-либо о Уме, то знаем через Ум, а иначе как бы мы могли 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 него? Как иначе могли бы мы этими нашими размышлениями довести 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, кто желает знать, что такое есть Ум — Ум совершенный, всеобъемлющий, первый и абсолютно себя сознающий, должен свою душу как бы обратить в ум, или, по крайней мере, дать полную волю той ее интеллектуальной деятельности, которая способна оживить и осветить следы воспоминаний, которые душа сохраняет в себе. Только таким путем наша душа может убедиться, что, будучи образом Ума, она может созерцать его той своей способностью и деятельностью, которая наиболее похожа на Ум, настолько похожа, насколько это по силам самой душе.

Поэтому для того, чтобы понять, что такое Ум, следует всмотреться в свою душу, особенно же в ту ее часть, которая наиболее причастна божественному, а для этого, в свою очередь, нужно мысленно отделить от человека, то есть от себя самого, от своего "я" прежде всего — тело, потом пластическую (организующую) часть души, затем ощущающую, и, 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 и 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 некий свет, который, истекая из Ума, держится вблизи него; но она, окружая его, ни в чем другом не находится, да и места никакого не занимает, как и сам Ум. Таким образом, между тем как свет солнца находится в ином, в воздухе, душа, достигшая того состояния, которое было описано выше, настолько чиста от всего постороннего и низменного, что может и сама себя в себе же созерцать, и всякая другая такая же душа может ее через нее же созерцать.

Познав себя, душе необходимо прибегнуть к размышлениям, чтобы после себя познать природу и свойства Ума; между тем как Ум знает себя безо всякого размышления, так как он всегда присутствует в себе, а нам он бывает присущ тогда, когда наша душа всецело обращена к нему, ибо наша жизнь не однородна, но разветвляется на многие виды жизни.

Ум, напротив, не нуждается ни в какой другой жизни, да и ни в чем другом; производя разные жизни, он их дает не себе, но другим существам; не имея нужды ни в чем, так как все прочее ниже его, он, понятно, и не берет 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 того — сам он и есть все истинно-сущее.

Кто не может этой первой и высшей частью души сразу подняться в область чистой мысли, тот пусть использует способность рассудочную и от мнения поднимается до Ума; кому и это трудно, или неудобно, тому может оказать услугу и чувственная способность, насколько она воспринимает внешние 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, то есть до форм самых высших — первых. Но довольно об этом.

Если формы, или эйдосы Ума не суть тварные формы, потому что иначе те формы, о которых сейчас была речь, не были бы последними, если они, напротив, суть творческие и действительно первые, то одно из двух: или эти творческие эйдосы составляют одно и то же с творческим началом, или нет, и в таком случае требуется иной высший принцип, а тогда само собой возникает вопрос: не нуждается ли этот высший принцип, в свою очередь, в принципе еще более высшем? Конечно, нет, потому что последнюю инстанцию, которая предполагает еще один высший принцип, составляет Ум. Что же, этот самый высший принцип, Первоединое, неужели он не созерцает самого себя? Да, не созерцает, так как не нуждается ни в каком созерцании. Впрочем, об этом речь у нас будет после, теперь же возвратимся к вопросу о Уме, поскольку он имеет огромное значение.

Повторяем, что 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 составляет его природу и сущность. В самом деле, ведь созерцание предполагает нечто другое, созерцаемое, а без этого никакое созерцание состояться не может.

Итак, для того, чтобы состоялось созерцание, требуется соединение созерцания с созерцаемым, причем это последнее должно представлять собою множественность, потому что без этого созерцающее, если оно также есть простое и единичное, не имея предмета, на который бы простиралось его действие, должно неизбежно оставаться недействительным, в

своем единстве замкнутым и от всего отрешенным. Где есть деятельность, там должен быть переход от одного к другому, а в противном случае разве будет деятельность производить что-нибудь и разве может иметь какое-либо направление или цель?

Поэтому для действующего принципа необходимо одно из двух: или направлять свое действие на что-либо другое, отличающееся от него, или в самом себе содержать множественность, чтобы было для него возможно действие на самого себя, в противном же 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 собою 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 содержать как тождество, так и различие, в противном же случае, то есть, если мыслимое не будет представлять различия или разнообразия, как и что может мыслить Ум?

Если мыслимым предметом будет, например, эйдос, то он есть уже многое, и может быть познан или как эйдос глаза, состоящего из многих частей, или как эйдос 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 признания его неделимости, то это значит, что познание его предполагает познание того, что он не есть, и что его единичность предполагает множество. Если он скажет "Я — это", понимая под "это" нечто другое, то это будет отрицание себя, а потому и явная ложь, а если под "это" он понимает акциденцию, или свойство, то это будет уже множество; а если скажет: "семь — семь", или "я — я", то выйдет вот что: или каждая часть в этих двух парах есть единичная, простая, и потому тоже может сказать о себе: "я — я", или каждая пара — составная; в том и в 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 мыслящий 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, сам Ум не должен быть абсолютно простым, тем более, что ему прежде всего надлежит мыслить самого себя, а для этого ему необходимо раздваивать себя даже в том случае, когда его мышление самого себя было бы совершенно безмолвным.

Существо абсолютно простому, конечно, нет никакой необходимости 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 его и находить, что совсем несвойственно существу, которое не содержит в себе никакого различия. Ему свойственно лишь всецело пребывать в себе самом, так как ему бессмысленно искать в себе что-либо, отличающееся от себя. Поэтому и наоборот, существо, которое раскрывает себя в мышлении, должно содержать в себе множественность.

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 его мысль начинается собой ряд других мыслей, полагает в нем начало дальнейшей множественности. В момент устремления к Первоначалу Ум еще не актуален, но только потенциален, 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 некоторый эйдос этого иного, обладание которым делает его многим; от созерцания Первоединого в Уме остается как бы некоторый

отпечаток, и вот почему Первоединое всегда присуще Уму.

Вот каким образом Ум, происшедший от Первоединого, в созерцании и познании его становится многим и актуальным, то есть видящим зрением, ибо Ум только тогда действительно Ум, когда он обладает своим предметом, и обладает как ум, а до этого он есть лишь неопределенное стремление, похожее на зрение без определенных впечатлений. Только устремляясь к Первоединому и воспринимая его своей мыслью, Ум становится действительно Умом. 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, невозможны 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 своим существом в то, что от него происходит; лишь элементы входят в состав вещей, начало же, от которого они происходят, не инертно, или не имманентно вещам. От кого происходят все вещи, тот не похож ни на одну из них и отличается от каждой в отдельности и от всех их в совокупности; он — прежде всех вещей, следовательно, прежде самого Ума, поскольку именно в Уме и содержатся все вещи; после Ума уже следует Душа, а 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 понимается что-либо из находящегося в составе существующего; можно называть его Благом лишь при том условии, что под Благом понимается 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 и находит 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, и вместе с тем не было бы абсолютно простым или единым, но многим, как и Ум.

Но почему же, возразят нам, нельзя усвоить всего этого Первоединому? Пусть его энергия будет множественной, лишь бы его субстанция оставалась единой и простой; ведь множественность энергий не делает еще сложным тот принцип, который их производит. На это ответим вот что: или в Первоедином его энергии отличаются от его субстанции, тогда он в них, значит, переходит из простой потенциальности в актуальность — в таком случае, конечно, он не будет многим, но зато он становится совершенным только после перехода из потенциальности в актуальность; или в нем субстанция и энергия тождественны, но в этом случае, так как энергия множественна, то и субстанция его должна быть в той же степени множественна. Мы охотно соглашаемся признать множественность в Уме, как и то, что он мыслит самого себя, но зато никак не можем допустить множественности в верховном начале всего: прежде множества должно существовать единство, от которого только и может получить бытие множество, подобно тому, как единица предшествует всякому числу.

Нам возразят, пожалуй, что это требование существенно только для чисел, так как числа все составные, как бы состоящие из единиц, но какая необходимость, чтобы и в мире истинно-сущего вначале существовало единое, из которого проистекало бы многое? Необходимо это, 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 — простой. И, однако, из него исходят многие энергии. Но те, кто мыслит подобным образом, допускают, что многим энергиям предшествует нечто простое. Кроме того, если эти энергии будут приняты за перманентные, то это будет равносильно признанию их субстанциями, 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 собою множественность. Если же эти энергии обязаны своим существованием не постоянному, а однократному действию Первоначала, то и в этом случае

они все равно 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, которое занимает второе место.

Одно 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 представить, что Первоединое сперва пожелало произвести Ум, а потом произвело, так что это желание стояло как бы посередине между родившим и рожденным. Нельзя, потому что Первоединое ничего не желает; если бы оно чего желало, то не было бы всесовершенным, потому что желания его показывали бы, что он не обладает тем, чего желает; а так как нельзя допустить, чтобы в нем чего-либо не доставало, то не мыслимо также, чтобы что-либо составляло предмет его желания и стремления. А из этого следует, что если и происходит от него другая сущность, то при этом оно пребывает в самом себе неизменно в абсолютном покое или тождестве. Допустить противное, то есть, что Первоединое само при этом должно было 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 (то есть Ум) не есть 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 естественней допустить, что этот его первый акт или первая энергия истекает из него таким же образом, как свет истекает из солнца. В таком случае мы можем представлять себе эту первую энергию как свет, озаряющий весь сверхчувственный мир, самую вершину которого занимает и над ним царствует само Первоединое, не отделяясь, однако, от того света, который из него истекает; или можем допустить, что выше этого света (то есть Ума и всего мира эйдосов) есть еще другой, самый первый свет, который освещает весь ноуменальный мир, сам оставаясь неподвижным и неизменным. Этот исходящий от Первоединого свет, хотя и не отделяется от него, но все же от него отличен. Впрочем, он отличается не настолько, чтобы не быть субстанциальным и быть слепым или незрячим; в свете своем он содержит и видит самого себя, почему и представляет собою первое обладающее знанием существо.

Что же касается Первоединого, то оно, будучи выше Ума, стоит и превышает знания; не нуждаясь ни в чем, не нуждается оно и в знании. Познание составляет принадлежность уже второго начала, потому что оно представляет собою одно определенное нечто из числа, многих других определенностей, между тем как Первоединое 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.

Из этого следует, что верховное начало есть, собственно говоря, неизреченное, невыразимое, так как какое бы наименование мы ему не дали, оно будет означать всегда нечто одно определенное из числа многого подобного.

Так как верховное начало стоит превыше всего, даже выше Ума, и представляет собой абсолютно истинную основу всего существующего, то оно не есть какой-либо из видов последнего, а потому и всякое наименование, взятое отсюда, неприложимо к нему, так как выражает всегда не то, что оно есть, а то, что оно не есть. Несмотря 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, то ему самому излишне отдаваться 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 находится вне его, то оно есть нуждающееся в этом внешнем и, значит, оно несовершенно.

Как бы то ни было, 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 же степени самодовлеющее, чтобы не нуждаться в самом себе, то есть в мышлении и познании себя. Поэтому-то Ум может стать самодовлеющим и совершенным не иначе, как если, так сказать, найдет себя во всей целости, то есть приведет в сознание все свое содержание, пребывая, однако, при этом в самом себе, то есть, будучи обращен своей мыслью всегда к самому себе, а это предполагает уже в нем множественность, так как "сознание" по самой этимологии слова есть знание многого. Итак, если первое в мире мышление возникает вследствие того, что в нем Ум обращается на самого себя, то ясно, что Ум содержит в себе множественность.

В самом деле, если Ум найдет своей мыслью и определит только "есмь сущее", то и этим скажет истину о себе, потому что сущее есть многое. Если бы он, указывая на нечто совершенно простое, сказал: "есмь это сущее", тогда, конечно, он этим не выразил бы ни себя самого, ни сущего; но так как он мыслит истинно-сущее, то не может говорить о нем, как мы говорим, например, о камне, но понимает и мыслит многое под понятием "сущее", потому что если под этим понятием понимается не тень сущего и не образ первообразного сущего, который, собственно говоря, не есть сущее, но мыслится то, что есть действительно сущее, первообразное сущее, то это сущее есть многое. Что ж, разве каждый из элементов этого многого не может и не должен быть объят 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, потому что какой бы из них мы ни взяли и ни назвали, каждый обладает бытием. 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.

Как же мы, однако, все-таки говорим о нем? Говорить-то говорим, но при этом мы не в состоянии выразить его самого, так как не обладаем знанием его, не имеем ясного о нем понятия.

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 совсем недоступно. Мы можем возвыситься и приблизиться к нему своей мыслью по крайней мере настолько, чтобы говорить о нем нечто, не выражая его самого, чтобы скорее 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, образующие вещи иного, низшего порядка. Мы можем иногда приобщаться к нему, хотя и 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 в этом отчет; они обыкновенно и другим говорят, что ими движет нечто высшее, значит имеют сознание или чувство этого высшего движущего, как отличного от себя, хотя и не могут его выразить. И все мы находимся 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 — виновник всего этого, не будучи само ничем из всего этого.

Однако, как же оно все это производит: имея в себе все это, или не имея? Если не имея, то как оно 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? Очевидно, 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, и, тем паче, не может быть более совершенным, ибо что может быть выше и совершеннее Первоединого? Итак, произошедшее от него существо должно быть менее его совершенным, то есть, в отличие от единого, прежде всего должно быть многим. Но в то же время происшедший от единого Ум сохраняет естественное к нему стремление и потому есть много-единый.

В самом деле, на Первоедином только утверждается бытие всего не-единого, только благодаря ему каждое не-единое есть то, что есть, ибо все не-единое, хоть 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 не от другого 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 ближайшие к Первоединому бытие, с одной стороны, тождественно с ним (по единству), а с другой — стоит ниже и отлично от него (по множеству), то содержащееся в этом бытии множество должно представлять собою 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, причем каждая из них, исходя от этого начала, в свою очередь также есть много-единое. То же великое начало, что содержит в себе всю целокупность сущего, происходит от начала самого высшего, которое поистине и по самому своему существу 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 — универсум. Если спросим, какие именно вещи произошли от Первоединого, то придется ответить — все те, которые имеют в нем свое начало.

Но в каком смысле Первоединое есть их начало — в том ли, что оно обуславливает и сохраняет единство каждой из них, или в том, что и бытие им дает, и в таком случае как дает бытие — так ли, что предварительно их содержит в себе? Мы сказали уже, что в этом случае Оно само было бы многим. Но ведь Оно 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 — актуальная энергия Первого, тогда как Первое есть основа или потенция всех вещей. Эту потенцию, однако, следует представлять себе не по аналогии с потенциальностью материи, сущность которой состоит в пассивной восприимчивости, а по прямой противоположности с нею, то есть, как потенцию творческую.

Как же тогда Первоединое производит то, чего в себе не содержит, не будучи при этом предоставлено чистому случаю, но и не обращаясь к размышлению, что и как ему произвести? Мы уже сказали, что бытие, происходящее от Первоединого, есть иное, отличное от него, следовательно, не абсолютно единое, но 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.

Можно считать доказанным, что от Первоединого должно происходить другое бытие, так как он есть сила всемогущая, неисчерпаемая; доказательством этому может служить то, что даже вещи, стоящие на низшей ступени бытия, все еще обладают производительными силами. Теперь же вот что поставим на вид: 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 и виновником Ума и ноуменального мира не может быть ни Ум, ни ноуменальный мир, а начало еще более простое, чем тот и другой. Многое происходит 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 поистине единого, которое бы исключало из себя всякую множественность и было в самой высшей степени простым, то есть абсолютно простым.

Но каким образом множественный и всеобъемлющий Ум 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, происходя от Блага, имеет образ его и есть благоподобный? Что собственно означает это свойство Ума, есть ли оно в нем всегда тождественное и неизменное и каково его отношение к самому Благу? И мы обыкновенно желаем и добиваемся тождественности, то есть 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 свою жизнь, то есть жить с ним или в нем постоянно и неизменно.

Если допустить, что и Ум живет такой жизнью во благе и притом всегда одинаково, то есть 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 с ним одно; вот почему жизнь его есть самая блаженная, самая полная, совершенная, ясная — так как в нем все есть Душа, все есть 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, который составляют жизнь и мысль, и все прочее с ними соединенное. Теперь же, если это, то есть жизнь и мысль, 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 благо, насколько он постоянно ими обращен и как бы погружен в абсолютное Благо — в свое начало, от которого имеет бытие. Итак, высочайшее и абсолютное Благо имеет выше самой жизни, выше 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 коего для нас непостижима.

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, мысли всеобъемлющей? Если мы на это ответим только, что выше стоит то начало, которое их производит, если даже покажем, как оно производит, а затем скажем, что выше этого уже ничего быть не может, то от этого наше исследование не продвинется вперед ни на шаг.

Пытаясь подняться мыслью еще выше, мы должны поставить на вид, что это Первое начало есть самодовлеющее в абсолютном смысле слова, то есть самодовлеющее независимо от всего, без всего существующего, между тем как в области этого последнего ничто не довлеет само себе, так как тут каждое сущее только участвует в Нем, как в абсолютно едином, но ни одно само не есть 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 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, не следует ли остановиться на этом? Или душа все еще мучается родовыми болями? В таком случае, чтобы освободиться от них и родить нечто еще лучшее, пусть она всецело устремится к нему, к Первоначалу, 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 было сказано, ибо разве можно тут еще что-нибудь добавить? Когда ум наш воспаряет выше всего того истинного, которое он может еще объять своей мыслью, то он теряет способность не только словесно выражать, но даже и мыслить то, что стоит еще выше всего этого.

Чтобы выразить понятие какого бы то ни было предмета, мышление обыкновенно движется от одного его элемента 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 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 этом свете Он сам ей блеснул. 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 остается во тьме, если Он ее не озаряет.

Душа остается без света, когда лишена присутствия Божия, когда же Бог озаряет ее, она достигает того, чего ищет. Истинная цель существования нашей 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 этого достигнуть? Отложи все.*

* Выражение это, должно быть, заимствовано из ритуала элевсинских мистерий. См. эн. I, кн. 6 и 7, а также эн. VI, кн. 9, гл. 10 и 11-я.

V. 4 КАК ОТ ПЕРВОГО НАЧАЛА ПРОИСХОДИТ ВСЕ ПОСЛЕДУЮЩЕЕ И О ПЕРВОЕДИНОМ

Все, что следует после Первого начала, происходит от него или непосредственно, или опосредованно и представляет собою 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 есть начало, отличающееся от всего прочего, всегда пребывающее в самом себе и, в то же время, присущее всему; оно не смешивается ни с чем, но есть совершенное и абсолютное, а не относительное единство, которое принадлежит сущему, как его атрибут, которое выше самого бытия и сущности и которое и ум наш не может объять, 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 не было бы Началом, между тем как при своей абсолютной простоте оно есть абсолютно самобытное, самодовлеющее, а по отношению ко всему прочему — первое.

Напротив, то, что не есть первое" всегда нуждается в том, что ему предшествует, как равно и то, что не есть простое, нуждается в том простом, из которого оно могло бы состоять.

Итак, Первое начало всего только одно и оно по существу своему 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 не о двух телах и не об одном из них, как о первом теле; всякое тело — сложное и, помимо того, существует 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 бестелесно и абсолютно едино.

А потому то, что следует после этого первого и единого, уже не есть абсолютно единое и простое, но суть едино-многое. Откуда происходит это едино-многое? Конечно, от Первоединого, ибо если допустить противное, то есть, что оно появляется случайно и неведь откуда, то это значило бы отрицать, что Первоединое есть Начало всего.

Но как и почему от Первоединого происходит едино-многое? А вот почему: так как Первоединое — существо не просто совершенное, но и совершеннейшее из всех существ, то и по силе своей оно — первое, то есть превосходит ею все другие существа, которые и в этом отношении только более или менее подобны ему. Но мы видим, что и здесь, в подлунном мире, как только существо достигает зрелости и полноты сил, оно не остается бесплодным, но рождает и производит нечто другое; и это наблюдается не только в существах, одаренных способностью сознательного волеопределения, но и в вещах, лишенных этой способности, даже в вещах бездушных, которые тоже часто распространяют действия своих сил вне себя, как, например, огонь согревает другие вещи, снег или лед — охлаждают, лекарственные травы и соки тоже оказывают то или иное действие. В этом случае все вещи как бы подражают, по мере своих сил, Первому началу, как бы стремятся и в себе проявить его вечность и благодать.

А если так, то разве можно допустить, чтобы Первоединое, будучи совершеннейшим существом и вместе с тем первым и высочайшим Благом, оставалось заключенным в самом себе, будто или зависть мешает ему допустить участие в своем бытии чему-либо другому, или оно бессильно произвести — оно-то, сила и мощь всего прочего! Да и как оно было бы в таком случае Первым началом? Итак, необходимо допустить, с одной стороны, что оно нечто от себя рождает, а с другой, что, если кроме него есть нечто другое, то оно происходит необходимо только от него.

Само собой понятно, что бытие, следующее непосредственно после Первого, должно быть самым совершенным после него как потому, что оно производит уже все остальные существа, так и потому, что, происходя непосредственно от Первого и занимая второе место, оно должно превосходить все остальное, занимающее низшие ступени бытия.

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, то есть 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 же оно определенным и актуальным лишь в акте созерцания мыслимого. Вот почему говорится, что от неопределенной двоицы и Единого произошли все эйдосы и числа.

Ум, таким образом, есть бытие не простое и единое, но множественное, он есть ноуменальный синтез, так как он созерцает многое. Он, кроме того, и сам есть ноумен, но такой, который мыслит и, значит, представляет собою двойство.

Кроме Ума есть и другой ноумен — Первоединое; спрашивается, как от него происходит Ум? Этот другой (а точнее, первый) ноумен всегда пребывает в самом себе, ибо не нуждается ни в чем другом, как нуждается тот ноумен, который созерцает и мыслит (мыслящий всегда нуждается в другом, то есть в мыслимом); 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, в том числе и жизнь, и сознание, и ясное раздельное понимание себя, которое тоже, пожалуй, есть мышление, но мышление, находящееся в вечном покое и отличающееся 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 что иное, 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 его копия и образ.

Но каким образом первый ноумен производит эту новую энергию, 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 и той, и другой энергией. Так, например, в огне — одно представляет собой та теплота, которая составляет его сущность, и совсем 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 и сохраняет свою природу, то есть пребывает как огонь.

Тем более так должно быть в рассматриваемом нами случае. Между тем как Первое начало пребывает неизменно в свойственном ему состоянии, из полноты его совершенств, из 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; оно есть только потенция, то есть всемогущая причина всего существующего, и уже рожденное им второе начало есть это все существующее.

Так как в этом втором начале положено все сущее, то Первое начало выше всего сущего, выше самой сущности: оно, как первоединое, предшествует всему сущему и субстанциально отличается от всего сущего; следовательно, и по этой причине оно выше как сущности, так и Ума.

Ум неразделимо соединен с сущим, ибо истинно-сущее не мертво, не лишено жизни и мысли, но бытие и ум (точнее, эйдос) в нем нераздельны и составляют одно и то же. Ноумены 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 их эйдосы он воспринимает не откуда-нибудь извне, но содержит в самом себе. Да и откуда, спрашивается, он мог бы их воспринимать? Итак, Ум существует совместно со своими ноуменами — он тождественен и составляет с ними одно, как и наоборот, ноумены не существуют вне своего субстрата — Ума.

V. 5 О ТОМ, ЧТО НЕТ НОУМЕНОВ ВНЕ УМА, И О БЛАГЕ

Найдется ли кто-нибудь, кто согласился бы допустить, что Ум подвержен ошибкам и не способен всегда истинно мыслить истинно-сущее? Быть этого не может, так как нельзя признать истинным Умом неумный!

Итак, необходимо согласиться, что Ум всегда обладает знанием, притом знанием не условным, не двусмысленным, не заимствованным от кого-либо другого и даже не тем, что приобретается путем выводов и доказательств, ибо даже тот, кто не может представить себе ума или знания бездоказательного, не станет отрицать, что нечто и для ума непосредственно ясно и несомненно. А потому естественно допустить, что Ум не только некоторое, но и все свое знание имеет в самом себе. В противном случае, кто и как мог бы отличить знание, присущее самому Уму, от знания, привходящего к нему извне? Кроме того, и это самое главное, каким образом знание Ума могло бы быть для него самого достоверным, истинным, если бы оно не составляло его собственного внутреннего достояния? На чем утверждалась бы тогда уверенность Ума, что и в действительности все обстоит именно так, как он все мыслит и знает?

Ведь и наши чувственные восприятия внешних вещей потому столь ясны, что

сопровождаются всегда невольной верой в бытие этих вещей. Впрочем, это несколько не мешает нам сомневаться и думать, что в ощущениях дана не природа самих вещей, а только модификация ощущающего субъекта, и в этом сомнении решающим судьей может быть уже не ощущение, а рассудок или разум. Но если даже согласиться, что наши ощущения получаются от вещей действительно существующих, то и в таком случае необходимо сознаться, что в ощущении всегда нам дан только образ предмета, представление его, но не сам предмет, что ощущение никогда не воспринимает самого предмета, так как тот всегда остается вне его.

Такое же сомнение возникает и относительно познания Ума, если допустить, что предметы его познания, то есть умопостигаемые сущности — ноумены, находятся вне его, ибо спрашивается, как в таком случае Ум найдет свои ноумены? Возможно ведь, что он их и не найдет и тогда, значит, останется без познания? Но если даже случай благоприятствует ему встретить их, то кто сможет поручиться, что познание его будет прочно, а не моментально (то есть не будет ограничиваться лишь моментом встречи)? Да и как произойдет познание? Скажут: "очень просто — оно происходит благодаря соединению мыслимого с мыслящим"; но тогда как следует представлять себе это соединение, уж не так ли, что ноумены оставляют в Уме свои отпечатки или отражения? Если так, то это значит, что они привходят извне и как бы втекают в Ум, а в таком случае где гарантия того, что они будут оставаться в нем? И какой вид, какую форму они могут иметь? И самое главное: если они соотносятся с Умом, как нечто находящееся вне его, то чем будет тогда его мышление отличаться от ощущения? Понятно, что в этом случае различие между тем и другим может быть только количественное, то есть такое, что восприятию одного из них подпадает нечто меньшее или тончайшее, а восприятию другого — грубейшее.

Далее, может ли Ум в таком случае быть уверен, и на чем может основываться его уверенность в том, что он воспринимает каждый ноумен действительно таким, каков он есть на самом деле? Наконец, как, на каком основании он мог бы тогда признавать что-либо за доброе, за справедливое, за прекрасное? Ведь в этом предположении правда, добро, красота есть для него нечто столь же внешнее и чуждое, как и все прочее. В нем самом нет для критической оценки вещей никаких принципов или норм, в непреложности которых он был бы внутренне убежден. Нет, ибо все это вне его; а это значит, что и истина вне его.

Если теперь спросим, каковы же сами ноумены, то придется ответить, что они или лишены чувства, жизни и смысла, или не лишены и суть разумные сущности. Если допустим последнее, то есть, что они — разумные сущности, то будем иметь тут оба искомых: и истину, и Ум, тот первый Ум, о котором у нас идет речь, и в таком случае возникает вопрос, как следует представлять себе отношение между Умом, ноуменом и истиной? Суть ли эти три вещи одно и то же, пребывают ли они в одном и том же, или Ум и ноумен представляют собой две сущности, и притом различные? А если ноумены лишены жизни и смысла, то что же они такое? Не есть же это, в самом деле, только какие-нибудь суждения, или аксиомы, или просто отдельные фразы, которые, конечно, всегда обозначают те или иные вещи, но никогда не суть сами эти вещи, как, например, если взять предложение: "справедливость прекрасна", то ведь не в нем, а вне его, как нечто совсем иное, существует сама справедливость и сама красота.

Затем, можем ли мы допустить, что ноумены, например, справедливость, красота и др., суть совсем простые сущности и существует отдельно друг от друга? Но в таком случае они не будут составлять целостного единства, не будут соединены в одном субъекте, будут разобщены и рассеяны, а тогда где, спрашивается, в каких местах они будут блуждать, и как это Ум будет бегать за ними вдогонку и ловить их? Разве при таком положении дел сам он может быть перманентным, а объект его познания — тождественным? Да и какую форму будут иметь эти ноумены? Уж не будут ли они подобны золотым статуям или живописным образам? Но в таком случае, понятно, Ум, долженствующий их созерцать, ничем не будет отличаться от ощущения.

Далее, что в этом случае будет обосновывать различие между ноуменами, почему один

из них должен представлять собой справедливость, другой — что-нибудь другое?

Наконец, и это самое главное, если допустить, что ноумены находятся вне Ума, то вместе с тем необходимо также согласиться, что Ум, созерцая умопостигаемые сущности, как внешние объекты, не способен действительно их знать и относительно каждого из них может обманываться и заблуждаться, потому что при таком положении дел истинная, подлинная сущность ноуменов должна оставаться вне Ума. Ум же, не имея их в самом себе, поневоле должен довольствоваться лишь восприятием их образов.

Ограничиваясь же только созерцанием образов истинно-сущего, он, понятно, всегда стоял бы столь же далеко от истины, сколь близко к обману и заблуждению. В таком случае или он будет сознавать, что имеет дело не с истинными вещами, а лишь с их обманчивыми призраками, и это будет равносильно сознанию, что он не обладает истиной, или вместо такого сознания будет мнить, что обладает истиной, не имея ее, и это будет двойной ложью, показывающей, что он еще более далек от истины.

Вот почему, на наш взгляд, ощущение никоим образом не может достигнуть истинного знания, оно может дать только мнение, так как представляет собой способность чисто рецептивную, как это и показывает само его имя, способность, которая воспринимает лишь внешние вещи. Предмет, от которого ощущение получает то, чем может владеть, всегда находится вне его. Таким образом, если допустить, что истина, истинно-сущее находится где-то вне Ума, то это будет означать, что в Уме нет истины, а в истине нет Ума или, что то же самое, что совсем и нет никакого Ума, как нет и истины ни в ком, ни в чем и нигде.

Словом, мы должны отвергнуть предположение, что ноумены находятся вне Ума, что Уму доступны лишь их образы, что истина внутренне не присуща Уму, так как принять это предположение значило бы признать невозможным для Ума познание ноуменов и отрицать как бытие ноуменов, так и бытие Ума.

Итак, раз необходимо согласиться, что Уму должны быть присущи знание и истина, а ноуменам — реальность, и что Уму доступно познание самой сущности каждой вещи, а не то лишь познание качеств, в которых нам дается только образ или след предмета и в котором наш субъект не сливается с объектом, не составляет с ним одно единое, то вместе с тем необходимо допустить, что все ноумены содержатся не вне, но в самом Уме, ибо только при этом условии Ум будет обладать не просто знанием, но истинным знанием, не будет подвержен забвению, не будет теряться в поисках познаваемого, так как истина будет находиться в нем самом и он, держа в себе все умопостигаемые сущности, будет обладать всей полнотой жизни и мысли.

Все это должно принадлежать блаженнейшему существу Ума, а без этого в чем бы заключалось его высокое достоинство и на чем бы основывалось почитание его? Находясь же в описанном положении, будучи сам совокупностью всех мыслимых им сущностей, он не нуждается ни в веровании, ни в доказательстве того, что они такие-то и таковые, и вот почему он всегда и всецело ясен самому себе: он созерцает ясно и то, что стоит прежде него, то есть Первоединого, так как сам он происходит от него, и то, что после него, так как оно из него и сам он в нем, а потому он — достовернейший самому себе свидетель.

Таким образом, Ум есть сама истина, насколько под истиной следует понимать не ту, которая согласуется с чем-то другим, а ту, которая согласна сама с собой, то есть такую, в которой каждое сущее признается таковым, а не иным, чем-либо от него отличающимся, и все то, что есть, само же и говорит, утверждает, что оно именно такое и есть. И кто мог бы, кто взялся бы оспаривать такую истину, откуда начал бы и стал вести доказательство против нее? Ведь, как ни ведем свое доказательство, оно все равно должно возвратиться к этому первоисходному положению и лишь на первый взгляд может содержать в себе нечто, отличающееся от него, на самом же деле будет всегда предполагать его в себе, ибо разве можно найти что-либо еще более истинное, чем сама истина?

Итак, Ум, ноуменальная сущность, истина — все это, по нашему убеждению, составляет одно и то же существо, которое, очевидно, есть некое великое божество, точнее, есть не то или иное определенное божество, а вся совокупность тех божественных

сущностей, в которых оно удостоивает раскрывать свое бытие. Но хотя это существо и божественно, но все же оно — только второе божество, которое открывается нам прежде, чем мы удостоимся созерцать первого Бога, который еще выше и покоится как бы на прекраснейшем троне, ибо не подобает ему, высочайшему, приближаться или открываться нам ни через что-либо бездушное, ни даже через мировую Душу.

Таково уж устройство вещей, что желающим приблизиться к нему на пути встречаются вначале существа низшего порядка, а потом уже все более достойные, подле же и вокруг самого царя — самые высшие, царственные или, по крайней мере, близкие к его царственной природе и, наконец, лишь за ними появляется вдруг сам высочайший царь. И тогда его славословят и ему молятся издали все те, которым не удалось выдвинуться вперед, довольствуясь близким созерцанием лишь предстоящих ему и окружающих его.

Несмотря на то, что между этим царем и ближайшим его окружением существует глубокое различие, он царствует над ними не как над чуждыми себе: власть его всецело основывается на правде и на самой природе. Царство его есть истинное, потому что сам он есть царь истины и по самому естеству есть Господь всего этого сонма, им рожденного, всего божественного чина. Он есть царь царя и царей (то есть царь Ума и его эйдосов), и потому справедливо может быть назван Отцом богов. Ему подражает, между прочим, и Зевс (то есть мировая Душа), насколько он, не останавливаясь на созерцании своего отца (то есть Ума), старается возвыситься до праотца (то есть Первоединого), как до чистой энергии или основы своего и всякого другого существа.

Мы уже говорили, что нам следует подняться мыслью до того начала, которое едино и абсолютно, причем не в том относительном смысле, в каком все другое, будучи многим, обладает единством лишь благодаря своему участию в истинно едином, но которое едино само от себя, а не по участию, тогда как все прочее настолько единое, насколько же и многое. Мы показали также, что даже Ум и ноуменальный мир, более всего прочего обладающие единством и более всего остального близкие к самому Первоединому, все же не представляют собой единства чистого и абсолютного. Теперь же попытаемся, по мере сил, уяснить себе, что есть то начало, которое едино абсолютно и по существу, а не по участию в другом.

Итак, устремим свою мысль к Единому и сосредоточим ее на нем всецело, не прибавляя к нему ничего постороннего и от него не отдаляясь ни к чему другому, чтобы не впасть в двойство; без этого же условия у нас тотчас окажется двоица, в которой каждая единица вовсе не есть то же, что само Единое, но обе они равно позднее его по своему бытию.

Это Единое не может входить в состав исчисляемых вещей, будут ли это отвлеченные единицы или что-либо другое; да оно и вообще не подлежит исчислению, потому что оно-то и есть мера для всего, между тем как для него нет и не может быть никакой другой меры; оно не может быть вводимым в счет каких бы то ни было вещей, потому что оно не равно ни одной из них, допустить же противное значило бы признать, что оно имеет нечто общее с теми вещами, вместе с которыми исчисляется, и, вследствие этого, стоит ниже этого общего, а между тем нет ничего такого, что стояло бы выше или прежде него.

К Первоединому не приложимо ни число эссенциальное, то есть такое, которое выражает единство сущего и мыслимого (следовательно, выражает вместе с тем и двойство), ни число простое, обозначающее количество совместно с другими родами (точнее, категориями), или без них, так как смысл всякого такого числа в том только и состоит, чтобы выразить количество (то есть, множественность, а не единичность). Поскольку же всякое такое число образуется по образцу чисел высшего порядка (эссенциальных) в их отношении к Первоединому, то и оно косвенно своим бытием связано с тем же поистине единым, который не разделяется и не истощается во множестве.

В самом деле, когда появляется двоица, то монада должна ей предшествовать, и эта монада не есть ни каждая из единиц, составляющих двоицу, ни одна какая-нибудь из них, ибо почему в таком случае одна из единиц была бы более одной, чем другая? Если же так,

если монада не тождественна ни с одной из единиц, составляющих двоицу, то это значит, что она выше и прежде их обоих, и, таким образом, она и пребывает в себе самой, как начало для всякого числа, и не пребывает, поскольку ни одно число не обходится без нее.

Однако, чем же, спрашивается, отличаются от нее единицы, составляющие двоицу? И потом, если двоица сама есть одна, то подобно ли это ее единство тому, которым обладает каждая из составляющих ее единиц? Ответ на это будет такой: единицы, составляющие двоицу, суть единицы лишь по участию в той первой единице и этим отличаются от нее; сама же двоица, поскольку она одна, тоже участвует в единстве, но не всегда одинаковым образом, ибо, например, один дом есть совсем иное единство, чем одна армия. Выходит, что двоица не тождественна с первой единицей ни по своему бытию, или происхождению, как отвлеченное число, ни по смыслу количественного обозначения, как число именованное.

Можно спросить еще: так как пять представляет одну сумму единиц, а десять — другую, то единство пяти тождественно ли с единством десяти, или нет? На это отвечаем: если при сравнении малого корабля с большим, одного города с другим, одной армии с другою принимается в соображение нечто, составляющее их общность (то есть одна и та же единица меры), то оно будет принадлежать и обоим этим числам, а если его не будет в первом случае, то не будет и во втором. Есть еще и другие затруднения в вопросе о числах, но о них — в другом месте.

Возвратимся теперь к высказанному нами выше положению, что Первоединое пребывает в своем тождественном, неизменном существе, несмотря на то, что от него происходят другие существа. Происхождение чисел объясняется пребыванием в тождестве первой единицы и деятельностью другого начала, образующего числа по образцу той единицы. Поэтому, следует думать, что тем более пребывает в своем чистом единстве то начало, которое предшествует всему существующему, хотя тут не другой принцип (как в числах) производит существа по образу Первоединого, но само Первоединое довлеет себе, чтобы произвести все сущее.

Подобно тому, как форма единства, служащая началом или корнем чисел, присуща им всем, но только в различных видах и оттенках вследствие того, что они не одинаковым образом участвуют в единстве, точно также и существа, стоящие ниже Первоединого, все имеют от него то нечто, которое дает им форму или вид. Потом, как числа выражают разные количества лишь благодаря своему участию в единстве, точно так же все существа своей субстанциальностью обязаны тому следу или образу Первоединого, который они носят в себе, так что существовать для них значит не что иное, как быть образом Единого.

В самом деле, сущее происходит непосредственно от Первоединого и стоит к нему в непосредственной близости, хотя и не сливается с ним, но напротив, обращаясь внутрь самого себя, тут же как бы останавливается и становится субстанцией, которая есть достояние всего существующего. Поэтому, если кто, закрепляя свою мысль в слове, говорит о чем-либо, что оно "есть", тот этим словом выражает прежде всего единство (то есть единичное, индивидуальное бытие предмета для себя, особо и независимо от всего прочего) и тем самым показывает, что сущее происходит от Единого и выражает его природу, насколько может.

Так как все, обладающее бытием и субстанциальностью, сохраняет в себе, насколько к тому способно, следы силы того начала, от которого происходит, то человеческая мысль, руководимая этим соображением и созерцанием, чтобы запечатлеть черты его, создала такие слова, как: "существовать", "сущность", "субстанция", которые подразумевают природу и существо всего, происшедшего от Первоединого.

Впрочем, всякий волен согласиться или не согласиться с этими этимологиями — мы же пойдем дальше. Так как происшедшая от Первоединого природа есть вид бытия, ибо как иначе назвать то, что от него получило свое начало, точнее, так как природа эта есть не один какой-либо определенный вид, а совокупность всех и всяческих видов без исключения, то понятно, что само Первоединое не представляет собой никакого вида. А коль скоро оно не есть вид, то оно не есть также и субстанция, ибо субстанция всегда — определенная и

очерченная вещь, между тем как Первоединое не может быть мыслим таким образом, ибо иначе оно перестало бы быть первоначалом, а было бы лишь некоторой известной определенностью. И наоборот, если верно, что все виды сущего заключаются в области бытия, то понятно, что ни один из них не может представлять собой самого Первоединого. Если же Первоединое не есть ни один из видов, то это значит, что оно выше всех их. А так как все они, будучи различными видами сущего, не наполняют собой сферу родового понятия бытия, то Первоединое стоит выше даже сущего.

Когда мы говорим, что Первоединое выше даже сущего, то это означает, что его нельзя представлять себе как что-либо определенное, нельзя ничего утверждать о нем, нельзя даже приписать ему какое-либо имя, а можно лишь говорить о нем апофатически, указывая, что оно не есть ни то, ни это — ведь нельзя его объять никаким определением, и нелепа была бы всякая попытка представить себе его непознаваемое, бесконечное существо, а настаивать на этой попытке значило бы не приближаться к этому существу, а отдаляться от него, теряя из виду и те ведущие к нему следы, какие имеются.

Тот, кто желает созерцать какую-либо из умопостигаемых сущностей, тот должен удалить из своего сознания все чувственные образы и только тогда может увидеть то, что стоит выше всего чувственного. Точно так же и тому, кто хотел бы узреть то, что стоит выше ноуменов, необходимо отрешиться от них и только тогда он узрит Его, то есть, сознает, что оно есть, хотя не будет в состоянии познать и выразить, каково оно есть, потому что качество присуще лишь тому, что не есть качество, а субстанция, и, значит, то, что не есть определенная субстанция, тому не может принадлежать и никакое качество.

В своих сомнениях, похожих на родовые боли, не умея надлежащим образом выразить это Первоначало, мы все-таки говорим о нем, неизреченном, и даем ему то или другое имя, чтобы обозначить его, как можем. Ведь и само имя "Единое" означает только то, что мы отрицаем в нем множественность, и вот почему пифагорейцы между собой называли Первое начало Аполлоном — именем, символически выражающим отрицание множественности. А если "Единое" принять за предикат утверждающего положения, тогда и это имя, и тот субъект, который им обозначается, станут, пожалуй, еще темнее, чем если бы мы вообще никак не обозначали Первое начало. Поэтому, если нами и употребляется это имя, то только затем, чтобы тот, кто ищет Первое начало, опираясь на это имя, выражающее самую большую простоту, в конце концов отбросил и его как такое, которое было принято лишь за неимением лучшего. Даже это имя неспособно выразить природу Первоначала, так как она не подлежит слуховому восприятию, а потому не может быть познана тем, кто слышит лишь звук — одно ее имя. Скорее уж она может быть созерцаема, но и созерцающий не узрит ее, если думает увидеть ее в какой-либо зрительной форме.

Акт умственного созерцания, как и акт чувственного зрения, содержит в себе два момента: для глаза одно составляет видеть образ зримого предмета и совсем иное — видеть свет, благодаря которому предмет для него видим. Этот свет тоже воспринимается глазом, но он совсем не есть то, что образ предмета; он обуславливает видимость этого образа, причем, конечно, бывает и сам видим вместе с образом, им освещаемым, но только неотчетливо, вследствие того, что глаз всецело обращен на освещенный предмет.

Если бы кроме света не было никаких предметов, тогда глаз видел бы свет всей полнотой своей энергии, хотя видел бы его все-таки в другом, потому что если бы свет существовал изолированно от всего прочего, тогда он не подпадал бы зрительному восприятию; ведь и солнечный свет не был бы видим нашим глазом, если бы он не имел своим субстратом телесной массы. Но когда говорится, что солнце во всей своей целостности есть свет, то это представление может послужить к уяснению нашей мысли: при таком представлении свет перестанет быть принадлежностью всех видимых предметов, которые и в самом деле не суть свет, и только один свет и сохранит в себе свойство видимости для нашего глаза.

То же самое имеет место и в акте умного созерцания, в котором ум созерцает мыслимые предметы тоже при помощи света — того света, который изливается на них от

Первоначала, причем, видя эти предметы, видит также и освещающий их свет, но так как он все свое внимание направляет на эти предметы, то не видит ясно и отчетливо того начала, которое их освещает. Когда же он устранил из поля своего зрения эти предметы, тогда может увидеть и сам свет, и источник света.

Впрочем, даже при этом условии созерцающий ум может видеть этот свет не вне себя, оказываясь и тут подобным глазу, который иногда или при отсутствии внешнего света, или независимо от него, внезапно среди темноты видит еще более яркий и чистый, чем внешний, свой собственный, изнутри его истекающий свет; так бывает, когда мы, не желая смотреть ни на что внешнее, закрываем веки намеренно, чтобы видеть только этот, самым глазом источаемый свет, а то для этого еще и придавливаем веки; во всех таких случаях глаз наш не видит ничего внешнего, однако же видит — видит даже нечто большее и лучшее, чем всегда, а именно сам свет, потому что все предметы, которые он обыкновенно видит, суть только освещаемые светом, но не свет.

Подобно глазу и наш ум, когда закроет свой взор от всех свойственных ему предметов и всецело сосредоточится в себе самом, тогда и он может, не видя ничего, узреть нечто — узреть не тот отраженный свет, который присущ всему, находящемуся вне его, но свет сам по себе во всей его чистоте, узреть его, когда он не извне, а внутри его самого внезапно появится и озарит его.

В тот самый момент, когда ум наш озаряется таким светом, он не знает, откуда именно явился этот свет, извне или изнутри, а когда видение прекратится, уму кажется, что свет был как будто внутри его, а как будто и нет. Впрочем, совсем излишне решать, откуда этот свет, потому что сам вопрос о месте по отношению к нему не имеет смысла: он и не приближается к нам, и не удаляется от нас, но только иногда является нам, а иногда — нет. Поэтому, если кто-либо желает узреть этот свет, тому нет надобности искать его, но следует спокойно ожидать, пока он не появится. Следует только надлежащим образом подготовить себя к его созерцанию, подобно тому, как и нашему глазу приходится ждать, пока солнце не взойдет и не выглянет из-за горизонта, или, как говорят поэты, пока оно не выплывет из океана.

Откуда же восходит тот, кому наше солнце есть лишь некоторое подобие? На какой высоте, выше чего он является? Конечно, он выше даже созерцающего ума, а потому для ума ничего более не остается, как оцепенеть в его созерцании, всего себя отдать и погрузиться в зрелище этой чистейшей красоты, наполняясь силой и мощью и чувствуя себя более прекрасным и светлым от созерцания самого первого — Высочайшего, в непосредственной близости к нему.

Само Первоединое не приходит в подобном случае, оно просто является как бы ниоткуда, ибо предстает оно созерцанию не как идущее откуда-то, а как тут же вне и превыше всего присутствующее прежде, чем ум приблизится к нему. Не оно к ум, но ум или приближается к нему, или отдаляется от него, когда не знает, где ему самому следует пребывать. Первоединое нигде и ни в чем, и если бы ум наш был таким же, тогда он непрестанно созерцал бы Первоединое — и даже более того — пребывал бы в нем, был бы единым с ним. В нынешнем же состоянии наш ум, обладая разумением, может созерцать Первоединое лишь тогда, когда устремляется к нему той своей стороной, которая не есть мысль, но выше мысли.

Пожалуй, может показаться дивным и странным, что Первоединое является нашему уму, не приближаясь к нам, и что оно, не находясь нигде, не отсутствует, однако, там, где его нет. Удивляться этому вполне естественно в нашем обычном положении. Но кто сподобился узреть Первоединое, тот скорее удивился бы, если бы было иначе, зная, что иначе и быть не может. Пусть себе желающий удивляться удивляется сколько ему угодно, но на самом деле все обстоит именно так, а не иначе.

Все, происшедшее от другого начала, пребывает или в произведшем его начале, или в чем-нибудь другом, если это другое после или ниже производящего начала, ибо что произведено другим и нуждается в нем для своего существования во всей своей целостности, то должно и содержаться в этом другом всецело. Вполне естественно, что вещи последнего,

низшего порядка содержатся в вещах, которые стоят непосредственно выше их, а те, в свою очередь, содержатся в вещах высшего порядка, и так далее, вплоть до Первого начала. Что же касается самого этого Первого начала, то понятно, что не имея над собой ничего еще более высшего, оно не заключается ни в чем другом.

Наоборот, так как само оно не заключается ни в чем другом, между тем как каждый порядок других вещей содержится в предшествующем ему, то оно содержит в себе все другие вещи, объемлет их, но при этом не разделяет себя в них, ибо хотя оно и обладает ими, но они им не обладают. Так как оно всеми ими обладает, не будучи ими обладаемо, то оно вездеприсуще, ибо если бы не присутствовало везде, то и не обладало бы всем.

Но, с другой стороны, если вещи не обладают им, то, значит, оно и присутствует в них, и не присутствует. Так оно и есть на самом деле: Первое начало не присуще вещам в том смысле, что они не содержат его в себе, и присутствует в них в том смысле, что ему, свободному и независимому от них, ничто и нигде не препятствует присутствовать. В противном же случае, то есть, если бы что-либо мешало ему быть где-либо, то это значило бы, что оно ограничивается другим началом и что вещи, которые после и ниже его, не могут участвовать в нем.

Отсюда следовало бы также и то, что Бог есть существо ограниченное, не пребывающее в самом себе и зависимое от бытия низшего порядка. То, что содержится в чем-нибудь другом, всегда находится в сфере того начала, от которого произошло, а для того, что не находится ни в чем и не в каком определенном месте, нет такого места, где оно не могло бы быть.

В самом деле, если допустить, что где-либо нет Бога, то из этого следовало бы, что это место занято другим, а Бог находится в другом месте, и тогда пришлось бы отвергнуть, как ложное, положение, что Бог не находится в каком-либо месте. Поскольку же напротив, истинно, что Бог не находится где-нибудь, а ложно, что он находится где-нибудь, так как он не может содержаться ни в чем другом, то отсюда необходимо следует, что он не отдален, не далек ни от чего. А если не далек ни от чего и в то же время не находится в определенном месте, то значит, он пребывает в себе самом везде и всегда, и это потому, что он не то, что одной своей частью присутствует здесь, другой — там, или целиком сперва в одном, потом в другом месте, но есть весь всегда и везде, и это потому, что как нет ничего такого, что исключительно бы им обладало, так и ничего такого, что совсем было бы лишено его присутствия, но все без исключения одинаково входит в сферу его владычества.

Взглянем теперь на мир во всей его целости: так как нет другого мира кроме этого, то он не содержится ни в каком-либо ином мире, ни даже в каком-либо месте и пространстве, так как самого пространства не было прежде появления мира. Но что касается частей мира, то они, конечно, в нем содержатся и от него зависят. Опять же, мировая Душа не содержится в мире, напротив — она содержит в себе мир, потому что подлинное место Души есть не тело, а Ум.

Таким образом, выходит, что тело мира содержится в Душе, Душа — в Уме, а сам Ум — в ином, еще более высоком начале — самом высшем, которое уже поэтому не содержится в другом, от которого бы зависело, и так как оно не содержится ни в чем, то можно сказать, что оно нигде. Но если спросить о всех прочих вещах: где, в чем они содержатся, то мы должны будем ответить, что они все содержатся в этом Первом начале.

Отсюда получается вывод, что Первое начало и не отделено от всех вещей, и не заключается в них. Нет ничего такого, что им бы обладало, напротив, оно обладает всем без изъятия; оно есть также Благо всех вещей, потому что они и бытие получают от него, и существуют лишь настолько, насколько с ним связаны, одни так, другие иначе, и вот почему одни из них лучше, чем другие.

Не следует пытаться представлять себе это верховное начало через что-либо другое, иначе вместо него самого будете иметь лишь его образ или след, но старайтесь понять его таким, как оно есть в самом себе, во всей чистоте, независимо от всего прочего, которое хотя и происходит от него, но в себе его не содержит.

Ничто другое не подобно ему, и от этого тем более необходимо его существование. Да и кто может сразу и во всей целости объять его всемогущую силу? Если бы кто-либо был на это способен, тогда чем отличался бы он от него? Природу его можно постигнуть лишь отчасти, и даже когда весь отдаешься мысли о нем, то и тогда не представляешь его ясно, если же пытаться довольствоваться одной рефлексией ума, тогда оно тотчас удалится, точнее, наш ум удалится от него. Но интуитивно мы можем узреть его сразу, и если потом станем припоминать и размышлять, каково оно, то следует помнить, что оно прежде всего есть Благо, ибо есть причина самой разумной, осмысленной жизни, всемогущая сила, от которой происходит жизнь и ум, причина субстанциальности всего сущего — единая и абсолютно простая, как и подобает быть Первому началу.

От него все происходит, в том числе и первое движение, которому, однако, само оно не причастно, от него же и первый покой, который ему самому тоже не принадлежит. В нем самом нет ни движения, ни покоя, ибо в чем, или на чем, спрашивается, оно могло бы покоиться, в чем, относительно чего, в направлении к чему стало бы двигаться? Оно не есть ограниченное, ибо что может служить ему границей и пределом? Но оно не есть и безграничное или бесконечное в том смысле, как мы представляем себе иногда массу — громадную и необъятную, ибо куда и зачем ему нужно расширяться и распространяться? Уж не затем ли, чтобы что-нибудь иметь, чем-либо обладать? Но оно ни в чем не имеет нужды. Безгранично, бесконечно лишь его могущество. Оно не изменяется и ни в чем не нуждается, а если есть другие существа, всем изобильно обладающие, то этим они всецело обязаны ему.

Первое начало бесконечно в том смысле, что есть одно-единственное и потому ничем не ограничивается, не подлежит ни мере, ни числу; оно не ограничивается ни чем-либо другим, ни самим собой, ибо даже последнего рода ограничение внесло бы в него двойственность. Тем более оно не имеет фигуры, потому что не имеет ни частей, ни формы. Поэтому не следует думать, что можно увидеть это начало таким, каким его мыслит разум, что его можно видеть как чувственный предмет. Ложно мнение тех, кто считает действительными только чувственные вещи, отрицая этим бытие начала более всего прочего существующего, всереальнейшего. Между тем вещи, которым это мнение полагает наибольшую реальность, на самом деле менее всего обладают ею, ибо Первое верховное существо есть начало всего и всякого бытия и потому выше, превосходнее даже того, что называется существованием.

Поэтому следует придерживаться противоположного мнения, в противном же случае мы не сподобимся созерцать Бога, будем лишены его присутствия в себе и уподобимся тем людям, которые на священных празднествах пресыщаются яствами, от которых следовало бы воздерживаться, приближаясь к богам, и которые, считая объедение удовольствием более несомненным и ценным, чем созерцание празднуемого божества, уходят домой, не приняв участия в мистериях. И вот что с такими бывает: не удостоившись откровения божества в мистериях, они теряют веру в самое существование Бога, ибо считают за действительное только то, что могут видеть телесными глазами, а между тем сами они похожи на людей, которые, проводя всю жизнь во сне, принимают за несомненное и действительное только то, что им видится в грезах. Если же кто-нибудь пытается разбудить их и заставить открыть глаза, то они никак не могут поверить тому, что открывается их взорам и потому снова и снова погружаются в обычный им сон.

Не следует забывать, что мы воспринимаем и познаем различные вещи разными органами и способностями: глазами — одно, ушами — совсем другое, иное же — иными чувствами. Потому необходимо согласиться, и что наш ум имеет свою особую сферу восприятия и познания, и что мыслить — это нечто совсем иное, чем смотреть или слушать; а если бы кто стал думать и поступать иначе, тот был бы похож на человека, который вздумал бы цвета воспринимать ушами и отрицал бы существование звуков на том лишь основании, что не видит их своими глазами. Такое мнение возникает от того, что люди забывают или игнорируют то Первое начало, к которому спокон веков и поныне все они устремляют свои заветные желания и чаяния.

Да и не только люди, а все существующее, в силу некоей естественной необходимости, направляется к нему же в своих движениях и стремлениях, как бы угадывая, что без него существовать не может. Сама идея красоты возникает в нашем уме уже после того, как мы пробудились и обладаем некоторым знанием, и тогда красота наполняет наше сердце восхищением, согревает любовью.

Что же касается Блага, то оно изначально составляет предмет нашего желания и представляет собой нечто как бы сросшееся с нашим существом, так что оно присуще нам даже во сне. Не поражает же изумлением вид Блага лишь потому, что оно всегда с нами, и нет никакой надобности ни в припоминании, ни в напряженном внимании для того, чтоб оно предстало нашему сознанию, так как оно даже во сне не покидает нас. Когда нами овладевает увлечение красотой, не легким, не беспечальным оказывается это увлечение вследствие желания иметь перед глазами то, что нравится, и так как наслаждение красотой имеет второстепенную важность и предполагает некоторую степень умственного развития, то это показывает, что и сама красота есть нечто второстепенное.

Напротив, желание блага и более первоначально, и не предполагает никакого познания, и это говорит о том, что само Благо прежде и выше красоты. Кроме того, все люди считают себя удовлетворенными, когда обладают благом, ибо видят в нем достижение своих целей, но далеко не все удовлетворяются красотой, ибо прекрасное, думают они, прекрасно для себя, а не для них.

И в самом деле, здесь, на земле, красота есть преимущество лишь того, кто или что ею обладает. Люди, как правило, довольствуются тем, что кажутся красивыми другим, не будучи на самом деле таковыми, но никого не удовлетворяет только кажущееся обладание благом, а все желают поистине обладать им. Это потому, что все люди без исключения рады бы иметь то, что есть самое первое и высшее, между тем как со всем тем, что прекрасно, соперничают и состязаются, считая его, очевидно, за такое же нечто происшедшее, как и они сами. Подобно этому и в государстве иной готов претендовать на высокое положение первого сановника на том только основании, что наравне с ним находится под властью одного и того же царя, забывая, что если сам он есть только подданный царя, то тот, помимо этого, имеет особое преимущество и особые заслуги.

Точно так же и в нашем вопросе причиной ошибочного представления служит то, что эйдосы блага и красоты равно участвуют в чем-то одном и том же третьем, а именно, имеют над собой первое единое начало, но они в то же время и отличаются друг от друга уже тем, что благо не имеет нужды в красоте, а красота нуждается в благе. Благу свойственна мягкость, нежность, ласковость, и кто как хочет, так и наслаждается им, а красота вызывает изумление, как бы поражает, и дает наслаждение не без некоторой доли страдания, а что хуже всего, нередко отдаляет от добра людей нерассудительных и неосторожных. Благо старше красоты не по времени, а по своему более истинному и реальному существу, по своей большей мощи и власти.

Итак, Бог есть владыка и этой подчиненной ему силы, хотя и не имеет нужды ни в чем из всего им произведенного. Он дал бытие всему, что есть во вселенной вовсе не потому, что в этом имел нужду. Он и теперь остается таким же, каким был прежде создания мира, и если бы мира совсем не было, от этого он не испытывал бы никакой скорби, как и не имел бы зависти, если бы кроме или вместо этого, мог появиться какой-нибудь другой. Теперь-то, конечно, иначе, чем есть, никак не может быть, ибо после того, как создано все, ничего не осталось такого, что бы еще требовалось создать. Однако сам Бог вовсе не есть вся совокупность вещей, в которой он как будто нуждается; напротив, именно потому, что он превыше всего, он мог создать все вещи и изволил, чтобы они существовали для самих себя, сохраняя при этом свое верховное над нами господство.

Бог есть само Благо, а не только нечто благое, и если ему не принадлежит даже атрибут благодати, то уж тем более не может быть приписан и никакой другой атрибут, ибо каждый такой атрибут или будет иметь в себе благое качество, или не будет. Последнее невозможно, ибо немислимо, чтобы что-либо не благое было присуще тому началу, которое есть Благо в

первоначальном и абсолютном смысле слова, но и первое недопустимо, ибо зачем, спрашивается, тому, кто есть само Благо, иметь еще то или иное благое?

А если так, если ему не присущи ни атрибуты с качеством благодати, ни тем более атрибуты без этого качества, то, значит, ничто вообще в нем не содержится, и что он есть существо единственное в своем роде, от всего прочего обособленное и отрешенное. Или иначе: если даже вещи добрые не суть само Благо, а тем более недобрые, то и наоборот, само Благо именно потому и есть само Благо, что не содержит в себе ни тех, ни других, словом ничего кроме себя в себе не содержит, так что усвоить ему что-либо, например, субстанциальность, ум, красоту и т. п., значит отрицать, что оно и без всего этого само по себе есть Благо, и наоборот, если кто-либо желает избежать погрешностей в усвоении ему чего-либо не подходящего, тот сделает лучше всего, если будет в нем все отрицать, ничего о нем не утверждать, представляя ему быть только самим собой.

Так поступить лучше всего, чтобы не быть похожими на тех невежд, которые в своих панегириках часто роняют славу восхваляемых ими людей, приписывая, по неспособности изображать людей в речах сообразно с истиной, им вещи и свойства, умаляющие их достоинство. Потому и мы не будем приписывать Богу ничего из области тех вещей, которые после него и ниже него, зная только, что он есть виновник всех них, но не есть что-либо из их числа.

Конечно, он есть высочайшее Благо, но и природа этого Блага состоит вовсе не в том, что оно есть совокупность всех благ или же только какое-либо одно из них, ибо если допустить последнее, тогда Благо будет входить в одно общее родовое понятие со всеми вещами и будет отличаться от них только своей специфической особенностью, как неким придатком, и, значит, будет уже не единством, а двойством, притом таким, в котором один элемент, общий ему со всеми вещами, не есть благо, и лишь другой элемент есть благо. А так как это будет какая-то смесь из блага и не-блага, то ясно, что это вовсе не будет Благо чистое, первичное и абсолютное, каковым будет только то, участвуя в котором и это смешанное благо становится особым частным благом в сфере общего рода. Таким образом, если каждое такое благо есть благо только по участию, или частное, то Благо, в котором оно участвует, не может быть никаким из таких же частных благ.

Итак, ясно, что абсолютное Благо не может быть чем-либо частным. Поэтому, если бы было допущено, что Первое начало — такое частное благо, то есть, что благо, составляя его специфическую особенность, делает его благом составным, то пришлось бы вместе с тем допустить, что это начало происходит от другого начала, которое есть простое или абсолютное Благо, потому что смешанное благо предполагает благо чистое и простое.

Из всего этого следует, что Первое начало, абсолютное Благо, стоит превыше всего прочего, как существенное в своем роде, не содержащее в себе ничего постороннего, ни с чем не смешивающееся, превознесенное над всем существующим, как верховная причина всех вещей. Так должно быть представляемо верховное существо, потому что не могли же все другие существа и красота всех вещей произойти ни от злого начала, ни от безразличного по отношению к добру. Создатель всегда выше и совершеннее своего создания.

V. 6 О ТОМ, ЧТО СВЕРХСУЩЕЕ НЕ МЫСЛИТ, А ТАКЖЕ О ПЕРВОМ И ВТОРОМ МЫСЛЯЩЕМ

Мыслящее существо может мыслить или что-нибудь другое, или самое себя. В последнем случае его мышление представляет собою не столь явное раздвоение, как в первом, где мышление тоже хочет иметь единство, но не может, поскольку, хотя оно в себе же самом и имеет мыслимый предмет, но этот предмет есть нечто совсем иное, чем оно само. Тогда же, когда мыслящий мыслит самого себя, он не сознает себя субстанциально отдельным от своего мыслимого, но напротив, в нем же и мыслит, созерцает самого себя, имея в мыслимом то, что ему самому внутренне присуще, так что тут мыслящий субъект и мыслимый объект составляют одно существо.

Такой мыслящий принцип, понятно, следует считать высшим, поскольку он в себе же имеет и свое мыслимое, а, кроме того, и первым мыслящим в истинном смысле этого слова, потому что таким принципом может быть только тот, который представляет собою вместе с двойством также и единство.

Если бы он не был единством, тогда он был бы способен мыслить только нечто другое, и, значит, не был бы первым мыслящим, потому что, имея в своем мыслимом не то, что принадлежит его собственному существу, не мог бы мыслить самого себя. А так как первый мыслящий принцип имеет своим предметом, или содержанием, то, что он находит в самом себе, то в нем эти два термина, субъект и объект, составляют одно. Однако же это единство не только не исключает в нем двойства, но и требует его, потому что если бы в нем вместе с единством не соединялось бы и двойство, то ему не о чем было бы мыслить и он попросту не мог бы мыслить. Выходит, что ему необходимо быть простым и вместе с тем — не простым.

Чтобы яснее представить себе раздвоение мыслящего и мыслимого в акте мышления, лучше всего начать восхождение к высшему, первому мыслящему принципу с Души, где это разделение и различие субъекта и объекта усматривается отчетливей. Допустим, что Душа в целом есть один свет — менее яркий, а высшая, разумная часть Души, есть другой свет — более чистый, и, кроме того, предположить, что свет видящий равен свету, который им видится: так как такие два света ничем друг от друга не отличаются, то мы должны будем признать, что они составляют одно, но такое, которое двойственно, как мыслящее, и едино, как видящее. Взяв, таким образом, в руководители рассудок, мы достигли единства после двойства; но не таков обратный порядок: Ум в своем мышлении идет от единства к двойству. Он становится двойством или даже есть двойство, поскольку и насколько он мыслит, но мыслит он лишь потому, что существо его — едино.

Но если так, если необходимо признать, что есть два мыслящих принципа — первоначальный, то есть Ум, и производный, вторичный, то есть мировая Душа, то начало, стоящее выше первого мыслящего принципа, не должно быть представляемо как мыслящее, ибо для того, чтобы мыслить, ему пришлось бы быть Умом, а для того, чтобы быть Умом, ему потребовалось бы мыслимое, и если это мыслимое составляло бы с ним одно, тогда оно было бы не что иное, как первый мыслящий принцип. Между тем нет никакой необходимости, чтобы все мыслимое обладало умом и мыслило. И что касается Первого начала, то если бы оно представляло собою не только мыслимый объект, но и мыслящий субъект, тогда оно и не было бы первым, ибо было бы двойственным, а не единым.

С другой стороны, сам Ум, насколько ему необходимо иметь для своего мышления мыслимое, предполагает бытие такого чисто-мыслимого существа, которое было бы предметом его мышления, но которое само по себе не было бы ни мыслящим, ни мыслимым. В самом деле, мыслимое всегда есть мыслимое только для другого, и наоборот, сколько бы Ум ни напрягал свое мышление, все усилия его останутся тщетными, если он не найдет и не воспримет мыслимого, ибо он не может ни мыслить, если нет для него мыслимого, ни быть совершенным, не обладая мыслимым. Выходит, что Ум, прежде чем мыслить, должен быть совершенным в самом себе, то есть по самой основе своего существа, а это опять значит, что то начало, благодаря которому он обладает таким совершенством, само есть такое существо, которое прежде и выше и Ума, и мышления, и, следовательно, не имеет никакой надобности в мышлении, так как и прежде мышления всецело довлеет себе, а если довлеет себе без мышления, то и не мыслит.

Итак, Первое начало не есть мыслящее существо, второе существо есть первый мыслящий принцип, а третье — второй или вторичный мыслящий принцип. Можно еще прибавить, что если бы Первое начало мыслило, то оно имело бы атрибут мыслящего и тогда не было бы уже первым, но вторым, и потом, вместо того, чтобы быть единым, было бы многим и даже всем тем, что составляло бы предмет его мышления; оно и тогда было бы многим, если бы его мышление простиралось бы только на самого же себя.

Но, могут нам возразить, что же мешает Первому началу быть одним и тем же и многим? А то, ответим мы, что многое предполагает единое, как свою необходимую

первооснову, что многое не может существовать без того единого, от которого происходит и на котором утверждается, без того, которое, будучи первым над всем, что исчисляется, или слагается между собою, должно быть мыслимо, как существующее только само по себе и в самом себе. Если согласиться даже, что это единое Первоначало существует одновременно со всеми прочими вещами, то и в таком случае, при допущении одновременного с ними существования, нужно строго отличать его от всего прочего, а не ставить в один ряд с прочим, потому что оно есть первооснова всех вещей и пребывает не в них или с ними, но в самом себе.

Допустим, что и в вещах наблюдается характер единства и тождества, но это вовсе не есть само Первоединое, а только его подобие, и даже для того, между прочим, чтобы все имело подобие его, оно должно пребывать в самом себе — в чистом единстве своего существа, а не делить свое существо между всеми вещами. В противном же случае не могло бы существовать ничто ни простое, ни сложное — простое потому, что абсолютно простое, по этой гипотезе, не существует само по себе, сложное — потому, что нет того простого, из которого бы оно могло сложиться.

В самом деле, коль скоро ни одна из вещей не обладает простотой и нет такого чистого, простого единства, которое существовало бы в самом себе, если, кроме того, вследствие этого никакая вещь не может ни существовать, ни входить в общение с другими вещами, то следует, что и вся совокупность вещей не существовала бы, состоя из таких элементов, которые не способны к существованию, или суть — чистое ничто. А так как несомненно, что многое существует, то необходимо признать, что прежде многого существует единое. Поскольку же мыслящий принцип представляет уже множественность, то тому началу, которое исключает из себя всякую множественность, несвойственно и мышление. А так как это начало есть первое, то Уму с его мышлением принадлежит только второе место.

Потом, если Благо должно быть мыслимо, как чистое, абсолютное и всецело себе довлеющее, то это значит, что оно не имеет нужды даже в мышлении, а так как то, что для него не нужно, не может находиться в нем, то отсутствует в нем и мышление, как и вообще отсутствует все иное, чем оно само. Ум же, несомненно, есть нечто совсем иное, чем Благо, он есть только благовидный, имеет образ Блага, насколько Благо составляет содержание и характер его мышления.

Уместно еще и такое соображение: когда в двух соединенных вещах единство оказывается принадлежностью чего-либо им иного, то это, соединяющееся с чем-то другим единство, понятно, вовсе не есть само единое, то первоначальное единое, которое должно существовать само в себе и по себе прежде всякого единства, оказывающегося в соединении с другим; это последнее единство предполагает такое абсолютно простое единое, которое, пребывая в себе самом, не содержит в себе ничего, свойственного единству, соединяющемуся с другими.

Каким образом, спрашивается, могла бы одна вещь существовать в другой, если бы то начало, от которого происходит эта другая вещь, не существовало бы независимо от всего прочего и прежде всего? Бытие абсолютно единое и простое не требует для себя никакого другого начала, но бытие множественное, и даже только двойственное, такое начало предполагает. Можно, для наглядности, Благо уподобить свету, Ум — солнцу, а Душу — луне, светящей светом, заимствованным от солнца: Душа заимствует свою разумность от Ума, который, озаряя и как бы расцветивая ее своим светом, делает ее интеллектуальной; Ум, напротив, в себе самом имеет свой собственный свет и обладает не только способностью светить, но во всей целостности своего существа есть освещенный и светоносный; наконец, то начало, которое светит самому Уму, есть уже не что более, как только свет в самом себе — свет абсолютно чистый и простой, который самому Уму дает возможность быть тем, что он есть. И как, почему, спрашивается, это Первоначало имело бы нужду в чем-либо другом? Как оно не похоже ни на что, существующее в другом или с другим, так и все, что существует только в соединении с другим, несоизмеримо с ним, с тем, как оно есть в самом себе.

А вот и еще соображение: тому, что есть многое, приходится искать, собирать себя, и, если это существо мыслящее, ему желательно найти всего себя и иметь всего себя в наличности в своем сознании. Но разве можно представить, что существо абсолютно единое и простое где-то ищет себя для того, чтобы сознавать, нуждаясь в таком самосознании? Ясно, что Первоначало, как абсолютно тождественное, выше и совершеннее и всякого мышления, и самосознания.

Ум же не есть Первое начало ни по бытию и существу, ни по достоинству; он занимает только второе место и в том, и другом отношении, ибо предполагает уже существующим Благо, к которому он и обращен изначально и всегда; будучи же обращен к Благоу, он созерцает его, мыслит, и мышление его есть не что иное, как обращенность к Благоу, стремление к единению с ним. Выходит, что собственно желание Блага стимулирует или даже рождает мышление, насколько мышление хочет быть тождественным с Благом, равно как и созерцание какого бы то ни было предмета предполагает желание видеть его. А из этого следует, что самому Благоу незачем и нечего мыслить, ибо для него нет и не может быть другого блага, кроме него самого.

Между тем, когда какое-нибудь другое существо мыслит Благо, то в своем мышлении в себе же Благо и отражает, принимает его образ, становится подобным ему, и, вследствие этого, для самого себя становится все более достойным и желательным по мере того, как в нем выступают все яснее и яснее черты того Блага. И если это существо всегда и всецело отдается такого рода мышлению, то оно всегда имеет пред собой и в себе такой образ Блага. А это значит, что Ум, даже когда мыслит самого себя, вместе с тем необходимо мыслит и Благо, потому что мыслит он себя, конечно, тем, что он есть на самом деле, то есть, как непрерывную энергию, а всякая энергия непременно направляется к Благоу, как к своей цели.

Если все это наше рассуждение правильно, то необходимо признать, что в Благе нет места для мышления, так как существо, которое мыслит, тем самым выражает, что Благо находится вне его. Но можно сказать и больше: Благо не предается вообще никакой деятельности, ибо зачем и как быть в действии тому, что само есть одна чистая энергия? Такой энергии нет никакой надобности еще и действовать, чтобы быть энергией, ибо она и без этого уже есть энергия вполне завершенная.

Поэтому, если о других вещах, обладающих энергиями, можно и должно говорить, что они действуют, то о той энергии, из которой истекают и к которой направляются все прочие энергии, можно утверждать только, что она есть то, что есть, и ничего более. Эта энергия не есть даже мышление — ей не о чем и не для чего мыслить, потому что она — Первоначало.

Ведь и мыслящее не то же, что мышление, а то, что обладает мышлением, и, значит, представляет нечто двойственное, между тем как в Первом начале нет никакого двойства. Эта двойственность мышления еще яснее выступает во всем высшем, сверхчувственном мире, где все имеет двойственную природу. Мы признаем, что все истинные сущности вообще, и каждая в частности, имеют своим местом мир идеальный, или ноуменальный, не только потому, что они всегда остаются одними и теми же в своем существе, тогда как чувственные вещи находятся в потоке непрерывного изменения, но еще более потому, что существование у них у всех есть совершенное, себе довлеющее. Например, так называемая первая сущность мыслится нами обладающей не тенью существования, но всей полнотой бытия, а так как полным может быть существование в образе жизни и мысли, то Первосущее мыслится как такое, которое содержит в себе вместе и мысль, и существование, и жизнь.

Таким образом, в идеальном мире каждое сущее есть вместе с тем и мыслящее, каждая мысль есть также и сущность, и во всем мышление нераздельно с существованием, поскольку мышление всегда представляет собой множество, а не чистое единство.

В ноуменальном мире каждая сущность существует двояко: и как сущность, и как мысль, так что тут есть и субстанция человека, и его эйдос, сущность справедливости и эйдос справедливости, и, таким образом, тут всякое единство переходит в двойство, а двойство — в единство.

А так как Первое начало не есть ни всесовокупность этих двойственных сущностей, ни

какая-нибудь одна из них, то в нем нет и быть не может никакого двойства. Все двойственное, конечно, имеет бытие от него, Единого, но двойственность принадлежит не Единому, но только тому другому, ибо сам он стоит как выше бытия, так и выше мышления. Поэтому, нет ничего странного в том, что Первое начало не познает себя, так как, будучи единым и простым, не содержит в себе ничего такого, что нужно было бы изучать и познавать. Само собой понятно, что еще менее может быть приписано ему познание всех других вещей, тем более, что оно дает им нечто гораздо более ценное и нужное для них, чем их знание: так как в нем — высочайшее благо всех тварей, то они имеют от него самое дорогое — способность стремиться к нему и приобщаться его благодати по мере своих сил.

V. 7 О ТОМ, СУЩЕСТВУЮТ ЛИ ЭЙДОСЫ ЧАСТНЫХ ВЕЩЕЙ

Нам следует определить, существуют ли эйдосы единичных вещей, иными словами, предстоит ли каждому человеческому существу личностно возвратиться в область Ума, из которой и происходит все живущее и истинно-сущее.

Если душа Сократа, то есть то, что и есть истинный Сократ, вечна и неуничтожима, то в Уме необходимо должен существовать эйдос именно Сократа, а это значит, что индивидуальные души существуют одновременно и в горнем, и в дольном мирах. Если же это не так, и то, что прежде было душой Сократа, может вновь родиться в качестве, например, души Пифагора, то, значит, в Уме нет никакого эйдоса Сократа.

Но так как в каждой индивидуальной душе, а, точнее, в ее высшей части, существует разумное начало, то из этого необходимо следует, что в той или иной форме, но в сверхчувственном мире наличествуют эйдосы всех людей. А поскольку все души, по нашему мнению, содержат в полной мере все существующие в мироздании разумные начала, проистекающие от Ума, то тем более это справедливо относительно мировой Души. Одушевляющая вселенную, она всеобъемлюща и безгранична, если, конечно, как утверждают иные, не подвергается периодическому уничтожению и возрождению.*

* Имеется в виду теория, отстаиваемая стоической школой и нашедшая немало поклонников среди академиков, то есть последователей Платона.

Но если бы это было так, то каждый вечный эйдос на каждом новом витке возрождения вселенной воспроизводился бы в новом существе, а, значит, для воссоздания всего многообразия было бы вполне достаточно ограниченного числа эйдосов и душ. Это бы, в свою очередь, означало, что один или несколько архетипов служило бы образцом для воспроизведения всего человеческого рода, и мы наблюдали бы, например, целую галерею различных вариантов Сократа, что уже явная нелепость. И поскольку индивиды действительно отличаются друг от друга, то это происходит потому, что если и не различные эйдосы, то, по крайней мере, различные стороны разумной части Души — логосы, формирующие то или иное существо, по разному участвуют и проявляются в нем. Что же касается вопроса о том, чем и насколько ограничен Ум, то он не имеет смысла: ограничения свойственны исчисляемому, то есть составному, и протяженному, то есть пространственному, Ум же целостен и непричастен материи и пространству, а его эманации — не он сам, но его энергии.

Но мы появляемся на свет, как плод союза мужчины и женщины — значит ли это, что и в формировании наших разумных основ участвуют в равной мере те принципы, которые сформировали и наших родителей? Или, возможно, как полагают некоторые, это идет только от одного из родителей, скажем, отца, и тогда отличие сыновей от их отцов можно объяснить разве что каким-то участием в этом и отца отца, то есть деда? Нет, эти отличия определяются тем, что, как мы уже говорили, всякая душа потенциально содержит в себе все разумные аспекты мировой Души, и только уровни их актуальности и приоритетов различны в разных индивидах.

Этим объясняется и то, почему так часто непохожи друг на друга дети одних и тех же родителей — ведь даже формирование их тел зависит от того, насколько актуальны те или

иные аспекты растительной и рождательной сторон формообразующей души. И если мы говорим, что каждый красив по своему, то это значит, что в их формировании принимали участие различные эйдосы, каждый из которых прекрасен. Совсем иное дело — безобразность, так как основа ее всегда одна, а именно — невосприимчивость материи, ее неспособность в достаточной мере отразить и удержать красоту и гармонию умопостигаемого мира.

Однако, если эйдосы и разнятся между собой, из этого ведь отнюдь еще не следует, что каждой частной вещи соответствует свой индивидуальный эйдос, пусть даже количество вещей и ограничено и они периодически повторяются с каждым новым циклом возникновения и уничтожения вселенной. Впрочем, понятие ограниченности, естественное для вещей нашего мира, в принципе неприменимо к таким понятиям, как эйдосы или Ум, что делает теорию цикличности излишней.

Ну, а если речь идет о близнецах, можно ли в этом случае сказать, что они — отражение одного и того же эйдоса? И если да, то свидетельствует ли это о том, что эйдосов все же меньше, чем частных вещей? Да и вообще, разве схожесть многих вещей друг с другом не подтверждает то, что один и тот же эйдос в каждом отдельном случае по разному смог овладеть косной материей?

Отнюдь, ведь даже когда ремесленник создает некие вещи согласно имеющемуся у него образцу, он должен вначале осмыслить, а, значит, и переосмыслить этот образец, потому и созданные им предметы, при всей их схожести, в то же время неизбежно будут отличаться от своего прототипа. Это еще более справедливо, когда речь идет об Уме, в котором отсутствует всякое предваряющее размышление, но чье творчество есть чистое мышление, причем мышление о Благе, которое есть сразу все-сущее, а потому все возможные отличия изначально заложены в бесконечное многообразие его эйдосов (бесконечное не в смысле бесконечного исчисления, ибо все это — выше всякого числа, но постигнуть это нам не дано).

Таким образом, если бы даже в какой-то момент времени наша вселенная и уничтожалась бы, то она, с необходимостью, должна была бы в тот же самый момент вновь восстанавливаться в полном объеме, ибо умопостигаемый мир в принципе неуничтожим и всегда и в полном объеме наличествует в каждом пункте мироздания. Причем это относится не только к разумным тварям, но и к неразумным, и даже к неживым, но только оформленным, ибо Душа поддерживает и их существование. И сколь бы ни был многообразен наш мир, не следует опасаться того, что творческие энергии Ума или Души могут ослабеть или иссякнуть, ибо они, в полном смысле слова, неисчерпаемы и бесконечны.

V. 8 О СВЕРХЧУВСТВЕННОЙ КРАСОТЕ

Мы уже говорили о том, что тот, кто способен мысленно вознестись в сверхчувственный мир и созерцать всю красоту Ума, тому может после этого открыться начало еще высшее — сам Отец Ума. Теперь попытаемся, насколько это возможно, исследовать и показать, каким образом достигается созерцание красоты Ума и что может открыться в этом созерцании.

Начнем с того, что представим себе две глыбы мрамора: одну необработанную, а другую — художественно отделанную скульптором и превращенную в статую или какой-нибудь богини, или даже человека, только не конкретного человека, но такого, в образе которого собраны и соединены самые красивые черты самых красивых лиц. Конечно, только этот последний мрамор, получивший от искусства красивую форму, покажется нам красивым. Но чем именно? Ясно, что не своей субстанцией, то есть материей, ибо тогда и другой кусок мрамора казался бы нам не менее красивым, но только красотой той формы, которую дало ему искусство. Ясно также, что эта форма вовсе не была присуща самой материи, ставшей статуей, но, прежде чем перейти на мрамор, имела место в замысле художника, да и в голове художника она оказалась вовсе не потому, что у него есть глаза и

руки, а потому, что ему присуще искусство.

Значит, собственно в искусстве и существовала предварительно красота — та высшего рода красота, которая не способна нисходить ни в мрамор, ни во что другое, но остается в самой себе; от нее-то и получает начало та низшая форма, которая, переходя в вещество, обыкновенно не сохраняет своей первоначальной чистоты, даже не вполне хорошо выражает замысел художника, и оказывается совершенной лишь настолько, насколько это позволяет формируемое ею вещество. Если же, таким образом, искусство допускает создание лишь того, что ему свойственно по существу, то есть только истинно прекрасного и разумосообразного, то понятно, что само оно представляет собой нечто в высшей степени прекрасное, представляет красоту более чистую, истинную и полную, чем та, которая переходит от художника во внешние вещи.

Это происходит потому, что всякая форма, переходя в материю и растягиваясь по ней, становится от этого менее цельной и более слабой, чем прежде, ибо и все, что подобным образом распространяется, всегда как бы удаляется от самого себя, как это бывает, например, с теплотой и другими силами; то же самое происходит и с красотой. Другая же причина — та, что производящий принцип всегда бывает выше и совершеннее того, что он производит. Поэтому неправда, будто человек и без музыки бывает музыкантом; напротив, только музыка может делать и делает его музыкантом.

Тем же, кто пытается унижить искусства указанием на то, что они подражают природе, мы можем ответить, что все вещи, которым искусства подражают, сами суть образы высших первообразных сущностей — эйдосов; далее, что они, воспроизводя вещи, не останавливаются на одной только видимой их стороне, но восходят и к тем принципам, на которых основывается их природа; наконец, что они иногда и в собственном смысле творят новое, когда, например, прибавляют то, чего недостает для совершенства предмета, и это потому, что обладают в самих себе чувством красоты. Фидий, например, создал фигуру Зевса, отнюдь не имея перед глазами чего-либо чувственного, но изобразил Зевса таким, каким себе его представлял, каким он и нам бы явился, если бы мог быть видимым.

Но оставим в стороне искусства и обратимся к тем предметам, которым они подражают и которые обладают естественной красотой. Таковыми, прежде всего, являются существа разумные, а затем и лишенные разума. Вначале рассмотрим первые, так как они более совершенны и в их природе создатель вполне овладел ее веществом и дал им такой образ, какой хотел.

Итак, что собственно составляет их красоту? Конечно, не кровь или что-то подобное, а скорее уж цвет и форма, представляющие нечто совсем отличное от этого, а если не они, то что же? Ничто или нечто бесформенное, простое, неразличимое, какой является, например, материя?! Откуда появилась блестящая красота той Елены, из-за которой шла такая ожесточенная война? Откуда происходит прелесть тех красавиц, которые бывают похожи на Афродиту, откуда красота и самой Афродиты? Где и в чем имеет начало и красота совершенного человека, и красота тех божеств, которые являются нашим взорам, а если и не являются, то все же имеют красоту, доступную созерцанию?

Везде и во всем источник красоты может быть не в чем ином, как только в форме, которая, однако, сама имеет своим началом создателя и от него уже переходит в твари подобно тому, как и в искусстве красота от художника переходит в его произведение. Ибо разве можно помыслить, что твари, представляющие собой соединенные с материей и оживляющие ее разумообразные начала или сущности, прекрасны, а тот Ум, который не соединен ни с каким веществом, высочайший, а не вещественный, не обладает красотой сам по себе и вынужден низойти в вещество, чтобы иметь ее?! А между тем, если допустить, что материя сама, по самому своему существу обладает красотой, тогда пришлось бы признать, что творческий Ум не может обладать красотой, так как он не есть ни материя, ни масса.

Еще соображение: пока форма предмета находится вне нашей души, то есть не воспринята в сознание, предмет этот не возбуждает в нас никакого чувства, и лишь когда восприятие его формы произошло, мы получаем от него эстетическое наслаждение; в этом

случае, конечно, только форма или образ предмета проникает в душу через глаза, но не его масса, в противном же случае большие предметы никак не смогли бы пройти через столь узкий проход; тут размеры предмета как бы сокращаются, но это происходит именно потому, что мы имеем дело не с физическими размерами, но только с пропорциями его формы.

Важнее следующее соображение: причина красоты сама должна быть или обладательницей красоты, или чуждой ее, то есть безобразной, или индифферентной к красоте; безобразной она быть не может, так как это означало бы, что она производит прямую противоположность себе самой; индифферентной — тоже не может, ибо в этом случае она в равной степени производила бы и прекрасное, и безобразное; выходит, что причина, производящая повсюду все прекрасное, должна и сама быть красотой, притом красотой в высшем, первоначальном смысле, то есть совершеннейшей красотой.

К сожалению, мы не имеем привычки всматриваться внимательно в самую глубь вещей, чтобы понять их внутреннюю сторону и сущность, а, как правило, довольствуемся лишь тем, что видится в них снаружи, забывая, что именно внутри их скрывается то, что более всего способно привлекать и увлекать своей красотой; поступаем так подобно тому, кто, видя тень, ловит ее, не зная, откуда она и что она такое. Ведь не масса, не величина предмета нравится нам, ибо не в ней, а в чем-то ином источник красоты, ведь нам нравятся и науки, и разные человеческие действия — все то, что имеет свое начало в душе — именно потому, что тут в самом деле открывается красота большая, чем где-либо, и когда, например, мы усматриваем чью-нибудь мудрость и удивляемся ей, то мы на лицо человека, на наружность, на форму тела даже не обращаем внимания, так как нас привлекает всецело одна внутренняя красота.

А если подобного рода зрелище для тебя не интересно, если, присутствуя на нем, ты не замечашь и не признаешь его красоты, если внутри самого себя не чувствуешь отзвука ей, то это значит, что для тебя осталась непонятна и недоступна внутренняя, умная красота, потому что ты воспринимал ее тем, что нечисто и непрекрасно. Не для таких, конечно, и не для всех предназначаются эти наши размышления. Но кто в самом себе чувствует красоту, тот непременно должен прийти к мысли о той красоте, о которой у нас идет речь.

Конечно, есть и в природе свой разум — он-то и служит причиной всякой телесной красоты, но он имеет своим первообразом ум более прекрасный, имеющий свое место в душе, от которого сам и происходит. Этот присущий чистой и добродетельной душе разум, понятно, обладает гораздо большей красотой, поскольку, украшая и освещая душу светом, исходящим от света еще более высокого, от того, который есть сама красота, дает душе своим присутствием в ней возможность догадываться и созерцать, каков должен быть тот ум, который выше его самого, который не выходит из себя, чтобы являться в чем-нибудь другом, но всегда пребывает в самом себе и для себя. Это, собственно говоря, будет уже не ум, а творец первого после него ума, то есть той красоты души, которая для него, как для художника, служит веществом, это есть уже Ум — Ум вечный, потому что он в своем бытии уже ни от кого и не от чего не зависит.

Из чего бы нам заимствовать и составить образ этого Ума? Из всего иного, худшего, образ будет, конечно, не подходящий. Поэтому следует взять образ из Ума же, и это будет уже не образ, а пример, подобно тому, как берется из всей массы золота образчик, и если он оказывается не совсем чистым, то либо делом очищается, либо, по крайней мере, словом, то есть говорится, что таков только этот кусок, но не все золото.

Подобным образом и тут нам приходится взять за образчик наш же ум, но только предварительно очищенный, а еще лучше будет, если начнем с богов и рассудим, какой ум принадлежит им, ибо все боги величественны и прекрасны и обладают поразительной, безмерной красотой. Чему же, спрашивается, они обязаны этой своей красотой, как не Уму, как не тому, что Ум в них выступает с такой мощью и яркостью, которой нельзя не заметить? Ведь не телам же своим они этим обязаны, ибо вовсе не тело, не телесность составляет сущность их природы, а именно Ум и только Ум: они настолько боги, насколько суть умы. Они прекрасны потому, что мудрость их всегда и постоянно в действии, а не от случая к

случаю, потому что они обладают умом чистым, бесстрастным, незыблемым и знают все, но не человеческое, конечно, а свое собственное, все то, что постигается умом.

Из них те, которые занимают видимую небесную твердь, всегда — ибо у них нет недосуга — созерцают высшее, сверхчувственное небо, созерцают как бы издали, поверх своей головы; те же, для которых это высшее небо — родная обитель, пребывают тут всецело, и каждый всецело занимает его, ибо там все есть небо: земля — небо, море — небо, и растения, и животные, и люди; все это, находясь на небе, имеет небесную природу. А так как на небе все это небесно и божественно, то пребывающие там боги не пренебрегают созерцать и людей, и все прочее, но пробегают всю область и всю совокупность там существующего своим мысленным взором, не совершая для этого никакого движения, то есть пребывая в покое.

Боги этого неба ведут жизнь самую блаженную, потому что истина для них — мать и кормилица, она составляет их основу и поддержку, так как они созерцают там все вещи, но не те, что подвержены рождению и тлену, а те, сущность которых вечна и неизменна, притом созерцают все прочее в самих же себе.

Это происходит потому, что в этом умопостигаемом мире все прозрачно и нет ни тени, ни чего-либо такого, что препятствовало бы созерцанию; все сущности как бы насквозь все проникают своим взором и все видят всех. Свет тут со всех сторон, так что каждая сущность и в себе самой, и в каждой другой имеет перед собой и видит все прочее. Каждая из них везде, каждая есть все, и все заключается в каждой. Везде один необъятный свет, одно чистое сияние: все здесь велико, потому что и малое тут велико. Тут есть свое солнце и свои звезды, из коих каждая есть солнце и все вместе суть солнце, потому что каждая, светя своим собственным светом, отражает в себе также и свет всех остальных.

Тут царствует чистое и абсолютное движение, ибо причина, его производящая, не есть что-либо привходящее извне; тут и покой — чистый и абсолютный, потому что сюда не примешивается что-либо неустойчивое и беспокойное.

Прекрасное здесь поистине прекрасно, так как не основывается ни на чем другом прекрасном, но только на самом себе.

Здесь каждая сущность утверждается не на другом, чем-либо чуждом, как на своем основании, но на себе самой, так что куда бы и как бы она ни обращалась, всегда встречает опять-таки саму себя и не является чем-либо иным, чем занимаемое ею же место, потому что каждая и субстратом своим имеет Ум, и сама есть Ум.

Некоторым подобием горнего мира может служить даже это, видимое нами небо, если представить, что все оно, будучи светозарным, из своего света порождает все звезды и светила. Различие будет только то, что тут каждая часть имеет особое, отдельное существование и не происходит из совокупности всех прочих, между тем как там, в сверхчувственном мире, каждая часть составляется из совокупности всех, так что каждая, будучи частью целого, есть вместе с тем и все целое.

На первый взгляд, пожалуй, и тут каждая часть только кажется частью, но для проницательного взора, для обладающего таким острым зрением, каким, согласно мифу, обладал Лингей, проникавший будто бы взором даже в недра земли, каждая часть оказывается также и целым. Миф этот может быть принят как символ того созерцания, какое имеет место там, в сверхчувственном мире: оно там непрерывное, не способное довести созерцающего ни до утомления, ни до пресыщения, так как не предполагает ни пустоты, по заполнении которой, ни цели, по достижении которой он сказал бы себе: "теперь довольно", ни такого многообразия предметов, при котором бы каждый представлял собой нечто совсем иное, чем каждый другой, и одни из них не нравились бы ему именно потому, что другие нравятся.

Напротив, все они одинаковы и неизменны. Созерцание тут не ведет к пресыщению от наполнения, потому что не соединяется с прискучиванием созерцаемого, а это опять же потому, что каждая сущность, чем дольше смотрит, тем больше и тем яснее усматривает свою собственную бесконечность в бесконечности всех прочих и, таким образом, в

созерцании их всегда имеет перед собой свою собственную природу.

Так как жизнь их чиста, то она не трудовая, да и какой труд может соединяться с жизнью, которая по существу своему — самая полная и совершенная?! Ведь жизнь эта есть всецело мудрость, притом не та мудрость, которая приобретается посредством рассуждений и исследований, не та, которая отсутствует в Уме и которую Ум ищет, но та, которая всегда вся была и есть, мудрость самая первая, ни от какой другой не происходящая, мудрость, которая составляет самую сущность Ума, а не нечто в нем более позднее. Потому-то нет и не может быть мудрости еще большей, чем эта, которая, как совершенное, абсолютное знание, всегда соприсуца Уму и является всегда совместно с ним, подобно тому, как подле Зевса всегда находится его Дика (правда, справедливость).

Все сущности этого умопостигаемого мира суть как бы статуи, которые самих себя созерцают и наслаждаются в этом самосозерцании неизреченным блаженством. Величие и могущество этой премудрости усматривается более всего в том, что она производит все сущее и содержит его в себе, что все истинно-сущее нераздельно сопутствует ей и составляет с нею одно, потому что она сама — сущность, субстанциальная мудрость.

Мы не имеем ясного представления об этой премудрости, потому что думаем, что все и всякое знание существует лишь в виде теорем и доказательств путем умозаключений из тех или иных посылок, между тем, как это не вполне справедливо даже относительно нашего человеческого знания. Впрочем, оставим теперь это знание в стороне, дабы не вступать в спор с защитниками противоположного мнения; но что касается того знания, которое имеет место там, в Уме, то уже Платон заметил, что "оно там не есть иное в ином"*, хотя и не показал, как это и почему, предоставив нам исследовать и объяснять, если, конечно, мы желаем достойно носить прозвище его толкователей, и вот отсюда-то нам лучше всего будет начать наше исследование.

* "Федр".

Все вещи, существующие во времени, как произведения искусства, так и произведения природы, творит некая мудрость. Все искусства предполагают, что кто-то обладает этой мудростью, а иначе их не было бы совсем. Сам художник вникает, всматривается в ту мудрость, которая присуща природе и, сообразуясь с ней, уже творит. А между тем эта, присущая природе мудрость, вовсе не слагается постепенно из теорем или доказательств, но сразу есть как единое целое, она не из множества слагается в единство, но, напротив, свое единство раскрывает во множестве.

Если согласиться, что эта мудрость есть самая первая, тогда довольно и ее одной, как такой, которая не происходит ни от какого другого начала и не содержится в нем. Но если признать, что природа обладает разумом и сама служит началом разума, тогда спрашивается, откуда она имеет разум? Если ответить, что — от высшего начала, тогда и об этом высшем можно спросить, откуда оно само, и так далее, до такого начала, которое, наконец, будет признано не имеющим над собою никакого другого высшего. Только на таком начале может остановиться и успокоиться наша мысль.

Поэтому, когда мы восходим мыслью даже до Ума, то и тут возникает вопрос, есть ли он производящее начало мудрости, и если да, то почему и как это возможно? Ведь если он производит мудрость, производит сам собою и из себя, то это возможно лишь в том предположении, что он и есть сама мудрость. Выходит, что истинная мудрость должна быть субстанцией, как и наоборот, истинная субстанция должна быть мудростью, что с истинной мудростью нераздельна ее субстанциальность, а с истинной субстанциальностью нераздельна ее мудрость. А потому те существа, которые не представляют собой такой субстанциальной мудрости, суть тоже субстанции, насколько выражают некую производшую их мудрость, но не суть субстанции в строгом, истинном смысле слова, потому что мудрость эта не в них имеет свое начало.

Вот почему не следует представлять себе, что боги, вообще блаженные обитатели сверхчувственного мира, заняты там какими-нибудь аксиомами, теоремами, доказательствами: там вся совокупность мыслимых нами и словесно обозначаемых вещей

является как бы совокупностью прекрасных образов подобно тому, как мы представляем себе образы вещей, находящихся в душе мудреца, но не таких образов, которые представляли бы собой списанные с чего-нибудь другого картинки, а таких, которые суть истинно-сущие вещи. На основании этого уже древние признавали идеи за истинно-сущее, за сущности, субстанции.

Нам кажется, что мудрецы Египта руководствовались или совершенным знанием, или неким природным чутьем, когда, желая дать верное выражение своим представлениям о вещах, не прибегали к буквам, которые входят в состав слов и предложений и указывают на те голосовые звуки, посредством которых те и другие выговариваются, но вместо этого делали как бы статуи, рисунки вещей — чертили иероглифы и имели в святилищах для каждого предмета особый иероглиф, особую символическую эмблему, которая выражала его смысл и значение.

Каждый такой иероглиф уже и сам по себе может быть принимаем за образчик знания и мудрости египетских жрецов, но знание и мудрость особого рода, так как тут предмет предстает созерцанию сразу в целостном синтезе всех своих очертаний, не требуя для своего представления ни размышления, ни усилия воли. Каждый такой эмблематический образ потом раскрывался в целом ряде других эмблем и разных символических знаков, имевших целью обозначить все частные моменты его смысла и значения, и тут уже рефлексия, выискивая причины того, а не иного расположения элементов этого образа, приводит к невольному восхищению глубиной замысла и красотой его исполнения.

Эта мудрость египетских жрецов тем собственно и удивительна, что, не будучи сама тождественна причинам бытия и сущности вещей, однако, оказалась способной воспроизводить вещи сообразно с этими причинами. Что же из этого следует? А то, что если мир чувственных вещей, как он есть перед нами, прекрасен, хотя для признания его таковым иные требуют строгого доказательства, которое трудно, если не невозможно, то уже прежде всякого исследования, без всякого доказательства следует признать, что мир сверхчувственный, как он есть, во всей целостности своей прекрасен. Возьмем из всего, что можно сказать об этом мире, пока нечто одно — самое великое и важное, потому что оно применимо ко всему.

Так как мы сразу признаем, что вся вселенная, какой мы ее наблюдаем, произошла от иного, высшего начала, то спрашивается, обдумывал ли Создатель ее план прежде создания, рассчитывал ли, что прежде всего нужно образовать земной шар и поместить его посреди мира, затем произвести воды и разлить их по земной поверхности и уже потом создать постепенно все, что занимает пространство от земли до неба? Приступил ли Он к созданию живых существ лишь после предварительного обдумывания, какие формы дать каждому их роду и виду, какими внутренними и какими внешними органами их снабдить? Начертал ли Он предварительно план мироздания в целом и в частях и уже после этого приступил к созданию?

Нет, такое предваряющее размышление, с одной стороны, невозможно, поскольку как мог бы Он обдумывать то, чего еще не видел, чего еще нет, а, — с другой, и неуместно, ибо если бы Он творил, взирая на нечто другое, пользуясь другим, то это было бы похоже на то, как творят художники, пользуясь руками и разными инструментами, а это немыслимо в применении к Нему, потому что и руки, и ноги, и все такое прочее есть нечто по сравнению с Ним позднейшее.

Остается допустить, что чувственные вещи имеют свое бытие в чем-то другом. И вот почему и как: так как Он, вмещающий в себе всю полноту истинно-сущего, находился (и всегда находится), так сказать, в непосредственном соседстве с другим, то есть с Умом, и ничто, разделяющее их, между ними не стояло, то Он вдруг сразу отразился (и отражается) в этом другом, проявил (и проявляет) в нем свой образ, как бы начертил тут свой портрет, отчасти непосредственно сам, а отчасти посредством универсальной мирообразующей Души, а то и при помощи индивидуальных душ — то или другое — тут безразлично. Таким-то образом все вещи происходят оттуда, от Него, и, понятно, там они имеют несравненно

большую красоту, чем здесь, потому что тут в них к формам примешивается материя, а там они существуют как чистые формы — эйдосы.

Этими-то формами, имеющими свой источник там, в сверхчувственном мире, объята вся наша вселенная от начала и до конца во всех пунктах: тут материя принимает, прежде всего, формы четырех элементов, потом к этим присоединяются другие, а к тем еще и еще иные, и вот почему нигде нельзя найти самой материи в чистом виде, то есть потому, что она вся укрывается под этим многообразием форм. Принимает же она всяческие формы потому, что сама по отношению к форме представляет нечто самое последнее (бесформенное), между тем, как со своей стороны творящий принцип, имея перед собой или, точнее, в себе, первообраз всякой формы, производит все формы тихо, бесшумно, потому что сам весь в существе своем как бы состоит из сущностей и форм (из субстанциальных эйдосов), производит без всякого усилия всю вселенную, потому что и сам Он есть своего рода универсум и ничто не может ни стеснять Его творческую деятельность, ни ограничивать Его всемогущую силу и власть над всем.

Сами-то себя и друг друга тварные вещи стесняют и ограничивают, но они не могли и не могут оказывать Его творчеству никакого противодействия, потому что сам Он есть универсум. Мне кажется, что если бы мы, люди, были первообразными сущностями, субстанциальными эйдосами, то есть, если бы субстанциальный творящий эйдос составлял саму сущность в каждом из нас, то тогда бы и наше творчество все на своем пути одолевало бы легко, безо всяких усилий. Впрочем, и в настоящем своем состоянии человек творит свой образ, но образ совсем иной, другой природы, потому что, становясь каким-то определенным индивидом, он тем самым выделяется из общего, из универсума, как и наоборот, перестав быть индивидом, он воспаряет, по словам Платона, в горние сферы, и там становится властным над вселенной, поскольку, слившись с универсумом, делит с ним и его могущество.

Все это мы клоним вот к чему: мы можем, конечно, задаваться вопросами о том, почему земля помещена в центре мира, почему она имеет форму шара, почему и для чего экватор наклонен к эклиптике и т. п., но из этого вовсе нельзя заключить, что и в Уме было и есть нечто похожее на эти наши соображения, что он сперва взвесил, что, как и почему должно все быть и уже потом решил все так и устроить. Напротив, если все в мире прекрасно устроено, то это единственно только потому, что Ум таков, каков есть, что природа его такая, а не иная.

Творчество высочайшего Ума можно сравнить с умозаключением, но с таким, в котором заключение, вывод, дается сразу безо всяких посылок, показывающих его основания или предшествующие условия; тут нет ничего выведенного, никакого предварительного обдумывания и последовательно развитого плана, но все готово сразу, прежде всякого обдумывания, потому что обдумывание, рассуждение, доказательство — все это суть вещи уже позднейшие и низшего порядка. Единственно только потому, что Ум есть начало всего, имеющего такую, а не иную природу, он определяет к существованию весь этот состав и порядок вещей, каким мы его видим.

Поэтому, если вообще следует считать истинным правило, говорящее, что началу нечего искать причин, то тем строже должно соблюдать это правило по отношению к тому высшему и совершеннейшему началу, которое есть вместе и начало, и конец, осуществленная цель, ибо существо, которое совмещает в себе начало и конец, или полное завершение, обладает всем — всей полнотой бытия; оно есть вседвоящее, не нуждающееся ни в чем.

Это начало, этот высочайший Ум представляет собой самую высшую, первичную красоту; он прекрасен во всей своей целостности, во всем своем объеме, в котором нет ни одного пункта, которому не была бы присуща такая же красота. И кто мог бы отрицать эту красоту Ума? Конечно, не тот, кто в уме, но только или тот, кто обладает лишь некоторой его долей, или тот, кто совсем его лишен, ибо если не это начало, то какое же другое можно признать за высочайшую красоту?

Ведь начало, предшествующее даже этому, начало абсолютно первое, не имеет нужды даже в красоте и стоит выше красоты. Напротив, то, что вслед за этим первым началом появляется на арене бытия, представляет собой действительно зрелище, восхищающее своей красотой, потому что это есть зрелище эйдосов, форм, созерцаемых Умом. Эту мысль Платон и хотел внушить своим замечанием, что Демиург одобрил, нашел прекрасным свое создание.* Замечанием, смысл которого в том, что удивление и одобрение тут относилось не к чему иному, как к красоте первообраза и идеи.

* "Тимей".

В самом деле, когда мы удивляемся красоте какой-нибудь копии, то удивление наше относится всегда собственно к тому образцу, с которого она снята, а если кто этого не сознает, то в этом ничего удивительного нет, ибо и влюбленные, например, да и все, восхищающиеся видимой красотой, не сознают, что они вместе с тем восхищаются и причиной ее — красотой сверхчувственной, идеальной. А то, что Платон восхищение Демиурга своим созданием относит именно к первообразу, это видно из того, что он, сказав о Демиурге: "и он восхищался своим созданием", прибавляет: "ибо он решил создание свое сделать как можно более похожим на его образец".

Когда создание называется прекрасным, и в то же время признается копией первообраза, то этим, очевидно, делается указание на еще более высшую, первичную красоту первообраза, ибо, если бы он не обладал такой совершеннейшей, неизреченной красотой, тогда что другое могло бы обладать большей красотой, чем этот видимый мир? Поэтому ошибаются те, кто слишком порицает и осуждает этот мир; правда состоит лишь в том, что он настолько несовершенен, насколько не есть тот первообраз, копией которого он является.

Чтобы убедиться, что это так, представьте себе, что в нашем видимом мире каждое существо, сохраняя особенность своей индивидуальной сущности, сливается воедино со всеми другими до такой степени, что уже ничто отдельно само по себе не привлекает вашего взора, но все видится как одно слитное целое; вообразите также, что это будет тогда как бы прозрачный, стоящий перед вашим взором шар, в котором сразу можно видеть все, в нем заключающееся: и солнце, и звезды, и землю, и моря, и все живые существа. Представив мысленно такой прозрачный шар, заключающий в себе вещи, которые или движутся, или покоятся, или попеременно то движутся, то покоятся, вы затем, сохраняя без изменения вид этого шара, уничтожьте его массу, удалите из него протяженность и вообще всю материальность, не уменьшая при этом его величины — и тогда призовите Бога, создавшего этот мир, образ которого вы теперь имеете перед своим мысленным взором, призовите, да снидет Он сюда — и Он, единый, но содержащий в себе всех и вся, снидет и украсит этот мир всеми теми божествами, которые всегда в Нем, и из коих каждое содержит в себе другие, которые представляют множественность только по своим разнообразным силам, а на самом деле составляют одно целостное Божество по той причине, что их многообразные силы объемлются единством или что единый Бог имеет в себе совокупность всех божеств, Бог, который нисколько не умалется от этого, но все прочие от Него происходят именно потому, что все и всегда в Нем же и находятся.

Все они существуют вместе, и хотя каждое из них отличается от каждого другого, но это отличие не соединяется у них ни с особым местом в мире, ни с особой чувственной формой, так как в противном случае одно находилось бы здесь, другое там, и тогда не могло бы быть и речи об универсальности, о вездесущности Божества. Они не представляют собой таких частей целого, которыми бы отличались и друг от друга, и от всего целого, ибо присущая целому полнота силы вовсе не разложена, не разделена в них на множество частей таким образом, чтобы величина ее могла быть измеряема числом этих частей; напротив, вся совокупность их, весь сверхчувственный мир представляет собой одну целостную и нераздельную полноту бесконечной и всемогущей силы, потому и мир этот необъятен по бесконечному множеству своих частей. В самом деле, разве можно найти и указать где-либо место, куда бы Он не проникал и где Его нет?!

Наш чувственный мир, правда, тоже велик, так как и он представляет собой

совокупность всевозможных сил, но он был бы еще более велик, настолько велик, что нельзя было бы ни представить, ни выразить его великости, если бы в нем силы не были связаны с телесностью, и от того не были бы ограничены, малы.

Великими, конечно, кажутся нам силы, присущие огню и другим стихиям, но они велики лишь настолько, насколько в своих действиях сжигания, разрушения, истребления вещей, или же, напротив, соединения и созидания в них бытия и жизни, представляют собой образы и подобию той поистине бесконечной силы. Но ведь они разрушают лишь потому, что и сами подвержены разрушению, порождают вещи лишь потому, что сами происходят, производятся.

Напротив, в умопостигаемом мире сила всегда тождественна с самой внутренней сущностью, а сущность, в свою очередь, тождественна с чистой красотой, ибо что это была бы за сущность, не имеющая красоты, или красота, лишенная сущности? Ведь для истинной сущности не иметь красоты значило бы то же, что не быть истинной сущностью; сущность лишь потому и желательна, что она тождественна с красотой, и, напротив, красота сама для себя любезна, служит источником восхищения и наслаждения лишь при том условии, что она субстанциальна, и нет никакой надобности задаваться вопросом, какая из этих двух вещей служит основой и причиной другой, потому что природа их обеих одна и та же.

Поэтому здесь, в чувственном мире, каждой вещи, представляющей собой лишь мнимую сущность, чтобы быть красивой, а, еще прежде, чтобы существовать, необходимо, чтобы в ней отразился и запечатлелся образ той, истинной красоты, так что здесь каждая вещь и существует, и красотой обладает всегда лишь настолько, насколько участвует в красоте истинной сущности; чем больше та или иная вещь имеет в ней участие, тем более бывает совершенна, ибо посредством этого участия приобщается истинно прекрасному.

По этой причине и сам Зевс — этот старейший из богов, как водитель их всех, первый шествует в созерцании этого сверхчувственного мира, а за ним следуют и другие боги, ангелы и даже те души, которые способны к такому созерцанию. Мир же этот появляется им вдруг во всем своем блеске неведь откуда, из некоего невидимого места, и с недостижимой высоты своего горизонта все освещает, все наполняет сиянием своего света, который, подобно свету солнца, ослепляет смотрящих на него снизу и заставляет отворачиваться тех, кто не может глядеть на него.

Одних он оживляет и поддерживает своею силой, других же устрашает, притом тем сильнее, чем дальше они отстоят от него. Те, которые в силах глядеть на этот свет, устремляют взор на него одного, на один и тот же пункт, однако, не все и не всегда видят одно и то же. Один, всматриваясь, видит, каким светом сияет справедливость сама в себе, в самом своем источнике и существе, другой наслаждается созерцанием той мудрости, с которой наша земная, человеческая мудрость, представляющая лишь ее слабый образ, не может идти ни в какое сравнение, между тем как та на все простирается, все объемлет, как некая равная всему величина, и потому обыкновенно замечается, прежде всего, теми, кто успел уже обозреть все другие светоносные сущности.

Вот каким зрелищем наслаждаются боги — все вместе и каждый порознь, да и те души, которые способны созерцать это зрелище, ибо и души могут, при желании, обозревать от начала и до конца и вмещать в себе все, что находится там, в сверхчувственном мире, могут, кроме того, и пребывать в нем той своей частью, которая с этим миром сродна, да и во всей целостности своей они пребывают здесь до тех пор, пока не пожелают удалиться отсюда.

Вот что созерцает Зевс и все те, кто, следуя за ним, пылают любовью к этому горнему миру. После всего тут предстает взорам созерцающих сама красота, которая всей полнотой своего блеска сияет во всех сущностях и во всем, что в них участвует, ибо она этим блеском освещает весь сверхчувственный мир и распространяет свое сияние даже на тех, кто созерцает ее, и, таким образом, делает и их прекрасными. Подобное бывает с людьми, взошедшими на вершину высокой горы, где и земля от лучей солнца окрашивается золотистым цветом, и они от них принимают такой же цвет, с тем, однако, различием, что в умопостигаемом мире цвет не есть нечто внешнее, наружное для красоты, но сама красота

вся присутствует в цвете и цвет — в красоте, так что тут все до глубины, насквозь объято светом, цветом, красотой, тогда как на земле окрашиваются в цвета только поверхности.

Тому, кто не способен чувствовать красоту во всей ее полноте и глубине, она представляется как нечто внешнее, но те, в кого она проникает и охватывает всю душу, те находятся в таком же восхищенном состоянии, как опьяненные вином или нектаром, и тогда они уже не просто ее зрители, но нечто большее и лучшее: тут созерцаемый предмет и душа составляют уже не внешние друг другу вещи, но одно и то же, как и вообще при самоуглублении душа обыкновенно в самой себе находит предмет, который желает созерцать, и иногда имеет его в себе, даже не сознавая этого ясно. Без этого же условия, конечно, душа созерцает красоту вне себя, потому что сама желает ее видеть подобным образом вследствие утвердившейся привычки все, подлежащее созерцанию, считать внешним.

Но следует стараться, чтобы это зрелище сверхчувственного имело место в душе созерцающего, чтобы он в созерцании сливался воедино с созерцаемым подобно тому, как вдохновенный каким-нибудь божеством — Фебом или музой, созерцал бы то или другое из них в самом себе, если только он способен видеть в самом себе нечто божественное.

Когда кто-либо из нас, даже не обладающий способностью к самоуглублению и самонаблюдению, удостоивается божественного наития и видения, то в это видение он все же вносит и самого себя и сознает, что его собственный образ получил тут большую красоту. Когда же он отвлечет свое внимание даже от этого своего образа, как он ни прекрасен, и доведет умственное сосредоточение до такого чистого единства, в котором не будет уже никакого раздвоения, тогда он весь сольется воедино с Божеством, проникшись всецело его молчаливым, бесшумным присутствием, которое продолжается столько, сколько он может и хочет снести.

Когда же он ниспадает опять в состояние раздвоения, раздвоенного созерцания, отличающего объект от субъекта, но остается при этом чистым от всяких чувственных впечатлений, он все же бывает еще близким к божеству, как и всякий раз, когда всецело обращается к нему.

Вот что обыкновенно происходит, когда человек целиком обращается к Богу: сначала он чувствует, что одно есть он сам, а иное — Бог, но потом, как только он погрузится внутрь себя, то весь как бы скроется и исчезнет. Другими словами, коль скоро он отрешается от своего особого "я", которое боится не быть отдельным и отличным от Бога, он тем самым сливается и становится единое с Богом, между тем как до этих пор он, желая созерцать Его, как нечто отличное от себя и далекое, конечно, и видел Бога только вне себя.

Поэтому, если чья-либо душа желает познать и созерцать Бога, она должна, прежде всего, составить себе ясную идею или образ, должна заранее сообразить и взвесить, как неизмеримо велико то существо, в общение и единение с которым желает она вступить, и только тогда, с верою, что в этом единении найдет она высшее блаженство, душа способна будет погрузиться в глубины божественного до такой степени, чтобы быть не только простым созерцателем, но также и предметом, достойным созерцания, чтобы самой сиять светом тех эйдосов, чья родина там — в божественном, сверхчувственном мире.

Но, возразят нам, разве можно наслаждаться красотой, не глядя на нее и не видя? Конечно, можно видеть ее и вне себя, но тот, кто рассматривает ее как нечто от себя отличное, тот, понятно, в своем созерцании не соединяется, не сливается с нею в одно, как и зрение, обращенное на внешний предмет или не дает нам зрительного восприятия этого предмета, или, если и дает, то только при условии, что в нем произошло соединение и отождествление видящего с тем, что видится. Такое зрение есть обращенное на самое себя сознание, есть самососредоточение, которое сознающий субъект оберегает от таких слишком сильных ощущений, которые могли бы оторвать его от самого себя.

Можно по этому поводу заметить, что вещи дурные и вредные могут произвести на нас глубокое впечатление, но при этом вызывают лишь слабые, смутные представления именно потому, что последние как бы сокрушаются силой этого впечатления. Так, например,

болезнь глубоко нас поражает и очень волнует, но она же обуславливает спутанность, неясность представлений, а здоровье, напротив, благодаря своей равномерности и тихости, которой оно характеризуется, дает ясное представление о себе. Тихостью же и покоем характеризуется здоровье потому, что оно нам свойственно и составляет одно с нашей природой, тогда как болезнь не составляет нашей существенной принадлежности, есть нечто чуждое нам, противное нашей природе, потому и ощущается она нами всегда глубже и сильнее.

Лучше и яснее всего мы сознаем самих себя тогда, когда переживаемое, испытываемое нами составляет одно с нами, с нашим существом. Вот почему, даже когда речь идет о мире сверхчувственном, то мы, дойдя до познания его умом, все-таки склонны думать, что познанием тут не обладаем. Думаем так иногда потому, что обращаемся за справками к ощущению, а ощущение отвечает, что оно ничего такого не видело и не видит; и это правда, потому что оно не видело и не увидит никогда ничего подобного. Это значит, что сомнение тут идет собственно от ощущения; но ведь видевший этот сверхчувственный мир есть кто-то совсем другой, чем ощущение, и для него-то, этого другого, отрицать виденное значило бы отрицать самого себя, свое собственное существование, потому что он никоим образом не может выйти вне самого себя, чтобы видеть себя телесным взором.

Итак, мы показали, в каком смысле Ум может созерцать сверхчувственный мир, чем от него отличается, а в чем с ним однороден. Но так ли он созерцает, или иначе, важнее всего то, что он возвещает.

Он уверяет, что там Бог безболезненно рождает сына неизреченной красоты, а через него творит и все прочее, и в нем же все созданное сохраняет безо всякого усилия, что Он, в радости за жизнь своих созданий и из любви к ним, всех их к себе же обратил, в себе же, на своей всемогущей силе утвердил, и затем наслаждается созерцанием их красоты и сиянием в них собственного величия.

Из числа сияющих красотой созданий, но все же красотой меньшей, чем той, которой сияют всегда пребывающие в лоне Отца, сын Зевс один проявляет себя вовне. По его-то образу, как образу последнего сына, можно судить о том, каков его Отец и каковы пребывающие в лоне Отца его братья.

Не напрасно говорится, что Зевс происходит от такого Отца, ибо он, со своей стороны, производит другой мир, тоже прекрасный — насколько этот мир есть образ, отпечаток красоты, ибо невозможно же, чтобы образ красоты и сущности сам не был прекрасен. В себе самом и во всем Зевс воспроизводит свой первообраз, и вот почему он есть носитель и источник жизни и сущности, представляющей подражание жизни и сущности Первообраза, он обладатель красоты, представляющей образ первообразной красоты, он, наконец, есть образ вечности своего Отца, без которой он и во всем прочем не всегда, а только временно, по временам был бы образом, что немислимо, так как он есть образ, не создаваемый искусством, а всякому такому естественному образу свойственно существовать и оставаться таким, каков он есть, до тех пор, пока существует его первообраз.

Поэтому заблуждаются те, кто полагает и учит, что между тем, как мир идеальный вечно и неизменно существует, мир чувственный подлежит разрушению, так как произошел он во времени, как будто тот, кто создал его, предварительно обдумывал план создания.* Впрочем, каков бы ни был образ его создания, все равно этим людям следовало бы понять, что, пока сияет светом жизни и красоты мир эйдосов, до тех пор не может погибнуть и происходящий из него чувственный мир; последний может и должен существовать столько же, сколько и первый; но первый как всегда был, так всегда и будет — если только этими словами может быть выражена истинная сущность дела.

* Плотин имеет в виду гностиков.

Бог же, Кронос, представляется в мифах связанным на том основании, что он пребывает недвижимо и неизменно в своем тождестве: господство над видимой вселенной он предоставил своему сыну Зевсу потому, что ему самому, обладателю и источнику всех и всяческих благ, не свойственно, оставив свое царство в умопостигаемом мире, нисходить до

владычества в мир позднейший и низший.

Итак, Кронос имеет над собою Отца, к которому всегда обращен, как к высшему себе, а под собой имеет чувственный мир, созданный его сыном, и, таким образом, стоит посредине между Отцом своим, как более совершенным, и сыном, как менее совершенным; он ниже Отца, поскольку рассекает его единство, но выше сына, поскольку он свободен от уз низшей природы. Так как Отец выше сына, и, следовательно, выше даже красоты, то сын есть сама красота — первая и совершеннейшая. Правда, что и мировая Душа прекрасна, но он еще прекраснее, потому что она есть только его образ и именно от него обладает достаточной красотой природы, и увеличивает красоту эту в той мере, в какой своим созерцанием к нему же, как к своему началу, обращается.

А если так, если мировая Душа, или, говоря языком мифологии, если Афродита прекрасна, то как же прекрасен должен быть Ум!? Если у Души столько красоты, то сколько ее в Уме? Ведь, если у Души красота не есть красота первоначальная, то, спрашивается, от кого же она имеет красоту, как природную, так и приобретенную? Мы, люди, тоже прекрасны тогда, когда, зная свою истинную природу, пребываем в ней, сообразуемся с нею, но теряем красоту и становимся безобразными, когда, не зная и не принимая в соображение своего истинного существа, ниспадаем в низшую природу.

Вот где место самой высшей, полной и чистой красоты — в сверхчувственном мире, а оттуда она светит и сюда, к нам. Довольно ли этих соображений и размышлений для ясного представления этого высшего мира, или, чтобы сделать представление о нем еще более ясным, следует повести к нему нашу мысль еще по какому-нибудь иному пути?

В. 9 О УМЕ, ИДЕЯХ И О СУЩЕМ

Люди склонны чаще руководствоваться чувствами, чем умом, и, вследствие этого, прежде и больше всего интересуются вещами чувственными. Некоторые из них на этом и останавливаются — не идут в своей жизни дальше чувственного, считая страдание — злом, а удовольствие — благом; они стараются всячески избегать первого и достигать последнего, и в этом состоит вся мудрость тех из них, кто, выделяясь смышленостью и ловкостью, похожи на птиц, которые, набрав с земли много корма, никак не могут подняться с ним в воздух и лететь, несмотря на то, что от природы имеют для полета крылья.

Другие, следуя высшим влечениям души, стремятся к чему-то лучшему и несколько приподымаются над низменностью чувственного, но, не будучи способны прозревать мудрости горние и не зная, где и на чем им следует стать и утвердиться, после того, как оторвались было от земного, опять возвращаются к тому, сливающему под именем добродетели и основанному на земной расчетливости образу действий, над которым они хотели подняться. Но есть и третий род, род людей божественных, которые обладают и большей мощностью, и более острым зрением: они, как только заметят сияющий свыше свет, тотчас же к нему воспаряют и, минуя облака, тучи и туман, облегающие землю, достигают сверхчувственного мира. И, забыв о земле и обо всем земном, там уже и остаются, как в своем настоящем отечестве, испытывая радость, какую испытывает человек, который после долгих скитаний на чужбине вернулся домой.

Однако, что это за горнее отечество, что это за место? Как и кто его достигает? Достигает его тот, кому от природы присущ философский эрос, кого мы назовем настоящим, истинным философом. Истинный философ в присутствии красоты, возбуждающей в нем любовь, обыкновенно чувствует поначалу нечто похожее на родовые потуги и боли; но он не останавливается долго на красоте телесной, а восходит от нее к той красоте, которую имеет в душе добродетель, мудрость, исполнение долга, законов, а потом — к причине этих умных красот; и в этом движении ввысь он не останавливается до тех пор, пока не дойдет до того последнего, которое есть и самое первое — красота в самой себе и от себя, и только тогда, наконец, прекращается у него то мучительное напряжение, которое мы сравнили с родовыми болями.

Но как он восходит на такую высоту? Откуда у него берется на это сила? И как разум пользуется этой силой, этим эросом, как руководит им в достижении цели? А вот как: он рассуждает, что красота телесная, как красота тел, которым она присуща, есть акцидентальная, привходящая к ним извне, и что она находится в тех формах, для которых тела служат материей; а так как этот материальный субстрат изменяется, то мы видим постоянно, как тела теряют красоту и становятся безобразными. Вот почему разум говорит, что красота тела есть красота заимствованная, красота лишь по участию их в красоте. Что же делает их красивыми? Делает их красивыми, понятно, с одной стороны, присутствие в них красоты, а с другой — акт души, которым она, образуя тело, дает ему ту форму, которую имеет в себе.

Но если так, то нельзя ли уже душу признать за красоту в себе — за первую, абсолютную красоту? Нельзя, поскольку мы видим, что одна душа прекрасна, так как мудра, а другая лишена всякой красоты, безобразна, потому что скудоумна. Выходит, что красота души предполагает в ней мудрость, как свое необходимое условие. От кого же душа заимствует мудрость? Понятно, не от кого иного, как только от Ума, но, конечно, не от такого ума, который иногда бывает мудрым, а иногда — нет, но от такого, который есть Ум поистине в полном, абсолютном смысле слова и который потому прекрасен всецело в самом себе и от себя.

Следует ли тут нам остановиться, или можно и должно идти еще дальше — выше даже Ума? Конечно, можно и должно, потому что Ум, хотя и открывает, и содержит в себе все сущее, и есть к тому же образ Блага, но только образ, и притом образ его во множественности, тогда как Первое начало, само Благо, всегда пребывает в своем чистом и абсолютном единстве.

Итак, всмотримся теперь в природу Ума, который, по признанию разума, обладает абсолютным бытием и есть абсолютное существо: бытие такого существа уже доказано нами в другом месте и иным путем.

Смешно, казалось бы, даже ставить вопрос, принадлежит ли Ум к числу всего того, что действительно существует, а между тем есть люди, которые не прочь усомниться даже в существовании Ума, и уж тем более в том, что он таков, каким мы его представляем: что он имеет отдельное от материи существование, что он содержит в себе все истинно-сущее, что в нем находятся, в качестве эйдосов, все виды сущего, и т. п. Вот о чем предстоит нам теперь говорить.

Все вещи, бытие которых мы признаем и утверждаем, будь то произведения искусства или произведения природы, суть вещи сложные, составные, и нет между ними ни одной такой, которая была бы проста и едина. Что касается произведений искусства, то каждое из них представляет собой тот или иной материал — медь, дерево или мрамор, да и этот материал не является еще художественным произведением до тех пор, пока одно искусство не сделает из него статую, другое — кровать, третье — дом, вложив в него при этом свою специфическую форму. Точно так же и произведения природы представляют собой разнообразные соединения и смешения, которые при анализе оказываются состоящими из того или иного количества различных элементов и такого же количества их форм; так, например, человек при анализе оказывается состоящим из души и тела, а тело — из четырех стихий.

Так как все в чувственном мире оказывается состоящим из материи и из принципа, дающего ей форму (ибо праматерия четырех стихий сама по себе бесформенна), то естественно возникает вопрос, откуда же материя получает свои формы? Если от души, то спрашивается, проста ли сама душа или же состоит из двух частей, из которых одна играет роль материи, а другая — роль формы, так что первая похожа на ту форму, которую имеет медь в статуе, а последняя похожа на тот принцип, который создает саму эту форму.

Если мы эти соображения обобщим и распространим на всю совокупность вещей, то должны будем признать, что творец и создатель их — Ум, то есть, что именно от Ума и посредством другого начала — мировой Души, материальный субстрат всего принимает

формы и становится или водой, или воздухом, или землей, или огнем — таким образом, что душа, формируя материю в эти четыре мировых стихии, сама, со своей стороны, воспринимает от Ума руководящие эйдосы, принципы, подобно тому, как каждый художник черпает их в своем искусстве и потом уже, сообразуясь с ними, дает ту или иную форму своему произведению.

В Уме также можно различать два момента: с одной стороны, он для души есть форма и источник форм, а с другой — он есть принцип, который формирует ее и все прочее, наподобие того, как художник формирует материю в статую, и который содержит в себе все те формы, которые дает вещам. Те формы, которые дает Душе сам Ум, конечно, суть самые подлинные, истинные, а те, которые имеют в себе тела от Души — только более или менее близкие к оригиналу копии и подражания.

Почему, однако, дойдя до мировой Души, мы не останавливаемся на ней, не принимаем ее за самое Первое начало? Да потому, что Ум выше и совершеннее, чем Душа, а тому, что выше и совершеннее, по природе и принадлежит первенство. Следует считать ложным то воззрение, будто бы Душа, по мере своего развития и совершенствования, сама из себя производит ум, ибо как, спрашивается, то, что есть одна лишь возможность, может само собой, без чего-либо актуально существующего другого, перейти в действительность? Ведь если бы такой переход был предоставлен случаю, то он мог бы никогда не осуществиться. Поэтому первенство следует отдать тому, что изначально актуально, что есть совершенное и вседовлеющее, а то, что не есть сразу совершенное, ставить уже после него.

Несовершенное может быть совершенствуемо лишь тем началом, которое его произвело и играет по отношению к нему роль отца, родившего несовершенное и потом его совершенствующего. В данном случае таким первоначально лишенным всякого совершенства порождением творца может быть принята материя, которая становится совершенною по мере того, как принимает многообразные формы. Кроме того, Душа не вполне свободна от того, что называется страданием, страстью; значит, должно быть, помимо нее, нечто совершенно бесстрастное, невозмутимое, а иначе все могло бы со временем попросту разрушиться; словом, должно существовать начало высшее, чем Душа.

Далее, Душа находится в мире; значит, должно быть начало, высшее чем Душа и в том смысле, что оно существует вне мира, ибо, если бы такого сверхмирного начала не было и сущее исчерпывалось бы только тем, что есть в мире, то есть, в телах, в материи, тогда ничего не было бы твердого, нерушимого, так как тогда даже эйдос человека, как, впрочем, и все эйдосы вообще, не могли бы быть неизменными и вечными. Все эти соображения, к которым можно было бы присовокупить еще и много других, приводят к тому заключению, что, кроме Души, существует другое, еще более высокое начало — Ум.

Ум же, в строгом, абсолютном смысле слова, не может существовать сперва лишь потенциально, а после уже из неумного становиться умным, так как в этом случае оказалось бы необходимым еще иное, высшее начало, но должен сразу быть Умом актуальным и вечным. А если так, если вечный и абсолютный Ум имеет свою мудрость не откуда-то извне, то это означает, что сколько бы он ни мыслил, мыслит он всегда из самого себя, а все, что он мыслит и в себе имеет, из себя же и имеет. Или, так как он всегда мыслит только из себя и через себя, то это значит, что он есть всегда то же самое, что составляет предмет его мышления, ибо в противном случае, то есть, если бы его сущность и сущность того, что он мыслит, были бы разными сущностями, тогда он не был бы сразу и через себя одного мудрым, или был бы умом лишь потенциально, но не актуально. Поэтому мы не должны в Уме отделять мышление от мыслимого, как привыкли делать при нашем познании чувственных вещей.

Итак, поскольку Ум есть чистая актуальность, такая актуальная энергия мышления, которую мы не можем не считать тождественной с тем, на что она простирается, что, спрашивается, служит ее предметом? А вот что: так как Ум есть бытие истинно и абсолютно сущее, то он, тем самым, если что мыслит, то этим и делает его сущим, дает ему истинное существование; а это значит, что сам он и есть все сущее, вся совокупность тех сущностей,

которые существуют через него и в нем.

В самом деле, ведь сущности, которые он мыслит, должны же где-нибудь быть, а могут они быть или вне его, и в таком случае они от него отличны, или в нем же самом, и тогда они должны составлять с ним единство. Чтобы они находились вне его — это невозможно, ибо где же, спрашивается, в чем другом они могли бы быть? А если они нигде более, как только в нем же, то они должны быть с ним тождественны. Ведь нельзя же считать их субстратом чувственные вещи (хотя некоторые и придерживаются такого мнения), поскольку никакая первичная, истинная сущность не может быть чувственной и не может находиться в чувственном мире, где присущие материи формы представляют собой лишь отражения и образы истинных сущностей, ибо когда форма находится в чем-то ином, чем она сама, тогда она не первоначальна, там она нисходит от высшего начала и представляет лишь его образ и подобие.

Далее, если необходимо признать, что не кто иной, как Ум, есть творец вселенной, то вместе с тем уже никак нельзя допустить, чтобы он, приступая к созданию вселенной, мыслил сущности существующими в том, что еще не существовало. Само собой понятно, что они должны были существовать прежде видимой вселенной, а это значит, что они суть не образы, не копии чувственных вещей, но напротив, предшествующие им их прототипы, и что они составляют само существо Ума.

Но довольно, говорят, для объяснения чувственного мира и принципов, оживляющих и организующих вещи. Пожалуй, если они вечны и не подвержены изменению; но коль скоро они таковы, то местом или субъектом их может быть только Ум, как начало высшее, нежели природа и ее законосообразность, высшее даже, чем сама мировая Душа, ибо всем им самим по себе принадлежит бытие не актуальное, но лишь потенциальное.

Итак, Ум есть все истинно-сущее, и потому, мысля все сущее, он имеет его не вне себя, но в самом себе. Все истинно-сущее как не предшествует Уму, так и не следует за ним, но всегда вместе с ним и в нем, он же для всего сущего — первый законодатель, или точнее, сам живой закон всего и всякого существования. Поэтому вполне справедливо положение Парменида: "мыслить и быть — одно и то же", говорящее, что мышление, знание сверхчувственных вещей тождественно с их бытием. Это так — и вот почему каждый из нас сознает свое "я", как существующее, и имеет представления и воспоминания сверхчувственного порядка.

Итак, сверхчувственные сущности находятся не вне Ума, но в Уме и в самих себе, не подверженные ни разрушению, ни даже изменению, и вот потому они и есть истинно-сущие, существующие в полном и строгом смысле слова, между тем как если бы это было не так, если бы они были подвержены разрушению или даже только изменению, если бы бытие, существование приходило к ним откуда-то извне, тогда оно принадлежало бы воистину лишь тому, от чего приходит, но вовсе не им. Другими словами, это были бы уже чувственные вещи, а чувственные вещи есть то, что они есть, лишь благодаря их участию в истинно-сущем, то есть благодаря тому обстоятельству, что субстрат их природы получает формы извне подобно тому, как медь получает форму от скульптуры, а дерево — от столярного искусства, ибо и тут, между тем, как форма переходит от искусства в вещество, само искусство остается тождественным самому себе и содержит в чистом, неизменном виде одно — эйдос статуи, а другое — эйдос кровати.

Это обстоятельство показывает, что сами тела суть совсем не то, что истинные сущности, что тела подвержены изменению, а сущности неизменны, имеют в себе самих основу своего существования и, не будучи протяженными величинами, не нуждаются в месте, словом имеют бытие ноуменальное, чистое, себе самому довлеющее. Природа всех тел такова, что для поддержания своего бытия они нуждаются в другом, высшем начале, в то время как Ум, своей чудесной силой сохраняющий бытие даже вещей по природе тленных, ни в чем другом для своего существования не нуждается.

Итак, Ум — мир чистых сущностей. Он содержит их в себе не как в каком-либо месте пространства, но так, как и сам существует, он с ними — един: все они сразу, одновременно

в нем и с ним, оставаясь в то же время отличными и друг от друга, и от него, наподобие того, как и в душе множество представлений и знаний вовсе не ведет к их смешению, но каждое из них, так сказать, занято своим собственным делом, не вовлекая в него остальных.

И если в нашем мышлении каждое представление и понятие имеет свою собственную активность, то тем более в Уме ноумены даны и все вместе, и в то же время не вместе — в том смысле, что каждый сохраняет свою собственную энергию и мощь. Можно сказать, что Ум обнимает собою все сущности точно так же, как род — виды. Да и организующие принципы представляют собою явный отпечаток этого отношения, ибо и тут каждый принцип в своей целости есть как бы центр, в котором сходятся в один неделимый пункт все части организма, и в то же время принцип, направляющий конструкцию глаза, отличается от того, который формирует руки. Таким же образом присущие семенному зачатку силы представляют собой организующий принцип в его единстве и целости, но всегда так, что в нем содержатся и все особые части. Есть, конечно, в семенном зачатке и вещество, например, разные жидкости, но сам органический принцип — Это всецело принцип формы, аналог той жизнерождающей силы души, которая сама лишь продукт и образ силы еще более высшей.

Некоторые называют природой эту, присущую семенным зачаткам жизнерождательную силу, которая, исходя из силы еще высшей подобно тому, как, например, от пламени огня излучается свет, овладевает материей и формирует ее тем, что вводит в нее организующие принципы, вовсе не употребляя при этом никаких движений и не пользуясь никакими механическими орудиями вроде рычагов, как об этом иногда болтают.

Те наши познания о чувственных вещах, которые вырабатываются рассудочной деятельностью души, и которые следует считать не столько познаниями, сколько мнениями, представляют собой нечто более позднее, чем сами эти вещи и суть не что иное, как их образы, отражения; но те познания, те понятия, которые рассудок воспринимает от ума, не имеют своим предметом что-либо чувственное. Напротив, поскольку они есть чистые понятия, они тождественны с тем, что в них мыслится, так что тут ум и его мышление (а равно и содержание) составляют одно внутреннее единство.

Тем более так должно быть с тем Умом, который весь и всегда внутри себя, который есть то же, что и вся совокупность первичных сущностей, который всегда себе соприсущ и всегда актуален. Ему, понятно, нет нужды осматриваться вокруг, поскольку он все в себе же и содержит, он не занят приобретением знания путем рассуждений и исследований вещей, которые бы ему не были присущи; эти виды деятельности, конечно, свойственны Душе, Ум же, всегда пребывающий в самом себе, сам есть все сущее, которое он вовсе не задумывает для осуществления, ибо ведь вовсе не от того и не после того, как он измыслил бога, бог явился и стал быть, и не после того, как он придумал движение, возникло движение. Поэтому следует считать наиболее далеким от истины то представление, когда на том только основании, что эйдосы суть мысли Ума, утверждается, что они появились или существуют лишь после или вследствие того, что Ум их мыслит, ибо, совсем напротив, для того, чтобы мышление Ума было мышлением, необходимо, чтобы мыслимое существовало, а иначе, как мог бы Ум мыслить, как нашел бы он мыслимое? Ведь нельзя же допустить, что он тут предоставлен простому случаю и что все его усилия могут быть тщетными и бесплодными.

Так как мышление есть по самому своему существу единство, то в нем и мыслимый предмет — эйдос, и мысль о нем — его идея, составляют одно и то же. Поэтому на вопрос, что такое эйдос, получаем такой ответ: эйдос есть и мысль Ума, или даже и сам Ум, и мыслимая сущность, ибо каждая такая сущность ни есть нечто чуждое Ума, ни тем более нечто иное, чем он, но каждый эйдос есть Ум, а Ум, понятно, в своей целости есть совокупность всех эйдосов.

Нечто подобное этому представляет собой каждая наука как целое по отношению к понятиям, входящим в ее состав, ибо и тут каждое понятие составляет часть целой науки, но в то же время не пребывает в особом месте отдельно от других частей и состоит в связи с целым, в нем имеет и силу, и значение.

Ум пребывает в самом себе в спокойном обладании всей полнотой бытия, но его нельзя представлять предшествующим этому бытию, ибо это значило бы допускать, что он своей деятельностью, своей мыслью произвел все сущее; напротив, необходимо признать, что бытие предшествует Уму, точнее, что в Уме сразу дано и есть все сущее, и только тогда уже на это сущее обращена его деятельность, его мысль. Подобно тому, как в огне первоначальна его сущность, и только потом следует его действие, так и тут, прежде всего, должны быть сущности, которым внутренне присущ Ум, как их энергия; а так как само существование есть актуальная энергия, то это значит, что бытие и Ум представляют собой одну и ту же актуальную энергию, или что они суть одно и то же.

Таким-то образом сущее и Ум составляют одну и ту же природу, как равно и сущности, и их актуальная энергия, и опять же Ум, ибо, при таком положении дел, мысли Ума суть эйдосы, эйдосы — суть формы или виды сущего, а эти, в свою очередь, суть актуальные энергии сущего. Мы, разделяя в абстрактном мышлении бытие и ум, представляем один принцип предшествующим другому, и это потому, что наш-то ум в самом деле отличен от того бытия, от которого себя отделяет, но в том, высочайшем Уме, с которым бытие нераздельно, ни мышление от бытия, ни бытие от мышления не отличны, так что он есть и само сущее, и совокупность всех сущностей.

Какие же именно эйдосы содержатся в единстве в этом едином Уме, который мы разделяем своим мышлением? Исследовать их мы должны не возмущая их покоя, а для этого следует руководствоваться при созерцании их присутствия в Уме той наукой, которая сама зиждется на едином и единстве.

Так как чувственный мир есть такое живое целое, которое содержит в себе все живые существа, так как он и бытие свое, и всю его характерную определенность имеет от другого начала — мировой Души, которая, в свою очередь, утверждается в Уме, то отсюда следует, что Ум есть первообраз всего, что есть в чувственном мире, или что все в нем содержится первообразно, и что поэтому сам Ум есть не что иное, как тот ноуменальный мир, о котором упоминает Платон, отождествляя его с эйдосом универсального живого существа.

В самом деле, когда, с одной стороны, дан тот или иной житнетворный организующий принцип, а с другой — вещество, способное его воспринять, необходимо должно родиться такое-то животное; подобным образом, раз существует ноуменальная природа, природа всемогущая, и ничто ее энергии задержать не может, так как нет ничего третьего между нею и сущностью, способной принять ее образ, то эта последняя сущность от действия Ума должна облечься в его красоту; но она, конечно, получаемую от него форму всегда разделяет на множество обособленных форм, так что, например, тут она — человек, там она — солнце, там еще что-то иное, тогда как в Уме все представляет одно целостное единство.

Таким образом, все формы чувственного мира имеют свои первообразы в мире сверхчувственном, причем в этих первообразах нет и быть не может никаких искажений форм, ничего такого, что противно природе, как и в искусстве не может быть ничего, что противно искусству.

Так, например, житнетворный организующий принцип вовсе не содержит в себе ни хромоты, ни другого подобного недостатка; все такие недостатки появляются уже в самом процессе образования и рождения вследствие того, что разные случайные совпадения мешают жизненному принципу вполне подчинить себе вещество.

Далее, все вытекающие из самой природы качества, количественные отношения, пропорции, величины, объемы, деятельные и страдательные состояния, покой и все движения как в целом, так и в частях, все это тоже сообразовано с нормами сверхчувственного мира, в котором вместо времени — вечность, а вместо пространства и его разделенности есть только инаковость пребывания каждого другого в каждом другом. Так как тут все разом, вместе и в единстве, то какую сущность ни возьми, каждая есть и сущность, и мысль, и жизнь, тождественность и инаковость, движение и покой — каждая одновременно и движется, и покоится, каждая есть субстанция и качество, словом, каждая есть все прочее; так как каждая имеет бытие не потенциальное, но актуальное, то с каждой

нераздельно и ее качество.

Только ли то есть в умопостигаемом мире, что есть и в чувственном, или там есть что-то сверх того? Не может быть и сомнения в том, что там нет никакого зла или несовершенства, которому есть место только здесь, которое происходит от недостаточности, лишения и бессилия на почве не оформившейся как должно материи или чего другого, ей подобного. А теперь возникает вопрос о том, как быть с искусством и его произведениями?

Итак, обратимся к искусству и его произведениям. Что касается таких подражательных искусств, как живопись, скульптура, танцы, мимика, то они лишь настолько имеют связь со сверхчувственным миром, насколько имплицативно содержатся в эйдосе человеческого разума, так как проявляются они уже тут, на земле, имеют своими моделями чувственные вещи и подражательно воспроизводят их видимые формы, фигуры, пропорции, движения.

Но поскольку у нас есть еще и способность наблюдать симметрии — то ли в частных их проявлениях, то ли в общих законах и принципах, то эта способность представляет собой уже часть или образ той силы, которая в сверхчувственном мире играет роль принципа симметрии универсальной.

Что касается музыки, как искусства ритма и гармонии, то поскольку в ней главное составляют идеальные или интеллектуальные элементы, то она, конечно, есть образ той музыки, которая управляет ритмом в мире ноуменальном.

Такие искусства, которые производят разные вещественные предметы, как, например, архитектура, плотницкое или столярное искусство, насколько они в той или иной степени стараются соблюсти симметрию, пропорциональность, настолько тоже коренятся своими началами и законами в умопостигаемом мире. Но так как они воспроизводят симметрию лишь в чувственных вещах, то они имеют место там не во всей целости, а лишь насколько содержатся в эйдосе человеческого разума.

То же самое следует сказать и о земледелии, которое помогает плодородию в растительном царстве, о медицине, которая заботится о здоровье тела, а равно и об атлетике, имеющей целью сообщать телу крепость и ловкость, потому что в мире ноуменальном есть совсем иная сила, мощь, здоровье, откуда и имеют, и постоянно черпают силу и крепость все живые существа. Потому риторика, стратегия, частная и общественная экономика участвуют в эйдосе той, сверхчувственной науки, лишь настолько, насколько руководствуются принципами, вытекающими из идеи честности, благородства.

Геометрия, поскольку она занимается принципами чисто ноуменальными, должна, конечно, иметь себе первообраз и там. Тем более следует это сказать о философии, которая есть из наук — первейшая, так как предметом своим имеет истинно-сущее.

Таково наше мнение относительно искусства, его видов и произведений.

Общее положение таково: раз в сверхчувственном мире есть эйдос человека и как разумного существа, и как художника, то в этом эйдосе содержатся и все искусства.

Но вот еще что: там есть только эйдосы родовые и видовые, есть там, например, эйдос человека, но нет эйдоса Сократа. Впрочем, следует присмотреться внимательней: нет ли там каким-то образом и эйдосов каждого из людей, поскольку все они чем-либо отличаются друг от друга, ибо один из них, например, курнос, другой же — плосконос. На это можно ответить так: почему нельзя допустить, что все эти индивидуальные отличия содержатся в эйдосе человека таким же образом, как в общем эйдосе живого существа содержатся все различные виды живых существ; но, конечно, уже от другого, материального начала зависит то, что у одного нос орлиный, у другого же — плоский. То же следует сказать и о различиях в цвете кожи: они отчасти заложены в самих организующих принципах, а отчасти происходит от различий места и вещества.

Остается еще понять, есть ли в сверхчувственном мире лишь все то, что есть и в чувственном, или же там, кроме эйдоса человека, есть еще и эйдос само-человека, кроме эйдоса души — еще и эйдос само-души, кроме эйдоса ума — еще и эйдос само-ума. На это ответим так: нет никакой необходимости, чтобы здесь, в нашем мире, все без исключения вещи были лишь простыми копиями своих первообразов, чтобы, например, душа была лишь

образом само-души. Дело в том, что если между душами существуют различия, то это только количественные различия, различия в степени. Конечно, душа, живущая здесь, не есть само-душа, но так как она имеет истинное, реальное существование, она всегда обладает в той или иной степени и форме и справедливостью, и рассудительностью, и мудростью, которые суть уже не только простые образы, не отраженные тени эйдосов справедливости, рассудительности, мудрости, как чувственные предметы суть образы своих сверхчувственных прообразов, но уже сами эти вещи, ибо те тоже не включены ни в какие пространственные границы, очертания, рамки, а только находятся в иных условиях и обстоятельствах.

Потому-то душа, разлучившись с телом, сохраняет все эти качества в себе благодаря тому обстоятельству, что лишь чувственные вещи находятся всегда в том или ином месте, а все сверхчувственное — везде, и вот почему то, что есть в душе здесь, есть также и там, в сверхчувственном мире. Выходит, что если под чувственными вещами понимать только видимые, доступные чувственным восприятиям вещи, тогда в сверхчувственном мире есть гораздо больше того, что есть в чувственном, но если к чувственному миру относить душу и все, что она в себе содержит, тогда, конечно, там есть только то, что есть и здесь.

Спрашивается теперь, можем ли мы Ум, который содержит в себе все сущности, признать началом первым, высочайшим? Как же мы могли бы признать его таким началом, то есть началом абсолютно единым и простым, когда в нем содержится множество сущностей! Однако, опять-таки, как, кроме и помимо Единого, может существовать это множество, да и все сущее вообще? Каким образом Ум есть все сущее? Да и сам-то он откуда? Обо всем этом следует повести речь из другой исходной точки и в другом месте.

Вот еще что могут спросить: если все имеет свое начало в сверхчувственном мире, то нет ли там эйдосов и таких вещей, которые имеют вид гнилости, порчи, которые или вредны, или неприятны, каковы, например, сор, грязь, нечистота? На это ответим, что все, что имеет Ум от Первоединого, добро и прекрасно, и что поэтому нет и не может быть в Уме эйдосов низменных вещей. Таковые появляются от того, что, между тем, как мировая Душа воспринимает от Ума эйдосы, в то же время со стороны приходят разные акциденции, к которым относятся и эти явления.

Возражение это обстоятельнее будет решено тогда, когда у нас станет на очереди вопрос, каким образом от Единого происходит множество всего сущего. Теперь же скажем, что все те случайные явления, которые происходят в чувственных вещах вследствие их взаимодействия, не имеют никакого отношения к Уму, не имеют в нем соответствующих себе эйдосов. Все, что имеет вид гнилости, порчи, появляется лишь потому, что Душа иногда оказывается бессильной произвести лучше, а когда ей удастся, она производит лишь все сообразное с природой, словом, она всегда делает то, что может.

А что касается искусств, то повторяем, что все искусства, задатки которых заключаются в самой природе человека, содержатся в эйдосе само-человека, причем искусство в целом, конечно, прежде и выше каждого особого вида искусств, но и оно, в свою очередь, позднее и ниже, чем сама Душа или, чем та жизнь, которая заключается в Уме прежде, чем стать Душой и которая, как ставшая Душой, может быть названа само-Душой.

VI. 4 О ЦЕЛОСТНОМ ВЕЗДЕПРИСУЩИИ ИСТИННО-СУЩЕГО ЕДИНОГО Первая книга

Потому ли Душа присутствует во всех существах мира, что она имеет такой пространственный объем, а ее собственная природа разделяется по телам, или же она, пребывая в самой себе, 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 ему не пришлось появиться, оно, прежде чем стать той или иной частью во вселенной, должно каким-то образом соединиться с душой, а это опять значило бы, что и целое тело вселенной должно было бы иметь для себя уже в наличности

существующую Душу.

Но если так, если Душа наполняет тела, если она имеет, так сказать, весь возможный объем, то как допустить, что она не имеет величины! Каков образ 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 присвоение Душе величины лишь 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 только чисто 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 присущее телу, но сами по себе вне тела не суть что-либо реальное.

Конечно, они всегда имеют такую же величину, как и тело, которому они присущи. 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 ее часть, которая присутствует в ноге, тождественна с той, 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 оно присутствует везде.

Не станет ли все это для нас понятнее и яснее, если мы начнем исследование с самого начала и попытаемся уяснить, каким образом душа, будучи бестелесной и непротяженной, может принять протяженность тела прежде или вместе с ним? 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.

Мир истинно-сущего есть всеобъемлющий (он есть сразу во всей своей целости), мир же видимый и чувственный есть лишь его образ и подобие. Понятно, что истинный и всеобъемлющий мир не находится ни в чем другом, потому что ему не предшествует в бытии ничто другое: напротив, тот мир, который по бытию следует после него, конечно, должен в нем находиться и через него утверждаться, а без него он не может ни существовать, ни быть в движении или в покое. Но никто пусть не думает, что наш чувственный мир находится в сверхчувственном, как в пространстве, определяется ли пространство как граница объемлемого тела по отношению к объемлющему,* или же как расстояние между телами, которое всему предшествует и имеет своей природой пустоту, — все равно, — нет, он только зиждется и покоится, как на своей основе, на том истинно-сущем мире, который вездесущ и все в себе содержит.

* Определение пространства по Аристотелю.

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 обладая истинным существованием, не требует для себя никакого места и ни 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 он сам и есть это все.

Напротив, зиждущийся на нем чувственный мир, будучи совсем иным по природе, лишь участвует в его бытии, 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 тот, будучи всеобъемлющим, никоим

образом не может быть вне самого себя в чем-либо другом, ибо немислимо, чтобы сущее могло пребывать в не-сущем. Наоборот, не-сущее должно пребывать в сущем, находя его везде во всей целости. Он, повторяем, не может отделяться от самого себя, и если мы все-таки говорим, что он везде, то это лишь означает, что он всецело лежит в сфере истинно-сущего, то есть в самом себе.

И нет ничего удивительного в том, что всеобъемлющее находится одновременно и в сущем, и в самом себе, ибо то, что, будучи всеобъемлющим, есть везде, то представляет собой единство и находится в едином. Мы же, вовлекая это истинно-сущее в мир чувственного бытия, обыкновенно тут же полагаем и его вездесущие, а затем, видя, как громаден чувственный мир, недоумеваем и спрашиваем себя, как же это могла сверхчувственная природа растянуться в столь великой громаде, не подозревая того, что считаемое нами великим, — мало, а мнимое малое — велико, поскольку оно в каждой своей части находится все целиком, так что и мир наш, соприкасаясь с ним всеми своими частями, везде находит его целым, а значит и большим, чем он сам.

Так как чувственный мир не может растянуться в еще больший объем, чем тот, что он уже имеет, ибо в этом случае он очутился бы вне сферы всесущего, то ему ничего более не остается, как двигаться около всесущего; не имея возможности ни охватить его, ни проникнуть внутрь, он довольствуется тем, что занимает место и устраивается в соседстве с ним, так что это всесущее в одном смысле ему присуще, а в другом — нет, ибо оно не в чем-либо другом, но в самом себе находится даже тогда, когда непосредственно подле него есть что-либо другое.

Вот таким образом тело вселенной, находясь в непосредственной к нему близости, движется вокруг него, не имея ни надобности, ни возможности простираться дальше, движется вокруг того, что неподвижно и тождественно, ибо то, вокруг чего оно движется, есть всесущее, так что в своем движении мировое тело каждой своей частью касается его всегда во всей его целости. Если бы всесущее было протяженным и занимало какое-либо место, тогда мировому телу пришлось бы приближаться к нему и касаться последовательно разных его частей своими разными частями; тогда, понятно, одной своей частью оно находилось бы ближе к нему, другой — дальше. А так как всесущее и не ближе к одному месту, и не дальше от другого, то оно во всей своей целости всегда присуще тому, по отношению к чему оно и не близко, и не далеко, — присуще всем существам, способным пользоваться его присущием.

Но как всесущее присуще всему — самим ли своим существом, или оно пребывает в самом себе и только его силы изливаются во все, и лишь в этом смысле оно есть вездеприсущее?

Конечно, именно в этом последнем смысле должно быть мыслимо его вездесущее, и вот почему говорят, что души суть как бы его излучения, что между тем, как оно пребывает в себе, души ниспадают от него, чтобы стать теми или иными живыми существами. Так как они — индивидуальные сущности и не могут вместить в себя всего того, что есть во всесущем, то каждая из них пользуется его присущием особым образом, потому что получает от него не все, а ту или иную определенную силу; но и после этого они не лишены его присущия, так как оно не отделено ничем от тех сил, которые в них изливаются от него; из них каждая получает от него лишь столько, сколько может вместить, несмотря на то, что оно при этом всегда есть для всех и для каждой порознь все в своей целости.

Тем более оно во всей своей целости присутствует в мире истинно-сущего, где находятся все его силы, но и тут оно есть все и всецело в самом себе, ибо, если бы оно приняло тот или иной определенный образ, тогда оно не было бы всесущим, не могло бы пребывать в самом себе, присутствуя во всем и везде, и было бы простой акциденцией чего-то другого.

Оно не отдает самого себя никому и ничему, даже тем существам, которые жаждут соединиться и слиться с ним, а допускает лишь пользоваться своим присущием, когда они того желают, в той мере, в какой они к тому способны, но ни одному из них не принадлежит

как его особая собственность.

Нет ничего удивительного в том, что оно присуще им всем и, в то же время, ни одному из них не присуще как его исключительная собственность. На этом же основании можно утверждать, что и душа, участвуя в страдательных состояниях тела, имеет эти страдания лишь как акциденции, что сама она пребывает в самой себе, что она не есть принадлежность ни вещества, ни тела, что она, напротив, во всей своей целости от себя изливает свет и освещает мировое тело.

Повторяем, нет ничего удивительного в том, что истинное всесущее, не занимая никакого места, присуще, однако, всем тем вещам, из коих каждая имеет свое определенное место; напротив, было бы не только удивительно, но и совершенно невозможно, чтобы что-либо, занимая определенное место, могло присутствовать во всех вещах, каждая из которых имеет свое место, — присутствовать так, как мы сказали выше: всегда, во всем и всецело.

Итак, разум требует признать, что всесущее именно потому и всесуще, что не связано ни с каким местом, присутствует в своей целости во всем, чему присуще бытие, присутствует всецело во всей вселенной точно так же, как и во всякой ее части. В противном случае одна его часть была бы здесь, другая там, а это значит, что оно было бы делимым, как и тело; но тогда, как это вы ухитрились бы разделить его? Так как оно есть все и всецело жизнь, то когда вы отделите от него какую-либо часть, то она не будет уже жизнью. Если вы разделите Ум на части так, чтобы одна была здесь, другая там, то ни та, ни другая не будет Умом. Наконец, если вы попытаетесь разделить само истинно-сущее, то, так как лишь всецелое есть истинно-сущее, часть его не будет представлять собой истинно-сущего.

Нам возразят, что, по разделении тела на части, эти части — суть тоже тела. Мы ответим, что тут делится на части не тело в себе, не эйдос, а определенное тело, имеющее такую-то протяженную величину; тут каждая часть, конечно, имеет ту форму, в силу которой мы называем ее телом, но сама форма не имеет определенной протяженной величины и не содержит в себе протяженности.

Но если так, если всесущее едино, то как возможно и как мыслимо множество сущностей — умов, душ? А так, что хотя всесущее едино, что оно всегда вместе и везде, но, тем не менее, оно не везде совершенно одинаково и тождественно, но многообразно; ведь, подобно единому Уму, едина и Душа, однако же мы отличаем универсальную Душу вселенной от частных душ.

Может показаться, что мы тут сами себе противоречим, что сказанное нами имеет лишь характер вероятностного мнения, а не утверждения необходимого, то есть с логической необходимостью вытекающего из несомненных данных, ибо для нашего рассудка кажется невероятным, чтобы всесущее присутствовало везде как единое и тождественное, более же вероятным представляется, что оно делит свою целость на части, но только таким образом, что не уменьшается, точнее говоря, делится в том смысле, что оно и в себе пребывает, и из себя выходит, — производит свои части, которые, как души, наполняют все, то есть составляют его целость.

Но если согласиться на это только вследствие того, что трудно представить, чтобы всесущее присутствовало везде и во всякой части во всей своей целости, тогда это затруднение приходилось бы распространить и на души, и тогда вышло бы, что каждая душа не пребывает вся целиком в целом теле, но разделена по его частям, а если и не разделена, то находится в какой-либо одной части тела и оттуда распространяет свою силу по всему телу; кроме того, не только относительно души, но и относительно ее сил и способностей возникал бы такой же вопрос: находятся ли они везде целиком, или нет, и вышло бы, пожалуй, что душа находится в одном члене, а какая-то сила — в другом.

Итак, как возможна множественность умов, душ, сущностей при единстве истинно-сущего? Тут ничем не помогает то учение, что от первых начал проистекают лишь числа, а не величины реальные, протяженные, ибо тут естественно возникает вопрос, как же эти величины все наполняют собой 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, несмотря на свою множественность, оно — единое целое, что "сущее везде касается сущего",* что оно везде присутствует во всей целости.

* Это выражение Парменида.

Точно также и Ум есть множество только многоразличное, но не разделенное по месту, и он всегда и везде весь в целости. То же самое следует сказать о душах, так как даже та часть в них, которая распространяется по телу, неделима по своей природе. Этой своей природой Душа присуща телам, которые представляют собой протяженные величины, и сама кажется имеющей части лишь потому, что обнаруживает свою силу во всех их частях. Но она неделима в том же смысле, как и они, ибо она присутствует целиком везде во всех частях тела, а это значит, что природа ее по самому своему существу неделима.

Но единство мировой Души не исключает множества душ, как и сущее не исключает бытия сущностей, и множественность сущностей не нарушает единства сущего. Нет никакого основания думать ни что Душа оживляет 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 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, а не отчуждены друг от друга; ничто их друг от друга не разделяет точно так же, как в душе ничто не отделяет одного знания от другого, одной науки от другой.

Итак, мировая Душа обнимает своим единством все души — и в этом отношении она бесконечна.

Бесконечна она потому, что величина ее вовсе не есть то, что составляет величину телесной массы; всякая такая масса мала, 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 отдалена от чего-либо? Как это могло бы случиться, когда она не подвержена не только истощению, но и вообще изменению, и имеет вечную природу? 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 некуда ей течь, то она объемлет всю вселенную, — вернее, она сама составляет вселенную, и, конечно, своей величиной 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 меньшей в сравнении со вселенной, ни полагать ее величину в массе, дабы не оказалось, что 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 и больше своего тела, то вовсе не по объему; превосходство души над телом явствует, между прочим, из того, что когда тело вырастает, становится большим, то та самая душа, которая прежде проникала его меньшую массу, теперь точно так же всецело проникает всю его большую массу; конечно, было бы смешно думать, что душа возрастает, увеличивается пропорционально массе тела.

Можно спросить: Душа, одушевляющая мир, входит ли, как целое, также и в каждое тело? Нет, скорее уж каждое тело к ней приближается и воспринимает от нее столько сил, сколько может. Далее, разве не участвует в ней каждое тело, разве не имеет ее в себе уже потому, что обладает своей особой душой? Ведь мировая Душа и души индивидуальные не

отделены друг от друга, а только отличны, да и то лишь своими атрибутами.

Но почему мы, хотя и знаем, что у нас одна и та же душа и в руке, и в ноге, однако, думаем, что мировая Душа одна в одной части вселенной и иная — в другой? Вопрос разрешается очень просто. Ведь у нас, соответственно с различными ощущениями, и внутренние состояния бывают различны. Они-то и составляют предмет нашего суждения, и то, что судит о них, не есть что-либо в каждом из них, а есть одно и то же, что 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; так, например, каждому из нас случается судить то о приятном ощущении в пальце, то о боли в голове и т. п. Причем одна часть тела ничего не знает о том, каково наше суждение о другой. Почему не знает? Очень просто: потому что это есть суждение, а не ощущение. Притом то, что судит, вовсе не рассуждает и не говорит: "Я так думаю, сужу", а только признает, утверждает.

Таким образом, у нас вовсе не зрение передает слуху свое суждение, хотя каждое из этих двух чувств есть судья в своей специальной 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 этой другой, низшей способности, и уразумевает их. Впрочем, об этом была уже речь у нас в другом месте.*

* Подробнее этот вопрос исследуется в IV-ой Эннеаде.

Но возвратимся к главному вопросу: как это возможно, что одно и то же начало присуще всем вещам? А этот вопрос равносителен 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 и 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 так же 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 разделенною на столько же частей. Ведь рука наша, например, может держать целое тело — палку в несколько локтей, или что другое, причем сила, при помощи которой она держит, простирается на весь объем предмета, но при этом вовсе не делится на столько же частей, сколько их в нем есть.

Правда, 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, чтобы рука была в состоянии держать, и тогда присущая ей сила опять распространится на все тело, но точно так же от этого не раздробляясь 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, бывшая прежде неразделенной по всем частям тела, которое рука держала, не должна теперь представляться нераздельной и в каждой своей части?

Вообразите себе светящуюся точку центром лежащего около нее прозрачного шара и представьте, что блеск этого центра освещает все окружающее его тело, которое ниоткуда более не заимствует своего света, — разве вы откажетесь признать, что этот центральный внутренний свет, сам не претерпевая никакого изменения, проникает всю окружающую его массу и из своего центра, откуда вы его видите, освещает весь шар? 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 присущей 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 одинаков 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 вовне — 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 притом тем же 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, безо всякого особого начала, из которого истекает.

Так как тут свет истекает из тела, то, зная где находится это тело, легко сказать, откуда этот свет приходит. Но когда бытие не телесно, будучи само прежде и выше тела, когда оно утверждает на самом себе и совсем не нуждается ни в каком для себя субстрате, то для него нет и быть не может ни такого начального пункта, откуда бы оно появлялось, ни места, где бы оно всегда находилось, ни тела, у которого оно находилось бы 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 находится в зависимости от чего-то другого.

Потому с допущением, что все во вселенной участвует в этом бытии, должно быть соединено также и признание, что все участвует в нем, как в одном целом, причем само оно не только не разделяется, но и не изменяется. Ибо только соединенной с телом душе свойственна пассивность, и то только как акциденция; такая сущность представляется страдательной и разделенной по всем органам тела, насколько она мыслится как функция или форма тела. Но то бытие, которое не соединено ни с каким телом, но, напротив, к соединению с которым стремится всякое тело, никоим 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 своей природе делимо, так бестелесное по самому существу своему — неделимо. Да и как можно было бы разделить то, что не имеет никакого протяжения? Поэтому, если протяженное бытие участвует в бытии непротяженном, то этим своим участием вовсе его не разделяет, а если бы разделяло, то это значило бы, что и то непротяженное бытие есть протяженное.

Итак, 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 индивида, 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 оно могло бы иметь определенную величину, когда иметь ее свойственно лишь всему телесному? Поскольку же природа его совсем иная, чем природа телесного, то и нельзя ему приписывать никакой величины. А если оно не имеет 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, несмотря на то, что многие существа стремятся к единению с ним. Они стремятся обладать им во всей 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 пребывает всецело и в самом себе, 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.

Затем, если бы то единое существо делилось бы на множество таких существ, из которых каждое вмещало бы в себя всю целость его существа, тогда получилось бы множество таких же, как оно само, первых существ, поскольку каждое из них порознь было бы в таком случае первым. Как и чем тогда все эти первые существа отличались бы друг от друга, чтобы не слиться в одно и то же существо? Ведь не телами же они различались бы и разделялись друг от друга, да и не могут быть первые существа формирующими принципами тел, так как они во всем должны быть подобны Первому — высочайшему началу, от которого непосредственно происходят.

С другой стороны, если допустить, что единое бытие разделилось на многие, и что эти части суть его силы, тогда уже каждая из этих частей не будет содержать его в себе во всей целости, а, кроме того, в таком случае сам собой возникает вопрос, как же могли эти многие силы от него отделиться, его покинуть, и куда это они могли от него уйти?

Далее, вполне уместен вопрос: те силы, которые присущи чувственному миру, находятся ли они в то же время и в том едином истинно-сущем, или нет? Если ответим: нет, то получится нелепое допущение, будто то едино-сущее претерпело уменьшение, стало немощным, лишившись тех сил, которыми обладало прежде; кроме того, не менее нелепо и другое, тесно связанное с этим допущение, — 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 всей 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 безо всякого разделения.

Можно, пожалуй, еще и так представлять себе дело, что хотя силы многообразны, но все похожи друг на друга тем, что каждая содержит в себе целую силу, что везде с одной субстанцией соединена одна сила. Но в этом случае 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 и 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 света истекает свет более слабый и менее яркий; но и этим силам присущи те субстанции, ибо сила не может существовать отдельно от субстанции; поэтому, так как все эти силы по некоей необходимости всегда соотносятся друг с другом, следует признать, что одна и та же всеобъемлющая сила везде в них присутствует, а если не везде одинаково, то все же где бы ни присутствовала, всегда присутствует вся в целости, без разделения, наподобие того, как душа — в 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, можно заметить, что образ или тень точно так же не могут существовать отдельно от того, что дает от себя образ или отбрасывает свою тень, равно 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 начало, излучающее эти силы, должно присутствовать всегда и везде, где оно есть, притом присутствовать везде и во всем во всей своей целости, безо всякого разделения.

Нам могут возразить, что существование образа не обязательно связано с существованием первообраза, что есть такие образы, которые существуют и в отсутствие своих оригиналов, что, например, и после удаления огня теплота, произведенная им, продолжает пребывать в согретых им вещах. Рассмотрим это положение.

Возьмем образ, вышедший из под кисти живописца. Пример, пожалуй, не из лучших, ибо тут не оригинал производит свой образ, а живописец. Мало того, такой образ не есть в строгом смысле слова образ оригинала, произведенный самим оригиналом, и это даже в том случае, когда кто-либо пишет свой собственный портрет, ибо и тут не тело живописца само по себе себя рисует и не форма, воспроизводимая в рисунке, сама себя в нем изображает; даже автопортрет 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 предшествующего оригинала и в отсутствие его существовать не может, а между тем именно таким, по нашему мнению, образом происходят низшие силы от высших.

Что же касается указания на теплоту, способную существовать в отсутствие огня, то можно прежде всего заметить, что теплота вовсе не есть образ огня, особенно, если присутствие в ней огня отрицается, хоть и в этом случае все равно теплота не оказывается способной существовать без огня, потому что, когда огонь удаляется от нагретого тела, оно охлаждается, если и не вдруг, то постепенно.

Поэтому, если кто полагает, что все вообще силы чувственного мира способны таким же образом, как теплота нагретого огнем тела, истощаться, тот должен был бы утверждать и то, что из этого необходимо вытекает: что только одно Первоединое бессмертно, а души и умы — смертны. Мнение это ложно уже потому, что в нем происходящее от неизменной Первосущности признается текучим и тленным. Ведь если бы солнце стояло неподвижно, то оно изливало бы один и тот же равномерный свет всегда в одни и те же места, а если кто-нибудь сказал бы, что солнечный свет не всегда одинаков вследствие того, что оно движется, то он должен был бы утверждать, что само тело солнца подвержено непрерывному течению и изменению. Впрочем, мы уже в другом месте старались доказать, что все, происходящее от Первоединого, нетленно и вечно, что души и умы — бессмертны.*

* Этому посвящена 7-ая книга IV-ой Эннеады.

Но если сверхчувственное бытие во всей своей целости присутствует везде, то почему не все существа участвуют в нем, не имеют его в себе во всей целости? Почему они представляют собой различные степени совершенства: одни занимают первое место, другие — второе и т. д.? Потому, что те из них, которые более других способны воспринять его, более других ему и соприсуци, а оно, присутствуя везде как истинно-сущее, не претерпевает никакого ущерба от того, что другие существа соприсуци ему в той мере, в какой к этому способны, ибо они присутствуют в нем не как в каком-нибудь месте, а наподобие 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 пространством 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 умы, или как разные науки высшего и низшего порядка.

Нечто подобное наблюдается и в чувственном мире; так, например, в одном и том же яблоке глаз видит его цвет, обоняние ощущает его запах, и каждое из наших чувств воспринимает все новые и новые качества яблока, между тем как все эти качества

существуют вместе, а не отдельно одно от другого.

Но если так, то не является ли само умопостигаемое бытие многим и многообразным? Конечно, оно многообразно, хотя и просто; оно есть одновременно единое и многое, ибо как Ум — единый и вместе с тем множественный, так и сущее, им мыслимое, есть прежде всего единое, потому что если в нем есть иное и инаковость, то это иное — его собственное иное и инаковость — его собственная инаковость, между тем как в не-сущем не может иметь места никакая инаковость; от сущего неотделимо единство и там, где есть сущее, там есть и его единство, так что единое сущее зависит всегда лишь от самого себя, утверждается на самом себе.

Нет 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 при этом возможны и есть различные виды присутствия одного в другом; одним образом пребывают чувственные вещи в сверхчувственном мире, другим — сверхчувственные сущности присутствуют друг в друге; иным образом тело находится в душе, и иным в душе же находится знание, опять же иначе 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.

Когда в воздухе среди тишины раздается звук, то чье-либо ухо, находящееся вблизи, слышит этот звук, а если тут же будет другое ухо, то и оно его услышит. Или вообразите, что многие глаза рассматривают один и тот же предмет; все ведь они видят этот предмет, то есть имеют в себе его образ, несмотря на то, что он занимает только одно определенное место.

Таким вот образом один и тот же предмет служит источником различных впечатлений в зависимости от того, какие органы на него направлены. Подобно этому и все, что только способно быть одушевленным, получает каждое индивидуальную душу от одного и того же начала — мировой Души.

Раздающийся в воздухе звук находится в нем не как раздробленное единство, а как единство целостное везде и во всяком месте. Равным образом, когда воздух принимает образ какого-либо предмета, то имеет его во всей неразделенной целости, ибо, где бы ни поместился глаз, отовсюду видит один и тот же образ; впрочем, не все придерживаются этого мнения.

Примеры эти мы приводим для того, чтобы сделать понятным, как многие вещи могут участвовать в одном и том же начале. Яснее всего показывает эту возможность пример звука: насколько в нем в самом деле вся в целости присутствует та или иная форма, настолько в воздухе она также присутствует, как в целом, ибо не могли бы люди слышать все одно и то же, если бы прозвучавшее слово не находилось везде в целости, и если бы каждое ухо не воспринимало его тоже целиком.

Но, если так, если каждое слово целиком расходуется в воздухе, как в 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 целости 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 это соединение представляет собой близкую аналогию с выговоренным и раздающимся в воздухе словом, а до соединения 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 образцу, но все же между той и другой природой есть близкая аналогия.

Природа Души отлична от природы тел; поэтому следует представлять себе положение дела не так, что мировая Душа частью пребывает в самой себе, 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 новые и новые тела, вследствие всеприсутствия Души, получают от нее жизнь и обладают этой жизнью, ибо вовсе не такова природа мировой Души, что такая-то ее часть помещается в определенном месте и ждет тут тело, в которое ей нужно войти, но эта ее часть, о которой обыкновенно говорят, что она вошла в тело, как прежде этого существовала во вселенной, то есть, в самой себе, так продолжает существовать и теперь, после того, как она видимо появилась вот здесь, в конкретном теле. Да и как она могла бы низойти сюда?

А если так, если Душа не нисходит в какое-либо место, если она только обнаруживает там свое реальное присутствие, не дожидаясь тела, которому нужно в ней участвовать, то ясно, что она пребывает в самой себе в то самое время, когда становится присущей тому или иному телу. Если же 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, находившееся до этого момента вне сферы истинно-сущего, теперь вступает 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 так же получит участие во всей целости этой жизни и т. д. Поэтому, если следует признать правильным положение, что этот мир жизни весь в целости присущ всей совокупности тел, то столь же правильно и положение, что он весь в целости присущ и каждому из этих тел порознь, что он везде и во всем есть тождественный, единый, нераздельный и целостный.

Откуда же, спрашивается, происходит протяженность во всем нашем чувственном мире, не исключая и существ, наделенных жизнью, если правда, что мир жизни чужд протяженности? 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 наблюдаем жизнь в форме пространства, то это вовсе не потому, что сам мир жизни находится здесь или там, но только потому, что все протяженное участвует в нем — непротяженном.

Ведь когда что-либо участвует в другом, то оно участвует не в том же, что есть 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 тело имеет не телесную природу, которой тело и без того обладает, а совсем иную. Тело не может участвовать в телесном, точно так же, 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 двухметровый предмет не может быть трехметровым, а может только иметь сперва одну величину, а потом — другую, а то иначе число два могло бы превратиться в число три.

Итак, если то, в чем участвует протяженное, должно быть иным, должно иметь совсем иную природу, то ясно, что само оно есть непротяженное, неделимое и чуждое всякого вида пространственной величины. А это опять-таки значит, что оно, присутствуя везде и во всем, присутствует как одно нераздельное целое. Оно неделимо вовсе не по причине своей крайней малости, ибо в таком случае оно все-таки было бы делимым, а, кроме того, его не хватало бы на всю вселенную и не могло бы оно распространяться на всю массу по мере ее увеличения. Оно и не в том смысле неделимо, в каком признается неделимой математическая точка, потому что масса тела, каково бы оно ни 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, сплошное и не может быть адекватным всей вселенной. Итак, если вся без остатка телесная масса должна обладать и обладает бытием, то она обладает им как единым целым во всех частях, из которых она состоит.

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, мировая Душа сообщает жизнь каждому живому существу и содержит в себе все души и все умы; она есть бытие единое и вместе с тем бесконечное, она есть сразу и вместе все живое; в ней каждое живое существо, будучи от нее отличным, не имеет, однако, отдельного от нее существования, ибо иначе, как могла бы она быть бесконечной? Она содержит в себе все вместе: все жизни, все души, все умы, но так, что они не отделяются друг от друга границами и очертаниями и, вследствие этого, представляют одно целостное единство.

Она обладает не единичной, в себе одной замыкающейся жизнью, но жизнью бесконечной и вместе с тем единой; единой в том смысле, что она объемлет собой все жизни, которые, однако, не смешиваются в ней в одно неразличимое единство, хотя и истекают из нее, но остаются там же, откуда истекли. Впрочем, правильнее будет сказать, что они даже не истекают из нее, а всегда в ней пребывают, ибо она не подвержена процессу бывания, рождения, разделения; кажется она разделенной лишь тому, 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 нею соединяется и ей подчиняется.

Но мы, что такое мы сами? Составляем ли мы мировую Душу, или представляем собой лишь то, что приближается к ней и происходит во времени, то есть тела? Конечно, нет. Прежде, чем последовало это происхождение телесного, мы уже существовали там; одни из нас как люди, другие как боги, то есть, как чистые души и разумные умы 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 умопостигаемого мира, только теперь в нас к прежнему, чистому человеку, присоединился другой, желающий быть иным, чем он, чувственным и плотским. Так как мы не вне вселенной, а везде непосредственно близки с ней, то этот иной человек, легко найдя нас, присоединяется к тому сверхчувственному человеку, которым некогда был каждый из нас, подобно тому, как, несмотря на то, что звук один и слово одно, кто бы и с какой бы стороны ни направил на него свое ухо, воспринимает его, слышит и имеет в слухе своем актуально то, что на него действует. Таким вот образом каждый из нас, став двойственным человеком, уже не бывает тем одним, которым был прежде, но зато часто бывает тем другим, который к первому присоединился, — и это всякий раз, когда этот первый в нас бывает недейтелен и как бы отсутствует.

Как 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 она во всей своей целостности присуща телу, не становится вся в целостности его исключительной собственностью, вот почему растения и животные, стоящие ниже человека, имеют от Души лишь столько, сколько смогли воспринять, подобно тому, как, когда выговаривается слово, один воспринимает только его звук, а другой, кроме того, понимает его смысл и 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 одно лишь пустое и неодушевленное тело. Оно и прежде этого находилось не в лишенном жизни месте и, благодаря своему предрасположению к жизни, воспользовалось непосредственной близостью Души и стало вдруг не просто только телом, по телом одушевленным; благодаря этой близости оно получило ее след, ее образ, не ту или иную часть Души, но как бы истекший из нее огонь или свет, который породил в нем желания, удовольствия, страдания, и, таким образом, тело стало не чуждым жизни душевной.

Сама Душа, от которой тело получило жизнь, как имеющая божественную природу, всегда остается в покое и пребывает в самой себе, но тело, возмущаемое отчасти собственной немощью и непрерывной изменчивостью, отчасти же от всякого рода порчи

извне, дает чувствовать свою смуту прежде всего в общей центральной части живого существа, а потом распространяет ее на весь организм, наподобие того, как бывает во время народного собрания, в котором спокойно обсуждается тот или иной вопрос, но ворвавшаяся сюда беспорядочная толпа, понуждаемая голодом или движимая какой-либо страстью, мало по малу во все собрание вносит смуту и беспорядок. Пока этого рода люди держат себя скромно и тихо, им слышен голос мудрого человека, которым и держится толпа в должном порядке и худшая ее часть лишается перевеса и господства; в противном же случае худшая часть получает перевес и власть, а лучшая — умолкает, потому что смута не дает возможности толпе слышать идущий свыше голос разума.

Так возникает беспорядок в государстве и в народном собрании, точно таким же образом появляется зло и в человеке, когда дает он полную волю толпе своих страхов, вожделений, страстей, и продолжается оно до тех пор, пока он не приведет эту толпу в повиновение, пока он не обратится к тому человеку, каким некогда был, и не станет жить сообразно с ним; только тогда, став опять этим первоначальным человеком, он будет удовлетворять потребности тела лишь настолько, насколько оно этого заслуживает, как нечто чуждое ему. Но иной живет, то сообразуясь с горним человеком, то сообразуясь с человеком плотским; жизнь такого, конечно, представляет собой смесь добра и зла.

Если индивидуальная душа первоначально не была злой, если, таким образом, вследствие собственного влечения она ниспадет в тело и его оживляет, то понятно, чем обуславливаются периодические ниспадения и восхождения душ, а также и наказания, которым они подвергаются, и переселения их в тела иных живых существ. Эти догмы мы унаследовали от древнейших мудрецов, которые глубже нас исследовали вопрос о судьбе душ, и нам желательно показать, что с их учением согласуется и наше, или, по крайней мере, не противоречит ему.

Мы сейчас показали, что, когда тело участвует в Душе, то есть становится живым, то тут не Душа как бы выступает из самой себя, чтобы войти в тело, а, напротив, тело вступает в Душу. Поэтому, если у древних встречается выражение "душа входит в тело", то оно выражает лишь ту мысль, что тело вступает в область сущего, то есть начинает участвовать в жизни и в Душе; глагол "входит" тут вовсе не означает перехода из одного места в другое, а выражает лишь тот образ, каким Душа вступает в связь с телом. Равным образом выражения "снизойти", "ниспасть" для индивидуальной души означают не что иное, как явиться, оказаться в теле в вышеуказанном смысле слова, то есть, сообщить от себя нечто, свою силу, свою жизнь телу, а вовсе не стать неотъемлемой принадлежностью тела. Наконец, и выражение "выйти из тела" значит для души не что иное, как прекращение участия тела в ее жизни.

Вот как и почему происходит это участие в ее жизни всех частей вселенной: находясь как бы на крайней границе сверхчувственного мира, Душа постоянно уделяет нечто от себя, изливает свои силы дальше этой границы по закону своей природы, ибо находится в непосредственной близости, на ничтожно малом расстоянии от чувственного, телесного.

Это общение ее с телесным, конечно, есть зло, а освобождение от тела — добро, потому что, хотя в этом общении она не становится телесной сама, однако, все-таки вступает в связь с телом и из универсальной делается частной, индивидуальной; принадлежа и теперь по своей природе к сверхчувственному миру, она уже не всецело только туда направляет свою энергию, уделяя часть ее и сюда, в мир телесный, и в этом случае похожа на того, кто, обладая целой наукой, занимается лишь какими-либо ее частными положениями, между тем как благо для него лежит в целой науке, а не в частях.

Подобно этому и мировая Душа, принадлежавшая всецело к умопостигаемому миру и сливавшаяся своим бытием со всей целостью его бытия, теперь как бы выделяется из этого всеобъемлющего бытия и становится бытием частным, обособленным, так как каждое тело, в которое она изливает свою энергию, представляет собой ту или иную часть этой видимой вселенной; с нею тут происходит нечто похожее на то, что случается с огнем, который способен сжигать все, но бывает вынужден сжигать лишь маленький предмет, хотя он и тут

не лишен своей прежней всеобщей силы.

Поэтому, когда душа отделяется от тела, то это значит, что она теряет свою индивидуальность и обособленность; напротив, когда душа выделяется из универсальной Души, сосредоточив свою энергию в определенном теле, то становится индивидуальной; однако же, перестав таким образом быть универсальной, она все же остается универсальной потенциально, ибо когда покинет тело, то станет универсальной актуально, а индивидуальность ее тогда станет лишь потенциальной.

Что же касается выражения "душа в Аиде", то оно допускает два толкования: если под Аидом понимается невидимое место, тогда это выражение означает лишь отделение от тела, удаление из видимого мира, а если разумеется место худшее, чем область невидимого, то и это понятно, ибо и ныне, во время земной жизни, где находится наше тело, там и душа наша.

Но когда тело уже не существует, что тогда означает выражение "душа в Аиде"? Если душа не успела отрешиться от своего образа, то что мешает ей быть там же, где ее образ или тень? А если она отрешилась от тела посредством философии, тогда только тень ее тела идет в худшее место, между тем как сама она остается в сверхчувственном мире, ничего от себя не оставив здесь, в теле.

Вот какова судьба той тени, которой присуща душа во время земной жизни; сама же душа, если только удастся ей сосредоточить внутри себя светящий в ней свет, обращается всецело к миру сверхчувственному и вступает туда; она тогда перестает быть актуально индивидуальной душой, но это не значит, что она перестает существовать, ибо, став актуально универсальной, сохраняет возможность опять стать индивидуальной.

Но довольно об этом; возвратимся теперь к главному нашему положению.

VI. 5 О ЦЕЛОСТНОМ ВЕЗДЕПРИСУЩИИ ИСТИННО-СУЩЕГО ЕДИНОГО Вторая книга

Что единое по числу и тождественное по существу начало присутствует везде во всей целостности — это убеждение разделяют практически все, ибо безотчетно, в силу некоего природного инстинкта, говорят, что Бог, присущий каждому из нас, есть один и тот же во всех и во всем. Но напрасно стали бы вы требовать от них объяснения, каким образом Бог присутствует в нас, и спрашивать, на чем основывается это их убеждение; они в состоянии ответить лишь одно: что так оно есть, а иначе и быть не может.

Это убеждение представляет собой начало крепчайшее, достовернейшее из всех начал, начало, которое как бы начертано в наших душах, которое, конечно, более проявляется и подтверждается наблюдением вещей, но возникает в нас и присуще нам прежде всего прочего, даже прежде положения, гласящего, что все стремится к Благу, ибо само это положение истинно лишь при том условии, что все существа нуждаются в единстве, стремятся к единству и единство образуют.

Это единое, нисходя в иное, кажется многим, и на самом деле является в известном смысле множеством, 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 состоит не в чем ином, как в том, чтобы быть 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 не-сущего? Так как Благо не есть что-либо не-сущее, 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 мы существуем.

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: целостность существующего.

Так как человеческий разум, занимающийся решением 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 сверхчувственного бытия 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 исследуемого предмета. А потому в основу нашего исследования о Едином абсолютно сущем следует положить начала самые достоверные, то есть ноуменальные, свойственные эйдосам 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, но всего лишь быванием, напротив, бытие сверхчувственное, как вечное, есть бытие не разделенное, — оно остается всегда равным себе 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 речь идет о природе тел, то можно и должно выходить из понятия об этой природе и ее свойствах и путем силлогического умозаключения получить более или менее вероятные положения; но когда речь идет о бытии ноуменальном, тогда за основу исследования нужно полагать природу той сущности, которая составляет его предмет из нее самой извлекать все его начала, совсем уже не обращаться, как бы по забывчивости, к иной природе, но исключительно только из этой одной сверхчувственной сущности извлекать понятие о ней, ибо по учению логики сущность предмета должна служить исходным пунктом всякого исследования о нем, и правильное 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 одной постоянно держаться, к ней одной все относить.

Итак, если умопостигаемое 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 также следует, что оно всегда находится в самом себе, что оно не имеет частей, находящихся на расстоянии друг от друга, 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 ему не подвержено, то оно и 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 претерпевая от этого никакого изменения, то это значит, что оно, открываясь во многих существах, остается во всех них одним и тем же, то есть, что оно пребывает вместе и в самом себе, и вне себя, так как оно не представляет собой одного определенного существа, но все существа участвуют в нем по мере своей к нему близости, зависящей от того, насколько они способны к нему приближаться.

Таким образом, остается одно из двух: или отвергнуть сейчас установленные нами начала и положения и вместе с тем отрицать бытие умопостигаемого 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 того, 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 его часть; если она есть только часть, то в этом случае 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 все то, в состав которого она входит, или скорее уж признать, что единое тождественное бытие может находиться одновременно везде во всей своей целостности.

Следует твердо помнить, что Бог присутствует не только здесь и сейчас, но есть везде. Все, имеющие понятие о божестве, обыкновенно веруют и говорят, что не только этот единый, высочайший Бог вездесущ, но и все вообще боги таковы, веруют, потому что разум требует этой веры. Но если Бог вездесущ, то это именно потому, что в нем нет никакого разделения, а иначе он 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 случае 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, во что некоторые не хотят верить, но что удостоверяется верой большинства людей, а именно, что Бог присутствует одновременно везде во всей целостности 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 будет ли это означать, что она есть вседовлеющая, — такая, в которой нет ничего ей недостающего? А если нет ничего такого, что ей бы не хватало, то это значит, что она присутствует во всем существующем, ибо, если бы она в чем-либо не присутствовала, то из этого следовало бы, что в иных местах ее нет и что ей не достает чего-то того, что в этих местах находится.

Существа, которые по своей природе ниже Первоединого, существуют совместно с ним, и хоть и следуют после него, но находятся около него и в нем, 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 центра одного и того же круга, так как они находятся здесь все вместе, не разделенные 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.

Для большей ясности представления этой формы существования очень часто прибегают к образу круга, в котором из одного центра исходит множество радиусов; подобно этому, говорят, и там, в умопостигаемом мире, от Первоединого происходит множество существ. Но к положению, что происходящее там многое существует разом и вместе, необходимо присовокупить следующую оговорку: даже в круге сливающиеся в одно (в центре) радиусы могут приниматься как особые, отдельные даже в центре, так как круг все-таки есть поверхность; но где нет пространства и протяжения, свойственного 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, наподобие того, как и все радиусы, представленные в самом начале, до распространения их в пространстве, должны были бы представлять собой одну точку со своим центром.

Когда же радиусы распространятся в пространстве, то они будут зависеть от тех точек, из которых вышли, причем каждая точка будет иметь свой особый центр, не отдаленный, однако же, от первого общего для всех центра; эти центры, несмотря на соединение всех их в

одном первом центре, будут также и особыми, индивидуальными, 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 эйдосы 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 не порождаются ими, мы думаем дать этим сравнением еще более ясное представление о тех сущностях, состоя из которых ноуменальная природа при всем своем единстве есть множественная и вездесущая.

В самом деле, эйдосы, представляя из себя множество, образуют также и единство, и наоборот, составляя единство, по причине своей бесконечной, не объятной пространственными границами природы, образуют множество.

Тут многое в едином и единое во многом, и все вместе; каждая сущность устремлена своей энергией на 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 эйдос человека, входя в какого-либо человека, становится именно этим особым человеком, то от этого он вовсе не перестает быть эйдосом человека; человек телесный, происходящий от человека идеального, который есть один единственный, производит множество человеческих индивидуумов, которые, однако же, все суть люди именно потому, что одно тождественное нечто (эйдос) налагает на все множество одну и ту же печать. А это значит, что эйдос человека, что каждый ноумен, что вся целость их находится не во множестве индивидуальных вещей, а напротив — это видимое множество содержится в том сверхчувственном мире, или вернее, как бы располагается вокруг него, ибо одно дело, когда, например, белизна присутствует во всем теле, и совсем другое — когда одна тождественная душа присутствует во всех членах организма; вот именно так, как душа в органах тела, истинно-сущее присутствует везде и во всем.

И мы своим бытием и всем своим существом всецело утверждаемся на этом сущем, к нему всегда обращены, ибо в нем лежит наше начало. Ведь мы мыслим эйдосы, не прибегая к образам и отражениям, а это значит, что мы сами принадлежим к их числу, и если нам бывает доступно истинное знание о них, то это не потому, что мы их воспринимаем или овладеваем ими, а потому, что к ним возносимся и среди них находимся.

Так как, помимо нас, есть эти подобные нам ноуменальные сущности, то, вследствие нашего сходства с ними, мы все принадлежим к числу эйдосов и, как эйдосы, существуем совместно со всеми прочими и вместе с ними составляем одно целое.

Когда мы направляем свой взор вовне, а не туда, где наши корни, то, конечно, мы не можем увидеть нашего единства со всем сверхчувственным целым, и нас можно в этом случае уподобить множеству выражений лица, которые, на первый взгляд, кажутся многими, несмотря на то, что в существе своем все они растут и держатся на одной и той же голове. Но если бы каждое из этих лиц, собственной ли силой, или движимое Афиной, могло обратиться на самое себя, то оно увидело бы в себе и Бога, и вообще все.

Конечно, сразу оно не увидит себя как единое все, но, глядя все больше и больше и не находя нигде точки опоры для очерчивания 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.

Нам кажется, что всякий, кто задумывается над вопросом об участии материи в эйдосах, 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, чтобы особо находились эйдосы и особо, вдали от них, находилась материя, в которую потом откуда-то свыше нисходит осияние. Такое представление, на наш взгляд, лишено всякого смысла, ибо какой тут могут иметь смысл

такие представления, как "особо", "отдельно", "вдали"? А о том уже и говорить нечего, что при таком представлении участие в эйдосах всего телесного представляло бы нечто самое неудободостижимое и неудобовыразимое.

Между тем, оно может быть познано и выяснено лучше всего при помощи примеров и сравнений. И мы иногда употребляем тут выражения "излучение", "осияние", но мы приписываем ему 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 лишь образы, первообразы которых суть идеи, то мы говорим, что они освещаются эйдосами, чтобы дать этим понять, что освещаемое есть нечто совсем иное и отличное от того, что его освещает. Но чтобы быть вполне точными, мы должны к этому присовокупить, что идея 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, воспринимает от идеи столько, сколько способна воспринять, 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 эйдос огня сам не находится в материи, и мы, вследствие этого, принимаем материю за общий субстрат всех стихий, то он, не нисходя в материю, дает всей ей форму огня, делает огненной, после чего огонь чувственный, как имеющий 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, наподобие того, как телесный предмет в чем-либо отражается. Если же он весь является в каждом из многих своих образов, то это благодаря тому обстоятельству, что чувственный огонь сам уже производит для себя места, между тем как его эйдос пребывает в самом себе, а не в каком-либо месте, ибо, становясь множественным, чувственный огонь необходимо разбегается в пространстве и удаляется, хотя при этом и не перестает участвовать в одном и том же принципе, отражать в себе одну и ту же идею или форму огня.

Так как эйдос неделим, то он ни малейшей своей части не отдает материи, но, несмотря на свое нераздельное единство, способен отпечатлеть свою форму в том, что само по себе чуждо его единства и представляет чистую разделенность, то есть в материи, и становится присущим сразу всей вселенной не так, что одной своей частью формирует одну ее часть, другой — другую, но сам, будучи целым, формирует сразу все и каждое порознь.

Смешно было бы предполагать, что есть много эйдосов огня, что каждый огонь образуется по своей особой идее; это значило бы, что идей одного и того же содержания — бесконечное множество. Да и как отделить 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 действует какой-то совсем другой, иной эйдос огня, а не тот один единственный, который везде производит одно и то же действие?

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 его часть, другой — другую, но необходимо признать его произведением одного и того же создателя, притом такого, который при создании шара присутствовал нераздельно весь, а не производил одну часть его одной своей частью, другую — другой.

Понятно, что такое единое, неделимое начало само не изливается во всю массу производимого им шара, но, напротив, весь шар держится на нем его силой, другими словами — одна и та же жизнь проникает и охватывает весь шар, который, таким образом, весь содержится в этой одной и той же жизни, а не она в нем. Таким-то образом все, что содержится в этом шаре (во вселенной), объемлется и проникается одной и той же жизнью, и

все души составляют одну Душу, которая, вследствие этого, есть единая и вместе с тем — бесконечная.

Вот почему некоторые философы говорили, 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 во всем, не переставая в самой себе быть тем, что она есть. Это значит, что если бы мир мог стать еще большим, чем он есть, то и тогда у Души достало бы сил на все и вся, потому что и тогда он весь содержался бы во всей универсальной Душе. Таким образом, выражение "Душа увеличивается вместе с числом" следует понимать не в буквальном смысле, но в том, что Душа, несмотря на свое единство, не отсутствует ни в чем, но присутствует везде, ибо единство ее вовсе не есть такое, которое подлежит измерению и какое свойственно той или иной телесной природе, тщетно претендующей быть единой и кажущейся единой лишь постольку, поскольку участвует в истинном единстве.

В строгом смысле слова единым является только то бытие, которое не составляется из многих особых частей, а иначе постепенное отъятие каждой из его частей повело бы к уничтожению его единства и целости. Далее, это бытие не отделено никакой границей от всего прочего, 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 всеми и касаться частей этого всего своими частями, вместо того, чтобы присутствовать во всем везде во всей своей целости; 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 едино в истинном смысле слова, если единство составляет саму его сущность, то оно должно содержать в своей власти и силе и противоположную природу, то есть, множество. Мало того, необходимо, чтобы оно это множество имело не вне себя, а у себя и от себя, другими словами — чтобы оно, будучи единым, вместе с тем было многим и бесконечным. Будучи же таковым, оно везде является во всей своей целости как единый Ум, который объемлет сам себя и, объемля или содержа себя в самом себе, нигде не удаляется от себя, но везде пребывает в себе самом; 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, несмотря на то, что все они на нем были утверждены, он все-таки продолжает незыблемо пребывать в самом себе, и, если бы он как-нибудь 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, обладающий совершенным бытием благодаря тому обстоятельству, что пребывает в самом себе, вдруг отчуждался от себя, удалялся из себя и вверил свое существование той неверной, изменчивой, протяженной природе, которая для своего сохранения сама в нем нуждается.

Итак, это истинно-сущее пребывает в самом себе всей своей премудростью и не во что другое само не входит, но зато 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 находиться всегда подле красоты, движимая желанием владеть ею и считая за счастье участвовать в ней.

Подобно этому, и любящий умопостигаемую красоту не овладевает ею самой, а только, находясь вблизи ее, наслаждается участием в ней, между тем, как она пребывает в самой себе, и вот почему часто многие любят одну и ту же красоту, притом любят ее во всей ее цельности, и если владеют ею, по мере своих сил, то владеют, или, по крайней мере, желают владеть во всей ее цельности.

Разве мыслимо, чтобы это истинно-сущее не довлекло всему, что в нем участвует, пребывая в самом себе? Оно довлеет именно потому, что, пребывая в самом себе как единое целое, в то же время своей красотой присуще всему во всей своей цельности.

Подобно красоте, и мудрость присуща всему, что участвует в ней, во всей цельности, а не так, что одна часть ее здесь, другая — там, ибо смешно было бы думать, что она нуждается в каком-либо месте, так как она совсем не есть то, что белизна в теле, и вообще не есть что-либо телесное. Поэтому, если 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 ее части, а всю целиком, притом так, что та целостная мудрость, которую имеешь ты, есть не иная, но та же самая, которую целиком имею я.

Некоторое подобие этого отношения многих к единой мудрости представляют народные собрания и всякие совещания, на которых все присутствующие всегда имеют в виду лишь одно — 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 порождают, или точнее, находят одну для всех мудрость, то есть, одно всем являющееся, как самое мудрое, решение.

Да и что, в самом деле, могло бы отделять умы друг от друга так, чтобы они не объединялись в одном и том же всеобъемлющем Уме? Но, хотя все мы, как умы, совмещаемся в этом едином Уме, нам кажется, что нет, что мы отдельны и от него, и друг от друга, наподобие того, как тому, кто касается одного и того же предмета различными пальцами, кажется, что он касается каждый раз иной вещи.

А теперь следует сказать, каким образом мы нашими душами участвуем в Благе. Ведь и тут — Благо, которого ты достиг, не иное, чем то, которого достиг я, но то же самое. Но, когда я говорю "то же самое", то имею в виду не то, что от одного и того же Блага на нас обоих истекают различные действия таким образом, что само Благо находится где-то там высоко, между тем как дары его ниспадают на землю, а хочу сказать, что податель благ тут присущ тем, которые получают, 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 ему чужды и имели бы совсем иную природу, потому что горние дары сообщаются не путем пространственной передачи.

Наблюдение говорит, что даже тела, несмотря на разделяющие их друг от друга расстояния, способны воспринимать одни и те же воздействия и совпадать между собой в одинаковом для 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 — бытие, которое по самой своей природе подвержено непрерывному течению и всегда как бы убегает от самого себя, ничего не воспринимает извне, 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, которое 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 мира 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, тоже отчего-то растягивается и от себя самого удаляется. Да и что может служить помехой тому, чтобы в умопостижаемом мире все сущности были в единстве? Ведь там одна сущность не отталкивает от себя другую из-за невозможности быть им обеим в одном и том же месте, подобно тому, как не мешает друг другу ваше понимание той или иной мысли, теоремы, моему пониманию, или как не мешают друг другу разные знания находиться в одной и той же душе.

Но, возразят нам, такое единство, возможное для представлений, понятий, деятельности вообще, не может иметь места для субстанций. Конечно, не могло бы, если бы было истинным предположение, что даже субстанции в истинном смысле слова суть телесные массы.

Но как, спрашивается, сверхчувственное бытие, будучи непротяженным, может простираться на все тело вселенной, которая стала громадна? И как оно при этом может оставаться тождественным и нераздробленным? Мы не раз уже выдвигали это возражение, желая положить конец всем сомнениям и недоумениям по этому поводу; мы неоднократно старались доказать, что так оно и должно быть, а не иначе, но не будут, конечно, излишними и новые соображения.

Не последним, а, напротив, самым главным основанием служило понятие о природе сверхчувственного бытия, как такой, которая не представляет ничего похожего на камень или громадную глыбу, которая занимает своим объемом в пространстве определенное место и никоим образом не может выступить из своих границ, потому что мерой ее массивности и ее силы служит ее собственная природа — природа глыбы. Сверхчувственное бытие, напротив, будучи бытием первичной природы, не имеет ограниченного и измеримого протяжения, так как само оно служит мерой для всей чувственной природы и представляет собой силу всеобъемлющую, превосходящую всякую определенную величину.

Равным образом, оно не находится и во времени, а существует вне времени, потому что и время представляет собою нечто разделенное, слагающееся непрерывно из отдельных моментов, между тем как сверхчувственное бытие — вечно, а вечность остается всегда тождественной, она господствует над временем и превосходит его своей силой, тогда как время имеет лишь бесконечное течение.

Время может быть сравнимо с линией, которая, хотя и простирается в бесконечность, но постоянно зависит 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 своим бегом во времени с его силой, которая пребывает неизменно в самой себе. Но ясно, что эта его сила все-таки выше силы 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, и в какой степени может участвовать в нем?

Участвует она в нем потому, что он во всей своей целостности присутствует везде, хотя, конечно, не входит в каждую отдельную вещь целиком по причине бессилия последней, неспособности воспринимать его целым; он одинаково присутствует везде, но не так, например, как треугольник материальный, а так, как треугольник идеальный, которым определяются в построении все материальные треугольники.

Почему вещественный, чувственный треугольник не может находиться везде, подобно идеальному? Потому что материя не участвует вся в целостности в этом идеальном треугольнике, потому что, кроме этой формы, принимает и многие другие, потому что вообще не вся она воспринимает каждый из эйдосов, как и первичная, то есть, сверхчувственная природа, со своей стороны, тоже 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.

Но как и почему она присуща всей вселенной? Она присуща ей 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 вспомнить, что сила жизни не есть какая-либо определенная и ограниченная величина, но, напротив, такова, что как бы далеко ни простиралось в мысленном анализе ее деление, она всегда сохраняет характер бесконечности.

Кроме того, она не содержит в себе никакого вещества, а это значит, что она не может быть, подобно массе, раздроблена на части и путем постепенного деления приведена в ничто. И если вы поняли и можете представить себе эту бесконечную и вечную жизнь, эту природу неустанную, неистощимую и настолько полную, что она, кипя жизнью, переливается через край, то, куда бы вы ни направили ваш взор, на чем бы не сосредоточили свое внимание, разве можете сказать, что ее нет там или здесь? Напротив, как не найдете вы ничего, прерывающего ее своей величиной, так и не остановитесь ни на чем таком 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 пусть не ищет ничего больше сверх этого, а иначе он удалится от него и, обратив внимание на что-либо постороннее, утратит сознание его присутствия в себе.

Ничего более, кроме него, не желая и не ища, он почувствует в себе присутствие не какой-либо его части, но его всего; в этом состоянии он даже себя самого не будет сознать и представлять, как индивидуальное "я", потому что, погрузившись в то всеобъемлющее сущее, и сам как бы станет таковым.

Каждый из нас первоначально и был таким, 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 не-сущего, тем самым выделяется из области универсального бытия, и, наоборот, по мере того, как отрешается от не-сущего, он как бы увеличивает, расширяет свое бытие.

Только когда мы всецело отрешаемся от всего прочего, в нас вселяется то истинно-сущее, в противном же случае не является нам. Впрочем, когда оно бывает присуще нам, то это значит не то, что оно пришло, приблизилось к нам, но то, что мы себя к нему приблизили, равным образом, когда оно не присуще нам, то это потому, что мы удаляемся, а не оно от нас; строго говоря, мы даже от него не удаляемся от него, так как оно всегда и везде близко к нам, а только отвращаемся, направляя себя на что-либо иное, ему противное.

Подобным образом и боги, нередко в присутствии многих, являются только одному из всех присутствующих, потому что только этот один способен их лицезреть, боги, которые, по словам Гомера, принимая различные образы, посещают разные страны.

Но все страны, вся земля и все небо находятся во власти того, высочайшего Бога, существуют через него и в нем. От него же происходит все сущее, все истинные сущности, до Души и жизни включительно, и все они, на нем одном утверждаясь своим бытием, составляют единство, которое бесконечно, потому что изъято из условий пространства.

VI. 6 О ЧИСЛАХ

Является ли множество отпадением от единого и безграничность — окончательным отпадением ввиду того, что оно — бесчисленное множество, а потому безграничность — дурное и мы — дурны, поскольку являемся множеством?

Действительно, всякое явление становится множественным, когда, бессильное оставаться в себе, разливается и растягивается в своем рассеянии; совершенно лишаясь при этом растекании единства, оно становится множеством, ибо одна часть уже не единится с другой частью.

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

Но что ужасного в величине? Было бы ужасно, если бы вещь ощущала себя как ушедшую от самой себя и распространяющуюся вовне. Ведь всякая вещь ищет не чего-нибудь иного, но саму себя; поход же вовне или тщетен, или необходим. Скорее же всякая вещь существует не потому, что стала множественной и большой, но потому, что остается сама собой, то есть согласна сама с собой. Стремление к тому, чтобы в том или ином смысле стать большим, есть принадлежность уже того, что не знает истинной природы большого и что направляется не туда, куда следует, но вне; стремиться же к себе значит быть внутри себя. Доказательством этого является все, что возникло при помощи 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; если же она будет самой собой, то необходимо, чтобы все ее части имели отношение к ее единству. Таким образом, самой собой она существует не потому, что она большая, а потому, что она так или иначе — нечто единое.

Тем не менее, вещь становится вещью благодаря величине, и притом постольку, поскольку в этой величине теряет из самой себя; поскольку же содержит в себе единство, она продолжает содержать саму себя.

Но ведь вселенная — велика и прекрасна. И это только потому, что она не могла устремиться в бесконечное рассеяние, но охвачена единством; и прекрасна она не потому, что велика, но благодаря прекрасному, и нуждаться-то стала в прекрасном потому, что стала великой, ибо без него оказалась бы настолько безобразнее, насколько больше объемом. Таким образом, "большое" — материя для "прекрасного", ибо большое, будучи множественным, нуждается в красоте, так что само по себе оно и более нестройно, и более безобразно.

Что же сказать о т. н. беспредельном числе? И прежде всего, как возможно число, если оно беспредельно? Его нет в чувственном мире, ибо не существует бесконечных чувственных вещей; счисляющий также не счисляет беспредельность, поскольку, удваивая или вообще умножая вещи, он все равно полагает для них предел. И даже относя их к будущему или к прошедшему, или даже туда и сюда, он все равно их ограничивает. Но, может быть, число беспредельно не просто, но так, что его можно применять беспредельное число раз? Нет, ибо применение числа зависит не от счисляющего, но оно определено уже само по себе и предстоит в законченном и оформленном виде.

Нет бесконечного числа и в умопостижимом мире, ибо, как имеет предел сущее, так же количеством сущего определено в умопостижимом мире и число. Мы же, в каком смысле делаем множественным одного человека, многократно применяя к нему и красоту, и прочие свойства, так же и с образом каждой вещи устанавливаем одновременно и образ, и числа; и как мы можем увеличивать некий город не субстанциально (сохраняя его при этом как некую единицу), таким же образом производим и увеличение чисел. И мы, исчисляя, положим, промежутки времени, переносим на эти времена числа, благодаря которым мы эти времена получаем, а на самом деле числа пребывают в нас безо всякого изменения.

Но как, спрашивается, субстанциально есть беспредельное в качестве сущего беспредельного? Ведь все, что есть некоторая субстанция, что вообще есть, уже тем самым охвачено числом. Но, прежде всего: если множество действительно пребывает в сущем, как множество может быть дурным? Поскольку оно объединяется и становится единичной множественностью, оно 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 природы единого, но находясь в отрыве от нее, оно умалется. Тем не менее, благодаря своему единству оно получает от него определенную ценность, обращает множественность к единству и пребывает таковым.

Как же существует беспредельность? Именно, если она — в сущем, то уже ограничена этим, а если она — не ограничена, то, значит, ее нет в сущем, но она, пожалуй, — в становящемся, равно как и во времени. Но даже если она определена, то именно в силу этого — беспредельна, ибо определяется только беспредельное, а не предельное. Да и нет ничего,

как известно, кроме становления между пределом и беспредельным, что принимало бы природу определения.

Отсюда вывод, что беспредельное само бежит идеи предела и охватывается лишь внешним образом. Но это не значит, что оно бежит из одного места в другое, ибо оно вообще не занимает никакого места, а, наоборот, место образуется там, где оно охватывается. И поэтому нельзя утверждать относительно него никакого пространственного движения и никакого другого движения в нем из тех, которые имеются в виду в разговоре, так что нужно предположить, что оно не движется. Но оно также и не покоится, ибо где же оно покоится, если самое "где" возникает только впоследствии?

Похоже, скажут, что движение свойственно беспредельному в том смысле, что оно не пребывает постоянно неподвижным. Но тогда так ли оно существует, что возвышается в одном и том же месте, или носится туда и сюда? Ни то и ни другое, ибо и там и здесь оно относится к определенному тождественному месту, в одном случае — как носящееся в вышине и не склоняющееся, в другом случае — как склоняющееся. Но в таком случае за что же считать беспредельность в умопостигаемом мире?

Беспредельное существует тогда, когда мы мысленно определяем эйдос. Что же мы, собственно, тут будем мыслить? Мы мыслим одновременно противоположное и не-противоположное, как, например, большое и малое, ибо беспредельное становится и тем и другим, как покоящееся и движущееся, так как оно становится и этим. Однако ясно, что ни то ни другое, до того как беспредельное становится и тем и другим одновременно, неопределенно, а если определено, то это мы сделали сами. Стало быть, то и другое мыслится, надо полагать, именно тогда, когда природа беспредельного и сама беспредельна, и все беспредельно и неопределенно. Именно, подойдя к беспредельному без накладывания определенных границ, как бы без набрасывания сетки, ты увидишь, что оно ускользает, и не найдешь его чем-нибудь одним, ибо иначе — оно уже было бы определенным. Подойдя же к чему-нибудь как к единому, мы обнаруживаем его как многое, а, назвав его многим, мы, в свою очередь, опять ошибемся, ибо раз нет каждой отдельной единичности, то нет и ничего многого. Ясно, что самая природа беспредельности, с точки зрения отличия от наших представлений, есть движение, а с точки зрения того, куда направились наши представления, — покой. Или: то обстоятельство, что беспредельность нельзя увидеть через нее саму, конституирует собой движение и отпадение от Ума, а то, что она не может исчезнуть, сдерживается отвне неким кругом и не может выступить за пределы себя самой, есть покой. Таким образом, ни в коем случае нельзя сказать, что беспредельности свойственно только движение. 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.

Необходимо рассмотреть, каково положение чисел в умопостигаемом мире. Существуют ли они в результате присоединения к другим эйдосам, или в качестве их постоянных спутников, например, когда мы, поскольку сущее таково, что оно есть первое, уже помыслили единицу и затем уже — "три", так как из него — движение и покой, и вообще отдельный эйдос при каждом новом числе; или не так, но каждому эйдосу имманентно была присуща одна единица, то есть 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; или же, наконец, и не так, но число мыслится само по себе, и в таком случае возникает вопрос: до или после других эйдосов оно так мыслится?

Платон, сказав, что люди пришли к понятию числа благодаря наблюдению за сменой дня и ночи, поставил мышление чисел в связь с инаковостью вещей и тем самым должен был утверждать, что исчисляемые предметы создают число именно через свою инаковость, так что число составляется душой, идущей от одного предмета к другому, то есть проходящей ряд вещей и отличающей в самой себе одну вещь от другой, в предположении, что она, по

крайней мере пока мыслит одно и то же, а не что-нибудь другое, следующее за ним, называет его "одним".

Однако, говоря, что в истинном числе заключена сущность и в сущности — число, он должен опять-таки в свою очередь утверждать, что есть некая ипостась числа самого в себе, и что оно существует не только в счисляющей душе, но впервые понятие числа возбуждается в ней благодаря объективному различию чувственных вещей.

Итак, какова его природа? Спутник ли оно эйдосов и как бы нечто присозерцаемое в каждой сущности?

Если мы положим, что "человек" и "один человек" или "сущее" и "нечто одно сущее" — одно и то же, и это справедливо относительно всякого умопостигаемого предмета и каждого числа, то возникает ряд недоразумений. Как тогда возможно было бы двойку, тройку и все прочее измерять единицей и как можно 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 изначальной единицы, если только не скажут, что двойка и есть сама вещь, скорее нечто созерцаемое в вещи, состоящей из двух в совокупности взятых потенций, как бы соединенных в одно, или, если не будут иметь в виду числа, о которых говорили пифагорейцы, по каковым, как известно, числа есть результат пропорциональности вещам, как, например, справедливость есть четверица и другие вещи — другие числа. 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 тоже нечто единое, как, например, десятка. А ведь мы не то называем десяткой, но соединяем для этого в одно десять отдельных моментов.

Но, возможно, десять мы называем десяткой тогда, когда из многого возникает одно, подобно тому как и там, в умопостигаемом мире существуют такие же отдельные цельности, соединяемые в одно? Но если так, то, раз созерцается в вещах число, должна ли существовать ипостась числа? Скажут: тогда ничто не мешает существовать в вещах и ипостаси белизны на том основании, что белизна созерцается в вещах; а равно существовала бы и ипостась движения, наличного в сфере сущего, раз само движение созерцается в сфере сущего. Число, однако, устанавливается не так, как движение. Но, ввиду того, что движение есть нечто, то так же и единичность, говорим, созерцается в нем. Затем, ипостась, подобная ипостаси движения, белизны и проч., отрывает число от пребывания в качестве сущности и делает его скорее акциденцией и даже, вообще говоря, не вполне и акциденцией, ибо акциденция тоже должна быть чем-нибудь до акцидентирования вещей; и даже в случае нераздельности с вещью в ней все равно есть некая самостоятельная природа; и служить в виде предиката другой вещи она может только тогда, когда в ней уже будет то, что должно быть предикатом.

Поэтому, если каждой вещи можно приписать предикат единства и, стало быть, "человек" и "один человек" — не одно и то же, но "человек" и "одно" — разное, и "одно" — обще и в каждой прочей вещи, то "одно", надо полагать, предшествует "человеку" и каждой другой вещи, чтобы и "человек", и каждая другая вещь могли оказаться отдельной вещью, причастной категории единого. 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 запредельным сущему, но то, которое предиктируется о каждом эйдосе). И десятка, разумеется, по своему смыслу раньше того, о чем десятка предиктируется, и в этом случае она будет само-десяткой (десяткой-в-себе); ввиду этого само-десяткой будет, очевидно, не та десятка, которая видится в чувственной вещи. Стало быть, само-десятка имманентна сфере сущего и по происхождению, и по реальности. Но если она имманентна сущему как его акциденция, как, например, здоровье — человеку, то и в этом случае ему необходимо быть прежде всего самим по себе, и если единое — элемент сложного, необходимо сначала самому единому существовать в качестве единого, чтобы быть потом и с другим элементом. А затем, смешавшись с 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 умопостигаемую десятку? Но если умопостигаемая десятка эйдетически осмысляет их (десять реальных вещей) как материю, и десять вещей могут быть десятью и десяткой именно в силу присутствия умопостигаемой десятки, то необходимо, чтобы самой по себе десятка была просто десяткой.

Но если само "единое" и сама само-десятка существуют без вещей, и затем умопостигаемые вещи, по исключении из них содержательно-качественного момента, остаются то как единицы, то как двойки, тройки и т. д., то какова же и как конструирована собственная природа этих умопостигаемых чисел? Необходимо, конечно, признать, что происхождение их создается силами (энергиями).

Но прежде всего, однако, нужно согласиться относительно общей сущности чисел, как и вообще эйдосов, что существует она не в результате принадлежности тому, кто, владея мыслью, помыслил ее и затем уже самим мышлением доставил себе их ипостась. Не потому, в самом деле, появилась справедливость, что человек помыслил, что такое справедливость; и не потому дано движение, что некто помыслил, что есть движение. Тогда эта мысль могла бы быть одновременно и позже самой помысленной вещи, как, например, мышление справедливости позже ее самой, и мышление, в свою очередь, — раньше вещи, возникшей из мышления же, если она вообще впервые дается через мыслительное овладение; 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 овладеть их индивидуальной сущностью? Это было бы тождественно с овладением логоса (смысла) несуществующей вещи, что невозможно. В-третьих, если кто-нибудь скажет, что узрение тождественно с узренной вещью в сфере, вне-материальной, 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, что представляет собою логос вещи. Но — вещь, суящая в умопостигаемом мире, является не чем иным, как узрением и умом. И не узрение здесь, в самом деле, обращается на само себя, но сама вещь не может оставить там узрение, отличающимся от вещи (каково узрение вещи, находящейся в материи), то есть она сама создает истинное узрение, другими словами, — не чувственный образ вещи, но саму вещь.

Стало быть, не мышление движения создало само-движение, но само-движение создает мышление, так что само-движение создает себя и как движение, и как мышление самого себя. Ведь движение в умопостигаемом мире есть в то же время и его мышление, а это последнее есть движение, поскольку оно — первое, так как нет другого мышления раньше него, 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 примышление — отлично от сущего. Равным образом и справедливость не есть мышление справедливости, но некое состояние ума, или скорее такая энергия, лик которой воистину прекрасен, и ни вечерняя звезда, ни утренняя, ни любая чувственная вещь не прекрасны так, как она. Она — как бы некое смысловое изваяние, предстоящее словно после выхождения из глубин самого себя и проявления в самом себе, или, скорее, она — само-в-себе-сущее.

Вообще все вещи необходимо мыслить в одной природе; и следует мыслить одну природу, имеющую в себе все и все как бы охватывающую, не так, как в чувственном мире, — одно вне другого, но все вместе в едином; такова ведь природа Ума.

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.

Ум видит находящиеся в нем и в сущности предметы не взирая на них, но просто содержа их в себе и не разъединяя их порознь, ибо они вечно пребывают в нем уже разделенными. Тем же людям, которым это кажется слишком удивительным, мы скажем, что считаем это достоверным по вещам, участвующим в Уме. Величину же его и красоту мы считаем достоверной по любви к нему Души или по любви других людей к Душе, основанной на природе Души иметь то, чему она следует в силу подражания.

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.

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

Так как, значит, и живое существует сперва (существует в умопостигаемом мире) и потому существует и живое-в-себе, и Ум, и истинная сущность, и так как живое-в-себе содержит, по-нашему, и все живые существа, и целокупное число, и само-справедливость, само-прекрасное и т. п. (причем иначе существует там само-человек, иначе само-число и иначе само-справедливость), то необходимо исследовать, как же именно существует каждое из них и что именно существует, — насколько можно что-нибудь относительно этого изыскать.

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

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 число, можно сказать, не существует ни в соответствии с жизнью, ибо "один" и "два" уже существовали до нее, ни в соответствии с Умом, ибо еще до него сущность была и едина, и множественна.

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

Число или может существовать само в себе, или необходимо, чтобы два также созерцалось на двух вещах, равно как и три — на трех. Так же и единое, находящееся в числах. В самом деле, если число может быть и само в себе, без счисляемых предметов, то оно может быть и до сущих предметов. Но может ли оно быть также и до сущего, или же надо это оставить и признать, что сущее — до числа, и согласиться, что число происходит из сущего. Но нет, число раньше сущего. В самом деле: если единое есть сущее единое и два есть два сущих предмета, то единое уже будет предшествовать сущему, равно как и число вообще предшествует сущим и счисляемым вещам.

Тут числа — по субъективному ли примыслению или также и по своему ипостасийному бытию? Будем рассуждать так. Пусть, в самом деле, кто-нибудь мыслит сущего человека как некую единицу и одно прекрасное также как единицу. Ясно, что впоследствии он мыслит единое там и здесь одинаково. Точно так же, счисляя лошадь или собаку, мы тут, очевидно, мыслим после этого чистое два. Но пусть мы создаем в мысли, с одной стороны, человека, а с другой — лошадь или собаку, или проецируем их вовне, в то время как они уже находятся в нас самих, и при этом создаем и проецируем не по случайному стечению обстоятельств. Мы тогда скажем: нужно идти к одному и затем

переходить к другому одному и тем создавать два и создавать также и еще иное в отношении нас. 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.

Итак, ясно, что общее число было до самих сущих вещей. Но что это значит? Если оно — до сущих вещей, то оно не есть сущее и, значит, оно было в сущем как в таковом. А если оно было в сущем как таковом, то оно не было числом этого сущего, ибо сущее уже есть одно сущее. Но, стало быть, смысловая потенция числа ипостасийно-самостоятельно раздробила сущее и как бы заставила его родить само множество. Потому сущность множества или его энергия должна стать числом и само живое и Ум — также число. Не есть ли сущее — число в своей объединенности, сущие же вещи — число в своем распределении, Ум — само в себе движущееся число, а жизнь — вокруг охватывающее число? Раз и сущее возникло от единого (ибо оно стало этим единым), — необходимо поэтому ему быть числом, а отсюда и эйдосам — называться единичностями и числами.

Вот каково сущностное число. От него отличается его сокращенное проявление, т. н. монадическое (механически счисляемое) число. Сущностное число — присозерцается при эйдосах и имманентно порождает их, в первоначальном же смысле оно одновременно и в сущем, и с сущим, и до сущего. Сущие вещи имеют в нем свое основание, исток, корень и принцип.

Поэтому для сущего единое есть начало и в нем оно само — сущее (ибо иначе сущее рассыпалось бы), но единое не при сущем (ибо в противном случае сущее уже было бы единым еще до встречи с единым и то, что встречается с десяткой, уже и прежде этого было бы десяткой).

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 их предображением, когда оно есть как бы единичности, содержащие в себе место для всего того, что на них должно быть основано. Говорят, например: "Хотим иметь столько-то золота и домов". Хотя золото здесь едино, желают, однако, не число сделать золотом, но — золото числом; и лицо, уже обладающее числом, пытается перенести его на золото так, чтобы золото получило качество стать столь великим.

Если бы сущие вещи произошли раньше числа, число же только присозерцалось при них в результате известных движений природы, счисляющей соответственно количеству счисляемых вещей, то счисление происходило бы тогда лишь в силу случайности, а не в силу повелительной предустановки счисляемого. Если же счисление происходит не впустую, то число должно предсуществовать в качестве основы для счисляемого количества, то есть возникшие вещи приняли участие в количестве уже при наличии числа как такового; и каждая вещь приняла участие в едином, чтобы стать именно единой. Сущей она является благодаря сущему, ибо и сущее является сущим благодаря самому себе; единой же — 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 (монадой), но как един миллиард или какое-нибудь другое число. 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 бы разум это не говорил, то счисляющий и не узнал бы, как велико исчисленное количество. В самом деле, как он мог бы это сказать? — только при умении считать, то есть при знании чисел; а знать числа можно только при наличии самих чисел. Не знать же ту природу вещи с точки зрения ее количества в смысле множественности — абсурдно, скорее же — невозможно.

Значит, если кто-нибудь говорит о хороших вещах, то тем самым или говорит он о хороших вещах самих по себе, или предсказывает хорошее в качестве их акциденции; и, если

кто говорит о вещах в первом смысле, он говорит о первой ипостаси; если же — об акцидентально хорошем, то необходимо, чтобы была самая природа хорошего для акцидентирования и прочих вещей, или чтобы была причина, заставляющая быть акциденцией и в другой вещи, то есть Благо само по себе или благо, как самостоятельное само-порождение в собственной природе. Так же точно говорящий в отношении сущих вещей о числе, например, о 10, будет говорить или о самой ипостасийной десятке, или, если он говорит о том, чему десятка свойственна в виде акциденции, он будет принужден утвердить десятку как именно десятку, сущую саму по себе. Стало быть, если кто говорит о сущих вещах как о десятке, то или необходимо, чтобы эти вещи были именно десяткой, или чтобы до этих вещей была другая десятка — в качестве именно само-десятки. Да и вообще следует ввиду всего этого сказать, что все, что предсказывается о чем-нибудь другом или пришло сюда от другого — есть энергия этого предсказанного предмета. И если иметь в виду это последнее, то есть не те условия, когда энергия 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, причем не менее сущность, чем сама сущность. Если же не признавать ее за сущность, то, во всяком случае, надо признать, что она принадлежит к сущему и есть сущее. И если та вещь и может мыслиться без своей энергии, то, во-первых, от этого энергия ничуть не менее существует со 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, немислим человек без своей единичности, то, энергия существует не позже энергийно осмысливаемой вещи, но одновременно с ней или раньше нее, чтобы вещь могла существовать именно через нее. Отсюда мы и заключаем, что единое и число — раньше того, что им причастно.

Пусть кто-нибудь скажет, что десятка есть не что иное, как столько-то единиц. Но если он признает существование единицы, то почему он признает существование только одной единицы, а не признает еще и десятку? В самом деле, как одна единица имеет ипостасийное бытие, так имеют его и другие, ибо ясно, что нельзя соединить одну единицу с чем-либо одним из сущего; иначе ведь каждое из прочих сущих уже не было бы единичностью. А если каждое из прочего — по необходимости единичность, то, значит, единичность общая для всех сущих. Это и есть одна предсказуемая о множестве сущих природа, о которой мы и сказали, что она должна наличествовать сама по себе, прежде созерцания ее на множестве вещей.

Если же единица созерцается в этой вещи и, в свою очередь, в другой, то если и она наличествует в этой другой, тогда не только одна единица будет иметь ипостасийное бытие и, таким образом, будет множество единиц. Если же предположить, что существует только одна первая единица, то она будет связана имманентно или с по преимуществу сущим, или попросту с по преимуществу единым. Но если с по преимуществу сущим, то другие единицы будут существовать под тем же названием и их нельзя будет поместить в последовательный ряд с первой единицей; в противном случае число вообще будет состоять из неравных единиц и будет существовать разница между этими единицами в силу того, что они — единицы. Если же единица будет связана с по преимуществу единым, то зачем по преимуществу единое будет нуждаться в такой монаде, чтобы быть единым? Так как это, стало быть, невозможно, то необходимо, чтобы единое было не чем иным сущим, как единым обнаженным, уединенным по своей собственной сущности, — до того, как отдельная вещь будет названа или помыслена единой.

А именно, если единое будет и в умопостигаемом мире без вещи, называющейся как единая, то почему не утвердятся там ипостасийно и другое единое? Ведь в отдельности каждое число — множество единиц, которые и суть множественное единство. Если же предположить, что первоединство как бы последовательно рождает, — больше того, уже породило все бытие, не оставшись при абсолютной единичности того, что оно порождало, но как бы творя непрерывно возникающее единство, то оно должно бы породить, во-первых, меньшие числа, описывая их и пребывая неподвижным в этой эманации, и, во-вторых, ипостасийно утвердить большие числа — своим продвижением в дальнейшем направлении,

не на основе других вещей, но в своих собственных эйдетических движениях. И таким образом природа первоединства приспособила, следовательно, каждому числу определенные множества вещей, зная о каждом сущем, что если оно не подчинится определенному числу, то оно или вообще не будет существовать, или из него произойдет нечто иное, лишенное числа и разума.

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

Могут, впрочем, сказать, что единое и монада не имеют ипостасийного бытия потому, что нет никакого единого, кроме индивидуально данного, представляющего собою определенную аффекцию души в отношении каждого сущего. Но тогда ничто не мешает, во-первых, и сущее считать всякий раз, когда заходит о нем речь, аффекцией души, то есть ничем. Если полагают бытие сущего на том основании, что оно раздражает и действует, вызывая в отношении сущего образное представление в душе, то и в отношении единого мы видим душу и раздражающуюся, и получающую представление. Но если это так, то, во-вторых, следует затем задать вопрос: что же сама-то аффекция и мысль души — есть ли нечто единое, или множество? Но всякий раз мы говорим, что это не есть единое, — единство это, или, вернее, мысль о нем, мы получаем не из самой вещи, — поэтому мы утверждаем, что и в вещах, и в ней нет этого единства. Но это и значит, что мы уже обладаем единством и что в душе оно наличие 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 объаты одним единством, которое тем самым уже выше индивидуально данной единичной аффекции.

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. 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. 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 аффинирования нас со стороны вещей, наподобие понятий "этого" или "нечто", и также "толпы", "праздника", "войска", вообще "множества" и прочих совокупностей. Они утверждают, что как множество вещей есть ничто, если отделить сами вещи, называемые в данном случае многими, и как ничто есть праздник, если отделить от этого понятия собранных определенным образом и ликующих пред священными действиями людей, — так ничто есть и единое, если мы, называя его единым, мыслим его как только некое неопределенное единое, удаленное от прочего. 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, же называется "низом".

На все эти аргументы нужно, прежде всего, возразить, что некая ипостасийность находится в каждом из высказанных понятий, только она не везде одинакова: 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.

Учение о том, что мышление об едином произошло благодаря воздействию субстрата на человека, в то время как субстратом является также все тот же человек, пребывающий в сфере только осязаемого, или любое другое живое существо, или даже камень, учение это, надо полагать, неразумно, потому что появившееся в качестве субстрата есть одно, а единое — совсем другое и нетождественное с этим, так что тут не может быть никакого отождествления. К тому же и разум в таком случае не мог бы предсказывать единое относительно вне-человеческой сферы.

Далее, как в отношении к правой стороне и подобным моментам человеческий разум говорит "здесь", не впуская приводясь к некоей аффекции, но видя отличное от прежнего положение вещи, так и об едином он говорит на основании некоего видения вещей и, значит, говорит об едином не как о пустой аффекции и не без основания и, кроме того, не потому, что тут наличие только это и не другое, так как в этом самом выражении "и не другое" он говорит о другом как о едином; затем, "иное" и "другое" по смыслу — позднейшее, чем "одно", так как, не опираясь на единое, разум не может говорить ни об ином, ни о прочем; и как только он высказывает что-нибудь одно определенное, он говорит об этом "только одним" как о едином, и, значит, просто единое по смыслу раньше "только одного". Далее, и сам говорящий един, прежде чем он предсказывает единое о другом; и то, о чем он предсказывает, — едино, прежде чем субъект скажет или помыслит о нем что-нибудь единое: предсказываемое или едино, или больше одного и множественно; и если множественно, то необходимо, чтобы ему предшествовало единство; и потому, когда разум предсказывает множество, он предсказывает 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, что и здесь он как-то обнаруживает 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, состоящему из многих камней, не обманывается, конечно, в большей мере относительно единого в жилище, чем в случае с войском. Мы видим, в результате, что единое фактически созерцаемо на вещах и не есть пустая аффекция субъективной чувственности человека.

Можно считать, стало быть, установленным, что единое совершается больше на неделимом и на непрерывном, то есть умопостигаемом. 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 притом — ипостасийно. В самом деле, если бы эта природа была не ипостасийна, но была бы не-сущая, то, поскольку "больше" или "меньше" не в состоянии пребывать в не-сущем, ибо это — эйдосы, и единое не могло бы наличествовать в не-сущем в виде тех или иных степеней. Однако, подобно тому, как мы, предсказывая категорию существования о каждой чувственной вещи и предсказывая ее также и в отношении горного мира, создаем по преимуществу эту категорию в связи с умопостигаемыми моментами, утверждая "больше" или "меньше" по преимуществу в отношении сущего, и сущее полагаем больше в чувственной субстанции, чем в других родах, точно так же мы, видя чаще и больше всего, что единое различно по степеням и в чувственном, и в умопостигаемом мире, должны признать, что оно существует всеми возможными способами, однако всегда с возвращением к единому. Как субстанция и бытие в основе своей есть нечто умопостигаемое, а не чувственное, хотя чувственное участвует в умопостигаемом, так и единое должно созерцаться относительно чувственного соответственно своему участию в чувственной вещи. Ум же пользуется им, однако, как умопостигаемым и умно, мысля, таким образом, на основании одного (чувственного), — другое (умопостигаемое), которое он не видит и, следовательно, которое знал уже ранее. Если же он действительно знал это ранее, то оно — нечто сущее, и если он знал ранее определенную единичность, то и называет ее теперь единой. То же и в случае каких-нибудь двух или каких-нибудь многих вещей.

Теперь, если без "одного", или "двух", или какого-нибудь другого числа нельзя ни

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 название. 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. 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 раньше сущности и порождали сущность. Потому и есть единое сущее, а не так, что сначала сущее, а потом уже единое. Если мы возьмем "сущее", то в нем будет уже едино-многое. В одном же "Едином" нет "сущего", если оно в то же время не творит его, склоняя себя к порождению.

Также и понятие "этого" не есть пустое понятие, так как оно говорит о некоей обнаруживающейся ипостасийности, заменяя самое имя "этого", и говорит о некоей наличности существования и прочих признаках сущего. Поэтому такое понятие не должно обозначать что-нибудь пустое и не есть простая аффекция разума, не имеющая под собой никакого объективного основания, но есть субсистентная вещь, точно так же, как если бы высказывалось и собственное имя какой-нибудь вещи.

С точки зрения отношения, существующего между единым и многим, не без основания можно заметить, что единое вовсе не таково, что при аффекции иного, само оно без всякой аффицированности имеет свою природу потерянной и что, если оно собирается выйти из своей сферы единого, ему необходимо потерпеть ущерб единого путем разделения на две или более частей. Именно, если одна и та же масса, разделенная надвое, становится двумя массами без утери себя как именно массы, то ясно, что помимо субстрата в нее приходило единство, которое она утеряла в течение приведшего к уничтожению разделения. 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, единое акцидентально для вещей, с другой стороны, существует само по себе, проявляясь как в чувственных, так и в умопостигаемых вещах, — в одних, как во вторичных, — акцидентально, в умопостигаемых же, — само по себе, первому началу принадлежа как единое, второму — как сущее. Могут сказать, что единое, если к нему превзойдет иное без всякой аффекции, не есть уже единое, но станет двумя. Это рассуждение, однако, неправильно. В самом деле, в данном случае ни единое не стало двумя, ни то, к чему было прибавлено иное, ни, наконец, то, что было прибавлено; наоборот, все это остается единицами, как было и раньше. Если же мы стали говорить теперь о двух, то предикат "два" высказывается сразу об обоих моментах, в то время как в отдельности категория единичности остается нетронутой по отношению к каждому из этих двух моментов.

Стало быть два, равно как и двойка, по своей природе не заключается в натуралистическом обстоянии вещи. Только если бы два и двойка были бы в соответствии со сложением двух предметов и если "быть в сложении" было бы тождественно с созданием "двух", то, пожалуй, такое 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, есть только обстояние вещей, то невозможно, чтобы противоположное обстояние рождало из себя то же самое, то есть так, чтобы порожденная вещь была самым этим обстоянием.

Какова же основная причина того, что вещам свойственны числа? Основная причина та, что единство существует в силу присутствия единого, два — двойки, как белое — в силу присутствия само-белого, прекрасное — само-прекрасного, справедливое — само-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 единым и назовешь таковым, то оно, конечно, и существует для тебя вполне как великое и прекрасное, и можно приписать ему бесчисленное количество признаков.

Ведь если есть в вещи "большое", и "величина", и "сладкое", и "горькое" и др. качества, то почему же там нет также единого? Отнюдь ведь нельзя, очевидно, сказать, что качество может быть какое угодно, а количества не окажется в сфере сущего или что, хотя и существует сплошное (непрерывное) количество, отдельного количества не может быть, несмотря на то, что непрерывность требует отдельности в качестве масштаба. Значит, как большое существует в силу присутствия величины, так и единое — в силу присутствия единого, и два — двойки, и так — все прочее.

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, а в стольких-то многих потенциях, сведенных в единство — еще третьим способом. Далее уже необходимо восходить в сферу умопостигаемого мира, где числа уже не созерцаются больше на других вещах, но существуют сами по себе в качестве истиннейших: ведь там — само-десятка, а не десятка тех или других умопостигаемых предметов.

Возвращаясь к тому, что было сказано уже вначале, опять скажем: то целокупно-сущее, истинное, есть сущее, Ум и совершенно живое существо, — ибо тут — все вместе живые существа, — единству которого подражает, как известно, и это (вселенское) целокупное живое существо при помощи единства, какое для него было возможно, ибо природа чувственного мира избежала тамошнего единства, вознамерившись быть именно чувственной.

Это значит, что есть оно необходимым образом универсальное число. 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 всесовершенным живым существом. Значит, число существует до всякого живого существа и всесовершенного живого существа. Ведь человек явно существует в умопостигаемом мире, как и все прочие живые существа, поскольку они — живые, и поскольку эта сфера есть подлинно всесовершенное живое существо. Поэтому и здешний человек, поскольку вселенная — живое существо, есть часть вселенной, равно как и каждая вещь, поскольку она — жива, также находится в сфере живого.

Далее, в Уме, поскольку он — Ум, отдельные умы все являются частью целокупного Ума, и, значит, существует число и в отношении их. Однако даже и в Уме число не существует первично, поскольку в Уме оно равно количеству его энергий. И эти энергии суть справедливость, благомудрие и другие добродетели, также узрение, обладание которым делает Ум воистину Умом. А как существует это узрение? Так, что узревающий, узренное и узрение тождественны и находятся вместе. Благодаря этому каждая вещь существует сначала первично в умопостигаемом 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 они существуют, поскольку имеют отношение к Уму и ему имманентны. Кроме того, налицо уже и сущее и в сущем — число, с которым сущее порождает сущие вещи, приводя их в движение в соответствии с числом, установив числа раньше ипостасийности вещей, как и единое этого сущего — ранее сущего и объединяет само сущее с Первоединым, в то время как отдельные числа уже не присоединяют все прочее к Первоединому. Следовательно, для сущего достаточно, чтобы оно объединялось с числами, в то время как сами числа — ранее сущего, ранее Ума. Сущее же, став 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 частей оно раздробилось и какое оно породило число, в нем, стало быть, существующее. В самом деле, сущее раздроблено благодаря потенциям числа, и породило столько частей, сколь велико соответствующее число. Следовательно, число, первое и ипостасийное, есть принцип и источник ипостасийного бытия для сущего.

Отсюда, и в здешнем мире для каждой вещи становление происходит при наличии чисел; и если что-нибудь примет другое число, то оно или рождает из себя другое, или превращается в ничто.

При этом такие первые числа функционируют как счисленные; те же числа, которые существуют в других вещах, обладают уже двоякой природой: поскольку они происходят от первых чисел, они — очислены; поскольку же они только еще конструируются в соответствии с первыми числами, они измеряют другие вещи, очисляя и сами числа, и счисленное, ибо как же еще можно было бы назвать десять вещей, как не при помощи чисел, которые присущи этим вещам?

Иной скажет: куда же вы помещаете эти вот числа, которые у вас именуются первыми и истинными, и к какому роду бытия относите? Обычно все думают, что число относится к сфере количества, да и вы в предыдущем упоминали о количестве, утверждая, что раздельное помещается, равно как и непрерывное, в сфере сущих вещей. Потом, вы говорите, что эти числа принадлежат к первосущим, а, с другой стороны, другие числа вы называете счисляющими, ставя их вне тех первых. Скажите же нам, как вы это примиряете? Тут ведь большие трудности. Что, единое, наличное в чувственных вещах, есть ли некое количество, или, хотя многократно единое есть количество, само оно только принцип количества и не количество? И принцип — имманентен ли вещи или есть нечто иное? Будьте любезны все это разъяснить.

Итак, необходимо сказать об этом, начав отсюда, и рассудить, прежде всего, в отношении чувственных вещей следующим образом. Когда ты, взяв одно с другим, скажешь, стало быть, — "два", например, когда возьмешь собаку и человека, или двух, или нескольких человек, говоря о десяти или о десятке человек, то это число не есть ни сущность, ни находится в чувственных вещах, но — чистое количество. К тому же, если ты и делишь вещь в соответствии с единицей, и создаешь части этой десятки, ты единое делаешь и полагаешь смысловым принципом количества. И конечно, одна из десяти частей не есть единое само по себе.

Когда же ты назовешь каким-нибудь числом самого человека как такового, например, двойкой, — живым существом и разумным, — то уже метод заключения будет тут не единственный. Но, поскольку ты пробегаешь определенный ряд вещей и их считаешь, ты создаешь некое количество; поскольку же для тебя сам субстрат есть "два" и каждое в отдельности — одно, то ты будешь говорить уже о другом числе, и именно о сущностном, если каждое одно конструирует собою сущность и общая единичность присутствует в обоих. И двойка эта в последнем случае не есть нечто позднейшее и не говорит только о количестве за пределами вещи, но — о количестве в самой сущности, объединяющем природу вещи. Именно, тут не ты создаешь число, постепенно перебирая ряд вещей, которые бы существовали самостоятельно и возникали бы лишь в процессе счета. Ибо что делается с сущностью при соединении одного человека с другим в процессе счета? Ведь тут будет иметь свое ипостасийное бытие в тебе, считающем, уже не просто какая-нибудь вообще единица, как в случае с хором, но — сама десятка человек. А если эти десять человек, которые ты считаешь, не объединены в одно, то в отношении к ним нельзя говорить и о десятке, но ты сам создаешь десять в процессе счета, обращая эти десять в простое количество; а в хоре, как и в войске, есть нечто и помимо этого количества.

Как же нужно понимать то, что число ипостасийно существует в тебе? С одной стороны, — число, ипостасийно находящееся в тебе до счета, сконструировано совсем иначе, чем то, которое ты производишь в процессе счета, а, с другой стороны, число, вытекающее

из внешних явлений, есть в отношении к числу, существующему в тебе, энергия тех умопостигаемых чисел или энергия, сообразная им, ибо ты одновременно и считаешь, и производишь число, создавая в этой энергии ипостасийное бытие количества, подобно тому, как в хождении создается ипостасийное бытие того или иного движения. Но как же тогда число, наличное в нас до счета, существует иначе, чем то, которое в процессе счета только конструируется? Число, которое в нас, есть число, конструирующее нашу сущность. Или, как говорит Платон, наша сущность "участвует в числе и гармонии", и в свою очередь сама есть число и гармония. Ведь она — не тело и не протяженная величина и, значит, душа есть просто число, если только она действительно есть некая сущность. Значит, и число тела, с одной стороны, есть сущность, данная как тело, и, с другой, числа души есть сущности души, данные как бестелесные души.

И вообще, конечно, в отношении умопостигаемых предметов мы должны помнить, что если тамошняя жизнь сама множественна, как, например, тройка, то тройка эта, функционирующая в живом существе, сущностна. Тройка же, еще не свойственная какому-нибудь живому существу, но являющаяся вообще тройкой в сфере сущего, есть только принцип сущности.

Если же, однако, ты считаешь: "живое" да "прекрасное", — то, хотя каждое из них — одно, ты все-таки производишь в себе число и энергично конструируешь количество и именно двойку. И если ты добродетель называешь четыремя, то, стало быть, она есть некая четверка, поскольку части ее соединяются в одно; и четверка эта есть к тому же и единица, с точки зрения субстрата, и ты приспособляешь к этой четверке лежащую в тебе четверку.

Как существует так называемое бесконечное число? Ведь все предыдущие рассуждения дают ему определенную границу. Это, конечно, и правильно, если только у нас будет действительно число, потому что беспредельное противоречит самому понятию числа. Но тогда как же все-таки мы говорим: "беспредельное число"? Может быть, мы здесь говорим это так же, как и в отношении беспредельной линии (беспредельной мы называем линию не потому, что она имеет это свойство бесконечности, но потому что возможно примыслить для данной линии, хотя и наибольшей, например, для линии, охватывающей всю вселенную, линию еще большую)? Ибо, кто узнал количество данных вещей, может его удвоить в своей мысли, не прибавляя для этого к прежнему числу нового, потому что как можно было бы присоединить к сущим вещам мысль и представление, находящиеся только в тебе?

Если же мы вообще допускаем в мысли бесконечное увеличение линии, то, значит, мы скажем, что линия вообще в умопостигаемом мире беспредельна, так как без этого она была бы там чисто количественной. Наоборот, если мы допустим, что она там не просто количественна, то она беспредельна по умопостигаемому числу, и беспредельна в ином смысле, не в том, что она не имеет границ, которые бы нельзя было перейти. Но если линия в уме беспредельна, и беспредельна не количественно, но по своему числу, то опять спрашиваем: как же надо понимать, что линия и число беспредельны в умопостигаемом мире? Так, что мыслительная концепция границы не содержится в логосе само-линии.

Если линия — в умопостигаемом мире, то как и где она там содержится? Ясно, что она, конечно, позже числа, ибо единое уже созерцается в ней, и, кроме того, она отправляется от единого и проходит до одного определенного размера. Но масштаб этого размера не содержит в себе количества. Но тогда где же эта линия находится? Уж не в мыслительном ли определении только? Нет, она еще и вещь, но, конечно, вещь Ума. Ибо и все обстоит таким же образом: оно и ум, и как-то есть вещь. И относительно поверхности, тела и всех фигур, если они существуют в умопостигаемом мире, есть также соответственное "где" и "как", так как, очевидно, не мы сами примыслием от себя эти фигуры. Доказательством этого является то, что фигура мира предшествует нам, равно как и прочее, что является физическими формами в вещах природы и что, стало быть, необходимым образом существует до тел в качестве вне-фигурных оформлений горнего мира и первых фигур. Ибо это — формы, которые не существуют в других вещах, но, будучи сами при себе, не нуждаются в пространственном протяжении, так как протяженное есть признак уже иных вещей.

Следовательно, везде существует в сущем единственная фигура, расчленена же она или в живом, или до живого. 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, и придана она телам умопостигаемого мира, как, например, сверхчувственная пирамида, если угодно, придана в качестве оформляющего принципа сверхчувственному огню. Вследствие этого 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. Но эта фигура находится в живой субстанции только потому ли, что это — живая субстанция? Нет, 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 порядку раньше, то фигуры раньше существуют в Уме. Во всяком случае, если и души находятся во всесовершенной живой субстанции, все же Ум — раньше. Но Ум, говорит Платон, видит все это до всесовершенной 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. 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 — сферу жизни.

Во всяком случае, число имеет там определение себя как числа; мы можем примышлять число и большее того, которое дано, так что беспредельное в числе есть результат только счисляющего субъекта. В сверхчувственном мире, где все строго оформлено и все дано сразу, нельзя примыслить число, большее уже примышленного, так как оно уже есть, ибо не было и не будет там недостатка ни в каком числе — так, чтобы нельзя было ничего к нему прибавить. Можно, значит, считать умопостигаемое число беспредельным потому, что оно не вымерено, ибо чем же оно могло бы быть вымерено? Число, которое существует там, существует как нацело единое, единсовокупное и, конечно, целое, как не охваченное никакой границей. Но существует оно для себя тем, что оно есть. Да и вообще из сущего ничто не находится в границах, но быть ограниченным и быть измеренным — значит испытывать препятствие к уходу в беспредельность и не нуждаться в мерах. Поэтому умопостигаемые числа не есть нечто измеримое, но сами есть меры, откуда и все, как размеренное ими, прекрасно.

Жизнь, поскольку она — нечто живое, прекрасна, содержит в себе наилучшую жизнь; и никакой вид жизни в ней не отсутствует. И, с другой стороны, не содержит она жизнь и в смешении со смертью, ибо нет в ней ничего ни смертного, ни умирающего. Эта жизнь живого-в-себе не есть нечто бессильное, но жизнь — первая, очевиднейшая и содержащая в себе цельную силу жизни, как и первый свет, от которого истекают и живут тамошние души и существуют идущие сюда. Она знает, почему она живет и для какой цели, откуда она истекает для жизни, ибо исток ее — и есть ее цель.

Всеобщая мудрость и универсальный Ум, имманентный жизни, сосуществующий ей и целокупно объединенный с нею, творит ее еще лучшей при помощи некоего расцветивания и, соединяя с мудростью, заставляет ее красоту являться еще более достойной почитания. Если уже и здесь мудрая жизнь есть поистине нечто достойное чести и прекрасное, хотя оно и видится здесь в затемненном виде, то там она является во всей чистоте, ибо там она дает видящему самое виденье и способность жить с высшей интенсивностью и с большим напряжением видеть живые существа и, наконец, прямо стать тем, что он видит. Здесь же наш взгляд часто падает также и на неодушевленные предметы; и даже всякий раз, когда он и падает на живое, все же ему видны раньше неживые моменты из живого, и сокровенная жизнь живого находится в смешении с тьмой и умиранием. Там же, напротив, все — живо, и живые существа живы целиком и чисты; и даже если возьмешь что-нибудь как не живое, то тем самым оно уже блеснуло тотчас же во всей своей жизни. Созерцавший сущность, проникающую собою горний мир и доставляющую ему жизнь, не подверженную изменениям, равно как доставляющую ему имманентно присущее ему знание, мудрость и

узрение, уже не сможет без улыбки смотреть на весь дольний мир, взятый целиком, из-за его потуг быть истинной сущностью. В умопостигаемом мире пребывает жизнь, пребывает Ум, и сущие предметы покоятся в вечности. Ничто там не выходит из сферы сущего, ничто не меняет его и не сдвигает, ибо кроме него нет ничего сущего, что могло бы касаться его, а если что-нибудь и было бы, то оно было бы ниже его, и если бы существовало что-нибудь противоположное ему, то оно осталось бы неаффицированным со стороны этого противоположного, ибо, будучи только сущим, это противоположное все равно не могло бы определить его как сущее, но делает это другой принцип, общий для всего сущего и не-сущего, предшествующий ему по смыслу, и он-то и есть сущее-в-себе. Поэтому прав Парменид, сказавший, что сущее есть единство. И не аффицируется сущее не в результате простого отсутствия всего иного, но потому, что оно — сущее. Только ведь этим сущее есть-в-себе. В самом деле, как можно было бы отнять у него сущее или что-нибудь другое, что воистину энергично существует и что зависит от него? Пока оно существует, оно все это принимает на себя. Оно существует всегда, отсюда — и все это, ему свойственное, существует всегда. Так велико сущее в своей силе и красоте, что очаровывает нас и все подчиняется ему, радуется одному тому, что имеет след его на себе, по нему ищет Благо. Ибо бытие раньше блага, если иметь в виду наши стремления к Благоу. И весь наш мир стремится жить тем, чем есть само сущее. Только само-по-себе бытие довлеет самому себе.

VI. 7 КАК СУЩЕСТВУЕТ МНОЖЕСТВЕННОСТЬ ИДЕЙ, А ТАКЖЕ И О БЛАГЕ

Или сам высочайший Бог, или какой-либо из богов, посылая души в тела, создал на 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, искать одни вещи, избегая других, лишь при том условии, что будет их видеть издали, слышать, к ним прикасаться и т. п.

Но как, спрашивается, Бог это предусмотрел? Прежде всего, конечно, не так, что сперва произошли такие живые существа, которые сейчас же и погибли из-за отсутствия органов чувств, и тогда только Бог, на основании этого опытного знания, дал людям и другим живым существам требуемые органы, дабы и их не постигла та же участь.

Более правдоподобным кажется такое мнение: Бог знал, что живые существа будут подвержены влияниям холода, тепла и других 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 случае мы спросим: дал ли Бог душам эти органы, когда они уже обладали способностью ощущать, или же дал им эту способность, а вместе с ней и органы чувств, в одно и то же время? Если допустить, что он дал им то и другое одновременно, то это значило бы, что они, хотя и прежде этого были душами, однако не обладали при этом способностью к ощущениям. А, если допустить, 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, в свою очередь, значило бы, что они для того именно и созданы, чтобы принадлежать телу и жить во зле, что само божественное о них провидение таково, чтобы 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 проистекает его размышление? 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 служит началом, исходным пунктом.

Итак, где и в чем именно лежит начало этого размышления — в чувствах или в разуме? Конечно, не в чувствах, ибо тогда, когда были созданы души, чувств никаких еще не существовало. Следовательно, начало, источник его лежит в разуме и только в разуме.

Но если так, если в нем посылками служат понятия разума — эйдосы, то и заключение должно дать познание лишь о том, что содержится в посылках, то есть о ноуменальном, сверхчувственном, и никоим образом о чем-либо чувственном, ибо, если размышление исходит 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, да и всего мира в целом, не может быть принято как результат размышления.

В самом деле, в Боге не может иметь места никакое размышление, и если мы иногда говорим, что Он размышляет, то этим хотим лишь выразить то, что Богом всему дано такое устройство, к необходимости которого мудрый человек может прийти лишь путем размышлений о вещах и явлениях более позднего в сравнении с ним самим происхождения; равным образом, когда мы говорим, что Бог нечто предусмотрел, то этим хотим лишь сказать, что он все расположил, упорядочил так, как это мудрец мог бы сделать, только обладая даром предвиденья по отношению к видам и явлениям позднейшего происхождения.

Конечно, при устройстве вещей, не предшествующих способности к суждению, рассуждение оказывается естественным и необходимым, особенно в том случае, когда сам планирующий разум не обладает достаточной силой. Требуется тут также и предусмотрение, поскольку пользующийся им не имеет той высшей способности, с которой мог бы обойтись и без предусмотрения. Ведь предусмотрение обыкновенно лишь рассчитывает, что произойдет нечто одно, а не что-либо другое, тоже вполне возможное, и всегда боится, что желаемое им не осуществится.

Но там, где совершается всегда только нечто одно, исключаящее любое другое, там излишни и предусмотрение, и рассуждение, сопоставляющее и взвешивающее противоположные возможности, ибо раз из таких противоположностей необходимо должна наступить лишь одна, то к чему тут еще предваряющее рассуждение?

Мыслимо ли, чтобы начало — единое, единственное и совершенно простое — рассуждало и принимало решение совершит то-то вместо того-то, из опасения, что, если не совершить первое, то произойдет второе? Мыслимо ли, чтобы оно употребляло тот или иной образ действий лишь после того, как опыт подтвердит его пригодность и полезность? Вот, что значило бы допустить в нем предвиденье и рассуждение. Таким образом, мало сказать, как мы сказали в самом начале, 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 не вполне актуальна, то вместе с этим необходимо также признать, что в каждой его энергии содержатся и все прочие энергии.

Это значит, что в Боге даже будущее есть всегда 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, если в Боге будущее есть настоящее, и именно такое настоящее, которое должно выступить 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 опять-таки значит, что все вещи существовали в Боге уже прежде появления в чувственной форме, существовали от вечности и всегда, хотя, конечно, позднее, после появления их в телесной форме, можно уже говорить о них, что одна следует за другой, потому, что когда они истекают из умопостигаемого мира и простираются в мире чувственном, то одна из них является после другой. Когда же они находятся все вместе, то составляют один целостный универсум, то есть такое бытие, которое в самом себе

содержит и свою причину.

Отсюда можно лучше понять и природу Ума. Мы-то полагаем, что имеем о нем представление более ясное, чем о чем-либо 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 же лежит и причина, основа и цель каждой сущности, а если и допускаем, то мыслим сущность вне и отдельно от причины.

Мы представляем себе отдельно человека, как статую, и отдельно глаз, как часть статуи, между тем как в эйдосе человека содержится не только его сущность, но также и причина его бытия, потому что быть ноуменальным человеком или быть ноуменальным глазом значит для того и другого не что иное, как соединить в себе со своей особой сущностью особую причину своего бытия, а без этого, без особой довлеющей причины, ни тот и ни другой не существовал бы в числе ноуменов.

Тут, в чувственном мире, конечно, и каждая часть в вещах имеет бытие, особое 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, в таком явлении, как затмение — сущность его не отлична от причины. Что же мешает признать, что там, в сверхчувственном мире, каждое сущее в себе же имеет и основу своего бытия, и что эта основа составляет саму его сущность?

Допустить это не только возможно, но и необходимо, и те, кто таким образом понимают и определяют сущность и основу каждой вещи, поступают разумно, ибо вещь существует благодаря тому и для того, что составляет ее сущность, или, говоря точнее, не только эйдос вещи есть ее причина — это неоспоримая истина, — но и сам эйдос при анализе оказывается содержащим в себе же свою причину; лишь то не вполне в самом себе имеет свою причину, что имеет существование не самостоятельное и жизнь заимствованную.

В самом деле, если истинная сущность есть эйдос, а эйдос есть принадлежность Ума, то в чем, спрашивается, может лежать ее причина? Если скажете, что — в Уме, то, ведь, эйдос существует не вне и отдельно от Ума, а составляет одно с ним, как и Ум — одно с эйдосом, и если Ум представляет собой такую полноту эйдосов, в которой ничто не отсутствует, то это значит, что тут не отсутствуют и причины, основания их бытия.

В Уме, конечно, содержатся причины, почему каждый из эйдосов и есть то, что он есть, но это только потому, что сам Ум имеет бытие в эйдосах — во всей их совокупности и в каждом порознь; а это значит, что вопрос, почему произошел каждый из них, не имеет смысла, так как каждый с первого момента существования в себе же заключает и свою причину.

Раз происхождение эйдосов не есть дело простого случая, то это значит, что ни в одном эйдосе не может отсутствовать довлеющее основание его бытия, но что каждый, обладая совершенством во всех прочих отношениях, должен обладать им и в этом отношении, то есть в себе же иметь совершенное, вполне довлеющее основание своего бытия.

Мало того, и чувственные вещи, участвуя в эйдосах, в них же имеют основания своего существования. Поэтому, и наоборот, если в этой видимой вселенной существует тесная, внутренняя связь между всеми составляющими ее вещами, если в ней каждая вещь в самом своем существовании 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, в сверхчувственном мире, то есть каждый эйдос там имеет довлеющее основание, как по отношению ко всей совокупности эйдосов, так и по отношению к самому себе, поскольку все они существуют одновременно и нераздельно друг от друга.

Поскольку же этот мир не зависит ни от каких случайностей, то тут каждое причиняемое есть вместе и причиняющее, так что каждый эйдос может быть мыслим как

причина, не имеющая себе причины. А если так, если эйдосы не имеют для себя внешней причины, если они суть сущности, довлеющие себе вполне и безо всякой такой причины, то это значит, что они в самих себе содержат свои причины, и так как в бытии их нет ничего случайного, так как каждый из них обуславливается всеми прочими, и сам их обуславливает, то каждый, так сказать, может ответить сам за себя, почему и для чего он есть и существует.

Таким вот образом в сверхчувственном мире каждой сущности предшествует, или, вернее, сопутствует, довлеющая ей причина, которая, впрочем, скорее есть сущность, 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, 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 каждом эйдосе. Так, например, если взять эйдос человека, то вместе с ним вдруг и сразу появляется, как бы вызывает себя к бытию, весь идеальный человек, с самого начала, сразу всем обладающий, совершенно целый, вполне готовый, а, если человек есть не весь сразу, но то или другое в нем прибавляется, то это бывает с ним лишь после рождения в теле. Идеальный же человек существует от вечности и потому сразу есть весь во всей целости.

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 добавить другому? Так почему же не предположить, что Ум предварительно обсудил и затем принял решение создать чувственного человека?

Конечно, когда допускается, что вещи произошли во времени, то с этим допущением естественно соединяется и то другое, что происхождению их предшествовало размышление; но, коль скоро принимается за истину, что вещи всегда происходят от вечности, то этим самым устраняется всякая надобность предварительного обдумывания, ибо то, что всегда есть или бывает так, а не иначе, собственно говоря, даже не может быть предметом размышления — быть ли ему, или не быть, а, если и быть, то как.

Кроме того, если бы Ум размышлял о том, 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, то это значило бы, что прежние были хуже. А если этого не может быть, если его произведения сразу были прекрасны, то они и всегда должны 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 и свойственное. Дает же ей все всеприсущий ей эйдос, который властвует 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 выявить причину той или иной вещи — значит 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 того, чтобы избегать опасности, то и этим лишь выразим то, 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 целой сущности, однако же бытием своим всецело обязанная ей; тут все части,

приноровленные 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 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 эйдосе человека должна с вечной необходимостью и в совершенстве заключаться, между прочим, и чувственность, притом чувственность своеобразная, определенная — такая, которую мы потом видим здесь и 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 он обладает чувственностью не с того лишь момента, как посылается родиться, но изначально. А если так, то не значит ли это, что ум ноуменального человека сам по себе склонен к чувственным вещам? Ибо, что другое есть чувственность, чувствительность, 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 умалется в своем совершенстве от соединения с телом?

Чтобы выйти из затруднения, в которое ставят эти вопросы, следует подробнее рассмотреть, что есть идеальный человек? Но, пожалуй, лучше начать с определения здешнего, чувственного человека, а то иначе, не зная, как следует представлять этого человека, которого в самих же себе и носим, не сумеем познать и того. Некоторые придерживаются мнения, что чувственный человек по существу своему совершенно тождественен со сверхчувственным. Так ли? Решением этого вопроса займемся прежде всего.

Итак, что такое земной человек? Разумный ли это ум, отличный от его души, дающей ему жизнь и силу мышления, или он есть сама эта душа, или, наконец, он не просто только душа, но душа, имеющая такое-то тело? Человек обыкновенно определяется, как живое разумное существо; но так как живое существо состоит из души и тела, то это определение не есть определение его 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, 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 чувственной действительности, а потому из него вовсе не видно, что такое есть человек по своему понятию, то есть по своему истинному первоначальному существу.

Скажут, пожалуй, что определения подобного рода сложных вещей и должны быть таковыми, то есть 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 вещи 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 необходимо для тех, кто полагает, что хорошим определением вещи следует считать лишь то, в котором показывается первооснова, истинная сущность вещи.

Итак, что 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, быть может, выражение "разумное животное" употреблено вместо "разумная жизнь"? В таком случае вышло бы, что человек есть разумная жизнь. Но разве возможна жизнь без души? А если ни что иное, как душа, есть начало, производящее разумную жизнь, тогда выходит, что человек или простая энергия души, а не субстанция, или сама душа. Но если человек — разумная душа, то почему душе, одушевляющей какое-нибудь животное, тоже не быть человеком?

Итак, следует согласиться, что в определение человека должно входить еще что-то другое, кроме души, и что мешает признать, что человек есть нечто более сложное, что он — душа в таком-то уме. Этот ум можно представлять, как определенную энергию, но такую, которая может существовать лишь нераздельно с производящим ее началом. Таковы, например, житнетворные принципы семени, которые не существуют без души, однако же не суть души, и так как они не бездушны, то не удивительно, что они представляют собой такие со смыслом действующие принципы.

Если теперь спросим, какая именно душа служит началом тех житнетворных энергий, которые производят не людей, а животных, то придется ответить, что это делает не душа растительная, но иная, гораздо более энергичная и живучая, словом, та, которая производит живые существа. Вот такая-то душа, содержащая в себе человеческую природу уже прежде полного образования тела и присущая такой материи, то есть семени, и отпечатлевает в теле свой образ — формирует, насколько то позволяет природа тела, образ человека, наподобие того, как живописец рисует портрет с уже сформированного человека, созидает низшего человека, наделяя его человеческим образом и инстинктами, нравами, склонностями и способностями, но только слабыми, несовершенными, потому что это не есть первый, высший человек, не разумный, но чувственный, животный.

Поэтому, между прочим, и чувственные восприятия его лишь кажутся ясными, а на самом деле гораздо темней, спутанней восприятий и представлений первого, высшего человека, так как представляют собой лишь образы, отражения. Идеальный человек стоит выше этого, между прочим, и в том отношении, что, обладая более божественной душой, имеет и более ясные чувственные представления. Именно этого человека и имеет в виду Платон, определяя его как душу, и если при этом говорит о душе, пользующейся телом, то этим хочет выразить то, что душа того человека, как более божественная, господствует над той, которая непосредственно пользуется телом, как своим органом, между тем, как сама она пользуется им лишь через посредство этой низшей души.

Таким образом, когда, благодаря животворящей и формирующей деятельности низшей души, рождается одушевленное и чувствующее существо, то к его душе присоединяется и высшая душа и сообщает ему жизнь более энергичную и совершенную, или, точнее, не к его душе приближается и присоединяется, но, напротив, сама, не удаляясь из сверхчувственного мира, его душу притягивает к себе, так что та касается ее и как бы висит на ней. И так как при этом и разумность одной души соединяется с разумностью другой, то не удивительно, что благодаря свету, идущему от высшей Души, такое живое существо, будучи само по себе слепым, темным, становится зрячим и ясным.

Но каким образом высшая Душа 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 присутствуют в сверхчувственном мире.

Она, например, восприимчива к чувственной гармонии, но почему? Потому, что в то время, как чувственный человек воспринимает эту гармонию ощущением, для нее она сливается с той гармонией, которая имеет место в умопостигаемом мире. Или, так как огонь, который здесь представляет собой некоторое подобие того огня, то 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, то понятно, что такая высшая Душа имела восприятия и представления всех их. А так как человек, который там, есть именно такая высшая Душа, обладающая именно такими восприятиями, то не удивительно, что и человек позднейший и низший, то есть чувственный, телесный, будучи образом и подобием того высшего человека, имеет восприятия в строгом смысле чувственные, представляющие некоторое подобие восприятиям того первейшего и высшего человека.

Человек, который находится в Уме, есть самый первый по бытию и самый совершенный по существу, он-то и изливает свой свет на второго человека — рассудочного, а второй — на третьего, чувственного; этот третий и самый низший имеет в 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.

В нас действует иногда исключительно этот низший человек, а иногда к нему привходит 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 нею и вторая, и так как эта вторая при этом не отделяется от сверхчувственного мира, то считают естественным, что вторая находится там же, где и третья. Но 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, то есть всякая форма жизни, и в действительности она принимает то ту, то иную форму, сообразуясь с обстоятельствами; пока она пребывает в первоначальной чистоте и непорочности, она хочет образовать человека и в самом деле образует человека, делая в этом случае то, что лучше, ибо это лучше, чем образовать какое-нибудь животное; она образует также и существа высшего порядка — ангелов, природа которых, впрочем, однородна с существом человека.

Само собой понятно, что существующий прежде чувственного идеальный человек есть существо еще более божественное, есть уже как бы само божество, и подобно тому, как ангел божества есть только его образ, точно так же и чувственный человек представляет собой только образ идеального человека, ибо не может же быть самим 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, несмотря на то, что все они суть существа одного и того же порядка. То же самое следует сказать и о гениях, о которых говорит Платон, то есть, что гении (ангелы) представляют собой различные виды.

Итак, когда с высшей Душой бывает соединена такая низшая, которая избирает себе природу и жизнь того или иного животного, то эта низшая душа, несмотря на то, что в соединении с 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.

Но если так, если Душа производит природу разных животных лишь после того, как сама подверглась извращению и порче, то не значит ли это, что она первоначально вовсе не была предназначена творить ни вола, ни коня, и что поэтому такие порождения, как конь и вол, представляют нечто противное ее природе?

Нет, они, конечно, ниже и 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 творит 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 и художники, которые, хотя и умеют созидать всевозможные образы, на самом деле, однако, созидают обыкновенно или те, которые им заказывают, или те, 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? Почему не согласиться, что этот предначертываемый эскиз имеет для материи значение и силу первых лучей проникающего в нее света? Почему не признать, что индивидуальная душа вслед за этим уже только завершает дело образования тела, намеченного мировой Душой, то есть, сообразуясь с намеченными контурами и чертами, организует все члены, и что каждая душа при этом и сама принимает вид, сообразный 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 мы постепенно пришли, задавшись вопросом о том, каким образом соединяется с природой человека чувственность, и как, несмотря на это, сверхчувственное бытие остается непричастным процессу рождения и всяческого изменения.

Мы выяснили и доказали, что не сверхчувственные сущности ниспадают до положения чувственных вещей, но последние стремятся уподобиться первым, войти и быть в связи с ними, 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 ощутимые, 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 потому называются ощущениями в узком 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 подпадающие 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.

Но можно ли допустить, что живые существа, например, конь и т. п., содержащиеся в Уме как идеальные сущности, не сообразуются с такими же существами чувственного мира, а, напротив, последние сообразуются с первыми?

Ответ будет такой: конечно, для того, чтобы произвести чувственного коня, да и всякое другое животное, Ум должен иметь предварительно концепцию или эйдос этого животного, но из этого вовсе не следует, что в Уме прежде всего возникает желание создать коня, а потом уже он образует эйдос коня; напротив, ясно, что в Уме должен быть эйдос коня прежде, чем он пожелает создать коня, и что, следовательно, эйдос коня в Уме не следствие, но причина или основание для желания создать коня.

Другими словами, не рожденный конь предшествует коню, имеющему родиться, и так как первый конь предшествует происхождению чувственных коней и эйдос его вовсе не обусловлен предшествующим желанием создания или происхождения коней, то это значит, что Ум содержит в себе и эйдос коня, и все ноуменальные сущности вообще, вовсе не сообразуясь с судьбой чувственных вещей и вовсе не связываясь потребностью создать этот род вещей; эйдосы изначально существовали в Уме, а соответствующие им чувственные вещи произошли уже потом в силу естественной необходимости, ибо не мог же процесс происхождения остановиться на ноуменах. Что, спрашивается, могло бы остановить и задержать эту силу, 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 столь единым, сколь 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 Первоединое в этом отношении превосходнее его, то ему необходимо быть больше, чем единым, ибо множественность равносильна уменьшению совершенства.

Но почему, спросят, не быть ему 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 двоицы, каждый из самых малейших ее элементов окажется таким же, то есть двойственным. Притом же первая двоица содержит в себе разом и покой, и движение, насколько она есть Ум и вместе с тем и жизнь — Ум совершенный и жизнь совершенная. Поскольку же совершенство Ума состоит не в том, чтобы быть единым, но 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, но как совокупность всех душ, и вследствие этого обладает всемогущей силой их творить. По этой же причине он есть совершеннейшее или всеобъемлющее живое существо, то есть такое, в котором содержится не один только человек, но все виды и роды живых существ, потому что, в противном случае, и на земле не было бы ничего более, кроме одного рода человеческого.

Нам могут возразить: то, что в Уме есть эйдосы животных благородных, с этим еще можно согласиться, но как может быть в нем место для животных, 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, 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, что, во-первых, человек земной совсем не таков, как тамошний, как равно и все здешние животные совсем не таковы, как тамошние, ибо там все существа несравненно совершеннее существ здешних; и, во-вторых, что там, в Уме, нет ни одного такого существа, которое было бы разумным в строгом смысле слова, ибо разумность и рассудительность появляются в живых существах уже только здесь, между тем, как там имеют место лишь те высшие и чистые акты Ума, которые предшествуют всякому рассуждению.

Поэтому, если спрашивают, почему здесь один только человек мыслит и рассуждает, а другие существа — нет, то на это может быть дан такой ответ: так как 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 сообразительности.

Но почему, спросят, не все животные в одинаковой степени разумны? А почему, спросим мы в свою очередь, сами-то люди не одинаково мудры? Ведь стоит только вдуматься, 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 называется неразумным, в умопостигаемом мире есть разум и Ум, ибо там, например, как мыслящий коня есть Ум, так равно и мышление коня (то есть эйдос коня) есть Ум. А если так, если там имеет место одна чистая мысль и Ум, то ничего нет невозможного или немыслимого в том, что эта мысль, оставаясь мыслящей в каждом акте, имеет иногда своим предметом и нечто такое, что само не мыслит.

Однако, так как оказывается, что в Уме мысль и мыслимая вещь одно и то же, то как же это предметом и продуктом мысли может быть и бывает вещь, лишенная мысли, — неужели так, что Ум, мысля такую вещь, отрекается от самого себя — делается бессмысленным? Конечно, нет. Но только в каждой мыслимой вещи, в каждом эйдосе 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 жизни, не может быть совсем лишенной жизни, так никакая определенная форма Ума 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, он тут весь и все, но только в каждой из них — в иной форме; актуально он проявляется всегда только в той 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 собою 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 к менее совершенным, на известной ступени творит коня, и даже еще какую-нибудь более низкую форму жизни, потому что чем дальше он раскрывает свои силы, тем более они как бы истощаются и на каждой новой ступени как бы теряют нечто из своего первоначального избытка.

Но зато, по мере того, как живые существа становятся все менее и менее совершенными, обыкновенно отсутствие у них того или иного совершенства искупается прибавкой чего-нибудь нового для удовлетворения жизненных потребностей: появляются, например, когти, копыта, рога, клыки и т. п. Таким образом, хотя Ум нисходит до таких низших ступеней творения, но он и тут проявляет неисчерпаемую полноту своей природы, в самом себе находя всяческие средства вознаградить те или иные недостатки своих творений.

Но как это, спросят нас, и почему даже в сверхчувственном мире царит такое несовершенство? Почему, например, даже ноуменальное животное имеет рога, да и зачем — неужели для защиты?

Конечно, не для этого, но для того, чтобы, будучи таким, а не иным животным, оно было совершенным в своем роде, совершенным как живое существо, как творенье Ума, как жизнь, имея чем восполнить недостающее в своей 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 то же время, чтобы каждое из них было настолько совершенным, насколько можно и должно быть совершенным отдельному существу.

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 собою совсем иное единство — чистое, полное, неразличимое. Поелику же он есть единство сложное, составное, то он должен содержать в себе различные роды и виды вещей, притом содержать так, чтобы каждый из родов не терялся в его единстве, но сохранял в целостности свои специфические различия, свою особую форму и сущность.

Поэтому все такие формы, как, например, родовая форма человека, должны содержать

в себе свойственное каждой из них многообразие видов, между которыми, несмотря на их единство рода, одни более совершенны, другие — менее, подобно тому как, например, о глазе или пальце, как о членах одного тела, можно говорить, что тому и другому принадлежит меньшая степень совершенства, чем всему телу в целости.

Таким образом 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; но и, наоборот, если все существующее в целом прекрасно, то это потому, что таково, то есть одинаково прекрасно то общее и единое, которым все объемлется.

Мир, говорят, не пренебрег ни одной из пород всех тех живых существ, которые в нем появились, поскольку он, как вселенная, должен содержать в себе всю полноту существующего.

Откуда же, спрашивается, мир имеет все то, что в себе содержит? Не оттуда ли — свыше? Конечно, он имеет все это лишь потому, что все оно 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. Как, однако, в умопостигаемом 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 живо? Как, в каком виде вообще находятся там эти и подобные им 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 некоторым разумным началом. А, если так, если этот разумный принцип, составляющий внутреннюю сущность растения, присутствует в нем здесь как особого рода жизнь, особого рода душа, особое начало единства всех органов растения и их функций, то разве может быть он первым растением, то есть первым началом растительного царства?! Конечно же, нет, ибо прежде и выше него стоит то первое растение, от которого происходит он сам как организующий принцип конкретно этого, а не иного растения.

Первое растение, его идеальная сущность, представляет собой единство, между тем, как эти растения в их родах и видах представляют собой с необходимостью вытекающее из него 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 и только третьей степенью жизни.

Ну, а сама земля, как она может иметь место в ноуменальном мире? Какова ее идеальная сущность? Имеет ли и она там жизнь, и, если да, то каким образом? Прежде, чем ответить на этот вопрос, спросим, какова она, 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, разумосообразный принцип. Но мы выше показали, что присущий растительному царству морфологический принцип — принцип живой, одушевляющий. Спрашивается, присущ ли такой же принцип и нашей земле? Конечно, потому что, если мы возьмем даже вещи, так сказать, наиболее земляные, то и в них увидим присутствие ее особой природы — производящей силы: даже появление камней, вздымание и образование гор не могло бы иметь места на земле, если бы ей не был присущ некий одушевленный принцип, который и производит все это посредством скрытой от глаз внутренней работы.

Этот формирующий принцип земли аналогичен тому принципу, который составляет внутреннюю природу 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 отторгалась от земли, а стоит с нею в столь же внутренней связи, как и живая ветвь 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 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 и эта наша.

Далее, если огонь, подобно всему прочему, представляет собой материализованную сущность, то и его появление и существование в чувственном мире нельзя представлять, как беспричинное и случайное. Откуда, от чего, в самом деле, он происходит? Говорят, от трения. Но, ведь, прежде всего во вселенной, да и в телах, которые трутся одно о другое, должен присутствовать огонь для того, чтобы он мог получиться от трения. А, если так, то не в материи же огонь имеет свой источник, потому что материя сама по себе даже потенциально не имеет в себе огня, а, значит, и произвести его 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 некая душа, способная производить огонь, то есть, своего рода жизнь и своего рода мысль, составляющие одну и ту же сущность. Вот почему Платон говорит, что во всех этих вещах есть душа, то есть сила, способность производить чувственный огонь. Очевидно, что ноуменальный огонь, который служит первоисточником здешнего, представляет собой некую огненную жизнь, и есть огонь несравненно более совершенный; будучи же более совершенным, чем земной, он обладает и более совершенной жизнью; итак, и само-огонь живет.

То же самое следует сказать и об остальных двух стихиях — о воде и воздухе. Почему, в самом деле, не быть им, подобно земле, одушевленными? Ведь и они содержатся в эйдосе универсального, всеобъемлющего живого существа, как его части. Правда, жизнь в них неясна, незаметна, как незаметна она и в земле. Однако мы можем заключить о жизни в них на том же основании, на котором заключаем и о жизни земли, то есть по ее произведениям, потому что живые существа рождаются и живут даже в огне; а уж тем более в воде и в воздухе. А что здешний огонь, то возгорающийся, то вдруг потухающий, этой своей мимолетностью, так сказать, проскользает мимо универсальной Души, то это потому, что он, не имея для себя постоянной несгораемой массы, не может и проявить всю свою душу.

То же самое следует сказать о воздухе и воде: если бы эти стихии имели природу более устойчивую, то они явно проявляли бы свою душу, жизненную и житнетворящую силу; но так как природа их текуча, то они явно не обнаруживают души, хотя и имеют ее. Они в этом отношении похожи на влагу, циркулирующую в нашем теле, 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, поскольку она сама по себе нечувствительна, не способна оказывать сопротивление и легко отделяется от души, одушевляющей все тело.

Таковы же приблизительно в рассматриваемом отношении и все три вышеупомянутые стихии. Что же касается воздуха, то можно полагать, что живые существа, образованные из сгущенного воздуха, хотя и способны чувствовать, но не подвержены страданию, и что подобно тому, как нераздельный и перманентный свет проникает собою воздух лишь настолько, насколько этот последний сам перманентен, то в такой же степени и Душа проникает и окружает воздух, сама, однако, не совпадая с ним своим существом. То же самое относится и ко всем прочим стихиям.

Ко всему этому присоединяется и такое соображение: если мы вынуждены допустить, что наша вселенная имеет своим первообразом мир ноуменальный, то уж 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 и небо живо и не лишено того, что мы здесь называем звездами, ибо в этом 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, поскольку и растения произрастают из живого начала, и море там со всеми водами представляет собой

неиссякаемый поток жизни и содержит в себе всех водных тварей, наконец, и воздух там есть со всеми живыми существами, имеющими соответственную с ним природу и способными жить в нем.

Да и возможно ли, чтобы все эти существа не были живыми в самом первоисточнике жизни, когда они даже здесь обладают жизнью?! И разве мыслимо, чтобы там каждый род существ не определялся к бытию никакой разумной необходимостью? Если необходимостью, то есть разумной целесообразностью, определяется там природа великих частей мира, то ею же определяется и природа тех существ, которые между ними распределены, так что каким необходимо быть небу, таково оно и есть, таковы же и существа, его наполняющие; не быть им совсем, или быть иными, чем каковы они есть, можно было бы только при условии, что самого неба бы не было, или оно было бы совсем иным.

А потому недоумевать и спрашивать, почему и как взялись такие-то живые существа, наполняющие небо, значит спрашивать, откуда и почему небо таково, а это опять-таки значит спрашивать, откуда и как все вообще живое, а это, в свою очередь, значит вопрошать, откуда, как и почему универсальная жизнь, универсальная Душа, универсальный Ум, то есть такое бытие, в котором нет никакого недостатка, лишения, несовершенства, но, напротив, — все наполнено и как бы кипит жизнью.

Все истекает отсюда, как река, — из одного источника, который следует представлять себе не как дующий ветер и не как согревающую теплоту, но как 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, ритм и гармонию самых приятных для слуха звуков.

Ни Ум, ни происходящая от него Душа, повторяем, не суть абсолютно простые сущности, но содержат в себе всю полноту и все разнообразие простых сущностей. Простых, поскольку они представляют собой сверхчувственные начала и энергии, так как в ноуменальном мире энергии тех сущностей, которые занимают последнее место, просты, а энергии занимающих первое место всеобщи и всеобъемлющи.

Так, что касается прежде всего Ума, то, конечно, движение его всегда одинаково и тождественно, но не такое, что каждый его акт тождественен с каждым другим и представляет собой одну неделимую, особую и самостоятельную часть. Также существенно, что каждый его акт, будучи отличным от каждого другого, в то же время содержит в себе многое, так как 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 между этими двумя пунктами, есть нечто столь же однообразное, как, например, линия, или как односоставное, не обладающее различными свойствами, тело?! Очевидно, что, если бы Ум не простирался своей деятельностью на разнообразие, если бы постоянно нечто иное, 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 его однообразная деятельность и могла бы каким-нибудь образом быть постоянной, то все же это однообразие означало бы, что он обладает только одним видом, одной формой жизни, а не жизнью универсальной и всеобъемлющей. А так как ему надлежит жить всяческой жизнью, обладать жизнью везде и повсюду так, чтобы в нем не оставалось ни одного не наделенного жизнью пункта, то ему необходимо и двигаться, или быть подвижным ко всему, что должно существовать и жить.

Понятно, что всякий раз, когда он совершает одно единственное известной формы движение, он производит только одну единственную сущность или становится единым с ней, пока не переходит к какой-либо 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; а так как на самом деле каждые две такие сущности всегда необходимо различны, то Ум, движимый стремлением к разнообразию, полагает всегда вслед за ними новую третью сущность, подобно им содержащую в себе вместе с элементом тождества и элемент различия, инаковости.

Так как каждая происходящая сущность состоит из этих двух элементов, то природа каждой есть вместе и тождественная самой себе, 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 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 допустить, что они предшествуют Уму, то это равносильно признанию, что отношение к ним Ума не продуктивное и даже не активное, а чисто пассивное и зависимое. А так как это невозможно, то необходимо допустить, что Ум произвел их всех, или, вернее, сам был от начала совокупностью их всех.

Итак, бытие сущностей не может мыслиться 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 та 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 его границ. 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. А так как последнее невозможно, так как мышление существует от вечности и всегда, то это значит, что он находится в непрерывном движении, в действии, которым производит и как бы наполняет собой всю совокупность существ.

Отсюда и наоборот — вся совокупность существ представляет собой всю полноту мысли, то есть эйдосов, а с полнотой мысли также и всю полноту жизни Души, которая, подобно мысли Ума, будучи подчинена началу инаковости в той же мере, что 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 одной жизни к другой, 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 и встречает на ней разнообразные вещи, но имеет под ногами и перед глазами все одну и ту же землю.

В сверхчувственном мире жизнь везде одна и та же, но она не однообразна: она тождественна, поскольку она пульсирует во всем одинаково, она и разнообразна, поскольку в своем движении проходит через различные формы; она оживляет различные сущности, но оживляет всех одинаково, то есть непрерывно и неизменно.

Если бы эта тождественность движения и действия простиралась не на многообразие, 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-то и дело, что Ум содержит в себе все многообразие эйдосов, и только благодаря этому обстоятельству сам есть всецелый, всеобъемлющий, а без этого он не был бы таковым.

А, если так, если Ум потому именно и есть всеобъемлющий и универсальный, что он есть все сущее, то понятно, что нет и не может быть ничего такого, что не вошло бы, как

необходимый элемент, в эту всеобъемлющую полноту бытия, а равно и ничего такого, что не было бы иным, чем все прочее, и что этими своими отличительными особенностями не служило бы полноте всего единого целого. Напротив, если бы не было в Уме этого многообразия и все было бы между собой тождественно, то это бы значило, что он обладает таким несовершенным существом, в котором не достает самых главных основ для полноты и гармонии его природы.

Чтобы иметь более ясное представление о 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 организующий принцип растения или животного, то понятно, что, если бы он был чистым единством, безо всякого различия, то он не был бы тогда организующим принципом, и плодом его деятельности была бы только однообразная, неорганизованная материя. А, коль скоро он на самом деле есть именно такой принцип, то это благодаря тому обстоятельству, что он содержит в себе пред-назначенными все органы, что он объемлет и проникает своей энергией всю материю, не оставляя ни одной ее частицы, совершенно похожей на какую-нибудь другую. Вот почему лицо, например, вовсе не представляет собой однородной массы, но состоит из носа, глаз и т. д.; нос, в свою очередь, тоже отнюдь не совершенно простая вещь, а состоит из частей, само различие которых обуславливает бытие и сущность его, как органа обоняния; обращенный же в нечто совершенно однообразное, он будет не носом, а простой массой вещества.

Таким образом, в Уме содержится бесконечное разнообразие: он представляет собой единство во множестве, но не такое единство, как, например, дом, а скорее такое, как организующий принцип, который внутренним образом из самого себя производит множественность.

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 вот образом одно универсальное, всеобъемлющее существо содержит в себе все различные роды и виды живых существ, а в них содержатся живые существа еще меньшие и с меньшими энергиями и так далее до существ или форм самых последних, индивидуальных. Все эти существа и формы отличаются друг от друга особенностями, не допускающими между ними смешения, хотя, в то же время, все они представляют собой одно единое целое.

Но, конечно, господствующее здесь единство во всем, называемое иногда дружбой, совсем не такое, как единство, принадлежащее 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 отделенные, составляют единое целое; здесь же вещи пространственно отделены друг от друга.

Кто из нас, созерцая эту многообразную, всеобъемлющую, первоисточную и единую жизнь, не придет в восхищение и вместе с тем не почувствует жалости к той жизни, которая столь отлична от нее?! Ибо те формы жизни, которые мы видим здесь, на земле, суть все какие-то темные, словно тени, слабые, немощные, нечистые, представляющие только подобие той чистой жизни. И чем дольше и глубже мы всматриваемся в эти нечистые жизни, тем более мы теряем способность созерцать жизни чистые и жить всячески той жизнью, в области которой нет ничего такого, что не жило бы жизнью чистой и полной, чуждой всякого недостатка и всякого зла.

Зло царствует 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, так как Благо присуще всем его эйдосам.

Первое начало есть само Благо, Ум же есть только благой — образ Блага, по той причине, что прежде всего сам живет созерцанием абсолютного Блага, а вследствие этого и созданные им существа оказываются такими же, то есть благоподобными.

Благо присуще Уму не так, как оно есть в самом себе, а так, как Ум может его воспринимать и обладать им, ибо Благо есть первое, верховное начало, и от него уже всякое благо и в Уме, и во всем, что им сотворено в ноуменальном мире.

Творение же это следует представлять таким образом: с одной стороны, Ум, созерцая верховное Благо, не может не мыслить, а с другой — он не может или не должен узреть в нем те сущности, которые ему самому надлежит создать, ибо иначе они не были бы его созданиями. Поэтому Ум воспринимает от Блага только силу творить эти сущности и наполняться своими творениями.

Самому Благу не принадлежит эта способность создания всего сущего, ибо существо его есть абсолютно единое и простое, между тем, как Ум производит множество — производит потому, что, не будучи в состоянии объять во всей полноте и удержать в единстве эту полученную от Блага силу творения, так сказать, раздробил, размельчил ее, сделал из единой множественную, чтобы по крайней мере в частях обладать ею.

Таким образом, поскольку творения Ума созданы силой, полученной от Блага, то они отражают в себе Благо и суть благоподобные, а так как Ум, вследствие излияния на него от Блага творческой силы, и сам есть благой, и состоит из благоподобных сущностей, то он может быть назван, в отличие от Блага абсолютно единого, благом многообразным.

Кому желательно иметь приблизительное представление о 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 лиц, а еще лучше — массу чистых, чуждых всякого недостатка душ, составляющих как бы пирамиду, вершину которой занимает Ум и освещает отсюда все пространство этого мира. Это, конечно, только приблизительное представление, потому что в нем образ ноуменального мира предстоит воображающему как внешний; адекватным же оно могло бы быть только в том случае, если бы кто самого себя обратил бы в этот образ и в самом себе внутренне мог бы созерцать это дивное зрелище.

Однако, сколь ни дивна эта многообразная 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 же и каким образом его произвел?

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, а именно: все благо-подобны, все имеют облик Блага. Равным образом, как существующие, они имеют всем им 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 своей мысли его единство сделать множеством, потому что, будучи сам единым и сущим, но, не будучи в состоянии сразу объять мыслью все единство Блага, 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 вовсе не мог созерцать? Нет, не значит, потому что Ум самой жизнью своей был от вечности всегда слит с Благом, всегда был к нему обращен и в нем утвержден. Через это предвечное и постоянное движение около Блага Ум наполняется им, как бы насыщается и становится полнотой всего сущего с полным осознанием этого, другими словами, становится в полном смысле этого слова Умом, который, благодаря этому наполнению, имеет что созерцать и созерцает.

Созерцает же, конечно, при помощи света, истекающего от того верховного начала, которому он обязан своим бытием.

Вот почему говорится, что Благо есть причина не только бытия всего истинно-сущего, но и его мыслимости и познаваемости. Как солнце является причиной 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 так же и Благо — причина и всего сущего, и самого Ума.

Оно как бы свет, от которого зависят как созерцаемые сущности, так и Ум, созерцающий их, хотя само оно не есть ни эти сущности, ни Ум, но только их причина. Оно обуславливает мышление тем, что от него истекает свет и на сущности, и в Ум. Вот каким образом Ум имеет полноту сущего, а вместе с полнотою и совершенство, вот почему и как он стал созерцающим, мыслящим, а предшествовавшее этому его состояние, конечно, было иным, и то начало, от которого он получил полноту, можно представлять себе как бы действующим на него извне, так как оно, наполняя его, как бы отпечатывает на нем свой образ.

Однако, возразят нам, как же могут в Уме появиться сущности и составить его полноту, если они первоначально не находились ни в том начале, которое дарует, ни в том, которое получает эту полноту, так как Ум, до получения от верховного начала своей полноты, не обладал ею? На это ответим вот что: совсем не обязательно, чтобы дарующему самому принадлежало, как момент его природы, то, что он дарует другому; ноуменальный мир связан лишь той необходимостью, что дарующий всегда совершеннее приемлющего — только этим и обуславливается порядок происхождения.

Точнее, то, что тут занимает высшее место, имеет бытие актуальное, а то, что занимает низшее место, представляет собой лишь потенциальность 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 собою 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, кто дал ему ее, но вовсе не есть жизнь самого ее подателя. До обращения к нему Ум представлял собой бытие неопределенное, а, как только обратился и устремился к нему, тотчас получил от него определенность, хотя ему и чужда всякая детерминация. Как только Ум стал созерцать Первоединого, тотчас получил от него определенность, ограничение, форму, которая тоже стала достоянием получившего ее, не будучи, однако, принадлежностью давшего ее.

Впрочем, это ограничение не наложено на Ум извне, подобно границам протяженной величины, но оно внутренне вытекало из самого существа этой жизни — жизни бесконечной, многообразной, всеобъемлющей, которая, хоть и истекла наподобие 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 с тем 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 что иное, как множество мыслей Ума, или множество умов. Тут все есть Ум: с одной стороны — Ум единый, всеобъемлющий, а с другой — содержимое и объемлемое им множество индивидуальных умов.

Но если каждый из индивидуальных умов объемлется одним всеобщим Умом, то значит ли это, что каждый такой ум тождественен с каждым таким же другим? Нисколько, потому что в таком случае всеобщий Ум обнимал бы не множество, а единство. Итак, сама множественность умов предполагает различие между ними.

Однако, что же, собственно, делает их отличными и от всеобщего Ума, и друг от друга?

Да то, что каждый из них есть единичный, индивидуальный; не может же, в самом деле, индивидуальный ум быть тождественным с Умом всеобщим, как равно и с каждым другим индивидуальным, ибо тут жизнь есть всеобщая и всеобъемлющая энергия, истекающая же из нее мысль есть реальная потенция всего сущего, а сам Ум, как синтез той и другой, есть ставшая явной действительность всего сущего, совокупность всех сущностей — эйдосов, а выше всего стоит то, что, не нуждаясь для себя ни в каком начале или основании, само служит основой для всего существующего и даже для того, кто есть эйдос эйдосов и форма форм, сам при этом вовсе не являясь эйдосом и не имея никакой формы.

Ум, в свою очередь, дает Душе то же самое, что сам имеет от Первого начала, именно он озаряет ее своим светом, детерминирует ее, делает разумной, словом, начерпывает в ней свой образ, который сам получил свыше. Однако, хотя Ум — образ Первоединого, образ, содержащий в себе многообразие форм, но само Первоединое не имеет никакого образа, никакой формы, и только потому и может быть творческим началом всяческих форм, а, если бы оно само имело форму, тогда Ум был бы не Умом, а только рассудочным началом, то есть третьим началом — Душой.

Итак, необходимо признать, что Первое начало исключает из себя всякую множественность, потому что в противном случае его множественность для своего объяснения потребовала бы иного, высшего начала.

Теперь спросим: в каком смысле и почему сущности, составляющие содержание Ума, суть благоподобные? Потому ли, что каждая из них есть эйдос, или же потому, что все они прекрасны, или еще почему-нибудь? Ответ на это таков: все, что происходит от Блага, должно носить в себе его характер, отпечаток, или, по крайней мере, некоторый след, подобно тому, как от огня в вещи, подвергшейся его действию, остается след огня, от сладкого остается след сладости. А так как Ум имеет от Блага всю свою жизнь, так как он обязан Благу и тем, что существует, и тем, что он есть Ум, и тем, что все его эйдосы обладают красотой, то все это — и жизнь, и Ум, и эйдосы — имеет в себе образ Блага.

Однако есть ли между всеми этими вещами что-либо общее, принадлежащее им самим, помимо того общего, что все они одинаково происходят от одного и того же начала? Спрашиваем об этом, исходя из того соображения, что от одного и того же начала могут происходить различные вещи и что одна и та же вещь может стать совсем иной, перейдя от давшего ее к получившему, ибо, например, одно дело та первая энергия или энтелехия, на которую изливается дар Блага, и совсем другое — что этой первой энергии от Блага даруется. Выходит, что все эти вещи, Ум, идеи суть нечто совсем иное, чем само Благо, хотя это нисколько не мешает каждой из них быть благоподобной в той или иной мере.

Чем же, спрашивается, обуславливается самая высшая степень этого свойства? А еще прежде спросим: представляет ли жизнь собою благо только потому, что она жизнь, хотя бы это была жизнь совершенно голая, пустая, всего лишенная, или же жизнь только тогда и заслуживает быть и именоваться жизнью, когда она проистекает из 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 истекает 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, то есть, что и он сам есть благо, да и о каждом из его эйдосов, что каждый из них 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 в первой, высшей степени, другая — в следующей, более низкой. Но так как каждая из них в самом своем существе 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, истекающая из самого Блага, и Ум есть благо, насколько он есть Ум истинный, оттуда 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 принимаем за выражение общей им обеим сущности, но может быть и абстрагируем от них в особое самостоятельное понятие, как, например, понятие живого существа простирается на человека и коня, от которых и абстрагируется, или понятие теплоты — на огонь и воду, с тем лишь различием, что тут общее между жизнью и Умом есть нечто такое тождественное, которое в одном члене имеет первую, высшую степень, а в другом — вторую, низшую.

Но в каком именно смысле оба эти члена должны быть называемы благами? Суть ли они простые омонимы Блага, или Благо составляет самое существо каждого из них, притом так, что каждое во всей своей целостности есть целое Благо? Но Благо не может заключаться в каждом из них всецело, потому что если бы оно все 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 обеих есть благо. Первая энергия есть благо потому, что истекает из Блага, детерминация — потому, что она из Блага же истекшая красота, и синтез их есть благо, поскольку он составляется из них обеих.

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 общим началом служит тут порядок, ритм, ну а там — что?

Нам могут возразить, что если пение и хождение и бывают изящными, то этим то и другое обязано внешнему началу, так как сами они совсем не суть порядок и ритм, между тем, как те вещи, о которых у нас идет речь, и сами по себе прекрасны. Но почему они прекрасны? Тут мало сказать: потому, что они проистекают из самого Блага. Конечно, раз они происходят от Блага, то уже только поэтому должны иметь высокую цену, но разум одним этим не удовлетворяется и спрашивает далее, чем еще, кроме этого, обуславливается и в чем состоит их доброта.

Не обратиться ли нам для решения этого вопроса к другой способности Души — способности желать? В таком случае нам пришлось бы согласиться, что Благо есть то, чего Душа желает, к чему она стремится, вовсе не задаваясь вопросом, почему она к нему стремится. Это значило бы, что, считая нужным все остальное разумно обосновывать, мы одно Благо предоставили бы на произвол желания. Но это привело бы ко многим несообразностям: прежде всего это значило бы низвести Благо в ряд относительных вещей, а потом известно, что Душа имеет множество желаний, относящихся к различным предметам.

Спрашивается, как же это желание само по себе может быть решающим судьей о том, какой из этих предметов лучше? Ведь, для того, чтобы знать, что есть лучшее, необходимо наперед знать, что есть хорошее, доброе. Уж не согласиться ли нам, что Благо есть то же, что добродетель, свойственная каждому существу? Но согласиться на это значило бы прийти к выводу, что Благо тождественно с эйдосом, с внутренней идеальной основой существа, а тогда, что мы ответим, если нас спросят, почему Благо суть сами эти вещи?!

И не странно ли, что мы легко усматриваем природу Блага даже здесь, в этих несовершенных чувственных вещах, хотя оно им присуще не в своем чистом виде, а там не можем усмотреть его природы сразу путем сравнения тех идеальных вещей с этими худшими 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 будем прибегать к этому

предположению и попытаемся узнать, нельзя ли чего-нибудь достигнуть иным путем.

Так как мы сомневаемся, что желания сами по себе способны различать вещи 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, субстанциальность и несубстанциальность, 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 их всех, ибо и добродетель, и жизнь, и ум, и мудрость — все это суть виды блага, тем более, что это блага, к которым стремится всякая разумная жизнь.

Но, возражат нам, почему же мы не останавливаемся на Уме и не отождествляем его с самим Благом, если сама Душа и жизнь суть образы и виды Ума, если и наша душа всегда желает обладать умом, судить разумно и руководствоваться умом в своих действиях, признавая, например, что справедливость лучше, чем несправедливость, предпочитая всякий вид добродетели всякому виду порока, избирая всегда то, что лучше и достойней?

Да потому, что Ум не есть единственное и последнее, чего желает наша душа. Едва ли нужен длинный ряд доказательств того, 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 стремятся к уму, между тем, как обладающие умом, не останавливаются на нем, не удовлетворяются им одним, и после него еще ищут блага; притом же ум обыкновенно желается и ищется уже после появления 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 мысль и ум, а насколько — благо, насколько все это и истекает из Блага, и в него же возвращается, ибо только при этом условии желательна сама жизнь.

Если теперь спросим, что есть то одно, которое своим присущием делает эти вещи благами, то смело можно ответить так: и Ум, и жизнь имеют в себе образ Блага, и вот почему, собственно, они и составляют предмет желания и стремления.

Имеют же они в себе образ Блага потому, что, как первая жизнь есть актуальная энергия Блага, энергия, истекающая из Блага, так и Ум есть та же самая энергия, только детерминированная, расчлененная в систему эйдосов; истекая из Блага, они сияют чрезвычайным блеском, и вот почему наша душа их желает: желает, с одной стороны, потому, что они, будучи благами сами 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 нежелаемы, ибо то, что только свойственно чему-нибудь, но не есть благо, может и не быть желаемо.

Поэтому, если иногда даже вещи, далекие от ноуменального мира, вещи низшего порядка привлекают наше внимание настолько, что мы страстно их желаем, то причиной этого служит не то, что эти вещи суть сами по себе, а то нечто иное, которое в них приводит оттуда — свыше.

Подобно тому, как здесь, на земле, тела, несмотря на присутствие в них некоторого света, для того, чтобы цвета их были видимы, нуждаются еще в ином, внешнем свете, точно так же и умопостигаемые сущности, кроме присущего им собственного света, нуждаются еще и в свете от верховного начала, чтобы быть видимыми, как для себя самих, так и для других существ.

Когда кто-либо удостоивается чести 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 блеском, прелестью отражающейся в них красоты.

Каждый ноумен есть прежде всего сам по себе и для себя, становится же он предметом желания лишь потому, что Благо освещает его и как бы расцветчивает и тем сообщает прелесть желаемому, а в желающем воспламеняет любовь.

Поэтому душа, едва ощутив это влияние Блага, тотчас приходит в волнение, в вакхическую восторженность, переполняется жгучим желанием и вся превращается в любовь, а, не чувствуя этого влияния, не приходит в восторг даже перед красотой Ума, потому что даже эта красота, если в ней не сияет свет Блага, инертна и безжизненна, а потому и душа в ее присутствии тоже остается и сонной и даже по отношению к Уму оказывается холодной и равнодушной.

Напротив, будучи как бы согрета теплотою 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, но и еще дальше, к чему-то иному, еще высшему, к Благу, делаясь все более и более легкой благодаря силе оживающего в ней воспоминания.

И до тех пор, пока она не достигнет наивысшей точки своего полета, она все летит и летит, движимая естественным неодолимым влечением к тому, который внушает любовь к себе, и таким образом минует даже область Ума, но, конечно, в Благе достигает последней границы и останавливается на нем, так как нет и не может быть ничего еще более высшего.

Правда, что и в области Ума ей открывается дивное, величественное зрелище, однако даже тут не оказывается всего того, чего она ищет, что для нее наиболее возжеленно.

Бывают такие лица, которые, хотя они и обладают несомненной красотой черт, тем не менее нельзя назвать привлекательными, поскольку они лишены того, что называется грацией или обаянием, так что и тут, в чувственном мире, красоту составляет не столько сама пропорциональность, сколько тот особый блеск, который ее освещает и оживляет и в котором заключена вся тайна истинной красоты.

Почему, в самом деле, красота имеет всю свою прелесть только в живом лице, а в мертвом остаются лишь ее следы, и это даже тогда, когда черты лица еще несколько не успели измениться? Почему статуи, в которых замечается больше оживленности, жизненности, более красивы и привлекательны, чем статуи, которые превосходят их точной правильностью пропорций, но уступают жизненностью? Почему живой, пусть и некрасивый зверь, все-таки красивее лучшей картины самого красивого экземпляра этого же животного?

Да потому, что первое есть нечто само по себе ценное и желанное, а таково оно потому, что имеет душу; имеющее же душу более благоподобно, чем не имеющее, поскольку в душе отражается свет Блага, и она, освещаемая этим светом, представляет собой то тонкое начало постоянной, недремлющей энергии, которое оживляет, бодрит, делает более легким, а вместе с тем более благообразным само тело, в котором обитает, насколько, разумеется, само тело к тому способно.

А если так, если Благо составляет главный предмет стремлений нашей души, если оно своим светом озаряет Ум, если даже образ или след его так живит и восхищает душу, 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 есть и то Первое начало, от которого происходит все прочее, то ясно, что нет и не может быть ничего лучшего и высшего, чем оно, 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 довлеющая всецело себе самой, вседозволяная, ни в чем ином не нуждающаяся, то кому другому может принадлежать такая природа, как не тому Единому, который был прежде всего прочего тем, что он есть, существовал, когда не было еще никакого зла?

А, если так, если зло есть нечто, появившееся позднее него, если зло присуще лишь вещам, дальше всего отстоящим от Блага и не имеющим в нем никакого участия, между тем, как, в самом Благе 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 из членов этой противоположности разве не будет само Благо?

Ибо одно из двух: или Блага совсем нет, или ему необходимо быть, и в этом случае

быть им не может ничто другое, как только это первоверховное существо. А если бы кто-нибудь сказал, что такое Благо не существует, то из этого следовало бы, что нет и зла и что все по природе безразлично для желания и избрания, чего, однако, на самом деле нет, ибо мы некоторые вещи полагаем благом. Но все такие блага — суть блага лишь в зависимости от того высочайшего Блага, тоща как оно есть Благо само по себе, независимо ни от чего.

Если мы спросим, что им создано, то должны будем ответить: жизнь и Ум, а через Ум 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 его деятельность теперь? В том, что оно сохраняет все эти существа, в том, что дает ум и разумение 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.

А что оно делает для нас, людей?

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 этого приходится отложить на потом, поскольку сейчас возникают вот какие недоумения. Благо — потому ли единственно есть Благо и называется Благом, что оно желательно кому-либо именно в силу того, что оно ему желательно, а что желательно всем, то и есть абсолютное Благо, 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?

Далее, если существа желают Блага, то почему? Потому ли, что нечто от него получают, или потому, что только наслаждаются его присутствием? Если получают, то что именно получают, и, если наслаждаются, почему находят наслаждение только в нем, а не в чем-либо другом?

Затем: Благоу через себя ли самого 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, Благоу и нет нужды быть Благом для себя, а необходимо быть им для другого? А тогда возникает вопрос, для кого же собственно оно есть Благо, так как есть, ведь, в природе и нечто такое, которому оно совсем чуждо.

Наконец, нельзя обойти молчанием и следующее возражение, с которым может против нас выступить неугомонный критик и сказать: "Да что это вы все так щеколяете пышными словами, переставляя их то вниз, то вверх: и жизнь величаете благом, и Ум называете благом, а, кроме и выше всего этого признаете и еще какое-то Благо? Почему, например, Ум признается за благо? Почему он, обладая эйдосами и созерцая каждый из них, думает, что обладает благом? Считая их благом, не вводится ли он в обман тем наслаждением, которое испытывает, их созерцая? Да и саму жизнь он считает за благо разве не по причине того же обольщения, то есть 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 служит ни что другое, как эта свойственная нашей природе иллюзия, а также ее противоположность — страх потери бытия, страх смерти?"

По всей вероятности, уже Платон имел в виду это возражение, решившись в своем "Филебе" примешать к цели, преследуемой желанием, удовольствие, а также допустить, что искомое благо 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 чистый ум, 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 нашего ума.

Впрочем, весьма, возможно, что Платон этим хотел выразить совсем иную мысль, а именно ту, что благо по самой своей природе есть нечто радующее, осчастливливающее, а потому 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 своему благу, или что он пока еще только стремится к нему, но не достиг его, не обладает им.

С этим представлением Платона можно тем более согласиться, что он с его помощью хотел определить не первое, абсолютное Благо, а наше человеческое благо, которое, конечно, совсем иного рода, чем то, а, будучи совсем иным, оно, понятно, не есть ни 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, ведь, совсем иное — совершеннейшее Благо.

Впрочем, как бы то ни было, но вполне можно согласиться, что благо есть то, что желательно, вожделенно, с тем, Впрочем, ограничением, что благо вовсе не потому благо, что оно желается, но, напротив, — потому желается и ищется, что есть благо.

Если теперь мы станем рассматривать роды сущего в постепенном порядке восхождения от самого низшего к самому высшему, то найдем, что благо каждого рода лежит не в нем самом, а в том роде, который непосредственно стоит перед ним — выше него. Само собой понятно, что таким путем мы дойдем, наконец, до того самого высшего и последнего, за которым 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 и в Уме.

Наконец, выше самого Ума, как его благо, стоит то начало, которое, как мы уже 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 материи форма), или жизнь (ее телу дает душа), или мудрость и умное блаженство (ум — душе). Наконец, от самого Блага Уму дается то, что он есть его актуальная энергия и сияет его светом поныне. Что это за свет, об этом речь впереди.

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 то, что оно в подобном случае иногда обманывается?

Легко понять, что причиной обмана тут служит некоторое сходство, то есть, что живое существо вводится в обман чем-нибудь таким, что похоже на благо. Однако, если это существо успевает достигнуть своего истинного блага, то тотчас же бросает то, на чем оно обманулось. Обыкновенно само желание, сам нудящий 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 забот и попечительства существ одушевленных, тогда как эти последние сами заботятся о себе, причем, у каждого из них желания, потребности устремлены на искание свойственного ему блага. Достижение такого блага и обладание им характеризуется тем, что живое существо тогда сознает себя лучше прежнего, вместо сожаления о прежнем чувствует себя вполне удовлетворенным, почему и старается 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, если кто-либо серьезно ищет блага, тот не должен полагать его в простой приятной аффектации чувства, а то иначе его искание так и останется пустым исканием и ему придется тешиться одним голым удовольствием, между тем как у другого это удовольствие будет следствием присущего ему блага.

Ведь никто не хочет ограничиться удовольствием только от того, что другой получает удовольствие от обладания тем самым благом, которым вызывается подобное чувство, никто, например, не удовлетворяется приятностью свидания с сыном, когда сын отсутствует, или сластолюбец — приятностью еды, не вкушая никаких яств, или прелестью любви и сладостью страсти в отсутствие предмета любви и страсти.

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 потому ли только каждая такая форма 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 желать то, что ему свойственно, и находить 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 что благо им определяется.

Напротив, признание чего-либо свойственным 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 же благом. Так как материя, например, из всех вещей есть самая беднейшая, наиболее нуждающаяся, то и форма, которую она принимает, есть самая низшая, а затем уже 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 что, 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, скорее потому, что оно и само по себе составляет некоторую часть блага.

Вообще говоря, чем более чисты и совершенны сущности, тем большее 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 себя, даже нелепо, как будто только потому, что оно есть благо, ему необходимо, так сказать, отрешиться, отречься от себя самого и не любить себя.

Впрочем, когда речь пойдет о существе абсолютно простом, в котором нет ничего друг от друга различного, то там уместен будет вопрос, есть ли такое существо благо для самого себя, допустима ли в нем любовь к самому себе, или нет.

Теперь же 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 при наличии блага, что в благе приобретается всегда нечто такое, что доставляет удовольствие, и что если бы это приобретение даже не соединялось с удовольствием, то и в этом случае благо, как таковое, само по себе заслуживает искания и избрания.

Но посмотрим, не вытекает ли из наших положений еще что-нибудь.

В самом деле, если везде и всегда благо существа лежит в его форме, то и благо материи заключается в той форме, которая ей дана. Спрашивается, если бы материя обладала способностью желать, могла бы она желать быть всецело только формой? Вряд 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 злого? Но разве мыслимо, чтобы в том, что есть зло, могло возникнуть желание добра, блага?! Конечно, мы и не думаем приписывать материи способности желать и, только в целях ближайшего разъяснения, чисто гипотетически усваиваем ей чувствительность, вовсе не имея в виду изменить в этом смысле понятие ее природы. Мы хотим выразить лишь ту мысль, что появление формы у 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.

Следует ли из вышесказанного заключить, что материя есть зло? А, если нет, если допустить, что она есть не само зло, а что-нибудь другое, к примеру, злость, обладающая, кроме простого бытия, еще и способностью чувствовать, то и в этом случае разве мыслимо, чтобы это ее свойство превратилось 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, то есть сам ее субстрат — материя, и что по самому существу своему она 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 своему — 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, притом такая, что по мере восхождения от низшего порядка существ форма становится все более и более совершенной, ибо, например, наша душа есть в большей степени форма, чем форма телесная, да и в самой Душе формы идут в постепенной градации, а Ум есть еще более 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 отринута материя, и в самой высшей степени оно присуще тому из них, который наиболее свободен от материи.

А это значит, что само Благо должно быть мыслимо как такая сущность, которая исключает из себя всецело и абсолютно всякую материю и не позволяет ей даже приближаться к себе, и которая потому не имеет в себе и никакой формы; от нее-то и происходит самая первая и совершеннейшая форма — Ум. Но об этом — после.

Если допустить, что удовольствие не есть нечто неразлучное с благом, что благо всегда предшествует удовольствию и вызывает его появление, то разве от этого благо перестанет быть вожеленным?

Правда, признавая его вожеленным, мы тем самым допускаем, что с ним соединяется удовольствие от наслаждения ним. Но нельзя ли допустить и такой возможности, что благо будет налицо, а наслаждения им не будет? Ведь весьма возможен такой случай, что существо, обладающее чувствительностью и восприимчивостью, хотя и имеет в себе благо, но не примечает и не знает, что оно у него есть, а потому и не радуется, и почему нельзя допустить, что некоторое существо, обладая благом и даже зная об этом, не испытывает от этого никакого волнения?

Почему не признать, что это 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 не может иметь места никакое волнение от удовольствия не только потому, что существо это абсолютно простое, но и потому, что удовольствие чувствовать свойственно тому, кто нуждается в чем-нибудь и получает или приобретает это нужное ему.

Эта истина станет вполне ясной лишь после того, как нам 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 принести в достижении блага даже Ум тому, кто, слыша все это, нисколько этим не интересуется, то ли потому, что не понимает этого, 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?"

На это мы ответим, что тот, кто подобным образом думает и говорит, кто все это порицает как не-благо, 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 истинное благо, потому что, собственно говоря, невозможно даже сказать: "Это — не благо", или "Не это благо", не имея никакого ни представления, ни понятия о благе.

А, может быть, в такой его речи, не признающей благом даже Ум, скрыта догадка, что Благо выше самого Ума? Притом же, если он не может прямым и положительным путем признать за благо и само Благо, и то, что ближе всего к Благоу, то к этому признанию он должен был прийти косвенным путем противоположения, а иначе ему бы пришлось утверждать, что отсутствие ума и 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 преобразовываться в представления и понятия.

Итак, если ум представляет собой нечто прекрасное и высокоценное, и в первую очередь — высочайший Ум, то в каком величии явился бы сам его Родитель и Отец тому, кто сподобился бы узреть его?! Поэтому, если кто-либо 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 такую жизнь, к которой примешивается смерть, вовсе этим не затрагивая истинной жизни.

А теперь, когда мы приблизились к Благоу и, так сказать, коснулись его своей мыслью, нам предстоит решить, в самом ли деле с благом непременно должно соединяться удовольствие, так как в противном случае будто бы не может быть совершенной даже жизнь того, кто предался бы созерцанию божественного мира и его Виновника.

Что касается прежде всего того воззрения Платона, что благо состоит из ума, как своей основы, и из того наслаждения, которое испытывает душа, ползуясь умом, то это воззрение имеет вовсе не тот смысл, что соединение этих двух элементов составляет последнюю цель души и всего существующего и что оно 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 только присоединяется, но и 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 сам по себе не способен, ни, как благо, не может быть желаем.

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, поскольку они даже несовместны с покоем и светлым настроением души.

Правда, что со всякой деятельностью, со всяким стремлением и проявлением жизни соединяется всегда некий аксессуар — удовольствие или неудовольствие: иногда деятельность, вытекающая из природы известного существа, встречает себе препятствие, или что-либо враждебное мешает ему жить свойственной ему полной жизнью, а иногда — напротив, ничто не стесняет, не возмущает его деятельности, отчего и жизнь его соединяется с ясным, веселым настроением.

Вот это-то состояние ума, по всей видимости, и имеют в виду те, которые, считая его самым блаженным и вожденнейшим из всего прочего, говорят, что тут ум смешивается с удовольствием, говорят так из-за неспособности точнее выразить истинную мысль, как это часто делают и поэты, употребляя метафоры, обозначающие то, что нам любезно и приятно, в применении к миру божеств, как, например, "упившись нектаром", "и пошло угощение", "и улыбнулся отец богов — Зевс", и тысячи подобных выражений.

Нечего и говорить, что это состояние Ума есть поистине самое блаженное, самое возжеленное, самое достолюбезное, тем более, что оно есть непрерывное и неизменное, ясное и светлое, озаряемое и как бы расцветиваемое светом и блеском верховной причины.

Вот почему Платон в "Филебе" к смеси присоединяет и истину, а еще выше ставит то начало, которое дает смеси меру и прибавляет, что от этого начала входят в смесь красота и симметрия, отчего вся она становится прекрасной. И мы можем участвовать в этом Благе; оно и для нас составляет высочайший предмет желания и стремления, и достигать его мы можем не иначе, как направляя всю нашу энергию на то, что в нашем существе есть самое лучшее, ибо описанный сейчас составной образ, полный симметрии и красоты, есть не что иное, как жизнь, озаряемая светом Ума и красоты.

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 житнетворную 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 своем обращении, 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 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, вынуждает искать лицезрения его, подобно тому, как портрет любимого лица возбуждает желание видеть сам оригинал.

Подобно тому, как здесь, на земле, влюбленные обыкновенно стараются всячески приобрести сходство с предметом своей любви: и телом стать красивей и грациозней, и душевно стать лучше, не быть, например, ниже предмета любви ни в умеренности, ни в скромности, ни в другой добродетели, чтобы не быть им отвергнутым и достигнуть его взаимности, так и Душа действует в своей любви к тому Верховному Существу, 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, но, будучи наполнена этой любовью, она, хоть и не знает ясно, что собственно хочет иметь, все же постоянно ищет одного, стремится всеми своими желаниями к одному, оставляя вне своего внимания все здешнее.

Видя все красоты этого чувственного мира, она относится к ним с подозрением, как к сомнительным, ибо видит, что тут они соединены с телами, облечены в телесные формы, загрязнены своим помещением в материи, разделены, разбросаны в пространстве. Поэтому она никак не может признать их за истинные, истинно-сущие красоты, ибо никак не может допустить, чтобы истинные красоты могли валяться в плотской грязи, выпачканные до неузнаваемости.

А когда, помимо этого, она видит, что эти телесные красоты суть изменчивы, текучи, тогда она вполне убеждается, что, если и есть в них нечто, сообщающее всем им красоту, то это нечто проистекает к ним откуда-то свыше.

Тогда и она всецело устремляется туда же, чувствуя себя в силах обрести то, к чему полна любовью, и не перестает искать, пока не обретет, лишь бы ничто не ослабило и не отняло у нее этой любви.

Попав же туда, она зрит все истинные красоты, все истинно-сущее, в этом созерцании сама укрепляется, наполняется жизнью истинно-сущего, сама становится истинно-сущей, и в этой непосредственной близости истинно-сущего обретает то, что доселе искала.

Где же сам Тот, который создал столь дивную красоту, столь неисчерпаемую жизнь и положил самое бытие?

Вглядитесь в красоту, сияющую во всех этих разнообразных формах идеальных сущностей: что за радость, что за 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 их Создатель 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 и излишня, сколько потому, что он есть начало, от которого должны были получить бытие все и всякие формы. Что получает бытие от другого, то должно стать чем-нибудь определенным, получить свою особую форму, а тому, кто 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 их целокупность; 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 бесконечное 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.

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 тождественно? Равным образом, если употребляются выражения, что "Он есть всегда и во всем", то этим и не усвоится ему мера и не отрицается, потому что без него ничего не было бы, чем измерять все прочее, и уж тем более не усвоится ему никакая форма.

Итак, то верховное начало, к которому стремится всякая душа, не имеет никакой формы, никакого вида, и, несмотря на это, а скорее, даже именно поэтому, оно есть самое привлекательное для нее и самое возжеленное, внушающее ей такую к себе любовь, которой нет меры; любовь эта безгранична, как и предмет ее бесконечен, потому что превосходит всякую красоту и есть как бы красота над красотой, не будучи, однако, никакой определенной формой красоты.

Он составляет высочайший предмет любви именно потому, что есть создатель всякой красоты. Будучи творческой силой всего прекрасного, Он вместе с тем есть как бы самый высший расцвет красоты, который все делает прекрасным, так что Он не только творит красоту, но и всячески украшает ее из преизобилия своей собственной красоты. Словом, Он есть, с одной стороны, начало, а с другой — как бы граница, предел всякой красоты.

Будучи началом красоты, Он делает прекрасным все то, чего Он есть начало, сам не являясь в форме и сообщая от себя нечто свободное от формы, или, пожалуй, и форму, только в ином смысле, ибо форма в обыкновенном смысле есть форма чего-то другого, между тем, как то, что есть форма не чего-то другого, 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.

Поэтому, когда речь идет об этой абсолютной красоте, следует отрешиться от всякой определенной 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 эйдос, свободный от формы, если только можно принимать ее за эйдос.

Мысленно достигнуть ее можно не иначе, как абстрагируясь от всякой формы и от всей совокупности форм.

Мы обыкновенно в понятии отличаем один элемент от другого, например, отличаем

справедливость от умеренности, несмотря на то, что обе они одинаково суть нечто прекрасное. Очевидно, что точно также и Ум, когда мыслит, то полагает какую-либо сущность как особенную, несмотря на то, что она от этого как бы умалывается как часть, взятая из целого. А так как и каждая другая полагается таким же образом, то то же самое умаление, раздробление на части или виды должно быть и со всей совокупностью сущностей ноуменального мира, несмотря на то, что все они имеют в то же время одну общую форму красоты, так что эта одна форма оказывается в них многообразной, то есть в каждой из них — иною.

Вот почему мысль, достигнув даже этого пункта, все еще не удовлетворяется и хочет знать, каково же то начало, которое стоит еще выше этого мира, полного красоты и разнообразия, то начало, в котором не может быть никакого многообразия и которого так жаждет душа, сама не умея выразить, отчего и к чему у нее эта жажда.

Только разум догадывается и говорит, что это начало есть абсолютно сущее, и что природа его, между прочим, еще и потому есть самая совершенная и самая возделенная 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 запечатлел этот образ.

Кроме того, тот же разум говорит, что все, имеющее форму, как и самая форма, или принявший форму эйдос, представляет нечто определенное мерой, следовательно — нечто ограниченное, не самодовлеющее, а потому нечто прекрасное не само по себе, а лишь с некоторой примесью. Поэтому, если и эйдосы прекрасны, то уж то Начало есть красота абсолютная, верховная и как бы естественная, и, как таковая, конечно не ограничена мерой, а, если не ограничена мерой, то не есть ни форма, ни эйдос. Из этого следует, что Начало первичное и абсолютно первое не имеет никакой формы, никакого облика и что красота, сияющая в ноуменальном мире, есть отблеск самой его природы, природы Блага.

Некоторым разъяснением и подтверждением этого положения может служить наблюдение за отношениями в человеческой любви, которое говорит, что пока кто-нибудь только глазами вне себя видит чувственный предмет, то обыкновенно не чувствует к нему никакой склонности, никакой любви, которая возникает лишь после того, как отвлеченный от телесного предмета его бестелесный образ задержится в единой и неделимой душе.

Конечно, он и после этого старается видеть почаще сам предмет своей любви, дабы успокоить душевные волнения и пыл, но как только осознает, что под наружной формой кроется нечто более свободное от формы — тотчас его любовь устремляется сюда с большей силой, потому что его любовь уже с самого начала была как бы откликом на сумеречный свет, который теперь направляет и устремляет ее к чистому свету.

Это происходит потому, что форма в последней инстанции есть как бы след, отпечаток того начала, которое само не имеет никакой формы и которое производит форму не потому, что само ее имеет, 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, но отпечатлевающаяся в ней форма, а сама материя получает форму от Души, которая представляет собой форму более совершенную и ценную, чем тело, если, далее, Ум есть форма еще более совершенная, чем Душа, то это значит, что сама первооснова всякой красоты не имеет никакой формы.

Поэтому, и наоборот, нет ничего удивительного в том, что это верховное начало, свободное от всякой формы, даже ноуменальной, возбуждает в нашей душе неотразимое к себе влечение и что душа, охваченная любовью к нему, сама, со своей стороны, также старается отрешиться от всякой формы, даже ноуменальной, 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, вернее, как только она, отрешившись от всего окружающего и украсившись средствами, известными посвященным, 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 собой 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, человек ли, существо ли, или что-либо другое, как потому, что на это нет у нее ни времени, ни желания, так и потому, что это значило бы отвлечь свое внимание на низшее.

Очутившись после долгих исканий в присутствии Бога, она только его и видит, не успев даже прийти в себя и осознать, что 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-нибудь предложил ей это, 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 на что-либо иное, как бы высоко оно ни было, значило бы для нее спуститься ниже. В этом состоянии душа с полной ясностью видит 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 этом случае сознает и признает душа, находится непосредственно 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 уверена, что это не обман, не иллюзия, ибо сознает, что, если она радуется, то вовсе не от чего-нибудь похожего на приятное щекотанье 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 свою прежнюю прелесть. Наконец, пока душа находится в этом единении с Богом и созерцает его одного, ей и на ум 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.

В таком 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 нечто высшее, чем он, несмотря на то, что она получила возможность созерцать его именно потому, что сама как бы превратилась в Ум, как бы всецело стала разумной и вознеслась в умопостигаемый мир.

Доколе она находится еще только в области Ума, она, конечно, созерцает Ум и эйдосы, то есть мыслит. Но как только она сподобится узреть самого Бога, тотчас же отрешается от всего прочего, как, например, посетитель, войдя в великолепный царский дворец, рассматривает предметы, составляющие его украшение, и любит ими лишь до тех пор, пока не увидит самого царя, а как только увидит его, то сразу заметит, что в сравнении с ним все наполняющие его дворец статуи — ничто, что он-то один, собственно, и заслуживает быть предметом его внимания, и все время затем уже на одного только царя и 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 — виденьем, которое заставляет его совсем забыть то, что окружает этот предмет.

Это сравнение будет правильным и вполне выражающим существо дела, если допустить, что царь, спустившийся к посетителю, это не человек, но сам Бог, который является не перед глазами созерцающего, но проникает в его душу и всю ее наполняет собой.

Дело в том, что в самом Уме можно различать двоякую способность: с одной стороны — мыслительную, которой он усматривает то, что находится в нем самом, а с другой — ту, которой он вглядывается в то, что выше него, — 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 как бы сливается с ним воедино.

В созерцании первого рода он есть Ум рассуждающий, а в созерцании последнего рода он — 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, важничающей 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 выражать словами свои мысли для научения кого-либо, тогда, конечно, ему пришлось бы передавать одно за другим последовательно. Но он от вечности как может мыслить, так волен и не мыслить, то есть созерцать Бога совсем иным образом.

От этого созерцания в нем самом зарождаются зачатки сущностей, эйдосов, которые он приводит в сознание и созерцает, словом, что называется, мыслит, между тем как Бога он созерцает той силой, которая составляет основу и сущность самого его мышления.

Поэтому, когда душа созерцает Бога, то присущий ей ум как бы совсем ступшевывается и исчезает, несмотря 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 простираясь над Умом и Душой, нисходит в них, согласно желанию их обоих, и, соединив их с собой воедино, доставляет им в созерцании себя величайшее наслаждение и блаженство, причем так высоко их поднимает, до такой степени восхищает, что они не сознают, где именно находятся, не знают даже, находятся ли 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, умопостигаемое пространство им объемлется, но оно нигде не заключается даже в этом пространстве.

В этом состоянии душа остается безо всякого движения, потому что и Благу 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 умом, всецело уподобляясь и сливаясь с Благом, потому что оно не Ум, а выше Ума; наконец, собственно говоря, она не мыслит и самого Блага, потому что в этом состоянии не мыслит совсем.

После всего сказанного остальное понятно само собой, однако, с того пункта, которого мы достигли, не будет лишним повести наши размышления и несколько дальше.

Познание Блага, или, если можно так выразиться, прикосновение к нему, есть несомненно величайшее благо для нас, и вот почему Платон называет это познание величайшей, самой высшей наукой. Но он понимает под такой наукой не сам акт созерцания Блага, а то знание о нем, которое должно предшествовать созерцанию.

Это знание приобретает частично путем аналогии, частично путем абстракции, частично путем рассмотрения того, что происходит от Блага, как от своей причины, а главным образом путем методического восхождения по неким ступеням, ведущим к достижению Блага. Ступени эти суть: очищение молитвой, украшение добродетелью, воспарение после отрешения от всего чувственного в мир сверхчувственный, ноуменальный 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 самой себя и для всего прочего.

Пройдя мыслью и жизнью через ступени субстанции, ума, совершенно живого существа, она, наконец, перестает все это видеть, как нечто положенное вне себя, и приближается к тому, что стоит выше всех эйдосов и освещает их своим светом; тут она покидает все то знание, которое привело ее сюда, и, сосредоточив свои взоры всецело на этой красоте, ничего не имеет в мысли, кроме нее одной, а потом, поднятая как бы на волне Ума еще выше, она вдруг усматривает что-то, сама не ведая, что и как. В этом своем видении она чувствует одно, что ее взор наполнен светом, но вне себя чего-нибудь другого она не видит; видит один свет — и больше ничего.

Тут не то, что на одной стороне свет, а на другой — видимый в этом свете предмет, или особо мыслимая им сущность, тут налицо 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 этот другой не мог бы ни произойти, ни существовать.

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 ведение должно простираться на все, и всякое иное мнение считают нелепым.

Первые, исходя из того убеждения, что нет и не может быть ничего высшего, чем это начало, приписывают ему мышление и только прибавляют, 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 всем — мышлению или самому себе? Если мышлению, то в таком случае оно само по себе не только не есть высшее всего, в том числе и мышления, но даже есть низшее; а если самому себе, то тогда оно обладает всей полнотой совершенства и прежде мышления, и, значит, мышление вовсе не обуславливает его совершенства.

Да и почему оно непременно 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, понимается не что иное, как субстанция, которая всегда мыслит, то ясно, что кто определяет Первое начало как энергию, тот делает его составным, состоящим из двух элементов — субстанции и мышления, и, таким образом, вместо того, чтоб мыслить его, как совершенно простое, прибавляет к нему и нечто другое, подобно тому, как, например, говорится, что к глазам должна 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 тогда 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, ибо только обращая свою мысль на него, созерцая и познавая его, оно становится Умом в истинном смысле слова.

Тому же началу, которое есть непроясненное, которое не имеет ничего ни прежде, ни выше себя, которое от вечности есть то, что есть, какая надобность ему мыслить?

Платон вполне справедливо говорит об этом начале, что оно выше самого Ума. В самом деле, если бы Ум не мыслил, то он не был бы в полном смысле Умом, ибо для принципа, сама природа которого состоит в мышлении, перестать мыслить — значит стать

неразумным, лишенным ума, а если какой-либо принцип не имеет никакой функции, то нельзя же навязывать ему какую-либо определенную функцию и затем, в виду того, что он ее не выполняет, укорять его, например, в том, что он совсем не занимается врачебной практикой.

Но верховное начало именно таково, что ему нельзя приписывать никакой функции, потому что никакая ему не приличествует. Довольно ему и самого себя, нет смысла искать в нем чего-то еще иного, кроме него, когда оно выше всего. Тем, что оно есть в самом себе, оно довлеет и самому себе, и всему существующему.

По нашему мнению, о Первоедином нельзя говорить даже "Оно есть", ибо оно даже в этом не нуждается, нельзя тем более говорить "Оно есть благим", поскольку, когда мы так говорим, то относим глагол "есть" к тому же самому, к чему и слово "благое", и значит глагол "есть" вовсе не играет тут роли предиката, определяющего понятие логического субъекта, но имеет целью выразить, что такое есть сам субъект.

Поэтому, когда мы называем его просто Благом, то этим хотим дать понять, что вовсе не предикатуем в нем блага, то есть признаем благо не за нечто только ему принадлежащее, или в нем находящееся, а, напротив, утверждаем, что оно есть само Благо. Мы не одобряем даже выражения "Оно есть благо" и полагаем, что вообще никакого слова не следует ставить перед словом "Благо"; и 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 говорим о нем просто "Благо".

Но, возразят нам, разве мыслимо, чтобы верховное существо не обладало 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 не есть, то есть 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 этом случае оно детерминировало бы себя предикатом бытия. А зачем, спросим мы, нужно ему, назвав себя просто Благом, еще что-либо прибавлять к этому? Ведь благо можно 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 мыслит само себя как Благо, то для него даже необходимо выражение "Я есмь Благо", потому что, в противном случае, могло бы быть, что оно, хотя и мыслит благо, но не мыслит, что само оно есть Благо.

Итак, согласимся, что его мышление имеет такую форму: "Я есмь Благо". Но в таком случае 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.

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 ней 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, и вот почему Ум представляет собой тождество совместно с различием. В самом деле, Ум не мог бы ни отличать себя от своего мыслимого, ни обнимать своей мыслью все сущее, если бы не было в нем той различающей деятельности, посредством которой он обращается во всю полноту сущего 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 бессилён. Но и в таком случае, то есть, мысля только самого себя, он не остается 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 содержится в области Ума, и что всякая мысль, как продукт мыслящего Ума, тоже представляет собой всегда большее или меньшее разнообразие составных элементов.

Только та как бы пульсация в самом себе, или самокасание верховного существа, есть нечто совершенно простое, но оно вовсе не носит характер мыслительного акта.

Однако, скажут нам, 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, потому что все прочее существующее явилось после него, а оно само было и есть прежде всего прочего. Поэтому, все прочее — сущее, а равно и мышление о нем есть нечто как бы добавочное, а не в абсолютном смысле первоначальное и неизменное.

Разумеется, после того, как все сущее становится содержанием Ума, оно есть уже неизменное, но зато Ум, со своей стороны, мысля даже только это неизменное, сам необходимо становится множественным, ибо невозможно, чтобы то, что после Ума, обладало не только мыслью, но вместе и субстанциальностью, а эйдосы 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 можно укорять его в том, что он не только мира, но даже самого себя не мыслит и пребывает недвижимо в своем величии?!

Само собой понятно, что Платон, приводя свои возражения, имел в виду 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. Возражения Платона (в "Софисте") следует приписать трудности высказать как-либо яснее ту мысль, что начало, стоящее выше Ума, обладает также и большим величием, что оно есть поистине начало высочайшее.

Что этому началу не приличествует мышление — это знают те, которым удастся возвыситься до него и приникнуть к нему. 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, с одной стороны, 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, но в то же время становится принадлежностью другого субъекта, то, в таком случае, мышление было бы для этого субъекта только как бы прибавочной, наданной энергией, восполняющей его потенциальность своей актуальностью, но оно бы ничего производить само не могло, составляя только как бы довершение природы субъекта, которому принадлежит; иное дело, если признать, что мышление тут (в Уме) самосущее, то есть 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, оно тут ничего не могло бы производить.

Между тем, в Уме мышление проявляется именно как творческая сила, которая все производит из самой себя, так что энергия этой силы есть вместе и субстанция, или сливается с субстанцией, мышление которой вовсе не есть что-то отличное от нее, но 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 отличать тут мыслимое от мыслящего и усматривать 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 случае она, понятно, представляла бы собой только его атрибут и не была бы субстанцией — существом для себя.

А, если так, если это есть поистине первая энергия и первая мысль, то 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 достойному благоговения 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, было само Умом прежде, чем появился первый Ум.

Кроме того, мышление, если оно даже имеет своим предметом 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 блага для мыслящего, ибо в этом не может быть никакого сомнения, а настаиваем только на том, что мышление не принадлежит самому Благу, ибо противное значило бы, что находятся 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, то есть 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 немыслимо, то это значит, что мышление находится не в самом Благе, но, будучи ниже его, и вследствие этого как бы чтя его величие, держится поодаль от него, вне его, так что само Благо 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 присуще 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 его бытием, 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 мыслит самого себя, он находит в себе лишь то, что стал иметь от созерцания той иной, 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? Уж не того ли, чтобы постигнуть все величие своего могущества? Но это значило бы, что могущество его есть для него настолько нечто внешнее, насколько оно составляет предмет его мышления, или, что сила, познающая в нем, есть нечто отличное от силы познаваемой. Если же этого нет, если обе они составляют одну и ту же силу, тогда чего еще ему остается искать?!

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 глаз, даваемый существам, которые

без него были бы слепы. Но, если бы глаз сам был светом, то какая была бы нужда ему воспринимать еще что-то?!

Искать света посредством глаза то или иное существо бывает вынуждено лишь потому, что само по себе может найти около себя только тьму, и, если мысль всегда ищет света, между тем как свету незачем искать света, то это значит, что верховное начало, так как оно само есть свет, не станет в мышлении искать для себя света и что мышление ему не приличествует.

Какую, в самом деле, может оказать ему услугу Ум, что он может прибавить к нему, когда он 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 единственное, 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 понятия о нем все прочее, иное, поскольку, что бы мы ни приписали ему, этим бы мы только его умалили, забыв, что оно ни в чем не нуждается.

Для нас мышление, конечно, прекрасная вещь, потому что наша душа нуждается в Уме, да и для самого Ума — не меньше, потому что для него быть, существовать — означает то же, что мыслить, и, значит, он от мышления и в мышлении имеет самое свое бытие. Поэтому для Ума существенно необходимо быть в нераздельном единении с мышлением, постоянно иметь сознание о самом себе — сознание своего единства в этом своем двойстве; а будь он одно чистое единство, он, конечно, довлел бы самому себе 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 абсолютно единое и самосущее, то оно слишком велико для того, чтобы чувствовать, мыслить, познавать себя, потому что даже для себя самого оно не есть что-либо подпадающее этим видам деятельности, и, довлея всецело себе, не принимает в себя 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 смешно было бы, если бы само Благо, так сказать, не хватало самому себе и потому 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 этому, отдано тем существам, которые после и ниже него, и из всего того, что принадлежит им, ничто не присуще ему, не присуще даже то, что называется сущностью, субстанцией, и уж тем более мышление, потому что где мышление, там непременно есть и сущность, и с первым, самым совершенным мышлением, дано также и первое истинно-сущее — оба вместе, нераздельно.

Вот почему верховное начало недоступно ни наименованию словом, ни чувственному восприятию, ни научному познанию — недоступно потому, что нельзя ничего приписать ему как его принадлежность или атрибут.

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

прилагать, — тому мы дадим такой совет: отмечайте, оставляйте в стороне все то, что оказывается существенным и ценным даже во втором порядке сущего, даже отсюда ничего не берите и не приписывайте первому сущему, и точно так же второму не приписывайте того, что составляет принадлежность третьего, но располагайте около первого начала второе, а около второго — третье, ибо только таким образом, с одной стороны, каждое сохранит особенность своей природы, а с другой — установится тесная и правильная связь между всеми ними, основывающаяся на подчинении третьего второму, а второго — первому, — тому, которое ни от чего не зависит и есть само по себе и для себя.

Потому совершенно справедливо сказано Платоном, что "около царя всех все располагается и ради него существует". Эти слова — "Все из-за него, или для него" выражают ту мысль, что Он не только есть виновник бытия всего существующего, но также и предмет желания 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 бы не существовали, не могли 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 причиной всего прекрасного, то этим, по нашему мнению, он относит красоту к числу эйдосов, а Благо ставит выше красоты, как ее причину.

Признав, таким образом, второе место за миром эйдосов, он затем ставит в зависимость от него сущее третьего порядка и позднейшее и, наконец, от этого третьего сущего, то есть от мировой Души, ставит в зависимость происшедший от нее этот чувственный мир.

Из всего этого следует такой вывод: так как Душа утверждена и как бы висит на Уме, а Ум — на Благо, то все существующее утверждается на Благо, зависит от него, но только в различных степенях: одно непосредственно, другое опосредованно; последнюю ступень в этой градации составляют, конечно, вещи чувственного мира, в своем бытии зависящие от мировой Души.

VI. 8 О ВОЛЕ И СВОБОДЕ ПЕРВОЕДИНОГО

Уместно ли относительно богов задаваться вопросом, обладают ли они свободой воли и в каких пределах, 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, поскольку они всемогущи, то все в их воле и власти?

А может быть беспредельное всемогущество, равно как и абсолютная, ничем не ограниченная воля принадлежит только Первоединому, между тем, как могущество и воля других божеств имеет для себя лишь определенные, не во всех случаях одинаковые пределы? В этом случае нам придется разобраться, каковы характер и возможности воли этих божеств и какова воля верховного Божества. При этом считаем нужным оговориться, что тут под словами "могут" или "мощь" вовсе не следует понимать простую возможность, или потенциальность, отличную от энергии, или актуальности, как чего-то только ожидаемого, грядущего.

Однако отложим пока эти вопросы и сперва, как и следует, спросим: обладаем ли мы сами свободной волей и как велико то, что в нашей воле и власти? А еще прежде следует выяснить, какой, собственно, смысл имеет выражение "в нашей воле", то есть, дать понятие о властности и о свободе воли, ибо только после этого можно будет решить, применимо ли это понятие к божествам, в особенности же к Богу, или нет, и, если применимо, то в какой степени.

Итак, что собственно мы имеем в виду, говоря "в нашей воле", а также почему и в каких случаях задаем мы себе вопрос "в нашей ли это воле?"

Полагаем, что это бывает тогда, когда, гнетомые превратностями судьбы, разного рода необходимостями, или же волнуемые порывами страстей, врывающихся в душу, мы

чувствуем, что все это господствует над нами, а мы — только их рабы и направляем каждый свой шаг туда, куда указывают нам эти повелители.

Вот тут-то и закрадывается в нас сомнение, что, пожалуй, сами мы — совсем ничто, что ничего не зависит от нашей воли. Это значит, что мы считаем лежащим в нашей воле лишь то, что мы делаем, не понуждаемые ни судьбой, ни необходимостью, ни силою страстей, то, что делаем совершенно добровольно, следуя своим собственным желаниям, безо всяких препятствий им со стороны.

На основании этого можно заключить, что "в нашей воле" все то, что подчиняется нашей воле, что бывает, или не бывает, в зависимости от того, желаем ли мы этого или нет, ибо, в самом деле, мы называем добровольным то, что делаем безо всякого принуждения и с полным сознанием совершаемого, 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 кто-либо имеет власть и волю убить человека и убивает этого человека, не зная, что это его отец, — тут свобода действия стоит в разладе с добровольностью и желаемостью.

Для того, чтобы действие было добровольным, требуется сознание его во всей его полноте, а не только в некоторых его частях. Почему же тогда, когда кто-либо убивает друга, не зная, что это друг, то это убийство называют невольным, а когда кто-либо совершает действие, не зная, что оно запрещено, то такое действие невольным не признают? Если потому, что совершивший это действие должен был знать, что оно запрещено, то ведь он или мог не знать, что ему это следовало узнать, или же что-то могло помешать ему это узнать, и, значит, действие его все-таки было невольным.

А теперь следует разобраться, чьим, собственно, достоянием является свобода — наших желаний и порывов, каковыми, например, можно считать гнев, похоть и т. п., или же разума, который каждое желание взвешивает и решает, что лучше — исполнить 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 свободен только разум в соединении с желанием, то, спрашивается, свободен ли всякий разум, даже помраченный, или же только разум здоровый и справедливый в соединении с неизвращенным желанием?

Затем, что касается этого соединения разума с желанием, необходимо понять, что и чем приводится в движение, разум ли желанием или же наоборот — желание разумом, потому что, если согласиться даже, что все желания естественны, как вытекающие из самой нашей природы, то все же они между собой бывают весьма различны, ибо что касается тех из них, которые коренятся в животной, плотской части нашей природы, то несомненно, что душа им следует, вынуждаемая природной же необходимостью. Но, если взять только желания самой души, то и тут многое, кажущееся и почитаемое 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 поступках?!

И вообще, разве возможна свобода там, где нас нечто влечет к себе?! Ведь тот, кто, чувствуя какую-либо в чем-то нужду, необходимо желает ее восполнения, вовсе не властен над тем, что его так влечет. А если так, то разве может быть свободным то, что зависит от другого, от того, в чем имеет оно свое начало, от чего возникает, чем во всех отношениях определяется, с чем сообразует свою жизнь, что ее оформляет? В таком случае даже бездушные вещи пришлось бы считать свободными, потому что, например, и огонь действует сообразно с тем, каким он стал и есть по своей природе.

Скажут, что это не одно и то же, поскольку живые существа, имеющие душу, не только действуют так или иначе, но и сознают свои действия.

Это так, но, спрашивается, разве осознание ощущения, которое ограничивается чувственным восприятием вещей, само по себе может гарантировать свободу сознающего от источника ощущений? Пускай живые существа и обладают знанием того, что делают, но, если это знание только сопровождает их действия, но не предшествует им, то тогда 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 действий, тогда, спрашивается, куда и на что он в таком случае направляется сам, где и как он это делает? Так ли, что он сам из себя порождает какое-либо особого свойства желание, или так, что только укрощает желания, вследствие чего мы только и бываем свободными в своих действиях? Но и в этом случае свобода будет принадлежать не самому действию, а разуму, потому что всякое действие, даже направляемое разумом, представляет собой всегда нечто такое сложное и смешанное, что свобода не выступает в нем во всей своей чистоте.

Все это следует нам рассмотреть прежде, чем мы поведем речь о богах.

Итак, из сказанного следует, что свобода принадлежит воле, насколько воля совпадает с разумом — с разумом, прибавим, правым, то есть обладающим правильным знанием, потому что нельзя назвать бесспорно свободным того, кто не знает, почему именно хорошо, право то или иное его намерение, решение, действие, и кого понуждает к действию или простая случайность, или воображение, поскольку и воображение не зависит от нашей воли, и действие, произведенное под его влиянием, вряд ли можно назвать свободным.

Я имею в виду тут главным образом то воображение, которое находится под влиянием разных состояний тела и которое рождает одни образы, когда тело истощено от недостатка пищи и питья, и совсем иные, когда оно пресыщено или когда находится в страстном возбуждении. Кто действует под влиянием тех образов, особенности которых зависят от обращающихся в теле влаг и соков, имеющих различные качества, того мы не считаем свободным, самопроизвольным деятелем, и, если люди порочны, распущены и многое делают по внушению этих образов, то мы такого рода их действия не признаем ни свободными, ни даже добровольными.

Свободным мы признаем только того, кто, освободясь от плотских страстей, не руководствуется ничем иным, кроме Ума. Свободу же, как таковую, мы полагаем только началу наиболее благородному — энергии Ума, а затем в полном смысле свободными считаем только те решения и не невольными только те желания, которые из Ума истекают. Вот такого рода свободу мы, пожалуй, можем мыслить и у богов, так как они живут согласно с Умом и по желаниям, сообразующимся с Умом.

Тут могут нас спросить: как может быть свободным действие, вытекающее из желания, когда желание всегда есть выражение какой-либо потребности и потому направлено на то, что вне его самого? Возможен и такой вопрос: свободен ли сам Ум, действует ли он 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 может? Потом, может ли иметь место свободная воля там, где не совершаются никакие действия? Да и там, где действия совершаются, — как быть им независимым ни от чего внешнего, когда они совершаются всегда не просто так, но с какою-нибудь целью?

Что касается того сомнения, может ли быть свободным существо, если оно повинует своей природе, то мы, в свою очередь спросим: разве можно считать существо зависимым тогда, когда оно ничем извне не принуждается следовать чему-либо другому?

Разве существо, 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 означает не что иное, как лишиться возможности следовать своему благу из-за подчинения какой-нибудь силе,

отдаляющей от блага. Поэтому, если рабство считается чем-то позорным, то 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, когда говорится, что существо повинует своей природе, то тем самым в нем различаются две стороны — повелевающая и повинующаяся: но, если существо таково, что природа его есть совершенно простая, энергия его одна единственная и актуальность его ничем не отлична от потенциальности, то почему ему не быть свободным, как и от чего 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 и действовать, и если оно действует не ради чего-либо другого и не в зависимости ни от чего другого, то как ему не быть свободным?

Относительно такого существа даже выражение "оно само от себя и для себя" слишком слабо — нужно бы что-нибудь посильней. Но оно все-таки дает по крайней мере понять, что ничто другое не властвует ни над деятельностью этого существа, ни над его сущностью и бытием, потому что оно само для себя есть — начало.

Правда, что Ум имеет и другое начало, но имеет его не вне себя, а в себе самом, насколько это его начало лежит в Благости; а если так, если он имеет в этом начале свое благо, то уж тем более имеет независимость и свободу, ибо обыкновенно та и другая желаемая и искома не ради чего-либо другого, но только ради блага. Это значит, что чем больше Ум сообразует свою энергию с Благом, тем больше утверждает свою собственную свободу, ибо, в таком случае, он уже сам обладает Благом, обладает именно потому, что на него направляет свою энергию. Конечно, для Ума лучше всего пребывать в самом себе, следуя этому началу — Благости.

Спрашивается теперь, принадлежат ли свобода и самопроизвольность 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, то есть практической деятельности, то и ее, пожалуй, можно признать свободной, но только не в ее фактической реализации, ибо мы не властны над условиями или поводом к действию.

Что человек волен избирать доброе, прекрасное и все делать для достижения его, это так, но как именно мы на это вольны, насколько все это в нашей воле и власти? Ведь всегда же в нашей воле быть храбрыми во время войны, но, когда войны нет, как эта наша воля проявится в практических действиях, имеющих характер храбрости? Подобным образом и все другие фактические проявления добродетели зависят от тех 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 проявить 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 подобных дел, зная, что в услугах ее никто не нуждается, подобно Гиппократу, который больше всего желал, чтобы в его врачебном искусстве никто не нуждался?!

А если так, если добродетель, проявляясь фактически, всегда вынуждается на это обстоятельствами, то как может принадлежать ей свобода во всей чистоте и полноте? Не ясно ли, что все такого рода действия рождаются необходимостью и что свобода тут принадлежит только желанию воли и решению ума, предваряющим эти действия?! Коль скоро уж мы нашли, что свобода имеет место только в момент, предшествующий совершению действия, то вместе с тем должны признать, что свобода и самопроизвольность

добродетели лежат вне ее практической деятельности.

А что сказать о той добродетели, которая простирается на внутреннее 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 хорошими и что добродетель ничему не подвластна? Конечно же, в том, что тут все зависит от нашей воли, от нашего хотения и решения, и что добродетель, появляясь в душе, дает ей свободу и независимость, освобождая ее от того рабства, в котором она перед тем находилась.

А если так, если и тут добродетель является как своего рода ум или как такое расположение души, в котором та как бы превращается в ум, то, опять-таки, выходит, что свобода имеет место не в самой практической деятельности добродетели, а в уме, который в этой деятельности не участвует.

Выше, однако, мы приписали свободу воле и установили, что в нашей власти лишь то, что делается или не делается по желанию нашей воли. Поэтому, если все, сказанное нами сейчас, правильно, то согласно с этим вышеустановленным положением мы должны признать, что добродетель и Ум сами властны над собой, 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 следит, чтобы душа была хорошей, и насколько в этом успевает, настолько и сама свободна, и душу делает свободной.

Когда же, помимо ее воли, возникают и дают о себе знать страсти, или когда требуются необходимые действия, она за 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 какой-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 наших действий заключается не в самих поступках, не в отношениях со всем тем, что вне нас, а в некоей чисто внутренней деятельности — в энергии Ума и в сердце самой добродетели. Такую добродетель можно считать своего рода умом и не следует ставить ее в один ряд с влечениями и страстями, подчинением и ограничением которых занят разум, потому что они, как справедливо говорит Платон, стоят в непосредственной 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 собою воля, насколько она сосредоточена в себе самой, потому что, как только она желает и требует чего-либо, что вне ее, тотчас же 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 безо всякого препятствия производит, действуя вовнутрь себя или вовне, — это и есть прежде и ближе всего то, что вполне зависит от нас.

Поэтому-то Ум тем более свободен, поскольку в своей деятельности 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, а, кроме того и потому, что, почивая на Благе и, вследствие этого, ни в чем не нуждаясь, живет именно такой жизнью, которая для него желательна. Воля в нем есть то же, что и мышление, ибо она потому и называется волей, что сообразна с Умом, что желания ее совпадают с определениями умного Ума, и если воля, как воля, хочет блага, то для Ума мыслить в истинном смысле слова и значит пребывать в Благе.

Это значит, что Ум уже обладает тем, чего воля еще только хочет, и, само собой понятно, что, когда она достигает, чего хочет, то, тем самым, становится разумной. Поэтому, если мы мыслим свободу даже у воли, как желания блага, то как может не иметь свободы Ум, который всецело утверждает на том, чего воля только хочет?! Не согласиться с этим

можно только в том случае, если есть желание приписать Уму еще нечто большее, чем просто независимость и свободу.

Итак, Душа становится свободной благодаря Уму, 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 желанно само по себе, 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 господствует над всеми теми существами, которые после него заслуживают почитания, так как оно занимает первый и самый высший престол, так как к нему стремятся приблизиться по мере сил все существа, все на нем 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 о Уме нельзя этого сказать без умаления его свободы?!

Есть, однако, мнение гораздо более дерзкое: будто бы Первое начало по чистой случайности или судьбой определено быть тем, что оно есть. А так как оно есть не само через себя, то оно не имеет ни власти над собой, не имеет, следовательно, ни независимости, ни свободы, но действует или не действует потому, что необходимость заставляет его быть либо деятельным, либо недейтельным.

Мнение это — ничем не обоснованное, предвзятое и вдобавок само себе противоречащее, так как оно, отрицая всякую самопроизвольность, независимость, свободу, уничтожает вместе с тем весь смысл этих понятий и превращает их в простые звуки, не обозначающие ничего действительного.

Ведь тот, кто придерживается такого мнения, должен не только утверждать, что ничто не зависит от нашей воли, но вместе с тем также сознаться, что слово "свобода" не соединяется у него ни с каким понятием, не имеет для него совсем никакого смысла, ибо, как только бы он осознал, что слово это он понимает, то этим тотчас же изобличил бы себя в том, что теперь уже признает соответствие 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 того другого, кто имеет свободную волю, кто, наконец, совсем ни от чего не зависит, но всецело сам 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 Благу. А так как Благо выше всех их и вообще 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 Первоначало было бы случайным? И почему не следует признать, что оно само есть виновник и властитель своего бытия? Разве потому, что оно не есть существо происшедшее, но изначальное и вечное?!

Равно нелепо отрицать его свободу на том только основании, что оно действует сообразно со своей природой, так как это отрицание равносильно утверждению, что свобода имеет место только в действиях, противных природе. Нисколько не препятствует ему быть свободным даже его единственность, уединенность, так как она принадлежит ему вовсе не потому, что другое что-либо не дает возможности быть ему иным, а только потому, что она есть такой подлинный образ бытия, который единственно ему угоден, и не согласиться с этим значило бы допустить, что по мере достижения Блага свобода не только не возрастает, но, наоборот, уменьшается.

Если и это допущение есть явная нелепость, то уже чистой бессмыслицей было бы

отрицать в самом Благе свободу только потому, 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 себя самого, так как ни в чем другом не нуждается;

Кроме того, если даже согласиться, 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 друг с другом, то и в таком случае его энергия ничуть не более сообразуется с его субстанцией или сущностью, чем его сущность с его энергией.

А это значит, что о нем нельзя даже сказать, что оно действует сообразно со своей природой, так как нельзя допустить, что в нем энергия проявляется наподобие всякой жизни в отличие от того, что служит для нее как бы субстанцией. Нет, его сущность от вечности соприсуща энергии, как бы слита с нею 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.

Все это, впрочем, вовсе не означает, что свободу Первоединого мы рассматриваем как одну из его субстанций или свойств. Напротив, он может быть мыслим как нечто, существующее абсолютно само по себе и для себя, в отрицании всех тех различий и противоположностей, которые свойственны другим существам, обладающим свободой. Если же мы все-таки переносим на него разные атрибуты этих низших существ, то это лишь из-за 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 его существом, но и таких, которые бы хоть что-нибудь о нем сказали. Это потому, что все самое прекрасное и самое высокое — позднее и ниже его, так как он есть начало этого всего, или, пожалуй, с другой точки зрения, даже и не начало, поскольку мы из его определения устраним все прочее, как низшее, 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 Благу, нельзя приписать никакого стремления, ибо он есть то, что прежде и выше всего прочего.

Мы не говорим даже "Он есть, существует", дабы не ставить его в один ряд со всем прочим, что есть и что существует, и тем более нельзя сказать о нем, что он такой-то по своей природе, ибо это выражение указывает на нечто еще более позднее, чем бытие, и если оно употребляется в отношении эйдосов, то лишь для того, чтобы отметить, что бытие свое они имеют от другого начала и что даже само бытие происходит от того Первого начала.

Строго говоря, к природе следует относить лишь то, что появляется и существует во времени, а потому даже к бытию нельзя прилагать указанного выше выражения, так как нельзя сказать, что бытие существует не само по себе.

Наконец, еще менее о Первом начале можно сказать, что "оно таково, каким ему пришлось, случилось быть" — нельзя и тогда, когда оно мыслится само в себе, и тогда, когда рассматривается по отношению ко всему прочему, ибо случайность может иметь место лишь в области множества таких вещей, каждая из которых, будучи некоторой сущностью, подвергается случайным воздействиям других таких же.

И как, спрашивается, могло бы что-нибудь случиться с тем началом, которое есть самое первое, которое не произошло, не появилось и относительно которого не имеет даже смысла вопрос, как оно появилось? И в самом деле, как? Не случайность же, не судьба же определила ему быть тем, что оно есть? Ведь до него не было еще ни того, что называется судьбой, ни того, что называется случайностью. 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.

Если же кто-нибудь все-таки стал бы утверждать случайность Первого начала, того бы мы спросили, что же, собственно, он понимает под случайностью? То ли, что Первое начало случайно имеет известную природу и силу, так что, если бы ему довелось получить другую природу, то оно все-таки осталось 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 своею сущностью?

По поводу такого допущения следует заметить, что с началом всех вещей подобное случиться не может — не только то, чтобы оно стало худшим, но и то, что оно стало бы Благом как-нибудь иначе, чем как оно есть, то есть как нечто, нуждающееся в благе.

Так как начало всего должно быть превосходящим все то, что следует после него, то оно является определенным в том смысле, что оно есть уединенное и единственное в своем роде, а вовсе не в том, что оно определяется необходимостью, так как прежде него и необходимости-то никакой не существовало — необходимость имеет место только в тех сущностях, которые после и ниже его, да и в них она вовсе не имеет чего-либо похожего на принуждение.

Итак, если Первое начало суть единственное и единственным образом определенное, то это единственное единственно через самое себя; оно именно таково, потому что таким ему следовало и быть — оно таково вовсе не потому, что так случилось, но потому, что так должно было быть, и так как оно есть то, что должно быть, то оно есть начало всего того, что после него получило свое бытие.

Повторяем, оно таково, каково есть, вовсе не случайно и акцидентально, но потому, что таким ему следовало быть, хоть, впрочем, термин "следовало" не выражает тут вполне существа дела. Чтобы иметь истинное понятие о нем, другие существа должны терпеливо ожидать, пока не явится им этот Царь, и тогда только мыслить его таким, каким он есть в самом себе, а не в каком-либо случайном явлении — как истинного царя, как истинное начало, как истинное Благо.

О нем нельзя даже говорить, что его энергия сообразуется с Благом, ибо это намекало бы на его подчиненность другому началу; можно же и должно говорить лишь одно: что оно есть единственно то, что есть, или, что оно не сообразуется с Благом, а есть само Благо.

Строго говоря, даже о сущем нельзя сказать, что оно случайно, ибо хотя с сущим и может что-нибудь случиться, но само-то сущее уж никак не может ни случиться само по себе, ни вследствие встречи с чем-нибудь другим появиться и стать тем, что оно 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 своим бытием? Ведь и сущее не есть каким-то образом случившееся, а есть существующее так, как оно есть, а именно: с одной стороны, как сущность, субстанциальность, самим бытием своим выражающая то, что она есть, а с другой — 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, а не тем только, что составляет природу или сущность Ума.

Ведь только тогда, когда существо не выступает из самого себя, ни на одну йоту не уклоняется от себя, с полной уверенностью можно говорить о нем: оно есть то, что есть. Поэтому, что должен сказать тот, кто, поднявшись мыслью выше даже этого сущего, станет созерцать само высочайшее Начало? Неужели, видя его таковым, каковым оно есть, он сможет подумать, что оно таково лишь случайно? Конечно, нет, потому что если никакой другой образ бытия не представился ему случайным, то и этот не случаен.

Впрочем, термин "таковым" тоже не слишком удачен, поскольку как бы намекает на то, что Первое начало есть нечто в нашем смысле определенное. Поэтому, когда вы мыслите Первое начало, то не говорите о нем ни что оно есть, ни что оно не есть такое-то, не то вы низведете его в ряд тех вещей, из которых одна есть то, другая — это, между тем, как оно есть нечто совсем иное.

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 собою силу, которая есть то, чем она хочет быть, даже, более того, 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 ней нельзя даже сказать, что она сперва пожелала и, согласно с этим желанием, стала тем, что есть, и уж тем более ничто другое не могло определить ее быть тем, что она есть.

А тех, кто придерживается мнения, будто Первое начало лишь случайно таково, каково оно есть, тех мы спросим: как можно было бы доказать ложность гипотезы случайности, если допустить, что она все же ложная, или, иными словами, кто или что могло или должно было бы при таком допущении уничтожить всякую случайность?

Ведь, если допустить, что есть некая природа, которая может это сделать, то с такой природой уже никак не совместима случайность, потому что, если бы даже сама она, способная 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 устраняет всякий случай уже тем, что каждой из них дает определенный эйдос, меру и форму, и само собой понятно, что наблюдаемый в них разумосообразный порядок никак не может быть приписан простому случаю, но должен истекать из довлеющей причины, потому что случай имеет место 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 обязано случаю своим бытием?! Многое, конечно, подвержено случайности, но случай не в силах произвести разум, смысл и порядок. Так как случай — прямая противоположность разума, то как мог бы он стать творцом разума?! А если он бессилен был произвести Ум, то уже тем более не мог произвести и то Начало, которое выше Ума, — не мог уже потому, что не имел из чего произвести, так как сам еще не существовал, да и нет ему места в мире вечно сущего.

Итак, поскольку нет ничего прежде Бога, поскольку Бог есть Первое начало, то в наших силах познавать лишь то, что произошло после него и от него; спрашивать же о том, как и от чего Он произошел, совсем неуместно, так как Он не происходил, но 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 вовсе не потому, что не мог бы быть иным, а потому, что только, будучи таковым, каков есть, Он — совершеннейшее существо.

В самом деле, если, с одной стороны, не всегда в воле и власти разумно-свободного существа стать лучшим, то, с другой, — ничто постороннее не может воспрепятствовать ему стать худшим. Это значит, что, если Бог не выступает из своего существа, не изменяет его, то это вовсе не потому, что что-либо препятствует этому, но лишь потому, что ему так угодно и что это в его власти. И как невозможность для Него сделаться худшим, вовсе не есть признак Его бессилия, поскольку Он единственно сам по себе и через себя не допускает умаления своего совершенства, так, напротив, избыток 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.

И разве необходимость сама себе дала свое бытие? Собственно говоря, она и вовсе не имеет своего бытия, потому что все, что после и ниже Первого начала, существует через него. И неужели можно предположить, что это Начало, которое прежде и выше всякого бытия, получило бытие от чего-нибудь другого или даже от самого себя?!

А если так, если об этом Начале нельзя даже сказать, что оно стало существовать, то что же еще сверх того можно о нем сказать?!

Тут уместно только осознать свое бессилие, умолкнуть и отказаться от всяких дальнейших изысканий, ибо как и что можно искать после того, после чего некуда уже

дальше идти, так как всякое изыскание обыкновенно доискивается начала и на нем останавливается.

Притом всякое исследование обыкновенно ставит себе задачу установить или сущность, или свойства, или причину, или образ существования предмета исследования. Что Первое начало существует в том смысле, как это мы показали выше, — это усматривается уже из существования всего того, что получило бытие от него и после него. Но задаваться вопросом о причине его существования значило бы искать для него какое-то иное начало, между тем, как яснее ясного, что Начало всего существующего ни в чем ином не может иметь себе начала.

Равно и спрашивать, каково это Начало, какие имеет свойства, значило бы предполагать в нем акциденции, между тем, как оно исключает из себя все акцидентальное.

Наконец, когда мы ставим вопрос: "что же оно есть, в чем состоит его сущность?", то еще более чувствуем, что тут невозможно никакое изыскание и решение, что вместо положительного определения тут приходится прибегать лишь к одним отрицаниям.

Эти и подобные им недоуменные вопросы относительно верховного существа возникают у нас обыкновенно вследствие того, что мы представляем себе в качестве первого и всему предшествующего некое пространство или место, похожее на хаос, и потом уже вводим Первое начало в это пространство, нами воображаемое или действительно существующее. Вполне естественно, что вводя его сюда, мы затем начинаем спрашивать, откуда оно сюда пришло и как тут очутилось?

Трактуя его как пришельца, вынырнувшего из бездны или упавшего свыше, мы любопытствуем, почему и для чего оно сюда явилось, что такое оно есть, какое оно. Чтобы раз и навсегда избавиться от подобных вопросов, 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, как и все прочее, позднее его, но и позднее всего прочего.

Мысля его отрешенным 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 не сравнимо.

Оно существует в самом себе прежде всего прочего. А если так, то разве можно сказать о нем, что оно есть то, что есть, лишь случайно? Разве может иметь какой-либо смысл присвоение ему этого предиката, когда мы вынуждены отрицать все и всякие предикаты о нем?! Потому истинным относительно него будет не суждение "так случилось", но суждение "тут не было места случаю", так как его понятие исключает всякую случайность.

Однако разве мы сами не говорим, что верховное Начало есть то, что есть, и что оно властно и над сущностью, и над тем, что выше даже сущности?

Мы ставим этот вопрос в том предположении, что все, сказанное выше, еще не вполне убедило нашу душу и она все еще находится в недоумении. Поэтому добавим еще ряд соображений.

Каждый из нас по плоти, 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, не есть само-сущность, и вот почему мы не властны над своей сущностью, а, напротив, — сама сущность властна над нами, ибо она же и обуславливает специфическое различие природы каждого. Однако, так как мы представляем собой некоторое подобие властвующей в нашей природе сущности, то можно сказать, что даже здесь, на земле, мы отчасти властны над собой.

Поэтому то Начало, которое всецело и совершенно есть то, что есть, которое есть само-сущность, 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, ни в своей сущности. Ему нет даже надобности быть властным над собой, ибо сущность есть то первое, что 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, если можно так выразиться, быть подневольно? Ведь оно свободно по самой своей сущности и, даже больше, — только от него или через него свободна и сама сущность, ибо она позднее его и не составляет его основы.

Если даже в нем и есть какая-либо энергия, точнее, если бы мы захотели представлять его как энергию, то и в таком случае нельзя было бы сказать, что в нем есть нечто, отличное от него самого, и что оно само не властно над собой, как источник своей энергии, поскольку его энергия есть не что иное, как оно само. А так как нет никакой необходимости приписывать ему какую-либо энергию по той причине, что энергия составляет специфическую принадлежность уже тех существ, которые от него имеют свое бытие и к нему стремятся, то мы тем более не вправе различать в нем сторону, властвующую над подвластной.

Поэтому, мы, собственно, не должны называть его даже властным над собой, но не потому, конечно, что оно от чего-нибудь зависит, но потому, что мы уже определили это как преимущество независимости и самовластности, а его признаем за начало еще более высшее.

Но разве может быть что-либо еще выше, чем такое существо, которое в себе самом имеет власть на собой? Конечно, потому что в том начале, о котором можно сказать, что оно властно над собой, можно различать два момента — сущность и энергию, из которых последняя, собственно, и имеется в виду, когда определяется его власть над собой. Правда, в нем энергия совпадает с сущностью, однако же, если оно имеет власть над собой, то это лишь при том условии, что оно отличает себя, как энергию, от себя же, как от сущности. Потому о том Начале, которое не представляет такого двойства в единстве, но есть абсолютно единое, нельзя утверждать, что оно властно над собой, ибо оно есть чистая энергия и ничего больше, а, возможно, что оно не есть даже энергия.

Строго говоря, эти и подобные им словесные определения не вполне уместны для обозначения верховного Начала, в понятии которого не должно содержаться ни малейшего намека на какую-либо двойственность. Однако, поскольку так или иначе приходится о нем говорить, то, оказывается, невозможно до конца соблюдать в выражениях ту разборчивость, какую требует от нас логика строгого мышления.

Итак, допустим на время, что в верховном Начале имеют место энергии, которые, конечно, зависят от его воли, ибо немислимо же, чтобы они были вне его воли, и что они составляют саму его сущность. Очевидно, что при таком условии его воля составляет одно с его сущностью, и о нем поэтому можно сказать, что каким оно хотело и хочет быть, таким 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, такова и его природа, или сущность" — тут 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: факт, что все существа стремятся к Благу и что каждое из них больше желает обладать Благом, чем оставаться тем, что оно есть, ибо справедливо полагает, что обладает тем высшею степенью бытия, чем в большей степени становится причастным Блага. Вместе с тем, чем большей долей Блага обладает то или иное существо, тем свободнее и сообразнее с его волей бывает сама его сущность, так что на самой высшей ступени она даже обладает бытием и существует по его воле.

До тех пор, пока существо не обладает Благом, оно хочет быть иным, чем тем, что есть; но если только оно достигло Блага, оно желает оставаться самым собой — тем, что есть. В этом случае не только присутствие в существе Блага не есть для него чистая случайность, а следствие желания и усилия его воли, но и сама сущность его не оказывается вне его воли,

так как волею же она и определяется, волею и утверждается, как его собственная, им же желаемая. А если так, если каждое существо само себя делает тем, чем хочет быть, то уж тем более следует в абсолютном смысле утверждать о Первом начале, что оно всецело по своей воле есть то, что есть, поскольку и другим существам сообщает возможность быть каждому по своей воле тем, чем оно хочет быть.

Должно думать, что с самим существом Первого начала слита воля быть таким, каково оно есть, — если только в применении к нему допустимы подобные выражения.

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 остается все тем же нераздельным Единым, поскольку не могло и не может случиться, чтобы оно было чем-нибудь иным, чем оно хочет быть. Да и мыслимо ли, чтобы оно могло пожелать быть чем-нибудь иным взамен того, что оно есть? Ведь, если даже допустить, что его воле предоставлено выбирать быть тем, чем ему угодно, и что для него возможно изменить свою природу на какую-либо иную, то и в таком случае немыслимо, чтобы у него возникло желание стать чем-либо иным, вследствие недовольства чем-то таким в себе, что показалось бы ему навязанным необходимостью, так как само оно от вечности восхотело и всегда хочет быть только тем, что оно есть.

Сама природа его, как Блага, состоит в том, что его хотение есть хотение самого себя и что это хотение не возбуждается чем-либо извне и потом уже присоединяется к его природе, а напротив, в нем оно хочет и избирает самое себя единственно потому, что нет и не может быть ничего такого другого, что могло бы привлечь и направить на себя его хотение.

Что же касается других существ, то о них нельзя сказать, что каждое из них находит в собственном существе полное удовлетворение, так как они бывают недовольны то тем в себе, то другим, но что касается Блага, то в самом существе его содержится желание самого себя, предпочтение себя всему прочему, а то иначе совсем не было бы во вселенной существ, сколько-нибудь собою довольных, так как, если они бывают довольны собой, то это единственно в той мере, в какой причастны Блага, или в какой имеют в себе его образ.

Но тут мы опять вынуждены считаться со слабостью нашего языка — приходится, говоря о верховном Начале, ради большей ясности употреблять такие выражения, которые в строгом смысле к нему не применимы. Поэтому пусть читатель при каждом из них подразумевает оговорку "так сказать".

Итак, если несомненно, что Благо существует, то несомненно и то, что оно включает в себя хотение и избрание самого себя, потому что без этого не мыслимо само его существование. Но в верховном Начале хотение, избрание и сущность должны быть мыслимы не как множество, а как одно неразделимое единство: так как его воля, его хотение всецело зависит лишь от него самого, то от него же зависит и его бытие, существование для самого себя. Выходит, что оно есть само свой творец, потому что если оно само есть виновник своей воли, если воля есть как бы его создание и в то же время она тождественна с его ипостасью, то следует, что оно само себе дает бытие. А все это опять же значит, что оно есть то, что есть, вовсе не случайно, вовсе не потому, что так пришлось, случилось, а единственно потому, что так оно желает.

Можно еще рассуждать и так: во всем, что мы называем существующим, бытие бывает или тождественно с сущностью, или отлично от нее, как, например, такой-то человек представляет собой совсем иное бытие, чем сущность человека, в которой он только участвует; напротив, Душа, к примеру, когда она рассматривается в чистом бытии, без соединения с чем-либо другим, тождественна с самою сущностью Души, равно как и человек в себе тождественен с сущностью человека.

То, что в том или ином человеке отлично 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, которое выше человека и является творческой причиной и сущности человека, и сущностей всех других существ и которое, кроме того, имеет природу более простую, чем сущность человека и чем всякая сущность вообще?!

Если правда, что по мере движения к более и более простому все более и более уменьшается случайность, то понятно, что ее совсем нет и не может быть ей места в том Начале, природа которого есть наипростейшая и наичистейшая.

Тут стоит вернуться к тому, о чем мы уже говорили ранее: что в мире истинных сущностей — эйдосов, происшедших от высшего начала, каждая из них имеет в себе от него, помимо сущности, еще и причину, основание своей экзистенции, и что то же самое наблюдается и в чувственном мире вещей.

Благодаря этому обстоятельству всякий, кто потом рассматривает вещи, может ответить себе на вопрос "почему?" о каждой их принадлежности: почему, к примеру, глаза или ноги у таких-то такие-то, и т. п., и заметить, что тут причина производит каждый орган совместно со всеми прочими, так что все они появляются и существуют друг через друга и друг ради друга.

Почему ноги имеют такую-то длину? Да потому что, коль скоро все прочие части такие-то, то и ноги должны быть такие, а не иные; словом, гармония всех членов есть причина того, что каждый из них такой, а не иной. Почему человек таков, каков он есть, а не иной? Да потому, что такова его сущность. Тут сущность и основание бытия совпадают между собой, составляют одно и то же, равно как и проистекают они из одного и того же источника — от того Начала, которое, не прибегая ни к какому рассуждению, положило 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. Конечно, само то Начало, от которого происходит все существующее, и в этом отношении превосходнее всего прочего, как истиннейший первообраз всего. Напрашивается такой вывод: так как даже в области происшедшего ничего не бывает просто так, как попало, как случится, но все вещи в самих же себе содержат основания того, почему они таковы, и это благодаря лишь тому обстоятельству, что все они находятся во власти Бога, который, будучи Отцом Ума, 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. Он сам есть своя причина, Он существует сам от себя и через себя, Он абсолютно первичным и сверхъестественным образом есть сам по себе.

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 присущее и то, чему оно присуще, — одно и то же.

Поскольку же в нем присущее тождественно с тем, чему оно присуще, а равно и желающее тождественно с желанием, причем это последнее может быть принимаемо за субъект или субстанцию, то это значит, что в нем желание тождественно с субстанцией или сущностью. А если так, то опять же выходит, что Он сам есть свой Создатель и Господь, или что Он таков, каков есть не вследствие чьего-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 и потому, что замечаем нечто подобное и в нашей собственной природе, когда она отрешается от всего того, что нас привлекает, привязывает к себе и тем самым отдает нас во власть случая и судьбы, ибо все те вещи, которые мы называем нашими, суть как бы наше закабаление, ибо зависят они не столько от нашей воли, сколько от судьбы и разных случайностей.

Вот таким-то путем, путем отрешения от всего внешнего только и достигается нами

свобода и самопроизвольность: Достигается она благодаря действию на нашу душу благоподобного, даже самого Блага, превосходящего самый Ум, благодаря действию, в котором нет ничего внешнего, побочного, пришлого, потому что оно выше, властнее самого мышления.

Иногда нам удастся возвыситься до такого состояния, когда, отрешившись от всего прочего, мы превращаемся в одно чистое единство Блага. Не чувствуем ли мы тогда, что мы даже больше чем свободны, больше чем самовластны?! И что могло бы нас отдать во власть случайностей и превратностей судьбы тогда, когда мы всецело стали истиной жизнью, когда мы очутились в лоне Того, Который ничего постороннего в себе не содержит, а есть сам собой и по себе?! Другие существа, обособленные от него и друг от друга, конечно, не довлеют сами себе, но Он есть то, что есть, сам по себе в обособлении от всего прочего.

Это, впрочем, вовсе не значит, что эта Первая ипостась представляет собой нечто неодушевленное или, напротив, жизнь, лишенную Ума, так как неразумная жизнь, рассеявшая, отринувшая от себя Ум и представляющая полную неопределенность, строго говоря, бессильна существовать.

Напротив, чем больше жизнь сближается с Умом, тем более она освобождается от неопределенности и от случайности, ибо что соотнобразится с Умом, то уже не может быть делом чистого случая.

Между тем, когда мы возвышаемся своею мыслью к Богу, то он является нам существом еще высшим, прекраснейшим, чем сам Ум. 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 с тем то самое высшее, до которого достигают и на котором оканчиваются стремления всего существующего. Он есть начало и основание того исполинского дерева, которое растет и живет разумосообразной жизнью. Он пребывает в самом себе, но дает бытие этому дереву тем, что наделяет его Умом.

Так как мы считаем несомненным, что Бог есть и везде, и нигде, то нам следует вдуматься в это положение: не окажется ли оно пригодным и для этого нашего исследования?

В самом деле, если Бог нигде, то есть не занимает никакого определенного места, то это значит, что нигде нет для него и случая, а если он — везде, то и тогда он несомненно везде всецело таков, каков он есть, вне зависимости от какого-либо случайного места, — и это потому, что Он сам есть то, что понимается под словами "везде" и "повсюду". Он не находится везде, а сам есть это "везде", поскольку дает бытие всему существующему и все существующее в нем содержится, как в своем "везде".

Впрочем, сам Он стоит несравненно выше и все существующее содержит в своей власти, и, разумеется, не Он представляет собою нечто стороннее или случайное для всего прочего, но, 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 соотнобразится, между тем как Он скорее уж вовнутрь самого себя направляет свои взоры и наслаждается самим собой — тем чистейшим светом, который Он же сам и есть.

Так что Он сам есть и то самое, чем Он наслаждается, что любит, и так как эта его энергия есть неослабная, неизменная и, вместе с тем, самая сладостная и прекрасная, представляющая некоторую аналогию с энергией Ума, то это и значит, что Он сам себе дает бытие. Поскольку же это некоторое подобие Ума есть его дело, то и сам Он есть как бы творение, только творение не кого или чего-либо другого, а единственно свое собственное; а это, в свою очередь, значит, что Он есть не так, как требует случай, а единственно так, как действуют его энергии.

Потом, если правда, что превосходство его бытия состоит, между прочим, и в том, что Он утверждается на самом себе, только на самую себя обращается и в этом обращении к самому себе только и существует, то опять-таки выходит, что Он как бы сам себя творит и, значит, существует не как указывает случай, а как хочет сам; Он не зависит от случая, как и воля его не подпадает случайности, потому что она направлена на самое высшее и лучшее.

То, что такая его обращенность на самого себя, представляющая как бы его энергию, делает его тем, что Он есть, — в этом легко убедиться, если допустить обратное, потому что для Бога выйти из самого себя, простереться на что-либо иное, значило бы перестать быть тем, что Он есть.

Потому свою, обращенную на себя же энергию, Он направляет и употребляет единственно на то, чтобы быть тем, что есть, причем Он сам и его энергия составляют одно и то же; таким-то образом Он сам полагает свое бытие своей собственной энергией, составляющей с ним одно. А так как энергия его не произошла во времени, а существовала от вечности, так как она есть как бы недремлющая бдительность, тождественная с самим бдящим, то это значит, что Он есть от тех пор и так, от каких и как бдит.

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 кого иного, но только 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.

А вот и еще соображение. Мы обыкновенно говорим, что мир и все в мире обстоит так, как это мыслимо лишь в том предположении, что все создано по воле создателя, который в своем уме все наперед предусмотрел, предустановил и потом уже все создал согласно с провидением. Но так как вещи всегда таковы, каковы они есть или всегда одинаково происходят, то в их творческих причинах следует предполагать существование от вечности плана еще более мудрого и совершенного, чем тот, что наблюдается в чувственном мире.

Другими словами, прежде и выше предрасчисления и провидения, наблюдаемого в чувственном мире, стоит мир истинно-сущего, мир ноуменальных сущностей. Поэтому тот, кто мировой план и порядок называет провидением, тот должен твердо помнить, что происхождению нашей вселенной предшествовал существовавший уже от вечности Ум и что она сообразована с ним.

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 и представляет собою множественность, 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 взаимно упорядоченное единство и содержит в себе все разумные основания, объединенные в одном начале, никоим образом не могло возникнуть и составиться чисто случайно, как попало, потому что оно по самому своему существу в такой же степени противоположно случаю, в какой случай, как синоним бессмысленности, 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 является, таким образом, как бы его энергией.

Это значит, что Бог есть единое, неделимое Начало — единый разум всего и единое число, что Он 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 ни своим бытием, ни своим совершенством, но есть то, что есть, единственно сам собою, сам для себя и сам в себе, вне всякой зависимости от чего-либо внешнего и иного, весь обращенный только на самого себя.

Поэтому, когда хочешь найти его, не ищи, не полагай ничего вне его, напротив, знай, что в нем — все, что после него. 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 располагается вне и как бы вокруг него, его касается и на нем как бы висит — и прежде всего Ум, который в той лишь мере и есть, в какой его касается и, касаясь, на нем утверждается, так как от него же получает и свое бытие, как бытие Ума.

Здесь Ум может быть уподоблен кругу, который касается центра всей своей

окружностью, ему всецело обязан своей формой и на этом основании может быть назван центрообразным; радиусы круга сходятся воедино к центру и, конечно, получают в 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 и похожи на центр, но все же представляют собой лишь его неясные и грубые следы, между тем, как центр имеет еще и то преимущество, что господствует и над концами радиусов, и над самими радиусами, что присутствует везде во всех радиусах, раскрывает в них свою природу, распространяясь в них и, однако, сам в них не переносясь.

Подобно этому и Ум со своей сущностью происходит от Первоединого, то есть представляет собой как бы его раскрытие, излучение, и так как определяется он всецело его ноуменальной природой, как бы висит на ней, то этим показывает, что и в Первоедином есть нечто, похожее на Ум, хотя, конечно, это не есть сам Ум, так как Первоединое есть чистое единство.

Как центр, не будучи сам ни радиусами, ни кругом, есть, однако, отец и круга, и его радиусов, поскольку он сообщает им черты своей природы и, занимая свое неизменное положение, как бы некой своей силой производит радиусы и круги и потом держит их в связи с собой, так и Первоединое есть архетип той разумной силы, которая обращается вокруг него и несет в себе его образ, которая именно вследствие того, что в движении своем как бы расходится во все стороны, становится Умом, между тем, как само Первоединое пребывает в покое, как сила, производящая этот Ум.

А если так, то разве мыслимо, чтобы беспричинность, случайность, судьба могла даже только приблизиться к этой умиротворяющей силе Первоединого, к силе абсолютно творческой?! Ведь эта сила в нем та же, что и в Уме, но только у него она еще превосходней, подобно тому, как свет, далеко распространяющийся от своего источника, есть лишь образ, отражение этого источника, как истинного света.

А так как этот рассеивающийся свет, то есть Ум, как образ того первичного, истинного света, имеет вид своего первоисточника, то и в Уме нет нигде места случаю, напротив, в каждом своем пункте он являет собой разумное основание и причину. Потому и виновник его, как причина причин, 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 произошли от него.

Понятно, что, в качестве такого их начала, 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 попадая, но действует только так, как ей и подобает, то есть, исключая всякую случайность. Термин "подобное" употребил и Платон, желая как можно точнее обозначить то, что дальше всего отстоит от случайного, то, что истинно есть по самому своему существу; подобное же, конечно, не может быть неразумным, бессмысленным.

Поэтому, если по воле Первовиновника всего подобное господствует даже в существах, которые после и ниже него, то тем более оно имеет место в нем самом. А это значит, что Он не то, чем ему случилось стать, а, напротив, — Он есть то, чем сам восхотел быть, ибо желает лишь того, что ему подобает, и это, ему подобное, тождественно с его энергией; это подобное тут вовсе не есть субстрат, но чистая первая энергия, являющая себя такой, какой ей подобает, следует быть. Вот как приходится говорить о Нем, не имея возможности лучше выразить свою мысль.

Кто, принимая все вышесказанное, устремится мыслью к Нему и даже сподобится узреть, то и тот не сумеет выразить Его величие и, за неимением подходящих выражений, скажет 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 положенная им же самим. И уж тем более не дерзнет он выговорить в отношении Него такие слова, как "случай", "случилось", а не то он тут же сам поразится своему богохульству.

Тому, кому удастся возвыситься мыслью к Нему, тот даже не может сказать, где Он,

потому что Он повсюду и отовсюду предстоит умозрению, и куда бы ни направила свой взор душа, она, покуда не отвратит от него свои мысли на что-либо другое, повсюду будет видеть Бога.

Очевидно, что загадочное выражение древних: "Бог выше сущности" имеет следующий смысл: Бог выше самой сущности не только потому, что сам и производит сущность, но и потому, что не находится ни в какой зависимости от нее, как, впрочем, и от самого себя. Даже сущность не есть Его начало, но, напротив, — Он есть начало сущности, потому что хотя Он и произвел ее, но произвел не для себя и, произведши, положил ее вне себя, не имея, как создатель бытия, нужды даже в бытии. Поэтому даже высказывание "Он есть, существует" не выражает вполне того, что Он есть.

Но, возражат нам, по вашему выходит, что Бог существовал прежде своего существования, ибо, коль скоро Он сам есть свой создатель, то, как созданное, Он не мог существовать до своего создания, а, как создатель, — Он должен был существовать до этого.

На это мы ответим, что Бога никак нельзя приравнять к созданному, а следует мыслить исключительно как творческое начало, творение же Его нужно представлять, как акт абсолютный, то есть как такой, который не простирается ни на что другое и не производит ничего другого, кроме самого себя, так как Он во всей своей целости остается в самом себе и не содержит в себе никакого двойства, а представляет чистое единство.

Не стоит бояться, что в таком случае эта первая энергия оказывается как бы не имеющей под собой никакой сущности или субстанции, ибо она может быть представлена как ипостась. Другое дело, если кто-нибудь полагал бы в качестве начала ипостась, лишенную энергии, — в таком случае, конечно, то Начало, которое должно быть совершеннейшим из всех начал, оказалось бы несовершенным уже потому, что появление в нем энергии позднее его самого 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 в этом смысле и потому Он есть сам через себя.

Если бы затем сохранение его существования зависело от чего-либо другого, то и в таком случае Он не был бы первым началом, которое из себя и для себя, а так как правильным следует считать убеждение, что Он сам сохраняет свое существование, что уже из этого само собою следует, что Он и полагает сам себя, что все, заключающееся в его природе, им же 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 Он был прежде всех времен тем, что есть, то фраза "сам себя создал" может быть правомерна лишь при том допущении, что оба ее элемента 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, когда бы в Нем было двойство; а так как Он есть чистое единство, то очевидно, что Он есть только Господь, ибо нет в Нем ничего, что должно было бы подлежать господству.

Поэтому, когда все-таки говорится, что Он сам над собою господствует, то это лишь в том смысле, что Он не имеет никого и ничего над собой, а коль скоро нет ничего, что выше Него, то, значит, Он есть самый первый, и это не столько по чину или порядку, сколько по своему абсолютно свободному могуществу и владычеству.

Так как Он абсолютно свободен, то нет в Нем ничего несвободного, да и быть не может, так что Он весь, во всей своей целости, 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 присутствовала 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 чуждым и посторонним "нечто", не был бы всемогущим, потому что того, что не лежит в пределах Его власти, Он и совершить бы не мог.

Но, возразят нам, разве Бог может стать иным, чем каков Он есть, а, 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 и то, и другое, — друг другу противоположное, но, напротив, высшее совершенство его постоянного и непреложного могущества в том и состоит, что Он не выступает из своего единства, способность же и возможность делать друг другу противное, как доброе, так и злое, есть признак бессилия твердо держаться одного — возможно лучшего.

Поэтому и тот акт в Боге, который мы назвали творческим актом самосоздания, есть такой, который совершен им раз и навсегда, ибо и он есть всесовершенный. И что могло бы отвратить Бога от этого акта или принудить изменить его, когда он всецело вытекал из одной Его воли, даже был ни чем иным, как Его волей?

А потому, какой смысл говорить, что, если Бог совершил этот акт как волевой, то, значит, до этого Он не существовал? Разве могло бы возникнуть в Нем желание совершить этот акт, если бы своей ипостасью Он не хотел этого? В таком случае, откуда у Него могло бы возникнуть это желание и эта воля — неужто от сущности, которая сама еще была недействительной?! Но, ведь, в том-то и дело, что воля в Боге составляет саму Его сущность, так что в Нем нет ничего, отличного от Его сущности, и только в противном случае могло бы быть в Нем и нечто такое, что не было бы актом Его воли.

Итак, Он от вечности был весь и всецело воля, так что в Нем не было ничего, Им нежеланного, 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 понимать только в том смысле, что все другие существа, от Него имеющие бытие, Им же и сохраняются, ибо все они существуют только благодаря тому обстоятельству, что некоторым образом участвуют в Нем и обращены к Нему, 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, если 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, следует ли что-нибудь устранить из Его понятия, и только таким путем может надеяться дойти до того Начала, которое можно мыслить лишь апофатически и которое есть само по себе.

Бог есть такое самое высшее Начало, между прочим, и потому, что Он поистине свободен и независим даже от самого себя, потому что Он один только и есть абсолютно сам по себе, тогда как все прочие существа лишь отчасти сами по себе, отчасти же — еще и нечто другое.

VI. 9 О БЛАГЕ, ИЛИ ПЕРВОЕДИНОМ

Все существа — не только первичные, которые обладают истинным бытием, но и те, которые должны считаться существующими лишь относительно, существуют только благодаря присущему им единству, а без этого единства — что стало бы с ними?

Лишенные единства, они перестали бы быть тем, что они есть и чем мы их называем.

Армия, например, когда в ней отсутствует всякое единство, уже не армия, точно так же — хор, стадо и т. п. Дом, корабль и т. п. тоже существуют лишь до тех пор, пока им присуще единство, а как только оно исчезает, тотчас и они перестают быть тем, чем были. То же самое бывает и с тем, что мы называем сплошными величинами или массами, потому что и они, как только теряют свое единство и раздробляются, то вместе с тем изменяют также и свою изначальную природу.

Далее, если взять организмы растений и животных, то они тем более существуют как таковые лишь до тех пор, пока каждый из них представляет собой единство, но, если они утрачивают его, раздробляемые на многие части, тотчас перестают быть тем, чем были, и становятся вещами совсем иными, новыми, которые, в свою очередь, тоже 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 упорядоченность всех функций, о красоте, которая обуславливается гармоническим единством частей и даже о добродетели, потому что и добродетелью душа обладает настолько, насколько ей удастся пребывать в гармоническом единстве.

Не подлежит сомнению, что мировая Душа, как начало производящее, упорядочивающее и формирующее, все оживляемое ею приводит к единству. Но следует ли из этого, что она не только сообщает всему единство, но и сама есть чистое единство? Нисколько. Подобно тому, как и многое другое, что от Души сообщается телам, например, форма, пропорция и т. п., вовсе не есть то же самое, что и сама Душа, так и тут, хотя Душа и дает единство всему, но это вовсе не потому, что она сама есть единство в себе, чистое и абсолютное, но потому, что созерцает такое единство и соотнобразится с ним в своих произведениях, сообщая каждому из них единство. Так, например, когда она производит человека, то соотнобразится с эйдосом человека.

Каждая вещь, называемая единой, всегда в такой же степени обладает единством, в какой и бытием, так что низшей степени бытия соответствует низшая степень единства, а высшей степени бытия — высшая степень единства.

Поэтому даже Душа не есть само единство. Конечно, поскольку она имеет высшую форму бытия, постольку обладает и высшей формой единства, но все же сама не есть чистое единство, так как 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 его единство — само по себе. Дальше всего отстоит от единства все дискретное, разделенное, как, к примеру, хор или стадо, ближе к нему находится все непрерывное, сплошное, а еще более причастна единству Душа.

Однако, если бы только на том основании, что Душа не могла бы быть Душой, если бы не была единой, кто-либо стал бы утверждать тождественность Души и ее единства, тому мы бы заметили, что, во-первых, и многие другие вещи обладают индивидуальным бытием благодаря участию в единстве и, однако, вовсе не суть само единство, и, во-вторых, что Душа, хотя сама и не состоит из частей, однако, будучи единой, представляет также и множественность, так как обладает многими силами или способностями, такими, как, например, способность рассуждения, желания, восприятия и т. п., которые все и соединяются единством.

Итак, хотя Душа, обладая единством, сообщает единство и другим, но, в свою очередь, и она в отношении своего единства зависит от другого, высшего начала.

Однако, возразят нам, разве в каждом из отдельных существ его сущность не тождественна с его единством? Да и во всей целости сущего разве его сущность и его бытие не тождественны с его единством, так что, какое бы мы сущее ни взяли, 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, давая бытие другим сущностям, тут же каждой из них сообщает и единство?

И разве мыслимо единство само по себе? Ведь оно тождественно с сущим, ибо просто сказать "человек" или же сказать "один человек" — суть 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 бывает соединена другая?

Но, если так, если число стоит в ряду существующего, то тут же, конечно, должно находиться и единое — вопрос только в том, что оно такое. Если оно не что иное, как произведение Души, употребляемое ею при исчислении, тогда не может быть и речи о реальном бытии и каком-либо значении единства. Между тем, выше было показано, что какая бы то ни было вещь, коль скоро она 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.

Если бытие каждой вещи представляет собою множественность, то, насколько единство никак не может быть тождественно с множеством, настолько и бытие должно быть отличным от единства.

Так, к примеру, человек есть и живое существо, и разумное существо, а, значит, содержит в себе множественность элементов, которые объединяются в одно, в единство. Человек, очевидно, совсем не то же, что единство, ибо человек — нечто делимое, а единство неделимо.

Далее, бытие во всей своей совокупности и целости включает в себе все существующее — и потому есть множество, следовательно, оно вовсе не есть единство, ибо если ему принадлежит и единство, то это только благодаря его участию в едином.

Затем, если верно, что сущему принадлежит жизнь и Ум, ибо нельзя же мыслить его мертвым, то опять выходит, что оно есть множественное.

Наконец, сущее множественно, насколько оно есть Ум, и уже тем более множественно, насколько Ум содержит в себе всю полноту эйдосов, ибо каждый эйдос вовсе не есть чистое единство, а скорее есть число, и это не только индивидуальный, но и общий эйдос; он есть единство в том же почти смысле, что и мир — единство.

Кроме того, абсолютно единое есть вместе с тем и самое Первое, тогда, как ни сущее, ни Ум, ни эйдосы не суть Первое. Каждый эйдос множественный и составной и, значит, есть нечто производное, ибо всякому составному предшествуют те элементы, из которых оно состоит.

А что сам Ум не есть Первое начало, то это видно из того, что для Ума существовать — значит мыслить и что Ум совершеннейший, то есть такой, который не может быть обращен, подобно нашему, на внешние вещи, должен прежде всего мыслить лишь то, что выше его самого, так как для него быть обращенным мыслью на самого себя — значит не что иное, как быть обращенным к своему Началу.

Таким образом, если мы скажем, что Ум есть только мыслящее и мыслимое, то в этом случае он предстанет как двойство, а не нечто абсолютно простое и единое. Если же мы скажем, что Ум своей мыслью обращен на нечто другое, то этим другим может быть лишь то Начало, которое совершеннее и выше его самого. Наконец, если, соединив вместе и то, и другое, скажем, что он мыслит и самого себя, и то Начало, которое выше его, то и тогда получится, 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 присущ и самому себе, то есть мыслит самого себя, как целость всего истинно-сущего. Само собой понятно, что при таком многообразии он далек от того, чтобы быть абсолютно единым.

Итак, ясно, что Первоединое не есть ни вся совокупность существующего, ибо в таком случае Оно вовсе не было бы единым, ни Ум, ибо и тогда бы Оно, как и Ум, было бы совокупностью всего сущего, ни сущее, или бытие, ибо бытие тоже есть совокупность всех вещей.

Что же такое есть Первоединое и какова его природа?

Нет ничего удивительного в том, что нам так трудно высказать, что Оно такое, — ведь нам не легко даже сказать, что есть сущее или что есть эйдос, и это, несмотря на то, что на эйдосах зиждется все наше познание; неудивительно это потому, что всякий раз, как наша душа направляется умом на нечто такое, что не имеет формы, она, не будучи в силах его охватить, тотчас как бы отступает, соскальзывает вниз, убоявшись, что тут имеет дело уже с чистым ничто.

Почувствовав 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, плотское, на котором затем как бы отдыхает, подобно тому, как глаз, утомленный наблюдением микроскопически малого, с удовольствием направляется на большое, объемистое. Или, другими словами, когда наша душа пытается созерцать нечто и это нечто видит, только соединяясь и сливаясь с ним, то ей кажется, что то, чего она искала, ускользнуло от нее, и это потому, что в таком слитном состоянии она не отличает себя от того, что составляет предмет ее мысли.

Между тем, тому, кто желает рассуждать о Первоедином, следует придерживаться вот какого пути: так как тут целью стремления является абсолютно единое, так как предметом искания тут служит Первое начало всех вещей — Благо, то желающий достигнуть и постигнуть Его, не должен отдаляться от высшего порядка вещей и ниспадать в низший, напротив, всецело отрешаясь от самого низшего порядка чувственных вещей, он должен направить свой ум к тому, что занимают высшее, первое место, и, устремляясь к Благоу, очиститься от всякого зла.

Для того, чтобы стать созерцателем того, что есть Начало и Единое, ему следует найти начало в самом себе, самому из многого стать единым. Другими словами, ставши всецело умом, доверивши всецело уму сдую душу и утвердивши ее в нем для того, чтобы она была деятельно восприимчивой ко всему тому, что мыслит ум, он должен созерцать Первоединое только умными 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 своего ума.

Поэтому, когда кто-либо, предаваясь созерцанию этого Начала, воображает его или какой-либо величиной, или какой-нибудь формой, фигурой, массой и т. п., то это значит, что не Ум руководит его созерцанием, так как все это не принадлежит области Ума, но чувственное представление и сообразующееся с ним простое рассудочное мнение.

От Ума же мы должны ждать свидетельства лишь о том, о чем он может свидетельствовать. Может же Ум созерцать и то, что прежде и выше его, и то, что есть в нем самом, а также и то, что после него и от него.

Конечно, чисто и все то, что содержится в самом Уме, но в несравненно высшей 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, то, что выше Ума, вовсе не есть определенная сущность, ибо оно прежде всякой 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 именно поэтому Оно не есть что-либо из существующего, к Нему не приложимы ни категория субстанции, ни качества, ни количества, оно не есть ни Ум, ни Душа, ни движущееся, ни покоящееся, ни в каком-либо месте находящееся, ни во времени. Оно пребывает лишь само в себе, в своем единственном образе, вернее — чуждое всякого образа, ибо Оно прежде всех и всяких образов и форм, как и прежде движения, прежде покоя. Все эти категории приложимы уже только к сущему — они-то и делают его множественным.

Но, возразят нам, если Оно не движется, то почему не покоится? Да потому, что движение или покой, а то и они оба вместе, свойственны только сущему, и так как тут

покоящееся покоится вследствие присутствия в нем покоя, 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 так же не имеет силы и то возражение, будто мы, признавая Первоединое причиной всего, тем самым приписываем Ему акциденцию, так как мы в этом случае вовсе не Ему, а самим себе приписываем эту акциденцию, ибо мы, если что и имеем, то только от Него, между тем, как Оно пребывает в самом себе. Вообще, строго говоря, не следует называть и обозначать Первоединое так или иначе, ибо все, на что мы тут способны, — это только как бы кружиться около Него и выражать лишь свои собственные чувства и мысли о Нем, причем, мы то приближаемся к Нему, то удаляемся вследствие возникающих у нас недоумений.

Недоумения же тут возникают чаще всего потому, что познание Первоединого не достигается ни путем научного исследования, ни путем размышления, но получается единственно от Его нам присущим, которое выше всякой науки.

В самом деле, когда душа познает предмет научным образом, то она тем самым выделяет его из единства и сама перестает быть единой, ибо научное знание предполагает употребление дискурсивного разума, а такой разум есть множественность, так что душа в этом случае, удаляясь от единства, ниспадает в область множества и числа.

Поэтому, дабы достигнуть мыслью Первоединое, душе следует 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 созерцания красоты, ибо даже красота поздней Его и от Него, как дневной свет — от солнца. Вот почему Платон говорит о Нем, что Оно есть неизреченным, неопишущим, неизобразимым,* и, если, несмотря на это, мы и говорим о Нем, и пишем, то делаем это единственно с той целью, чтобы рассуждениями побудить себя и других направить свои усилия на созерцание этого дивного божественного зрелища, подобно тому, как мы указываем путь тем, кто хочет найти и увидеть что-либо замечательное, ибо самое большее, что тут может сделать наставление, так это показать путь и руководить его прохождением, между тем, как лицезрение Бога есть уже дело самого желающего лицезреть.

* "Тимей"

Кому не дается такое лицезрение — это созерцание сияния Божия, кто не ощущает в душе ни упоения, подобного тому, какое испытывает любящий, покоясь на груди своего любимого, ни того восхищения, которое чувствуется в непосредственной близости истинного света, озаряющего душу, то это значит, что он, пытаясь возвыситься до общения с Богом, не вполне освободился 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 отделяет его от Бога.

Другими словами, означает, 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, — поэтому Он всегда непосредственно близок для всех тех, кто подготовил себя к принятию Его, кто способен 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 удостоивается этого созерцания, вследствие ли вышеуказанных препятствий, или по недостатку полученных наставлений, руководящих на этом пути и внушающих 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, во многом недостаточное и не вполне убедительное, должно быть восполнено последующими рассуждениями.

Кто придерживается того мнения, что все в мире направляется слепой судьбой или же само по себе, что все основывается 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, но на тех, которые допускают существование еще и иной природы, которые восходят до признания Души. А если кто стоит на этой точке зрения, тому, для составления возможно более ясного и полного понятия о природе Души, следует, помимо прочего, знать, что Душа происходит от Ума и только благодаря своему участию в нем обладает добродетелью, а потом, что, кроме ума рассуждающего, так называемого дискурсивного, есть иной, высший ум — умный Ум, что все наши рассудочные понятия находятся как бы в движении с разными интервалами, что даже наши научные знания суть, в сущности, те же рассудочные понятия, которые, если и достигают полной ясности и отчетливости, то это только благодаря тому обстоятельству, что нашей душе присущ ум — виновник или источник всякой науки. Вот им-то душа и может созерцать Ум, который, со своей стороны, дает ей возможность себя ощущать, воспринимать.

Он нисходит в нее, ибо он есть ее отец. Он — 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 его эйдосы, с одной стороны, вовсе не так дискретны, как рассудочные понятия, которые мыслятся последовательно, одно после другого, а с другой — они не находятся и в смешении, но каждый представляет собой нечто особое и отличное от каждого другого, наподобие 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 эйдосов в своей целостности представляет собой ноуменальный мир, который ближе всего стоит к Первому началу и бытие которого разум отрицать никак не может, коль скоро для него несомненно существование Души. Однако, хотя Ум и выше Души, но все же не он 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?

Конечно, и Ум желает быть единым, но все же он не есть сам единый, но 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 близок к Первоединому даже после того, как дерзнул стать особым, отдельным от Него существом.

Выше Ума, следовательно, стоит само Первоединое — дивное, непостижимое, о котором нельзя даже говорить, что Оно есть, существует, дабы не подать даже повода помыслить, что слово "единый" есть лишь атрибут, предикат чего-то другого, и которому, в строгом смысле, не приличествует никакое имя.

Если же, однако, все-таки необходимо называть Его, то лучше всего называть Его единым вообще, но никак не в том смысле, что Оно сперва есть нечто другое, а потом уже единое. Что такое Оно есть в самом себе — это недоступно для нашего познания, познается же Оно 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 же мы Его единым, с одной стороны, по необходимости, чтобы хоть как-то Его называть, чтобы можно было указывать друг другу, о чем идет речь, а с другой — для того, чтобы душу свою привести в единство и достигнуть единой неразделенной концепции. Называем Его единым и неделимым вовсе не в том смысле, в каком называем так геометрическую точку или арифметическую единицу, 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, какое представляют собой точка и единица, мы пользуемся той и другой только как наиболее известными нам и простыми аналогиями, примерами отсутствия множественности и

разделенности.

В каком же, спрашивается, смысле следует называть верховное Начало единым и как нам приноровить к Нему свою мысль?

Прежде всего, несомненно, что Ему принадлежит бесконечно более совершенное единство, чем то, какое представляют собой точка и единица, потому что в представлении той и другой душа, абстрагируясь от величины и численной множественности, 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 не находится в чем-либо делимом, но и вообще ни в чем другом, 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, оно, конечно, неделимо, тем более, что существа, стоящие ниже Его, тоже суть неделимы по своим силам. Можно, пожалуй, называть Его бесконечным, но опять-таки не в смысле необозримой величины или массы, но в смысле необъятного, безмерного всемогущества, так что, если кто смог бы представить себе Ум или божество, то и они все еще были бы неизмеримо меньшими Его, ибо, если попытаться мыслить самое высшее и совершеннейшее единство, какое мы обыкновенно вносим в понятие божества, то и оно не будет вполне адекватным верховному Началу, которое, будучи самосущим и исключая из себя все акцидентальное, есть, в то же время, довлеющее себе, притом в превосходнейшей степени есть совершенно самодовлеющее, не нуждающееся ни в чем другом.

Все, что не есть единое, но 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 даже в самом себе не нуждается, ибо само есть единство, в котором нуждается все прочее.

Все сложное обыкновенно нуждается в таком же количестве элементов, из какого состоит само, потому что каждый из его элементов, существуя не сам по себе и для себя, а в 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 Начало ума 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 причина всего существующего. Источником блаженства для Него ничего внешнее тоже быть не может, потому что блаженство Его вовсе не есть что-либо для него случайное, но составляет саму Его природу. Наконец, так как оно не занимает никакого места, то оно не требует и никакой под собой опоры, которая была бы нужна, если бы оно не имело силы само собою и на себе держаться, подобно тому, как бездушная вещь нуждается в опоре и как глыба падает, если на что-либо не опирается. Тут же, 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. Поэтому Начало всех вещей вообще 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 было бы равносильно стремлению к самоуничтожению, а, между тем, если нечто нуждается в чем-либо и ищет его, то всегда только в желании самосохранения и достижения Блага.

Из этого следует, что так как для Первоединого нет никакого Блага вне и кроме Него самого, то в Нем нет места ни для каких желаний. Он сам — высочайшее Благо, притом Благо не для себя самого, но для других существ — для тех, которые могут участвовать в

Нем. Равным образом Ему не принадлежит ни мышление, так как оно вносило бы в Него многообразие, ни движение, так как Он предшествует 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 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 природу, потому что неведение предполагает отношение познающего к предмету познания, между тем, как Он, будучи абсолютно единым, не имеет в себе ничего такого, что можно было бы знать или не знать, а, будучи всегда присущ самому себе, при таком своем единстве не имеет никакой надобности мыслить самого себя.

Чтобы сохранить во всей чистоте Его единство, следует удалить из Его понятия даже это "себе присущее", и уж тем более — мышление, познание себя и всего другого и представлять Его себе не как мыслящий субъект, но как саму мысль, которая ведь сама не мыслит, но зато 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.

А, если так, если верховное существо так непохоже на все прочее существующее, что ум твой впадает в недоумение, то ты прежде всего внимательно обзри этот окружающий тебя мир, и лишь после этого устрями свой взор на Бога и не гляди уже больше ни на что постороннее, ибо Бог находится не в определенном каком-нибудь месте, лишая все прочее своего присутствия, но есть везде, где находится кто-либо, желающий и способный вступить в общение с Ним, и отсутствует лишь для тех, кто на это не способен.

Ведь и в других, куда более простых случаях, нельзя иметь отчетливого представления об одном предмете, когда мысль бывает наполнена и занята другими предметами, и лишь при том условии мы достигаем тождественного с сущностью предмета понятия о нем, если не вносим в него ничего постороннего.

Точно так же и тем более следует так поступать в нашем случае, ибо само собой понятно, что мысль не может всецело отдаться созерцанию Бога в то самое время, когда ее отвлекает какой-либо другой образ, и что душа, наполненная этими образами, не в состоянии воспринять и запечатлеть в себе образ Того, Кто не имеет с такими образами никакого сходства.

Поэтому, если относительно материи известное положение гласит, что она должна быть лишена всех качеств для того, чтобы быть способной к восприятию всех и всяческих форм, то тем более необходимо душе быть свободной, чистой от каких бы то ни было образов и форм, если она желает, чтобы ничто не мешало ей наполниться сиянием света верховного существа.

Итак, если кто, всецело отрешившись от всего внешнего и углубившись внутрь себя, не даст отвлечь себя ничему окружающему, устранив из сознания все вещи и все представления о 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 это может быть выражено и описано.

Есть сказание, что Минос общался и совещался с Зевсом, но лишь потом, гораздо позже, понял это 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 состояние это длится не мгновение, но сколько-нибудь продолжительно.

Оно возможно для каждого из нас, потому что Бог находится не вне и не вдали от нас, но всегда с нами, 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 гибели своего собственного существа. Сын в состоянии безумия, как говорится, выйдя из себя, пожалуй, не узнает даже своего отца, но познавший, как должно, себя самого, узнает вместе с тем и то, откуда он есть.

Если душа помнит о своей жизни в прежнее время, то она вместе с тем знает, что свойственное ее природе движение не прямолинейное, но круговое, притом, не около чего-нибудь внешнего, 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 тесно связана и находится в соответствии со своим началом.

Так должно бы быть со всеми душами, но только души богов всегда находятся в таком положении, которое и делает их богами, ибо чья душа стоит всегда в тесной связи с началом всего умного мира, тот есть бог; чья же душа значительно отделилась от него, тот имеет многочастную природу человека, а то и зверя. Спрашивается теперь, есть ли этот центр, около которого движется мировая Душа, то самое начало, которое мы ищем, или должно допустить еще другое, высшее начало, в котором сходятся все центры? Прежде всего сделаем оговорку, что мы прибегаем к помощи понятий центра и круга лишь в качестве аналогий и что, называя Душу кругом, отнюдь не думаем, что Душа в самом деле имеет форму круга, но хотим этим лишь показать, что внутри и вокруг нее находится первичное или верховное существо, от которого она берет свое начало.

Теперь же, когда некоторая часть нашего существа заключена в тело, мы напоминаем человека, стоящего по пояс в воде: непогруженную в тело частью нашей души мы возвышаемся над уровнем всего чувственного и вместе с 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, тогда, конечно, такой общий центр, чтобы они с ним совпадали и около него вращались, должен был бы занимать известное место, но так как души — существа умопостигаемого мира, а верховное существо совершеннее самого Ума, то следует думать, что связь Души с Ним осуществляется иными путями, чем взаимоотношение между умом и тем, что составляет предмет его мышления.

Следует думать, что эта 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, но даже тела не могут препятствовать соединению бестелесных сущностей, потому что то, что разделяет эти сущности друг от друга, есть не расстояние в пространстве, а только их собственное разнообразие, различие, и 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 соприсутствуем ему тогда, когда освобождаемся от инаковости. Оно не устремлено к нам и не движется около нас — напротив, мы к нему стремимся, мы всегда движемся вокруг Него, но, увы, не всегда направляем на Него свои взоры. В этом случае мы 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, то есть, если бы мы совсем отделились от Него, то тотчас перестали бы существовать, но только не всегда мы направляем на Него свои взоры. Зато всякий раз, как удостоиваемся узреть Его, мы достигаем последнего предела наших желаний, успокаиваемся, не внося более никакого диссонанса в окружающий Первоединого божественный хор.

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 Первоединое, нисколько от того не умаляясь. Не будь Оно таковым, тогда все, происшедшее от Него, было бы тленным, между тем, как все названные сейчас сущности вечны, вечны потому, что Оно, их виновник, 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 мы, несмотря на то, что нас влечет к себе природа облекающего нас тела, не отделены от Бога, не разобщены с ним, напротив, можно сказать, мы Им только и дышим, Им сохраняем свое существование, поскольку Он, дав нам жизнь, не удаляется от нас, но дает ее нам постоянно, 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 ото всякого зла и обретает тут чистый покой, тут только она, став бесстрастной и обратившись в чистый ум, живет настоящей, истинной жизнью.

Жизнь обычная, без общения с Богом, есть лишь тень, слабое подобие этой истинной 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 беременеет душа, когда бывает полна от присутствия Божия, 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 земная жизнь среди чувственных вещей есть для нее ниспадение, изгнание, утрата крыльев.

Доказательством того, что благо наше лежит там — в Боге, может служить присущая нашей душе потребность любви, как это наглядно выражается в картинах и в мифах, в которых Эрос и Психея являются связанными супружеским союзом. Это означает вот что: так как душа, будучи иною, чем Бог, происходит, однако, от Него, то для нее любовь к Нему составляет естественную необходимость. Но только пока душа обитает на небе, она любит Бога небесной любовью и остается небесной Афродитой, здесь же, на земле, она становится Афродитой общественной, пошлой, 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 обольщается лживыми обещаниями всякого встречного соблазнителя, разменивает свою прежнюю небесную любовь на любовь смертную и нечистую и затем подвергается всяческим поруганиям. Однако со временем ей становится отвратительным и невыносимым это ее поруганное состояние — и 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 и призрачно, и что сами наши привязанности ко всему подобному обыкновенно бывают непрочны, часто и скоро меняются, и это потому, что не среди этого рода вещей находится то, что мы можем действительно любить, что составляет наше истинное благо, к чему мы стремимся, но 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 такое общение, только тот 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 другого, напротив, все прочее отбрасывает, от всего окружающего отвращается и отрешается, чтобы утвердить себя всецело в одном Боге и стать единой с ним. Из этого следует, что все мы должны стремиться возвыситься, вознестись, как бы освободиться от тяжести связывающих душу телесных уз, и все силы употреблять на то, чтобы всем нашим существом соединиться с Богом, 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 — просветленного, в сиянии горнего света, даже более — видит себя, как сам свет — чистый, тонкий, легкий. Ему кажется тогда, что он сам как бы обратился в божество, что он весь пламенеет, как горящий огонь; когда же минует это состояние, он опять становится тяжелым и ничтожным.

Однако почему же душа не остается всегда в этом состоянии? Да потому, что она не достигла еще полного отрешения от всего чувственного. Но когда-нибудь она непрерывно будет наслаждаться лицезрением Бога — 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 в другой — высшей, умной, которая, однако, бывает неспособной к такому лицезрению тогда, когда бывает занята познавательной деятельностью в форме рассуждений, догадок, доказательств.

Так что истинным созерцателем является не рассудок или разум, а нечто столь же большее и высшее разума, как и то, что составляет предмет созерцания. В этом созерцании созерцающий Бога увидит в Нем и самого себя простым и чистым. Хотя в таком 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, став совсем иным, перестав быть тем, чем был, ничего не сохранив от прежнего себя. Поглощенный созерцаемым, он становится единым 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 говорим о Душе, что она есть иное существо, чем Бог.

Но само собой понятно, что очень трудно передать такого рода созерцание, ибо, как в самом деле созерцатель изобразит созерцаемого отличным от себя, когда во время созерцания между тем и другим, вместо обособления, бывает слияние их воедино?!

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, кто не удостоился 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 сможет сохранить в себе образ Бога, кто сумеет сохранить целым воспоминание о том, каким был он сам во время лицезрения Божия.

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 его экзальтированном состоянии никакая душевная деятельность себя не проявляет: ни гнев, ни желание, ни рассудок, ни даже мышление. Можно сказать, что он тут и сам весь как бы исчезает, ибо восхищенный и иступленный, 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.

Ничто, даже прекрасное, в эти мгновения его не привлекает, поскольку ум 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, не с изваянием, которому принадлежит лишь второстепенное значение, а с самим Божеством.

Собственно говоря, слова "созерцание", "зрелище" не выражают вполне характера этого состояния души в общении с Богом, ибо это есть скорее 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 когда достигнет общения с Ним.

Мудрейшие из прорицателей обыкновенно посредством разных таинственных символов давали намеки, каким образом дается и происходит лицезрение Бога, и мудрый священнослужитель, понимающий эти загадочные намеки, проникши во святая святых, может насладиться истинным зрелищем того, что тут находится, ибо еще до этого знает, что тут должно находиться нечто невидимое — источник и начало всего, а потому, войдя сюда, зрит это верховное Начало и соединяется с ним тем, что в нем Ему подобно — всей наличностью того божественного, что присуще нашей душе.

До этого момента наша душа томится желанием видеть то, что еще не видела, и само собой понятно, что после того, как все вещи пройдут перед ее взором, ей остается 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 избирает противоположный путь, то 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 значит, что ее нет уже ни в чем, но значит, что она присутствует лишь в самой себе.

Но быть присущей лишь самой себе, в отрешении от существующего, от бытия, значит для души не что иное, как очутиться в присутствии самого Бога. И, вместе с тем, это означает, что она уже перестала быть сущностью и обратилась в нечто высшее, чем сущность, каковым есть и Бог, присущий ей в это время.

Кто удостаивается этого, кто может сказать о себе, что он иногда становится таковым, 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, то он достиг последнего предела пути. Конечно, даже он не может долго удержаться на этой высоте лицезрения Божия, но и ниспавши с этой высоты, он, привыкший бодрствовать добродетелью, окрыляемый всеми совершенствами ума, может снова и снова воспарять в высоту: от добродетели к Уму, от Ума и мудрости — к самому Богу.

Таков путь богов, таков же и путь божественных и блаженных мужей: отрешение от всего земного и тленного, жизнь, далекая от чувственных удовольствий, устремленность души к одному только Богу.

Приложение I. Порфирий. О ЖИЗНИ ПЛОТИНА И О ЕГО ТРУДАХ

(Фрагменты)

Философ Плотин, наш современник, казалось, стыдился своего телесного облика. И этот стыд его был столь силен, что он всегда избегал рассказывать и о своем происхождении, и о родителях, и о родине.

Если отсчитать шестьдесят шесть лет назад от второго года правления Клавдия, то

годом рождения Плотина будет тринадцатый год правления Севера; сам же Плотин никому не сообщал ни месяца, ни дня своего рождения. Он не считал нужным отмечать этот день ни жертвоприношением, ни угощением, тогда как в дни рождения Сократа и Платона он приносил жертвы, после чего устраивал пир для друзей и учеников, после которого те из них, кто умели, держали перед собравшимися речь.

Когда Плотину исполнилось двадцать семь лет, в нем проснулся интерес к философии. Его направили к самым видным александрийским ученым, но он ушел с их уроков, испытывая печаль и разочарование. Друг, которому он открыл свои чувства, понял его и посоветовал обратиться к Аммония, у которого Плотин еще не был. Послушав Аммония, Плотин сказал другу: "Вот человек, которого я искал!"

С этого дня он не отлучался от Аммония и с его помощью достиг в философии таких успехов, что захотел познакомиться и с воззрениями персов, и с тем, в чем преуспели индийцы. Случилось так, что в это время император Гордиан готовил поход на Персию; Плотин записался в армию и пошел в поход. Ему было тогда тридцать девять лет, у Аммония же он проучился полных одиннадцать лет. Гордиан был убит в Месопотамии, а Плотин едва спасся и укрылся в Антиохии.

Ему исполнилось сорок лет, когда при императоре Филиппе он приехал в Рим.

Эренний, Ориген и Плотин договорились никому не раскрывать сокровенных доктрин Аммония. Плотин оставался верен уговору, и, занимаясь с учениками, систему Аммония обходил молчанием. Но договор был нарушен — сперва Эреннием, а за ним и Оригеном, который, правда, написал только одно сочинение о духах, а потом, во времена императора Галлиена, книгу о том, что Царь — единственный Творец. Плотин же еще долго ничего не хотел писать, но начал использовать услышанное от Аммония в своих уроках. Так, ничего не записывая, но проводя лишь устные беседы, он прожил целых десять лет.

Приехав в Рим из Греции в десятый год правления Галлиена вместе с Антонием из Родосса, я нашел здесь Амелия, который уже восемнадцать лет жил и учился у Плотина, но писать еще ничего не решался и вел только конспекты уроков, которых, впрочем, набралось тогда еще не более ста. Плотину в тот год было около пятидесяти девяти лет, мне же при той первой встрече с ним исполнилось тридцать.

Начиная с первого года правления Галлиена, Плотин стал записывать те рассуждения, которые он излагал на своих занятиях. К тому времени, когда я познакомился с ним, а случилось это на десятому году правления Галлиена, он написал уже двадцать один трактат.

Плотин не озаглавливал свои сочинения, поэтому каждый называл их по-своему; я также дал им свои заглавия, часто используя для этого первые фразы из соответствующих трактатов, что было удобно при дальнейшей их идентификации. Эти названия впоследствии и закрепились:

"О прекрасном" (I.6).

"О бессмертии души" (IV.7).

"О судьбе" (III.1).

"О сущности души" (IV. 1, 2).

"О Уме, идеях и бытии" (V.9).

"О нисхождении Души в тела" (IV.8).

"Как от Первого происходит последующее, и о Едином" (V.4).

"Все ли души — одна Душа" (IV.9).

"О Благе или Едином" (VI.9).

"О трех первых субстанциях" (V.1).

"О становлении и порядке того, что после Первого" (V.2).

"О двух видах материи" (II.4).

"Разные наблюдения" (III.9).

"О круговом движении" (II.2).

"О сопровождающих нас духах" (III.4).

"О разумном уходе" (I.9).

"О качестве" (II.6).

"Существуют ли идеи частных вещей" (V.7).

"О добродетелях" (I.2).

"О диалектике" (I.3).

"Почему Душа — среднее между делимым и неделимым" (IV.1).

Именно этот двадцать один трактат был уже написан Плотинной к его пятидесяти девяти годам, когда я впервые пришел к нему.

Я приехал в Рим, как уже было сказано, в десятый год правления Галлиена, когда Плотин был на летнем отдыхе и вместо занятий просто вел беседы с друзьями. Познакомившись с Плотинном, я провел с ним вместе шесть лет. За это время он о многом поведал нам на наших занятиях, по просьбе же Амелия и меня написал две следующие книги:

"О целостном вездеприсущии истинно-сущего Единого — I" (VI.4).

"О целостном вездеприсущии истинно-сущего Единого — II" (VI.5).

А тотчас затем — еще две книги: одну я озаглавил так:

"О том, что Сверхсущее не мыслит, а также о природе первого и второго мыслящих принципов" (V.6).

Другую же — так:

"О возможности и действительности" (II.5).

После этих появились еще двадцать сочинений:

"О бесстрастии бестелесного" (III.6).

"О Душе — I" (IV.3).

"О Душе — II" (IV.4).

"О Душе — III, или о том, как мы видим" (IV.5).

"О созерцании" (III.8).

"О сверхчувственной красоте" (V.8).

"О том, что нет ноуменов вне Ума, и о Благе" (V.5).

"Против гностиков" (II.9).

"О числах" (VI.6).

"Почему удаленные объекты кажутся маленькими" (II.8).

"В продолжительности ли счастье" (I.5).

"О слиянии" (II.7).

"Как существует множественность идей, и о Благе" (VI.7).

"О свободе воли" (VI.8).

"О мироздании" (II.1).

"Об ощущении и памяти" (IV.6).

"О родах сущего — I" (VI.1).

"О родах сущего — II" (VI.2).

"О родах сущего — III" (VI.3).

"О вечности и времени" (III.7).

Такие двадцать четыре книги мы получили за те шесть лет, что я провел рядом с Плотинном. Посвящены же они были, как и явствует из их названий, тем вопросам, которые мы рассматривали на наших занятиях.

Следующие пять трактатов Плотин написал и прислал мне тогда, когда я проживал на Сицилии, куда я прибыл на исходе пятнадцатого года правления Галлиена:

"О счастье" (I.4).

"О провидении — I" (III.2).

"О провидении — II" (III.3).

"О познающих субстанциях и о том, что выше их" (V.3).

"О любви" (III.5).

Их он послал мне в первый год правления Клавдия; в начале же второго года, незадолго до его смерти, я получил от него еще четыре:

"О природе зла" (I.8).

"О причинности звезд" (II.3).

"Об одушевленном" (I.1).

"О Первом Благе и о следующих за ним" (I.7).

Итого, вместе с сорока пятью ранее написанными работами, это составило пятьдесят четыре трактата.

Так как писал он их в разное время, одни — в раннем возрасте, другие — в зрелом, третьи же — будучи уже больным, то и мощь этих работ — разная. Первые двадцать один трактат несколько легковесны, в них талант Плотина не обнаруживается еще в полной мере. Следующие двадцать четыре работы, написанные в зрелые годы, достигают, за немногим исключением, наибольшей полноты совершенства. В последних же девяти явственно ощущается упадок его творческих сил, причем в последних четырех — в большей степени, чем в пяти предпоследних.

Следует заметить, что Плотин никогда не перечитывал написанное; даже один раз просмотреть ему было трудно, так как слабое зрение не позволяло ему читать. Писал же он неразборчиво, не слишком заботясь о правописании; он целиком сосредотачивался только на смысле и в этом, к общему нашему восхищению, он оставался верен себе до самого конца.

Он вначале продумывал про себя все свое рассуждение от начала и до конца, а затем уже записывал продуманное и делал это так, будто списывал готовое из книги.

Если случалось ему во время работы отвлечься, то и тогда он не терял нити своих рассуждений и, исполнив дело, которое его отвлекло, он, не перечитывая написанного, так как был слишком слаб глазами, продолжал писать с того же места, где его прервали, будто и не отрывался ни на миг от работы.

Так он мог одновременно вести беседу и сам с собой, и с другими, и никогда не прерывал своих внутренних рассуждений, разве что во сне; впрочем, сосредоточившись целиком на своих размышлениях, он и сон отгонял, и ел крайне мало, не желая порой съесть даже краюхи хлеба.

Был он мягок и легко доступен всем, кто хоть сколько-нибудь был с ним близок. Поэтому, прожив в Риме двадцать шесть лет и бывая посредником в очень многих спорах, он ни в ком не нажил себе врага.

Император Галлиен и его жена Салонина относились к Плотину с большим уважением, он же хотел использовать их дружеское расположение для одного доброго дела. В Кампании, говорят, был некогда город философов, впоследствии разрушенный; Плотин просил императора восстановить этот город, присовокупить к нему окрестную землю и основать там государство, в котором бы жили по законам Платона; назвать же город он хотел Платонополь; в этом городе Плотин и сам обещал поселиться со своими учениками. Это его желание вполне могло исполниться, если бы некоторые императорские советники то ли из зависти, то ли из мести, то ли из-за каких-то других недобрых побуждений этому не помешали.

Ум его раскрывался ярче всего во время бесед: он как бы изнутри освещал его лицо, делая его удивительно привлекательным, лоб Плотина слегка увлажнялся и весь его облик излучал дружелюбие и доброту.

Он всегда был готов благожелательно выслушать возражения, поскольку в споре ему не было равных. Однажды я три дня донимал его вопросами о том, как душа связана с телом, и он мне терпеливо все разъяснял; как раз посреди нашего разговора вошел Тавмасий, более интересовавшийся не рассуждениями на частные темы, но системой воззрения в целом, и хотел послушать теорию Плотина, дабы затем ее записать, однако не смог вынести бесконечных моих вопросов и ответов. Плотин же сказал: "Пока я не решу всех сомнений Порфирия, ничего для твоего трактата я сказать не смогу!"

Писал Плотин кратко, более заботясь о мыслях, нежели о словах, многое же излагал с божественным вдохновением и страстью. Он во всем шел своим путем, не слишком следуя традициям, хотя в его трудах и можно обнаружить местами следы стоических и

перипатетических доктрин, особенно же много аристотелевских, относящихся к метафизике.

Он хорошо знал геометрию, механику, оптику и музыку, хотя, в силу своего темперамента, практически этими предметами никогда не занимался.

Итак, я поведал вам о жизни Плотина; осталось сказать несколько слов о том, как я расположил и упорядочил его сочинения. Сам он этого не сделал, поручив мне, я же, со своей стороны, обещал ему и другим нашим друзьям сделать это.

Я рассудил, что нет смысла сохранять тот случайный порядок, в котором он писал свои трактаты один за другим безо всякой логической последовательности.

А потому я решил последовать примеру Аполлодора из Афин, который собрал и распределил по десяти томам сочинения комедиографа Эпихарма, а также перипатетика Андроника, который распределил сочинения Аристотеля и Теофраста предметно, помещая близкие по смыслу работы в один раздел.

Я разбил пятьдесят четыре работы Плотина на шесть эннеад (девяток), радуясь столь приятному соседству совершенного числа шесть и еще более прекрасного — девять. В каждой эннеаде я постарался соединить близкие по природе предметы, располагая в каждой из них трактаты так, чтобы вначале шли более простые для понимания, а ближе к концу — более сложные.

Итак, составленная таким образом первая эннеада включает сочинения преимущественно этические.

Вторая эннеада, напротив, посвящена предметам физическим и касается, прежде всего, тех вопросов, что относятся к проблемам мироздания.

Третья эннеада, где также затрагиваются проблемы, связанные с мирозданием, посвящена философским аспектам некоторых его отдельных свойств.

Эти первые три эннеады составили первый сборник.

За книгами о мироздании следует четвертая эннеада, включающая в себя трактаты о Душе.

Пятая эннеада — следующая за рассуждениями о Душе — включает трактаты об Уме, причем каждый из них касается также вопросов и о Сверхсущем, и о разумных началах Души, и, наконец, об эйдосах.

Эти четвертую и пятую эннеады я также объединил в один сборник.

В последнюю же, шестую эннеаду, вошли оставшиеся трактаты, образовав отдельный сборник, так что все, написанное Платином, распределяется по трем сборникам, первый из которых состоит из трех эннеад, второй из двух, а третий из одной.

Вот таким образом я распределил пятьдесят четыре написанных Платином трактата по шести эннеадам...

Перевод С.И.Еремеева

Приложение II. О ПРИЧИНАХ

Фрагменты неоплатонического трактата неизвестного автора "Книга о причинах". Трактат был создан в конце XII — начале XIII в. и представляет собой попытку в ряде коротких тезисов сформулировать основные положения, выдвинутые и развитые в трудах Плотина.

Всеобщая первая причина в большей мере влияет на свое причиненное (causatum), нежели всеобщая вторичная причина. Следовательно, когда всеобщая вторичная причина устраняет от вещи свою силу, то всеобщая первая причина свою силу от нее не удаляет. И это оттого, что всеобщая первая причина действует на причиненное вторичной причины прежде, чем подействует на него всеобщая вторичная причина, которая следует за всеобщей первой причиной. Следовательно, когда действует вторичная причина, которая следует за причиненным, действие ее не отклоняется от первой причины, которая выше ее...

Первая причина подкрепляет вторую причину в ее действии, поскольку всякое действие, которое производит вторичная причина, первая также производит, хотя

производит его более возвышенным и утонченным способом. И когда устраняется вторая причина от своего причиненного, то первая причина от него не устраняется, так как первая причина обладает большей и более значимой связью с вещами, чем причина ближняя. И причиненное второй причины держится только силою первой причины. Поэтому, когда вторичная причина производит вещь, то первая причина, которая выше вторичной причины, проливает на эту вещь от своей силы, а потому сохраняет ее и связана с вещью сильной связью. Итак, теперь очевидно и понятно, что дальняя причина является более сильной причиной для вещи, нежели причина ближняя, которая следует за ней, и что проливает (первая причина) свою силу на вещь и сохраняет ее и не отделяется от нее с отделением ее ближней причины: напротив, остается в ней и связана с ней сильной связью в соответствии с тем, что мы сейчас показали и изложили.

Всякое высшее бытие либо выше вечности и прежде нее, либо вместе с вечностью, либо после вечности и над временем.

Бытие, что прежде вечности, есть первая причина... А бытие, что вместе с вечностью, есть ум (дух — *intelligentia*), так как он есть вторичное бытие... А бытие, что после вечности и над временем, есть душа, так как в вечности является более низкой и пребывает над временем. Подтверждением того, что первая причина есть прежде самой вечности служит то, что в саму вечность бытие привнесено: всякая вечность есть бытие, но не всякое бытие есть вечность. Следовательно, бытие еще более общно, нежели вечность. И первая причина есть над вечностью, поскольку вечность является ее причиненным. Ум сопоставим вечности, поскольку простирается вместе с нею, и не изменяется, и не уничтожается. А связанная с вечностью душа ниже ее, поскольку более восприимчива к впечатлению, нежели ум; и над временем, поскольку является причиной времени.

Всякая душа имеет три действия (*operationes*): действие одушевленное, действие разумное и действие божественное.

Действие божественное есть в ней потому, что она приготавливает природу с помощью силы, которая в ней от первой причины. А действие разумное присуще ей потому, что сама она познает вещи силой ума, которая есть в ней. Действие же одушевленное есть в ней потому, что она движет первое тело и все природные тела, так как сама есть причина движения тел и причина действия природы. Душа производит эти действия постольку, поскольку сама есть подобие (*exemplum*) более высшей силы. Это так оттого, что первая причина сотворила бытие души посредством ума, и вследствие этого душа создана способной производить божественное действие. Следовательно, после того, как первая причина сотворила бытие души, она воздвигла душу как субстрат ума... Итак, вследствие этого разумная душа производит разумные действия. И так как душа воспринимает впечатления ума, то обладает низшим действием, чем ум... Это происходит потому, что сама душа запечатлевается в вещах только посредством движения, а то, что подчиненно ей, воспринимает ее действия только когда она движет им. Следовательно, по этой причине душа движет тела: ибо особенностью души является то, что она животворит тела, когда передает им свою силу, и прямо подводит их к надлежащему действию.

Итак, теперь очевидно, что душа имеет три действия, так как имеет три силы, а именно: божественную силу, силу ума и силу своей сущности — в соответствии с тем, что мы сейчас рассказали и показали.

Первая сотворенная вещь есть бытие, и прежде бытия нет ничего сотворенного.

Это потому, что бытие — над чувством, над душой и над умом; и после первой причины нет ничего более охватывающего и первее сотворенного, чем бытие. Следовательно, согласно этому, содеяно превосходящее все сотворенные вещи и более значимое единство. Таким образом, оно возникло только благодаря своей близости к чистому, единому и истинному бытию, в котором никоим образом не присутствует множественность. И хотя сотворенное бытие одно, однако умножается, поскольку принимает множественность. И само ведь создано, как многое, только потому, что оно, хотя просто и нет среди сотворенных ничего, что было бы проще его, все же составлено из предельного и

беспредельного. Ибо все, что в нем следует за первой причиной, есть "achili", т. е. полный и предельный в могуществе и в остальных благах ум. И умопостигаемые формы в бытии являются наиболее охватывающими и значимыми универсалиями... Из бытия и более низшее является умом, хотя в полноте, силе и в благах он ниже первого ума. И умопостигаемые формы в нем не столь широки... Так, первое сотворенное бытие все является умом, хотя ум в бытии разнится указанным нами способом. И поскольку ум различается, то будет при этом различной и умопостигаемая форма. И как из одной формы, поскольку она различается в более низшем мире, возникают во множестве бесконечные неделимые образования, так, подобно этому, из бытия первого причиненного появляются бесконечные умопостигаемые формы. Однако, хотя они и различаются, они не отделяются друг от друга, подобно отделению неделимых образований. Потому что они соединены без слияния и отличимы без отделения, потому что они есть одно, имеющее множество, и множество в единстве. Первые же умы изливают на вторичные умы блага, которые они получают от первой причины, и направляют на них блага, пока не достигают самых из них отдаленных.

Высшие первые умы, которые следуют за первой причиной, так отпечатывают устойчивые вторичные формы, которые не уничтожаются, что они должны вновь возникнуть.

Однако вторичные умы отпечатывают изменяемые, отделяемые формы, такие, как душа. Действительно, сама душа возникает из впечатления вторичного ума, который следует за сотворенным более низшим бытием. И душа умножается только тем способом, которым умножаются умы. Потому что бытие души имеет предел, а то из него, что является более низким, беспредельно. Итак, души, которые следуют за achili, т. е. за умом, являются полными, совершенными, с небольшим отклонением и отделением; а души, которые следуют за бытием более низким, в полноте и отклонении ниже высших душ. Ведь высшие души даже изливают на низшие души блага, которые они получили от ума. И всякая душа, воспринимающая от ума большую силу, является более сильной в отношении впечатления, и то, что ею отпечатано, является установленным, пребывающим; и движение души есть движение равномерное, непрерывное. А та душа, что обладает меньшей силой ума, в отношении впечатления ниже первых душ, и отпечатанное ею слабо, тускло и подвержено разрушению...

Первая причина выше всякого описания... поскольку первая причина выше всякой причины и она излагается только посредством причин вторичных, которые освещаются светом первой причины.

Потому что первая причина не перестает освещать свое причиненное, а сама иным светом не озаряется, поскольку сама есть чистый свет, выше которого нет света. Из него, значит, сделана только первая причина, для которой не хватает описания; и это так только потому, что выше нее нет причины, через которую она могла бы быть познана; так как всякая вещь познается и описывается только через ее причину. Следовательно, когда вещь является только причиной, а не причиненным, то она не познается через первую причину и не описывается, поскольку она выше описания и слова не выражают ее. Ибо описание возможно только лишь посредством речи, а она — посредством ума, а ум — посредством размышления, а размышление — посредством воображения, а воображение — посредством чувства. Первая же причина выше всех вещей, поскольку она для них является причиной; согласно этому, она будет тем, что не подпадает ни под чувство, ни под воображение, ни под размышление, ни под ум и не подвластно речи; следовательно, она неизяснима. И еще скажу, что вещь является либо чувственно воспринимаемой и подпадает под чувство, либо представимой и подпадает под воображение, либо установлена и пребывает сообразно одному и тому же порядку и является умопостигаемой; либо же она изменчива и разрушима, подвержена возникновению и уничтожению и подпадает под размышление. Первая же причина выше вещей вечных, умопостигаемых и выше вещей, подверженных разрушению, вот почему ни чувство, ни воображение, ни размышление, ни ум не простираются на нее. А

сама она обозначается только при помощи вторичной причины, которая есть ум; и называется она именем своего причиненного, но только более высшим и лучшим способом...

Ум есть неразделимая субстанция.

Ибо если нечто не обладает величиной, не является телом и не движется, то тогда, без сомнения, не разделяется. С другой стороны, всякое делимое разделяется не иначе, как либо во множестве, либо в величине, либо же в самом движении. Следовательно, когда есть вещь сообразно этому порядку, то она подвластна времени, поскольку принимает разделение только во времени. Ум же не расположен во времени; напротив — в вечности; вот почему создан он выше и превосходнее всякого тела и выше всякого множества. А если бы и нашлась в нем множественность, то не иначе, как в виде одной существующей вещи. Итак, если ум так устроен, то он вовсе не будет принимать разделения. И подтверждением этому является его возвращение к своей сущности, а именно то, что он не простирается вместе с протяженной вещью так, чтобы один из его пределов был бы отделен от другого. Ибо когда он хочет знания о телесной вещи, то не простирается вместе с нею; однако сам остается утвержденным согласно своему порядку, поскольку он есть форма, от которой ничего не убывает... Итак, теперь подтверждено, что ум есть субстанция, которой не присуща величина, которая не есть тело и которая не движется каким-либо из способов телесного движения, а потому она выше времени и обладает вечностью, как мы и показали.

Всякий ум познает то, что выше его, и то, что ниже его; однако познает то, что ниже его, поскольку оно есть его причина, и познает то, что выше его, поскольку оно получает от него благо.

Ум есть умпостигаемая субстанция; итак, соответственно способу своей субстанции он познает вещи, которые он получает сверху, и вещи, которым он есть причина. Следовательно, сам он распознает то, что над ним, и то, что под ним, и знает, что то, что над ним, есть его причина, а то, что под ним, им причинено; и познает причину свою и причиненное свое тем способом, который есть его причина, т. е. способом своей субстанции. Так и всякий знающий знает вещь лучшую и вещь низшую и худшую не иначе, как соответственно способу своей субстанции и своего бытия, а не тем способом, сообразно которому эти вещи существуют. И если это так, тогда, без сомнения, блага, нисходящие на ум от первой причины, являются в нем умпостигаемыми; сходным образом и вещи телесные, чувственно воспринимаемые являются в уме умпостигаемыми. Это так потому, что вещи, которые есть в уме, не представлены как их отпечатки; напротив, они даны в нем как причины отпечатков. И подтверждением этому является то, что сам ум есть причина вещей, которые под ним, благодаря тому, что есть ум. Следовательно, если ум есть причина вещей благодаря тому, что есть ум, тогда, без сомнения, также и причины вещей в уме являются умпостигаемыми. Итак, очевидно, что вещи, которые сверх ума и которые под ним, существуют в нем благодаря силе ума; и сходно с этим вещи телесные вместе с умом являются умпостигаемыми, и вещи умпостигаемые в уме являются умпостигаемыми, поскольку он есть причина их бытия; и потому, что сам он охватывает вещи лишь согласно способу своей субстанции; и сам он, так как является умом, умпостигаемо охватывает и вещи умпостигаемые, и вещи телесные.

Всякое установление ума и его сущность существуют благодаря чистому благу, которое есть первая причина.

Притом сила ума обладает более значимым единством, нежели вторичные вещи, которые после него, поскольку они не получают его знания. И она такова только потому, что ум есть причина того, что под ним. Подтверждением этому является следующее: ум управляет всеми вещами, которые под ним есть, посредством божественной силы, которая есть в нем; и посредством ее он содержит вещи, так как посредством ее есть их причина; и сам он содержит все вещи, которые под ним, и охватывает их. Ибо все, что есть первое в вещах и есть причина им, содержит вещи и правит ими, и благодаря его высокой силе ничто из них от него не ускользает. Следовательно, ум есть владыка вещей, которые под ним; и он содержит их и правит ими, как природа силою ума правит вещами, которые под ее властью.

Сходным образом и ум правит природой божественною силой. И поистине ум только потому способен содержать вещи, которые под ним, и управлять ими, и отпускать им свою силу, что сами они не являются для него субстанциальною силою, но скорее сам ум есть сила субстанциальных сил, поскольку он является их причиной. И ум же охватывает порожденное, и природу, и вершину природы — душу. Ибо природа содержит возникновение, а душа содержит природу, ум же содержит душу. Следовательно, ум содержит все вещи; и ум таков только лишь благодаря первой причине, которая превосходит все вещи, потому что является причиной ума, души, природы и остальных вещей. Первая же причина не является ни умом, ни душой, ни природой; скорее, она сверх и ума, и души, и природы, поскольку она создает все вещи. Ум она творит без чьего-либо посредничества, а душу, природу и остальные вещи она творит посредством ума. И божественное знание существ не подобно ни знанию умопостигаемому, ни знанию одушевленному; напротив, оно выше знания ума и знания души, поскольку творит эти знания. И сила божественная выше всякой силы ума, и души, и природы, так как она причина для всякой силы. Ум же имеет целостность, поскольку есть и бытие, и форма, подобным образом и душа имеет целостность, и природа имеет целостность. А первая причина не имеет целостности, поскольку она есть только бытие. И если бы кто-нибудь сказал: необходимо, чтобы она имела целостность, то мы отвечаем: ее целостность в ее бесконечности, а ее неделимое бытие есть чистое благо, изливающееся всякие блага на ум и на остальные вещи посредством ума.

Всякий ум полон форм; но одни из умов содержат более всеобщие формы, другие содержат формы менее всеобщие.

Ибо формы, которые в умах вторичных и более низшей всеобщности существует как частное, в первых же умах — как общее; а формы, что в умах первичных есть как общее, в умах вторичных даны как частное. И в умах первых есть большая сила, поскольку они обладают более значимым единством, нежели умы вторичные и низшие; а в умах вторичных и низших содержится сила слабее, поскольку они обладают меньшим единством и большей множественностью. Ибо умов, близких чистому истинному единому, немного, и обладают они большей силою, а умов, отдаленных от чистого истинного единого, больше, и они наделены более слабой силой. И потому... формы, которые появляются из первых умов, появляются в последовательности вполне единенной, а формы, которые выделяются из первых умов в умы вторичные, обладают более слабой последовательностью и более сильным разделением. Вот поэтому вторичные умы обращают свой взор на всеобщую форму, которая пребывает во всеобщих умах, разделяют и различают ее, так как не могут воспринимать эти формы соответственно их истине и определенности, но только лишь тем способом, каким они могут воспринять их, а именно: через разделение и различение. Сходным образом всякая из вещей воспринимает то, что выше ее, не иначе как сообразно способу, каким она может воспринять это, а не тем способом, согласно которому существует воспринимаемая вещь.

Всякий ум мыслит вещи вечные, которые не разрушаются и не подвластны времени.

Ибо, если ум всегда есть то, что не движется, тогда сам он есть причина вечных вещей, которые не разрушаются и не изменяются, не подвластны ни возникновению, ни уничтожению. Ум является таковым только потому, что мыслит вещи посредством бытия; а бытие его есть вечно и не уничтожается... Следовательно, если это так, то мы говорим, что вещи... являются разрушаемыми в отношении телесности, т. е. в отношении телесной, временной причины, а не в отношении причины умственной, вечной.

Каждая из первичных вещей таким способом находится в чем-либо, каким допускается, чтобы одна из них была в другом.

Это так потому, что в бытии есть и жизнь, и ум, а в жизни есть и бытие, и ум, а в уме есть и бытие, и жизнь. И одно, и другое — бытие и жизнь — в уме являются *achili*, т. е. умом; а бытие и ум в жизни — оба являются жизнью, и одно и другое — ум и жизнь — в бытии являются бытием. И это так только потому, что всякое из первичного есть либо причина,

либо причиненное. Итак, причиненное в причине существует сообразно характеру причины, а причина в причиненном — сообразно характеру причиненного. И мы, чтобы быть краткими, говорим, что благодаря характеру причины нечто действует на что-либо и пребывает в нем только тем способом, который является его причиной. Подобно тому, как чувство в душе — способом души, а душа в уме — способом ума, а ум в бытии — способом бытия, а первое бытие в уме — способом ума, а ум в душе — способом души, а душа в чувстве — способом чувства...

Всякий ум мыслит свою сущность.

Это потому, что мыслящий и мыслимое — одно и то же. Следовательно, если ум есть мыслящее и мыслимое, тогда, без сомнения, он видит свою сущность. И когда он видит свою сущность, тогда знает то, что мыслит посредством своей умной сущности. А поскольку он знает свою сущность, то знает и остальные вещи, что под ним, так как они из него... Следовательно, ум и мыслимые им вещи — суть одно...

В каждой душе чувственно воспринимаемые вещи существуют потому, что они являются ее подобиями, а вещи умопостигаемые пребывают в ней потому, что она знает их.

И такой она является потому, что сама простирается между вещами умопостигаемыми, которые не движутся, и вещами чувственно воспринимаемыми, которые движутся. И так как душа является таковой, она отпечатывает вещи телесные, поэтому она и есть причина тел и причиненное ума, который прежде ее. Итак, вещи, отпечатанные душой, пребывают в ней силой подобия, а вещи, что привносятся в душу сверху, существуют в ней как приобретенное. Следовательно, все чувственно воспринимаемые вещи в душе пребывают способом причины и, кроме того, душа есть причина, служащая образцом. И я понимаю под "душой" силу, производящую чувственно воспринимаемые вещи; однако сила, действующая в душе, не является материальной, а телесная сила в душе является духовной, а сила, отпечатывающаяся в вещах, имеющих размеры, сама не имеет размеров. Вещи же умопостигаемые существуют в душе привходящим образом, т. е. потому, что вещи умопостигаемые, которые не разделяются, существуют в душе разделенным образом. Следовательно, вещи умопостигаемые, которые едины, пребывая в душе, умножаются, вещи умопостигаемые, которые не движутся, в душе существуют через движения. Итак, теперь ясно, что вещи умопостигаемые и чувственно воспринимаемые пребывают в душе; хотя вещи чувственно воспринимаемые, телесные, движущиеся пребывают в душе способом души, духовным и единым, а вещи умопостигаемые, единые, покоящиеся существуют в душе через движение и множатся...

Каждый знающий, кто знает свою сущность, возвращается к своей сущности полным возвращением.

Ибо знание есть не что иное, как умопостигаемое действие. Следовательно, когда знающий знает свою сущность, то обращается действием своего ума к своей сущности. Это возможно только потому, что знающий и знаемое суть одна и та же вещь, поскольку знание знающего свою сущность движется из нее и к ней: оно происходит из нее, поскольку оно является знающим, и возвращается к ней, потому что оно есть знаемое...

Все силы, у которых нет предела, зависят от первого беспредельного, которое есть сила сил...

А если кто-либо скажет, что первое сотворенное сущее, а именно ум, есть сила, которой нет предела, то мы ответим, что сотворенное сущее не является силой; напротив, ему свойственна некая сила. И сила его является беспредельной только в отношении к тому, что ниже его, а не к тому, что выше, поскольку сама она не есть чистая сила... Первое творящее сущее есть первое чистое беспредельное (т. е. выше всякого предела)... И хотя первое сотворенное сущее, а именно ум, не является бесконечным, однако говорится, что он есть беспредельность, но не в том смысле, что он есть нечто, что само по себе существует без предела. Следовательно, первое сущее есть мера первых умопостигаемых существований и существований вторичных, чувственно воспринимаемых, потому что само оно есть то, что сотворило существования и измерило их мерой, существующей всякому сущему. Итак,

вернемся и вновь скажем, что первое творящее сущее выше беспредельного, а второе сущее не есть беспредельное; а то, что между первым творящим сущим и вторичными сотворенными существованиями, не имеет предела. И остальные простые блага, такие, как жизнь, и свет, и им подобные, являются причинами всех имеющих блага вещей... и первое причиненное есть причина всякой жизни, также и остальные блага, сначала спускающиеся от первой причины на первое причиненное, чем и является ум, а затем, при посредстве ума, — на оставшиеся умопостигаемые и телесные.

Всякая единая сила в большей степени является беспредельной, нежели сила многообразная.

Это потому, что первое беспредельное, каковым является ум, близко чистому истинному единому... когда же сила начинает умножаться, то тогда разрушается ее единство; и когда разрушается ее единство, тогда разрушается ее беспредельность. А беспредельность ее только потому разрушается, что она разделяется. Подтверждением этому есть то, что разделенная сила, чем более собирается и объединяется, тем более увеличивается и становится сильнее и производит удивительные действия; а чем более раздробляется и разделяется, тем более уменьшается и слабеет и производит ничтожные действия. Итак, теперь очевидно и понятно, что, чем более сила приближается к истинному единому, тем сильнее ее единство, и чем сильнее становится ее единство, тем беспредельность в ней более проявляется, становится очевидней и действия ее становятся большими, чудесными и славными.

Согласно первому сущему, все вещи есть существования, и все живые существа благодаря первой жизни подвижны в своей сущности, и все умопостигаемые вещи имеют знание благодаря первому уму.

Ибо, если всякая причина дает что-либо своему причиненному, то тогда, без сомнения, первое сущее дает существование всем своим причиненным. Сходным образом жизнь дает движение своим причиненным, поскольку есть продвижение из первого покоящегося и непреходящего сущего и суть первое движение. Подобно этому, и ум дает знание своим причиненным. Ибо все истинное знание есть не что иное, как ум, и ум является первым знающим то, что есть, и распространяющим знание на остальное знание...

Среди умов есть ум божественный, поскольку он обильным приятием воспринимает от первых благ, которые проистекают от первой причины... Среди душ есть умопостигаемая душа, потому что она зависит от ума; и меж них есть просто душа. Среди природных тел есть то, над которым властвует душа и управляет ум; и между ними есть простые природные тела, у которых нет души... Не всякий ум зависит от благ первой причины, но лишь тот, который среди умов есть в первую очередь целый и совершенный. Ведь сам он может воспринимать происходящие от первой причины блага и быть зависимым от них, дабы сильнее было его единство. Сходным образом не всякая душа зависит от ума, кроме как та, которая среди душ является совершенной и целой и вместе с тем наиболее единой с умом, поскольку она зависит от ума, который является совершенным умом. Сходным же образом и не всякое природное тело имеет душу, но только лишь то, которое среди тел является совершенным и целым. Так обстоит дело и с прочими умопостигаемыми рядами...

Первая причина управляет всеми сотворенными вещами, помимо того, что связана с ними.

Ибо это управление не ослабляет ее возвышенное над всеми вещами единство и не разрушает его; а сущность ее отдельного от вещей единства не препятствует тому, чтобы она управляла ими. Ибо первая причина утверждена и пребывает вечной со своим чистым единством; и сама управляет всеми сотворенными вещами и изливает на них силу жизни и блага сообразно их силе и способности это воспринять. Ведь первое благо единым излиянием изливает благо на все вещи, хотя каждая из вещей воспринимает от этого излияния соответственно способу своей силы и своего бытия. И первое благо изливает блага на все вещи лишь единым способом, потому что благо есть только благодаря своему бытию, своему существованию и своей силе, а потому и есть благо; и благо, и сила, и существование

суть одно. Следовательно, поскольку первое сущее и благо суть одно, происходит то, что оно изливает блага на вещи одним общим потоком. А блага и дары становятся различными от взаимодействия с воспринимающими их. Это так потому, что воспринимающие не воспринимают блага одинаково; напротив, одни из них воспринимают большее, нежели другие, т. е. соразмерно величине своей полноты...

Первая причина является самодостаточной. Подтверждением этому служит ее единство, так как единство не рассеяно в ней, а напротив, оно есть чистое единство, поскольку оно является простым в совершенстве простоты...

Первая причина выше всякого имени, которым она называется, поскольку ей несвойственно любое ограничение.

Ограниченное не является совершенным и не может выполнить совершенное действие, поскольку оно ограничено. По нашим представлениям, сколько бы исполненность ни была сама по себе достаточной, однако не может создать что-либо иное и не может что-либо из себя излить. Следовательно, если это так, то первая причина не является ни ограниченной, ни только какой-то единственной одной исполненностью; напротив, она выше всякой исполненности, поскольку творит вещи и полным истечением изливает на вещи блага, потому что ее благо не имеет ни конца, ни предела. Следовательно, первое благо наполняет благами миры, хоть всякий мир воспринимает от блага только лишь сообразно способу своей силы. Итак, теперь очевидно и ясно, что первая причина сверх всякого имени, которым она называется, что она превосходнее и возвышеннее его.

Всякий божественный ум знает вещи, поскольку он сам является умом, и управляет ими, поскольку он есть ум божественный.

И это так потому, что собственностью ума есть знание, а его исполненность и совершенство лишь в том, что он является знающим. Следовательно, благословенный и высокий Бог правит, поскольку сам наполняет вещи благами. И ум есть первое сотворенное, и в большой степени он подобен высокому Богу; и потому управляет вещами, которые под ним. И как благословенный и высокий Бог изливает блага на вещи, так и ум изливает знание на вещи, которые под ним...

Первая причина единообразно существует во всех вещах, однако все вещи единообразно не существуют в первой причине.

Ибо сколько бы первая причина ни существовала во всех вещах, однако каждая из вещей воспринимает ее сообразно своей силе. И это так потому, что одни из вещей воспринимают первую причину единым восприятием, а другие — восприятием многообразным; одни из них воспринимают ее вечным восприятием, другие — восприятием временным; один из них воспринимает ее восприятием духовным, а другие телесным. И различие восприятия исходит не из первой причины, а происходит благодаря воспринимаемому. Ибо воспринимающий разнится, следовательно, и само принятие есть различие. В самом деле, изливающий благо пребывает одним, а не различным, и изливает он блага на все вещи равным образом... Следовательно, вещи являются причинами различения изливающегося на них блага. Итак, без сомнения, все вещи единообразно не пребывают в первой причине. Уже показано, что первая причина пребывает во всех вещах единообразно, а все вещи единообразно в ней не пребывают. Итак, сообразно близости первой причины и соответственно способу, которым вещь может воспринять первую причину, и сообразно своей силе вещь может воспринять от первой причины благо и возрадоваться ею. Ибо вещь может воспринять от первой причины и возрадоваться в ней только лишь способом своего бытия...

Субстанции единых умов не порождены от других вещей. И всякая субстанция существует благодаря своей сущности и не порождена другой вещью...

Всякая существующая сама по себе субстанция не подвластна уничтожению...

Всякая подверженная разрушению, невечная субстанция является либо составной, либо поддерживается другой вещью.

Поскольку субстанция либо нуждается в вещах, из которых она состоит, и является

составленной из них, либо нуждается в поддержке своего установления и своей сущности. Следовательно, когда устраняется поддерживающее ее, то она уничтожается и разрушается. Так, если субстанция не является составной и не поддерживается другою вещью, тогда она проста и вечна и совершенно не уничтожается и не дробится.

Всякая субстанция, существующая благодаря своей сущности, является простой и не разделяется.

Так что если бы кто-нибудь сказал: возможно, что она разделится, — то мы скажем: если возможно, что субстанция, существующая благодаря себе самой, разделится и при этом останется простой, тогда возможно и то, что сущность ее части будет существовать благодаря ее сущности, как и сущность целого. Следовательно, если возможно это, то часть превосходит саму себя и каждая ее часть превосходит саму себя... однако, это невозможно. Следовательно, субстанция, существующая благодаря себе самой, нераздельна и проста...

Всякая простая субстанция существует сама по себе, разумеется, благодаря своей сущности, поскольку сотворена она вне времени, и в своей субстанциальности превосходнее субстанциальности временной.

И подтверждением тому является то, что она не возникла из чего-либо, потому что существует благодаря своей сущности; а субстанции, возникающие из чего-либо, являются субстанциями составными, подверженными возникновению. Итак, теперь очевидно, что всякая субстанция, существующая благодаря собственной сущности, существует именно не во времени, потому что она выше и превосходнее времени и вещей временных.

Всякая сотворенная во времени субстанция либо постоянно будет существовать во времени, и время не отделено от нее, поскольку она сотворена равно, как и время, либо она отделена от времени, а время — от нее, поскольку она сотворена в некоторый отрезок времени...

Между вещью, чья субстанция и деятельность даны в области вечности, и вещью, чьи субстанция и деятельность лежат в области времени, существует нечто среднее, чья субстанция дана в области вечности, а деятельность — в области времени.

Ибо вещь, чья субстанция зависит от времени, т. е. поскольку время включает ее, является во всех положениях зависимой от времени, а вследствие этого и ее деятельность зависит от времени; поскольку, когда субстанция вещи зависит от времени, то, без сомнения, и ее деятельность зависит от времени. Кроме того, вещь, зависимая во всех своих положениях от времени, отделена от вещи, зависимой во всех своих положениях от вечности. Соразмерность возможна только лишь в вещах подобных. Следовательно, необходимо, чтобы была третья средняя вещь между ними, чья субстанция будет зависеть от вечности, а ее деятельность — от времени. Ведь невозможно, чтобы была вещь, чья субстанция зависела бы от времени, а деятельность — от вечности, так как тогда деятельность была бы лучше, чем субстанция; однако это невозможно. Итак, очевидно, что между вещами, совместно со своими субстанциями и деятельностями зависимыми от времени, и между вещами, чьи субстанции и деятельность зависимы от вечности, есть вещи, которые своими субстанциями зависят от вечности, а своей деятельностью — от времени, как мы и показали.

Всякая субстанция, зависящая в каждом своем положении от вечности и зависящая в каждом своем положении от времени, является существованием и возникновением одновременно.

Ведь всякая вещь, зависящая от вечности, является поистине существованием, и каждая вещь, зависящая от времени, поистине есть возникновение. Следовательно, если это так, тогда, если одна и та же вещь зависит и от вечности, и от времени, то она является и существованием и возникновением, но не единым, а, напротив, различными способами. Итак, из того, что мы уже сказали, очевидно: всякое возникшее, зависящее своей субстанцией от времени, имеет свою субстанцию, зависящую от чистого существования, которое является причиной прочности субстанций и причиной всех вечных вещей и вещей уничтожимых. Необходимо, чтобы "одно", которое охватывает все единства, само бы ничем

не охватывалось, а все остальные единства являлись бы приобретенными. Подтверждением этому является то, что я говорю: если обнаружится "одно", которое производит, а не принимает полноту единств, тогда какая же разница между ним самим и тем первым одним, производящим полноту? Ведь либо оно будет подобным ему во всех своих положениях, либо между ними будет большое различие. Следовательно, если одно во всех своих положениях подобно другому, тогда ни одно из них не является первым по отношению к другому. А если одно из них во всех своих отношениях не подобно другому, то, без сомнения, одно из них является первым, а другое — вторичным. Следовательно, то установленное единство, что не происходит от другого, является первым истинным единым...

Перевод М.Ю.Скворцова

Приложение III. ПЛОТИН (Статья из Энциклопедического словаря Брокгауза и Евфрона)

Плотин (204–269 гг.) — главный представитель неоплатонизма, родом из Ликополя в Египте, учился в Александрии у Аммония Саккаса, считающегося основателем неоплатонической философии. Переселившись в Италию (около 244 г.), Плотин становится известным учителем в Риме, потом живет в Кампании, где задумывает основать философский монастырь, при поддержке императора Галлиена, но это предприятие не удается.

Все элементы философии Плотина находятся у Платона и Аристотеля (отчасти также у неопифагорейцев и стоиков), но Плотин свел эти элементы в одно грандиозное и стройное мировоззрение, которое, с позднейшим дополнением Прокла, составляет достойное завершение всей древней философии. Свое учение Плотин изложил в отдельных трактатах (числом 54), которые собрал его ученик Порфирий, разделивший их на 6 групп, по 9 трактатов в каждой (эннеады). Совершенное Первоначало или Божество понимается Плотинем не только как сверхчувственное, но и как сверхмыслимое, неопределяемое для разума и невыразимое для слова, неизреченное. Откуда же мы о нем знаем? Плотин указывает два пути: отрицательный и положительный. Ища подлинно-божественного смутным сначала стремлением души, мы перебираем всякие предметы, понятия и определения и находим, что все это не то, чего мы ищем; наш ум ничем не удовлетворяется, ни на чем не может остановиться; отсюда логическое заключение, что искомое находится выше или по ту сторону всякого определения, мысли и бытия; оно есть сверхсущее, и мы логически истинно познаем его, когда отрицаем от него всякое понятие. Но в нас самих есть способность подниматься выше ума, или выступать из всякой определенности. В таком умоисступлении или экстазе мы действительно касаемся божества, имеем общение с ним или положительное знание о нем. Благодаря этому мы понимаем, что необходимое отрицание у него всяких определений выражает не отсутствие в нем всего, а лишь превосходство его над всем. Оно понимается, таким образом, как нераздельное единство всего положительного или совершенное благо. В понятии этого Единого или абсолютного Блага (уже содержится представление о нисходящем порядке всего существующего. Совершенное единство не может быть ограничением; абсолютное благо не может быть исключительным или замкнутым в себе. Оно необходимо есть избыток, изобилие или выступление из себя. Если для ограниченного существа человеческого выступление из себя к Богу (экстаз) есть возвышение над своей данной ограниченностью, то для Божества, обладающего бесконечным совершенством, как вечно данным, или пребывающим, выступление из себя может быть, наоборот, только нисхождением. Сам способ этого нисхождения выражается у Плотина лишь с помощью образов, при чем его мысль заинтересована собственно тем, чтобы оградить Единое от всякого представления об изменении или умалении его абсолютного достоинства. Как источник наполняет реки, сам ничего не теряя, как солнце освещает темную атмосферу, нисколько не потемнясь само, как цветок испускает свой аромат, не становясь от этого безуханным, так Единое изливается или излучается вне себя от избытка

или изобилия своей совершенной полноты, неизменно пребывая в себе. Первое истечение, или излияние (эманация), или излучение (радиация) Единого есть ум, начальная двоица, т. е. первое различие в Едином мысли и бытия или его саморазличие на мыслящего и мыслимого. Мысля о Едином, ум определяет его как большее мысли или как сущее; различая себя от него, ум полагает его как пребывающее, а себя — как внутреннее или чисто мысленное движение; предполагает его как то же самое или тождество, а себя — как его другое. Таким образом, 10 аристотелевых категорий сводятся у Плотина к 5 основным, имеющим применение и в умопостигаемой области. Действием ума нераздельная полнота Единого расчленяется здесь на множественность идей, образующих мысленный мир. Эти идеи не суть внешние предметы, созерцаемые Умом, а его собственные вечные состояния или положения, его мысли о Едином во множественности или числе. Таким образом, через идеи Ум вечно обращается к Единому, и сам он в действительности есть лишь это обращение (ἐπιστροφή). За этим первым кругом эманации, где Божество или Единое через Ум различается в себе и обращается на себя мысленно или идеально, следует его второе или реальное различие и обращение на себя, определяемое живым движением Души (ψυχή). Душа не мыслит уже непосредственно Единое как свою внутреннюю предметность, а стремится к Единому или желает его как чего-то действительно от нее различного, к чему она сама относится не как мыслимое только, но и реальное начало "другого" (ἄλλο). Единое, ум и душу Плотин обозначает как "три начальные ипостаси", из которых объясняется все положительное содержание вселенной. Душа есть вторая, существенная "двоица" — начало реальной множественности. В ней самой Плотин различает две основные стороны — высшую и низшую душу: последнюю он называет природой (φύσις). Высшая душа обращена к неподвижному созерцанию Единого и есть собственно лишь живой и чувствующий субъект ума. Низшая душа обращена к материи или не-сущему, к беспредельной возможности бытия. Как ум мысленно расчленяется на множественность идей, образующих мир умопостигаемый, так Душа разрождается во множестве душ, наполняющих мир реальный. Высшая душа рождает богов и бесплотных звездных (астральных) духов, низшая душа или природа размножается в демонских, человеческих, животных и растительных душах, сгущая для них "небытие" материи в соответствующие тела, подлежащие обманчивой чувственности. Как свет и тепло по мере удаления от своего источника ослабевают и, наконец, исчезают в совершенном мраке и холоде, так эманации божественного света и тепла — через ум и душу — постепенно ослабевают в природе, пока не доходят до полного отсутствия или лишения (στέρησις) истины и блага в материи, которая есть, следовательно, не-сущее и зло. Но если материя или субстрат видимого мира имеет такой чисто отрицательный характер, то форма этого мира взята душой из высшего идеального космоса; с этой стороны и чувственный нами мир разумен и прекрасен. Красота есть проникновение чувственного предмета его идеальным смыслом, есть ощутимость идеи. Нравственная задача состоит в постепенном возвращении души от материального или плотского через чувственное к идеальному или умопостигаемому, а от него к божественному — порядок прямо обратный нисхождению Божества во вселенной. В полемике Плотина против гностиков он настаивает на постепенности возвращения души к Богу и на нравственных условиях этого процесса. "Без истинной добродетели, — говорит он, — Бог есть пустое слово". Признавая аскетическую и практическую нравственность основным условием обожествления, Плотин самый путь к этой цели определяет более с теоретической, эстетической и мистической сторон. Первый шаг к возвышению над чувственностью есть бескорыстное отношение к самой этой чувственности, как к предмету познания, а не вожделения; второй шаг есть отвлеченное мышление (например, арифметическое или геометрическое); более высокий подъем дается, затем, любовью к прекрасному ради ощущаемой в нем идеи (платонический эрос); еще выше поднимает нас чистое умозрение (диалектика в Платоновом смысле); последний шаг есть восхищение или экстаз, в котором наш дух становится простым и единым как Божество, и, наконец, совпадает и сливается с ним. Так как высшая жизненная задача исчерпывается здесь возвращением единичной души

к Богу, то в этом воззрении нет места для общественных, политических и исторических задач: все дело происходит между отдельным лицом и "неизреченным" абсолютном.

Философия Плотина представляет собой завершение древнего умственного мира как с положительной, так и с отрицательной стороны. Древний мир здесь следует принимать в широком смысле, так как эллинизированный египтянин Плотин вобрал в свое учение не классические только, но и восточные духовные стихии. И в этом последнем слове всего образованного язычества сказалась его общая граница с полной ясностью. Весь идеал — позади человека. Абсолютное нисходит и изливается в творении в силу изобилия собственной природы, но без всякой цели для себя и для самого творения. Низший мир, как царство материи или "не-сущего", противоположен Божеству и враждебен истинной природе человека; но человек никогда не побеждает этого мира, а может только бежать из него с пустыми руками в лоно Божества. Идеал единичного человека — не живая и свободная личность, "друг Божий", а лишь отрешенный от мира созерцатель и аскет, стыдящийся, что имеет тело; собирательный человек (общество) никогда не достигает здесь пределов человечества, он остается градом, городом — созданием железной необходимости. Крайнему мистицизму теории, поглощающему личность, соответствует абсолютизм римского государства, поглотившего местные города и нации, не возвысившись, однако, до настоящего универсализма. Римская империя оставалась лишь огромным, безмерно разросшимся городом, который именно вследствие своей огромности теряет живой интерес для своих граждан. Полным отсутствием такого интереса философия Плотина отличается даже от философии Платона и Аристотеля.

Сочинения Плотина были вновь открыты Европой в эпоху Возрождения; появившись сперва по латыни (в переводе Марсилия Фицина во Флоренции, 1492), они впервые изданы по-гречески (и лат.) в 1580 г., (в Базеде); далее следует оксфордское издание 1835 г., парижское 1855, лейпцигское (Kirchhoff), 1856, берлинское (H.Muller) 1878–1880, новейшее лейпцигское (Volkman) 1883–1884.

Вл. Соловьев