

ПЛОТИН  
ЭННЕАДЫ







ВЕРШИНЫ МИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

# ПЛОТИН ЭННЕАДЫ



«УЦИММ-ПРЕСС»  
КИЕВ-1995

Переводы с древнегреческого и английского

"ЭННЕАДЫ" печатаются в современной редакции

В оформлении книги использован  
эскиз Ван Гога к картине "Звездные ночи"

ISBN 5—7707—7744—3

© «УЦИММ-ПРЕСС», 1995





"Плотин — величайший мистический философ человечества".

Н. А. Бердяев

"Философия Плотина одновременно и конец, и начало: конец того, что касается греков, и начало того, что касается христианства".

Бертран Рассел

"Плотин — первый величайший синтез платонизма и аристотелизма и вместе с тем всей древней философии".

А. Ф. Лосев

"Даже не читавши никогда «Эннеад», мы все равно чувствуем, что здесь, за этой дверью — путь, ведущий к сокровенным глубинам жизни, смысла, знания, бытия".

М. К. Трофимова



Плотин (204–269) — главный представитель неоплатонизма, родом из Ликополя в Египте, учился в Александрии у Аммония Саккаса, считающегося основателем неоплатонической философии. Переселившись в Италию (ок. 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 ново-пифагорейцев 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 (энеады). 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 всеми. 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 своею данною ограниченностью, то для Божества, обладающего бесконечным совершенством, как вечно данным, или пребывающим, выступление из себя может быть наоборот, только нисхождением. Самый способ этого нисхождения выражается у Плотина лишь с помощью образов, причем 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 потемняясь само, как цветок испускает свой аромат, не становясь от этого безуханным, так Единое изливается 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 двойца, т.е. первое различие в Едином мысли и бытия или его саморазличение 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. 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. 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". Единое, Ум и Душу Плотин обозначает как "три начальные



ипостаси", из которых объясняется все положительное содержание вселенной. Душа есть вторая, существенная "двойца" — начало реальной множественности. В ней самой Плотин различает две основные стороны — высшую и низшую душу: последнюю он называет природой. Высшая душа обращена к неподвижному созерцанию Единого и есть собственно лишь живой и чувствующий объект Ума. Низшая душа обращена к материи или не-сущему, к безопределенной 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 эманация божественного света и тепла — чрез Ум и Душу — постепенно ослабевают в природе, пока не доходят до полного отсутствия или лишения 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 Душою из высшего идеального космоса; с этой стороны и чувственный наш мир разумен и прекрасен. Красота есть проникновение чувственного предмета его идеальным смыслом, есть осязаемость 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 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, и не вожделения, второй шаг есть отвлеченное мышление (напр. 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 возвращении нет места для общественных, политических и исторических задач: все дело происходит между отдельным лицом и "неизреченным" абсолютном.

Философия Плотина представляет собою 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, оно остается 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 Европою в эпоху Возрождения; появившись сперва по-латыни (в перев. Марсилия Фицина, Флор. 1492), они впервые изданы по-гречески (и лат.) в 1580 г. (в Базеле); далее следует оксфордское издание 1885 г., лейпцигское (Kirchhoff) 1856, берлинское (H.Muller) 1878–80, новейшее лейпцигское (Volkmann) 1883–4. Переводы: нем.— Миллера, франц.— Булье.



Одним из главных источников при подготовке к печати данной книги были переводы пятой и шестой эннеад, осуществленные в конце прошлого века профессором Малеванским, публиковавшиеся в течение ряда лет в религиозно-философском журнале "Вера и разум". В книге были использованы и другие, более поздние (и даже совсем новые) переводы, однако, поскольку они практически не подверглись никаким существенным исправлениям, мы их затрагивать не будем. Что же касается переводов проф. Малеванского, то при подготовке их к печати редакция внесла ряд изменений. Изменения эти 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 (и принципиальными) исправлениями следует полагать следующие два. Во-первых, 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 (надеясь, что проф. Малеванский не был бы на нее в обиде) 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.

Во-вторых, проф. Малеванский переводил слово "нус", которым Плотин обозначает Второй принцип или начало, как "ум". Действительно, согласно словарю "нус" означает "ум" или "разум", однако очевидно, что Плотин придавал этому слову более глубокий смысл. Некоторые толкователи Плотина полагают более точным переводить "нус" как "логос", однако большинство философов, в частности Карсавин и Бердяев, сходятся на том, что Плотин словом "нус" обозначал то, что мы называем "дух". Редакция последовала их рекомендации и внесла в тексты соответствующие изменения, посчитав при этом нелишним привести здесь небольшой фрагмент работы Н.А.Бердяева "Дух и реальность": "... греческая философия всегда предпочитала обозначать дух словом "нус"... Но "нус" значит также разум, интеллект, логос. Основным признаком духа признается интеллектуальное начало. Интеллектуальное начало возвышается над чувственным миром, оно духовно и божественно. Во французском переводе Плотина нус переводится через *intelligence*. Это понимание духа унаследовано схоластикой... У Плотина и Аристотеля дух есть высшая сила души, но это сила мысли. У Плотина, который всегда обозначает дух словом "нус", дух-интеллект есть эманация Божественного Единого... Но это не есть еще *ratio* рационалистической философии нового времени".

Коротко о представленных переводах: трактаты из V-ой и VI-ой эннеад подготовлены на основе переводов, сделанных под руководством проф. Г.В. Малеванского (о чем уже шла речь выше). Переводы трактатов II.4, II.5, II.6 и III.7 были взяты из книги М. Браша "Классики философии", т.1, СПб, 1913 г. и представлены в данном издании с незначительными редакторскими правками. Перевод трактата I.6 был опубликован в книге "Античные мыслители об искусстве", изданной в 1938 г. под редакцией проф. В.Ф. Асмуса.

Все остальные переводы, а именно, переводы трактатов I.3, I.8, I.9, III.4, III.5 и IV.8, а также перевод отдельных фрагментов работы Порфирия о Плотине выполнены специально для этого издания С.И. Еремеевым на основе переводов, сделанных С. МакКеной в 1917—1930 гг.

Примечания взяты из использованных при подготовке книги изданий.



# П Е Р В А Я Э Н Н Е А Д А

## 3. О ДИАЛЕКТИКЕ

1. Что это за искусство, что за метод, что за наука направляет нас на нашем пути?

Назвав ее диалектикой и определив подобным образом, мы должны установить, в чем заключается ее суть: в другом месте мы привели немало доводов, показывающих, что целью всех наших изысканий должно быть постижение Блага и Духа \*, и, таким образом, очевидно, что именно этому и должна быть посвящена рассматриваемая дисциплина.

Но кому из сущих или из родов сущих наиболее доступна эта наука?

Как было сказано \*\*, тем, кому было дано увидеть все или большинство вещей, кто от начала был погружен в истинную жизнь, откуда черпают вдохновение философы и музыканты, или же тем, кому от рождения присущ философский эрос, кто по своей природе особо восприимчив к любви к прекрасному, но кто, будучи отделен от сверхчувственного мира, нуждается в руководстве извне.

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 Духа, кто сподобился видеть там как бы след, отпечаток Блага, но кто должен еще продолжать продвигаться внутри этой области — продвигаться до тех пор, пока не достигнет ее сияющей вершины.

Об этой высочайшей вершине мы поговорим в свое время: теперь же нам следует рассмотреть то, с чего начинается процесс постижения.

Начнем с того, что исследуем три типа темперамента. Первый мы назовем музыкантом и посмотрим, как человек с подобным темпераментом может решать поставленную нами задачу.

\* Ученик Плотина Порфирий, систематизировавший работы учителя после его смерти, разбил их на шесть энеад (девятериц) не в хронологическом порядке (см. фрагменты воспоминаний Порфирия в приложениях). Предположительно, трактат "О диалектике" был двадцатым из пятидесяти четырех, написанных Плотинином (прим. ред.).

\*\* Платон. "Федр".



Музыкант — это человек, чрезвычайно восприимчивый ко всяческой красоте, испытывающий упоение и восторг в присутствии прекрасного: слабо реагируя на движения собственной души, он молниеносно отвечает на любые внешние импульсы; как люди робкие чувствительны к шуму, так он — ко всем оттенкам и полутонам прекрасного; ему противно все, что дисгармонично в мелодиях и ритмах; он всегда и во всем стремится к соразмерности и мере.

Эта врожденная способность и должна послужить отправным пунктом для подобных людей. Поскольку их ведут оттенки, ритмы и пропорции чувственных вещей, им следует учиться отличать эти материальные формы от форм истинно-сущих, которые являются источником этих первых: их нужно направлять к той истинной красоте, что проявляется через подобные формы; им нужно показать, что их восхищение было вызвано ни чем иным, как гармонией и красотой сверхчувственного, духовного мира, не каким-либо отдельным проявлением красоты, но самой абсолютной красотой; и эти философские истины должны быть им разъяснены, дабы вести их к вере в то, что не познав это, они не познают и самих себя. Что все сказанное нами — истинно, это мы покажем позже.

2. Ко второму типу мы отнесем тех, кого можно назвать рожденными любить — в некоторой степени к ним относятся и музыканты, насколько они влюблены в красоту; по своей природе склонные к эросу, они хранят в своей памяти как бы отголоски, отблеск истинной красоты, но, разлученные с нею, теряют способность ее постигать: зачарованные видимыми прелестями чувственных вещей, они как бы цепенеют перед ними в изумлении.

Подобным людям следует научиться не поддаваться под влияние какой-либо одной воплощенной формы; дисциплинируя свой разум, им нужно прийти к распознаванию красоты во всем, а также и понять, что в основе любой красоты лежит единое, Первое начало, свободное от каких бы то ни было материальных форм, происходящих из другого источника, о чем, впрочем, мы поговорим в другом месте.

Им следует показать, к примеру, красоту и благородной жизни, и разумно организованной социальной системы — так они смогут постигнуть, что есть своя прелесть и в бестелесном; они должны обучаться распознавать красоту в искусствах, науках, добродетелях; когда же они увидят, как проявляется красота во всех и всяческих формах, тогда им следует разъяснить необходимость существования и единого,

объединяющего их начала. Итак, уже от добродетелей они воспарят к Духу и ко всему истинно-сущему: таков их путь наверх.

3. Люди же философского склада, в отличие от всех прочих уже как бы окрыленные \*, по самой своей сути озабоченные главным, не нуждаются в каких-либо внутренних преобразованиях, но так как им не всегда открыт истинный путь, они порой нуждаются в руководстве. Им следует показать этот путь и направить, они же, движимые собственной природой, всегда готовы отправиться в странствия.

Вечные ученики, они легко освоят математику, которая поможет сформировать у них абстрактное мышление и веру в умопостигаемое и бестелесное; нравственным по своим природным склонностям, им следует постоянно совершенствоваться в добродетелях; после математики они должны постигнуть диалектику и стать искусными в этой науке.

4. Но что это за наука, в чем состоит суть диалектики?

Это наука, или дисциплина, которая позволяет дать истинное определение каждой вещи: что такое она есть и чем отличается от других вещей, в чем состоит общность различных вещей и каково место каждой из них в этой общности, является ли их сущность истинной сущностью и сколько есть истинно-сущих, а равно и то, сколько есть не-сущих и чем они отличаются от сущего.

Диалектика позволяет судить о Благе и о не-благе, о том, что подчинено Благу, а также и о том, что подчинено не-благу, о том, что вечно и о том, что преходяще — и трактует она обо всем этом не на основании мнений, но при помощи подлинных суждений.

Отрешившись от бесплодных блужданий в области чувственного, она утверждает в мире Духа и там содержит свое искусство; покинув места, где царят ложь и обман, выпасая душу в "полях истины", она использует метод разделения Платона, дабы научиться распознавать эйдосы, первые сущности и категории сущего; утверждаясь в свете Духа, она мысленно проходит сквозь все сущее, произошедшее от первых, и так до тех пор, пока не выйдет на границу области Духа. А затем, используя анализ, она отправляется в обратный путь и приходит к Первоединому.

И только теперь она может отдохнуть: умудренная от пребывания в горних сферах, она уже не должна думать о многом, ибо, достигнув Единого, пребывает в чистом созер-

\* Платон. "Федр".



цании, 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, отбрасывая прочь все, что излишне, и изучает тот путь, что приводит к истине.

5. Но откуда получает эта наука свои исходные принципы?

Дух полагает все необходимые установки для каждой души, насколько каждая душа способна их воспринять. Все из того, что затем понадобится диалектике, душа собирает воедино, комбинирует и разделяет, пока не достигнет совершенной духовности. Было замечено, что диалектика — "произведение чистого Духа и созерцательной мудрости" \*. Будучи наиболее достойной и ценной из всех занятий и наук, она имеет дело со всем истинно-сущим и высочайшим: как созерцательная мудрость она судит о сущем, как чистая духовность — о сверх-сущем.

Но что же тогда есть философия?

Философия также есть нечто наивысшее. 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.

\* Платон. "Филеб".



6. В компетенции философии находятся и другие виды знаний, но диалектика — ценнейшее из всех них; изучая законы мироздания, философия, прежде всего, опирается на диалектику, а так как, в качестве подспорья, использует также и математику, то это еще более сближает ее с диалектикой.

Занимаясь моралью, философия также не может обойтись без диалектики: именно с ее помощью она приходит к созерцанию, как бы порождая в самой себе этическое начало или же, иначе, находя тот метод, благодаря которому развивается это начало.

Диалектика поставляет нам также и все необходимые данные для наших рассуждений как о чувственном, так и об умопостигаемом мире.

В то время как другие добродетели, проявляясь в каких-либо отдельных переживаниях или действиях, именно через них обретают свой смысл, добродетель мудрости (т.е. добродетель, непосредственно связанная с диалектикой), как наиболее близкая к 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.

## 6. О ПРЕКРАСНОМ

1. Прекрасное воспринимается нами преимущественно зрением и, в меньшей степени, слухом, когда речь идет о музыке, ибо мелодии и ритмы бывают прекрасны. Те же, кто восходит выше чувственного восприятия, могут видеть красоту учений, поступков, свойств, знаний и добродетелей. Существует ли что-либо прекрасное сверх всего этого, выяснится в процессе наших рассуждений.

Итак, что же заставляет тела и звуки казаться прекрасными, каким образом, далее, прекрасно все то, что относится к душе? И прекрасно ли все это благодаря одному и тому же или же в одном теле красота имеет одну причину, а в другом — иную? Да и вообще, что такое эта красота или эти красоты? Ибо, например, тела, прекрасны не по самой своей природе, но через приобщение красоте, добродетель же прекрасна сама по себе.

Одни и те же тела иногда кажутся прекрасными, а иногда — нет, как если бы одно дело было быть телом, а совсем другое — быть прекрасным телом. Что же это за присутствующее в телах начало? Его нам нужно рассмотреть прежде всего.

Что привлекает взоры созерцающих, обращает их на себя, доставляет радость от созерцания? Поняв это, мы скоро, воспользовавшись найденным, как лестницей, узнали бы и остальное.

Большинство, можно сказать, утверждает, что красоту, воспринимаемую зрением, порождает соразмерность частей друг с другом и с целым, а также и гармоничное сочетание красок. И для тех, кто так полагает, быть прекрасным — значит быть симметричным и соразмерным. Для них ничто простое не будет прекрасным, а необходимым образом лишь сложное: только сложное, взятое целиком, будет для них прекрасным. Отдельные же части не будут казаться им таковыми, ибо, по их мнению, чтобы получилось прекрасное, части должны согласовываться с целым.

Между тем, если целое прекрасно, то и части должны быть прекрасны, ибо не может же прекрасное состоять из безобразных частей. И прекрасные краски, например, свет солнца, так как они просты и имеют красоту не благодаря симметрии, будут исключены ими из разряда прекрасных вещей. Каким образом золото будет для них прекрасным? И каким образом будет прекрасным вид ночной зарницы или звезд? Равным образом будет исключено простое и из



области звуков, а между тем любой в отдельности взятый звук прекрасной мелодии прекрасен сам по себе.

Если же одно и то же лицо, при остающейся неизменной симметрии, иногда кажется прекрасным, а иногда — нет, то разве отсюда не следует, что и в соразмерном 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?

2. Итак, вновь возвращаясь к началу, скажем, что же такое прекрасное в телах. Прежде всего это нечто, чувственно воспринимаемое нами с первого взгляда. Душа наша схватывает его и, распознав, принимает в себя и как бы настраивается на один с ним лад. Натолкнувшись же на безобразное, она отвращается, отрекается от него, отказывается принять, не гармонируя и чуждаясь безобразного.

Относительно этого скажем так: душа, будучи по природе своей тем, что она есть, принадлежа к лучшему разряду сущего, если увидит нечто, родственное себе, или хотя бы его след, радуется и изумляется, принимает в себя и вспоминает и о себе, и обо всем, что ей принадлежит.

В чем же состоит сходство между прекрасным здесь и прекрасным там, в сверхчувственном мире? Каким образом прекрасны и те, и эти вещи? Эти, скажем мы, прекрасны через приобщение эйдосу. Ибо все бесформенное, способное по своей природе принять форму и эйдос и лишнее, однако, формы и эйдоса, безобразно и чуждо божественному Духу, чуждое же Духу — безобразно. Безобразно и то, что пол-



ностью не преодолено формой и эйдосом, так как материя не допускает своего полного оформления.

Итак, эйдос, привходя в материю, приводит в порядок то, что благодаря сочетанию должно стать из многих частей единым, приводит в единую полноту целого и, наконец, в силу согласия делает единым. И так как сам эйдос единый, то и оформляемому надлежит быть единым, насколько это возможно для него, состоящего из многих частей.

Таким образом, красота водворяется в нем, когда оно уже приведено в единство, сообщая себя и частям, и целому. Если же эйдос встречается с чем-либо единым и состоящим из однородных частей, то он и его вводит в некоторое целое, например, когда искусство сообщает красоту всему зданию с его частями, а природа — одному камню. Таким образом и возникает прекрасное тело — через приобщение Духу, исходящему от божественного начала.

3. Постигает же красоту специально предназначенная для этого способность, и нет ничего более важного, чем она, для суждения о прекрасном, даже если в суждении принимает участие и остальная душа. Возможно, и сама душа высказывает такое суждение, приноравливаясь 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 бес-телесно? Каким образом зодчий, сопоставив внешний вид здания с его внутренним эйдосом, говорит, что оно прекрасно? Не потому ли, что внешний вид здания, если удалить камни, 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 бес-плотен, он — дух и эйдос. Потому огонь и прекраснее остальных тел, что по отношению к остальным элементам он занимает место эйдоса, ибо он и выше других тел по положению, и, будучи близким к бесплотному, самое легкое из тел. Один

огонь не принимает в себя остальных тел, остальные же тела принимают его. Ибо другие тела нагреваются, огонь же не охлаждается. И огонь изначально имеет цвет, остальные же тела от него получают эйдос цвета. Итак, огонь блестит и сверкает, будучи как бы формой; все же, что не властвует над материей, так как обладает скудным светом, не прекрасно, как не причастное всецело эйдосу цвета.

Гармонии же, скрытые в душе, делают явными гармонии в звуках, и, таким образом, делают душу способной постичь прекрасное, показывая в другом то же самое. Душа сопровождает чувственно воспринимаемые гармонии, чтобы измерить их в числах не во всяком отношении, но лишь в том, которое служило бы для порождения эйдоса и его господства.

Этим мы закончим рассуждения о прекрасных вещах в чувственном восприятии, которые, выступая наподобие образов и теней, входят в материю — украшают ее и изумляют своим появлением.

4. Теперь, восходя вверх, надлежит рассмотреть прекрасное более высокого порядка — прекрасное, которое уже не дано видеть чувственному восприятию, но которое душа видит и схватывает без помощи органов чувств, оставив чувственное восприятие пребывать внизу. Подобно тому, как относительно чувственно воспринимаемых прекрасных вещей не может говорить тот, кто, подобно некоторым слепым от рождения, не видел их и не воспринимал как прекрасные, так и о красоте занятий не может говорить тот, кто не воспринимал красоту занятий и знаний и подобных им вещей, равно как и о сиянии добродетелей не может говорить тот, кто не представляет, как прекрасен лик справедливости и умеренности.

Красоту эту нужно видеть тем же самым, чем душа взирает на другие подобные вещи, и, видя ее, испытывать наслаждение и потрясение, изумляться больше, чем телесной красоте, так как соприкасаешься уже с тем, что истинно. Ибо эти душевные состояния должны возникать по поводу чего бы то ни было прекрасного — изумление и сладостное потрясение, и томление, и любовь, и радостное волнение. Подобные состояния можно испытывать, и души действительно их испытывают, и относительно незримого. Наиболее же сильны они у тех душ, которые более склонны к любви, как и телесную красоту видят все, но не всех одинаково она волнует, но только некоторых, в особенности же тех, о которых мы говорим: "он любит".

5. Итак, следует рассмотреть то из пробуждающего к



себе любовь, что не дано в чувственном восприятии. Какие чувства вызывают в вас так называемые прекрасные занятия, прекрасные характеры, скромные нравы, добродетельные дела и расположения духа, душевная красота? Что испытываете, когда созерцаете свою внутреннюю красоту?

Вспомните, что испытывают истинно влюбленные. Что вызывает в них эти состояния? Не фигура, не цвет и не какая-либо величина, но душа, сама бесцветная и обладающая бесцветной мудростью. Подобные же чувства вызывает и блеск добродетелей, когда вы или в себе, или в другом видите величие души, и справедливый нрав, и чистую умеренность, и храбрость с мужественным лицом, и скромное достоинство, простирающееся в бестрепетном и бесстрастном расположении духа, и сверх всего этого еще и богоподобный, сияющий дух. Итак, восхищаясь всем этим и любя, почему мы называем все это прекрасным? Ибо все это существует и проявляется, и кто видит это, тот никогда не скажет чего-либо иного, кроме того, что все это — истинно-сущее.

Но что такое истинно-сущее? Быть может, прекрасное? Однако разум стремится также узнать, что делает оно для того, чтобы душа становилась прелестной, как украшает и осияет все добродетели. Если угодно, ты можешь, взяв противоположное, а именно то, что в душе безобразно, противопоставить его прекрасному. Если мы скажем, что такое безобразное и почему оно таково, то, быть может, скоро натолкнемся на то, что ищем.

Допустим душу безобразную, невоздержанную и несправедливую, полную всевозможных страстей, величайшего беспокойства, пребывающую в страхе из трусости, в зависти из-за своей мелочности, помышляющую исключительно о вещах тленных и низменных, всячески извращенную, любящую нечистые наслаждения, живущую жизнью, сообразной с тем, что она испытывает через тело, находящую удовольствие в постыдном.

Итак, не скажем ли мы, что само это постыдное безобразие прививается душе под личиной приобретенной красоты, что это 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 тем-



ному? Будучи же нечистой и всячески терзаемая влечениями к вещам чувственным, с большой примесью плотского, глубоко погрязшая в материи и воспринявшая ее в себя, душа, полагая, сменила свой эйдос на другой в силу смешения с худшим. Так, погрузившись в тину или грязь, человек уже не являл бы той красоты, которую имел до того, но лишь следы грязи или тины, и видно было бы лишь то, что запечатлелось на нем от тины или грязи. Здесь безобразие его возникло от присоединения постороннего тела. И если он хочет, чтобы была прежняя красота, ему нужно, вымывшись и очистившись, стать таким, каким он был прежде.

Итак, мы едва ли ошибемся, сказав, что душа становится безобразной в силу смешения и соединения с материей и склонности к ней. Это безобразие заключается в том, что душа бывает не чистой, не несмешанной, подобно тому как и золото становится безобразным, если покрывается землистыми частицами, но если кто-либо удалит этот налет, то вновь ставшее чистым, обособленное от чуждых ему тел золото будет блистать красотой. Так и душа, отстранившись от 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.

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

Итак, очищенная душа становится эйдосом и духом, вполне бестелесной, разумной и всецело принадлежит божеству, в котором источник прекрасного и всего подобного, что сродни ему. Душа, ставшая духовной, поистине прекрасна. Красота, свойственная душе от природы, а не заимствованная, и есть Дух и все то, что проистекает из Духа.

Поэтому правильно говорится, что добро и красота для души заключается в том, чтобы уподобиться Богу, ибо оттуда и прекрасное, и всякий иной удел сущего.

Скорее же сущее и есть красота, а другая природа, т.е. материя, — безобразие. Она же и есть первое зло, в то время как сущее — доброе и прекрасное. Одинаковым образом надлежит исследовать как прекрасное и доброе, так и безобразное и дурное; и на первом месте следует поставить красоту, тождественную с Благом, из которого непосредственно проистекает Дух.

Прекрасное же в поступках и в занятиях — прекрасно благодаря душе, дающей им форму. Душа, равным образом, делает прекрасными и тела. Так как душа божественна и есть как бы часть прекрасного, то и все вещи, с которыми душа соприкасается и подчиняет себе, она делает прекрасными настолько, насколько они способны приобщиться красоте.

7. Итак, вознесемся вновь к 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.

8. Каким же образом, с помощью какого средства, как кто-либо может созерцать неизреченную красоту, как бы остающуюся во святая святых и не выходящую наружу, дабы не узрел ее и непосвященный? Пусть тот, кто может, идет и проникает внутрь, оставив снаружи телесное зрение и не обращаясь назад к прежнему блеску и красоте тел. Ибо тому, кто взирает на прекрасное в телах, не следует гнаться за ним, но зная, что оно — образ, след и тень, стремиться к тому, образом чего оно является. Если бы кто-либо погнался, желая схватить, как истинное, за тем, что на самом деле подобно лишь отражению прекрасного образа в воде, тот испытал бы то же, что Нарцисс, который, как гласит некий миф, желая поймать свое изображение в воде, погрузившись в источник, исчез в нем. Подобным образом и тот, кто находится во власти прекрасных тел и не отстраняется от них, тот уже не телом, а душой погружается в темные и ужасные для ума бездны, и, пребывая слепым в преисподней, таким образом и здесь, и там будет обращаться среди теней.

Вернее было бы, если бы кто-либо возвестил: "бежим в дорогое отечество!" Но что это за бегство? И от кого мы бежим? От волшебницы Цирцеи или от Калипсо, как говорит Одиссей, имея в виду, как мне кажется, что ему не 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 зрение духовное, которое имеется у всех, но пользуются которым немногие.

9. Итак, что же видит это внутреннее зрение? Только что пробужденное, оно не вполне может смотреть на блестящие предметы. А потому сама душа должна вначале приучиться взирать на прекрасные занятия, затем на прекрасные дела — не те, которые порождаются искусствами, но те, которые делаются так называемыми хорошими людьми, а затем уже взирать на души тех, кто совершает прекрасные дела. Но как можно узреть красоту хорошей души? Обратись к самому себе и посмотри.

Если же не увидишь красоты в самом себе, поступай подобно скульптору, творящему прекрасную статую: одно он отсекает, другое полирует; одно сглаживает, другое подчищает — пока не добьется своего. Так и ты — удали лишнее! Выпрями то, что криво, очистив темное, сделай его сияющим; и не прекращай обрабатывать свою статую, пока не заблестит перед тобой богоподобная сияющая красота добродетели, пока не узришь мудрость, восседающую в священном чистом величии.

Если ты сделаешься таким и будешь пребывать чистым с самим собой, не имея в себе ничего смешанного, но став всецело как бы одним истинным светом, не измеряемым величиной, не описываемым, в умаление себе, какой-либо фигурой, не возрастающим в величине в силу своей беспредельности, но совершенно неизмеримым, как бы превыше всякой меры и превосходнее всякого количества; если узришь себя сделавшимся таким, то, став уже зрением, полагаясь на самого себя и взойдя уже на такую высоту, не нуждаясь более в руководителе, смотри внимательно, ибо только это одно и способно взирать на великую красоту.

Если бы взор обратился к созерцанию, будучи затуманенным пороками и не очищенным или слабым от малодушия, неспособным взирать на очень блестящие предметы, то он бы ничего не увидел, даже если бы кто-нибудь и показал бы ему то, что доступно зрению. Ибо то, что зрит, нужно обращать к созерцанию, сделав его родственным и подобным зримому. Ведь око наше никогда не увидело бы солнца, не сделавшись само солнцеподобным; и душа не узрела бы прекрасное, не сделавшись прекрасной. Итак, всякий, кто хочет созерцать божественное и прекрасное; пусть прежде сам делается богоподобным и прекрасным. Ибо, прежде всего, он, восходя, поднимется к Духу, познает там все прекрасные идеи и скажет, что красота — это эйдосы.

Все прекрасно благодаря эйдосам — порождениям и сущности Духа. То же, что превыше Духа, мы называем



природой Блага, распространяющей вокруг себя прекрасное; так что, в общем итоге, первое, что там встречается, это прекрасное. Разделяя же само умопостигаемое, ты скажешь, что умопостигаемая красота — место эйдосов, а Благо, стоящее превыше красоты, — источник и первоначало всего, что прекрасно.

## 8. О ПРИРОДЕ И ИСТОЧНИКЕ ЗЛА

1. Тем, кто интересуется, откуда зло проникло в сущее или в какой-либо из родов сущего, лучше всего начать с определения того, что есть зло и какова его природа. Таким образом мы смогли бы выяснить откуда появилось зло, где его родная обитель, а где оно — просто случайное несчастье и, наконец, обладает ли оно подлинным, или только мнимым существованием.

Сразу же возникает затруднение: какой из наших способностей можем мы познать природу зла?

Всякое познание происходит через и благодаря подобию. А так как Дух и Душа суть эйдосы, то и познавать они могут эйдосы, да и направлены они на эйдосы; но разве можно представить себе зло в качестве эйдоса, когда очевидно, что оно есть полное отсутствие какого бы то ни было блага.

Впрочем, к решению нашего вопроса можно подойти и с другой стороны: ведь противоположности постигаются одним и тем же знанием, а так как зло противоположно 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.

2. Теперь же нам следует определить, насколько того требует наше исследование, природу Блага.

Благо — это то, от чего зависит все сущее\*, в чем нуждается и к чему стремится, как к своему началу и

\* Таким образом определяет Бога и Аристотель.

основанию, в то время как само Благо ни в чем не нуждается, ни к чему не стремится и довлеет самому себе; оно есть мера и предел всего; оно произвело из себя и Дух, и бытие, и Душу, и жизнь, и мышление.

Все, идущее от Блага, прекрасно; само же оно — выше прекрасного, выше даже высочайшего — царственно содержит в себе весь умопостигаемый мир, являющийся уже областью умного Духа.

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

Дух же — совсем иной природы: он содержит все и он есть все, однако, будучи слит со всем, он остается самим собой, и содержит все, не содержа. Он не есть нечто иное по отношению к тому, что он содержит; и все, что в нем есть, не существует по отдельности, ибо каждая его часть есть в то же время и целое, и все содержится во всем; однако эти части и не смешаны, но все они различны, поскольку всякая вещь, причастная Духу, участвует в нем настолько, насколько она сама на это способна.

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

Душа, в свою очередь, находится вокруг Духа, как бы обтекая его, и, всматриваясь в Дух, в глубинах его прозревает Благо.

Такова бесстрастная и блаженная жизнь богов; зла там вовсе нет, а если бы оно там и оказалось, то уже не было бы злом, но благом, ибо "вокруг Царя всего все есть Благо — первое, второе и третье благо. Он — причина всех прекрасных вещей, и все принадлежит Ему; и на втором месте от него — второе благо, а на третьем — третье" \*.

3. Итак, если такова природа истинно-сущего и того, что следует за истинно-сущим, то зло не может находиться ни в том, ни в другом, ибо они благи.

Таким образом, если зло и существует, то существует оно лишь в царстве небытия, как некий вид не-сущего,

---

\* Цитата из 2-го письма Платона, подлинность которого вызывает сомнения.



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 незаконную пустоту; все же, что становится причастным или уподобляется ему, становится злым, хотя оно и не суть зло.

Какой же субстанции могут принадлежать все эти свойства так, чтобы они были не акцидентальны ей, но суть она сама?

Для того, чтобы зло могло проникать в другие вещи, оно должно было как-то существовать уже прежде этих вещей, пускай даже и как не-сущее. Также, как есть Благо, как абсолют, и есть блага, присущие отдельным вещам, так и зло: если есть зло, присоединившееся в качестве свойства к чему-то иному, то должно быть и абсолютное зло.

Но где, спрашивается, быть безмерности, уж не в безмерном ли?

Но разве мера возникает из соразмерного? И как мера — не в соразмерном, так и безмерность — не в безмерном. Ибо если бы безмерность была в чем-либо другом, чем она сама, то она либо была бы в безмерном, либо же в имеющем меру. Но безмерное не нуждается в безмерности для того, чтобы быть безмерным и, тем более, соразмерное не может его объять.

Итак, необходимо, чтобы было нечто, само по себе беспредельное и безвидное, да и все прочие, названные выше свойства имеющее в себе — все, что характеризует природу абсолютного зла; а если помимо этого зла обнаружится еще что-нибудь, имеющее эти же свойства, то, значит, либо оно смешано со злом, либо стремится ко злу.

Но что же это — абсолютное зло?

Это субстанция, лежащая ниже всех образов, видов и форм, мер и пределов, не имеющая в себе ничего благого, но лишь получающая порядок и вид извне, относящаяся к сущим вещам, как жалкое подобие к прообразу, она-то и есть сущность зла — если только у зла может быть вообще какая-нибудь сущность. И вот эту-то субстанцию, известную под словом "материя", отыскивает наш разум и указывает на нее, как на первое зло, зло само по себе.

4. Телесная же природа настолько зла, насколько она причастна материи. Присущие телам эйдосы не вполне истинны, так как лишены жизни. Свойственное им беспорядочное движение ведет ко взаимному их разрушению и они, тем самым, являются помехой Душе в ее деятельности. Вовлеченные в поток изменений, они вечно бегут прочь от бытия.

Душа же, напротив, не зла, или, по крайней мере, не всякая душа зла. Да и что это такое — злая душа?

Говорят, что нужно "обуздать то, из-за чего в душе появляется порча" \*, а именно: неразумный эйдос души, т.е. ту ее часть, которая восприимчива ко злу, ту, которой присуща несоразмерность, излишество и недостаток, из которых, в свою очередь, проистекают распущенность, трусость и прочее зло души — все те противные истинной природе души состояния, которые становятся источником ложных мнений, заставляя душу считать благом и злом не то, что есть по истине благо и зло, но то, что ей нравится или не нравится в данный момент.

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.

\* Платон. "Федр".



Поскольку материя есть совершенная непричастность, лишенность и полное отсутствие Блага, она уподобляет себе все, что с ней соприкоснулось.

Совершенная и духовная душа всегда чиста: она отворачивается от материи, не приближаясь и не взирая ни на что безграничное, безмерное и злое. И потому, пребывая в чистоте, она всецело остается в пределах, положенных Духом.

Душа же, изменившая своей истинной природе, утрачивает совершенство и первородство, став лишь подобием самой себя, как бы вторичной. И в этом своем нисхождении, в своем продолжительном падении, теряя очертания, она видит тьму. Видя же тьму (хотя, собственно, тьму нельзя увидеть), видя невидимое, душа впускает материю в себя.

5. Но если душа обращает свой взор во тьму и соединяется с нею вследствие недостатка блага, то скорее уж этот недостаток и будет для души первым злом, тьма же будет злом вторичным, и тогда природа зла окажется не в материи, но прежде материи.

Но это не так, ибо зло заключено не в том или ином недостатке блага, но только в полном его отсутствии. В самом деле, то, чему только недостает блага, не обязательно дурно — в своем роде оно может быть даже совершенным; но то, в чем благо полностью отсутствует, в чем нет ни крупинки 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 зл 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 зл, гнездящихся в наших душах.

В небесных божествах присутствует материя, но зла и людских пороков у них нет. Да и не все люди порочны; иные становятся порочными, другие же, наилучшие, не подпускают порок к себе, те же, которые боролись с пороком и победили, одолели его с помощью своего духовного начала.

6. Но если так, то в каком именно смысле говорится, что зло не погибает, но "существует в силу необходимости", что "поскольку у богов его нет, то оно блуждает вокруг смертной природы, по всей здешней области" \*.

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

---

\* Платон. "Тезет".



противоположностью добродетели, но добродетель — это отнюдь не высшее Благо, но только нечто благое, помогающее нам преодолевать материю.

Да и что может быть противоположно Благу, когда Благо, как абсолют, лишено каких-либо качеств вообще?

Кроме того, разве необходимо, чтобы при существовании одной из противоположностей непременно существовала бы и другая? Действительно, существование противоположности допустимо и возможно, например, если существует здоровье, возможно и допустимо также и существование болезни; возможно, но не необходимо.

Потому не следует понимать вышесказанное так, будто для любого утверждения непременно необходимо существование его противоположности; нет, это сказано только относительно Блага.

Но если Благо — это бытие, или даже более того, оно выше всякого бытия, то каким образом может быть нечто, что ему противоположно?

Очевидно, что среди отдельных сущностей нет ничего, что было бы противоположно любой другой отдельной сущности, но для сущности в целом, для универсума это не доказано.

Так вот, что же будет противоположно бытию в целом и первым сущностям как таковым?

Бытию в целом может быть противоположно только небытие, а природе Блага — природа и начало зла. В самом деле, и то и другое есть начала, одно — начало всех благ, другое — начало всяческого зла; причем все то, что входит в состав одной природы, противоположно тому, что является существом другой; потому и природы эти в целом друг другу противоположны, и даже более противоположны, нежели все, что проистекает из этих природ. Ибо эти последние противоположны, как члены того или иного вида или рода, а значит эти виды или роды, в которых они находятся, причастны чему-то общему.

Поскольку же эти два начала или универсума настолько разделены, как равно и противоположны друг другу проистекающие из них вещи, то разве из этого не следует, что эти начала, удаленные максимально возможно друг от друга, в наивысшей степени взаимно противоположны?

Действительно, тому, что составляет существо божественной природы, а именно: пределу, мере и прочему, противоположно то, что составляет природу зла: беспредельность, безмерность и т.п.; таким образом и целое противоположно целому. Бытие одного из них суть от начала ложное, другое

же обладает истинным бытием; сущности их противоположны настолько, насколько истина противоположна лжи.

Таким образом, мы видим, что сущность может иметь нечто, что ей противоположно.

Взяв, для примера, огонь и воду, мы могли бы показать, что если бы не общая им обоим материя, посредством которой проявляется теплота и сухость одного и прохладность и влажность другого, если бы они представляли собою только то, что составляет их сущность, без этого общего, то и в этом случае мы наблюдали бы, что сущность противоположна сущности.

Таким образом, две вещи, совершенно разделенные, не имеющие ничего общего и максимально удаленные друг от друга, противоположны по своим природам; противоположность возникает не в силу какого-либо качества или из-за существования какого-либо явного родового отличия, но вследствие полной противоположности как всех частей, так и всех проявлений.

7. Но почему существование Блага необходимо предполагает и существование зла? Не потому ли, что во вселенной должна быть материя? Да, ибо вселенная необходимо содержит в себе противоположности и ее не могло бы быть, если бы не было материи. Природа этого космоса, таким образом, есть смешанная природа; она есть "смесь Духа и необходимости" \*, и все, что пришло в него от Бога — благо, зло же — "от древней природы", выражение, имеющее в виду подлежащую, еще не упорядоченную эйдосом материю.

Но если выражение "эта область" означает вселенную, то как нам понять выражение "смертная природа"?

Ответ на это содержится в следующей фразе (ее произносит Отец Богов, обращаясь к божествам низших сфер): "Поскольку вы созданы, вы не бессмертны, мною, однако, вы никогда не будете разрушены" \*\*. А если так, то пожалуй, правильно будет утверждать, что и зло никогда не погибнет.

Но как нам бежать от материи? "Полет отсюда", о котором мы читаем (у Платона), это не перемена места, но приобщение добродетелям и отмежевание от тела; ибо тот, кто привязан к телу, тот привязан также и к материи. Платон разъясняет, как можно стать свободным и что значит отмежеваться от тела: нужно "быть с богами" \*\*\*, т.е. с умопостигаемыми сущностями, ибо они бессмертны.

\* Платон. "Тимей".

\*\* Платон. "Тимей".

\*\*\* Платон. "Теэтет".



Есть и другой способ понять необходимость зла.

Поскольку Благо есть не единственное сущее, необходимо, чтобы в порядке исхождения из него или, другими словами, непрерывного нисхождения и отпадения от него было нечто уже совсем последнее, после которого уже ничего возникнуть не может; именно это и будет зло.

И как необходимо существует то, что после Первого, так же необходимо существует и последнее; а это последнее и есть материя, нечто, уже ничего не содержащее от Блага. Вот такова необходимость зла.

8. Однако остаются еще сомнения, всякое ли зло возникает в нас из-за материи.

Ведь материя, могут нам возразить, не порождает ни невежества, ни дурных желаний. И даже если согласиться, что причина всего в нас дурного — наше тело, то пришлось бы признать, что зло лежит не в самой материи, но в форме, в которой она представлена — в форме, например, жары, холода, горечи, солености 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.

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

\* Плотин приводит известный пример из Аристотеля.

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 Благу, благоподобное.

9. Но какая наша способность позволяет нам различать добро и зло?

И главное: чем постигаем мы зло в душе? Ведь добродетель познается духовно, а также и с помощью философских рассуждений; она как бы узнает сама себя; но как нам быть с пороком?

Как при помощи линейки мы можем легко отличить прямую от кривой, так и порок различим, как отклонение от прямой линии добродетели.

Но доступен ли порок непосредственному наблюдению, или же для опознания его требуются иные, более сложные пути?

Ясно, что абсолютное зло мы видеть не можем, ибо оно безмерно и беспредельно; оно постигается нами лишь в



абстрактных рассуждениях, но любая из частей зла, как зло несовершенное, доступна нашему познанию по очевидной в ней недостаточности Блага.

Мы можем наблюдать частные блага и по тому, что в них наличествует, мы постигаем и то, что в них отсутствует — то, что есть в целом эйдосе, но не 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 неблаговидность, мы распознаем безобразное как недостаток эйдоса.

Но как мы можем распознать то, что никогда не было причастным форме?

Полностью исключив всяческую форму, мы говорим, что то, в чем уже нет никакой формы, и есть материя; и если кто решает созерцать материю и потому исключает всяческую форму, то он тем самым как бы впускает бесформенность в себя.

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

Так бывает, когда глаз, дабы узреть тьму, отвращается от света: при свете тьма была для него невидима, но и без света он ничего не может видеть; единственно, что он может без света — это не-видеть, и вот это-то не-виденье и оказывается для него видением тьмы. Так же и дух, чтобы созерцать чуждую ему материю должен выйти за пределы самого себя, отринув свой внутренний свет, подавить свою истинную сущность и, отворотившись от всего светлого, увидеть то, что ему противоположно.

10. Но если материя лишена каких бы то ни было качеств, то как она может быть злом?

Мы говорим о том, что материя бескачественна лишь в том смысле, что сама по себе она не имеет ни одного из тех качеств, которые она способна воспринять и заключить в свой субстрат. Но это отнюдь не означает, что она вообще не имеет никакой природы; если же ей присуща некая природа, то почему бы этой природе не быть злом, пусть даже и бескачественным злом?

Ведь под качеством мы понимаем не нечто, существующее само по себе; качество всегда есть акциденция: им определяется не оно само, но то, чему оно присуще. Таким образом, качество — это лишь привходящий признак, находящийся в чем-то другом. Материя же не существует в

чем-то другом: наоборот, она сама есть тот субстрат, в котором содержатся все привходящие признаки. Поскольку же среди ее атрибутов нет такого акцидентального признака, как качество, постольку она и называется бескачественной. Действительно, если сама качественность бескачественна, как же может материя, не принявшая качественности, называться обладающей каким-либо качеством?

Таким образом, материю правильно называют началом бескачественным и злым; она есть зло не потому, что обладает таким качеством, но потому, что вообще лишена качеств; будь она хоть какой-нибудь формой, она, пожалуй, и не была бы злом, но она есть сущность, противоположная всякой форме.

11. Но, 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, т.е. 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 Духа — и потому не может быть злом; таким образом, поскольку Душа причастна Благу, она и сама не есть первое зло, и первое зло не может быть присуще ей в качестве акцидентального признака.

12. Но ведь возможно, что зло и порок в Душе — это не совершенная, но лишь частичная лишенность блага?

Но если бы это было так, то Душа, одной частью причастная Благу, другою была бы его лишена, а значит имела бы смешанную природу; значит и зло, содержащееся в ней,



было бы не абсолютным, но смешанным; таким образом, и в этом случае мы не достигли бы понимания, что есть первое, несмешанное зло. Душа будет причастна Благу по своей природе, зло же останется для нее чем-то привходящим.

13. Не будет ли зло, однако, просто помехой душе в ее деятельности, подобно тому, как иной раз пелена застилает зрение?

Но так как эта пелена, которую мы назовем злом для глаза, будет на самом деле не более, чем только проявлением зла, то значит, что само абсолютное зло будет чем-то другим. Таким образом, если порок есть некая помеха в душе, он, следовательно, хотя и творит зло в душе, но сам при этом не является предельным злом. Равно и добродетель не есть Благо, но лишь как бы его проводник; а раз добродетель не Благо, то и порок — не Зло.

Мы говорим, что добродетель не есть ни красота сама по себе, ни тем более Благо, поскольку они прежде добродетели и ей трансцендентны; сама же добродетель блага и прекрасна лишь в силу сопричастности к ним. Итак, восходя от добродетели, мы пришли к красоте самой по себе и к Благу; точно также, нисходя от порока, мы достигнем и самого зла; оттолкнувшись от порока, как от начального пункта падения, мы достигнем созерцания чистого зла, насколько такое созерцание возможно, и, тем самым причастившись его, сами станем злыми. И тогда мы вступим в область полнейшего неподобия и, утратив все божественные черты, погрузимся в мрак и грязь.

А потому, если душа совершенно уйдет в совершенный порок, то ее нельзя уже будет назвать просто порочной, ибо обычный человеческий порок еще несет в себе какой-то 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 отвести свой взор от грязи; и тогда она "приходит в Аид и засыпает там" \*.

14. Нам могут возразить, что порок — это лишь немощь души.

Действительно, порочная душа неустойчива, постоянно

\* Платон. "Государство".

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.

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 попрошай-

---

\* Платон. "Федр".



ничаст \*\* 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.

Вот здесь и начинается падение души: она спускается в материю и ослабевает, поскольку многие из ее сил и способностей завязают в ней, как в тине, и теряют способность действовать; и вот материя уже занимает место, принадлежавшее душе, и заставляет душу как бы сжиматься, а то, что она украла у души, она делает злым; и так до тех пор, пока душа не найдет в себе силы восстановить свои права.

Таким образом, именно материя — причина немощи души и ее зла.

Зло материи — источник немощи и порока, она — первое зло. И если душа бывает восприимчива к материи, если она, соединяясь с материей, становится злой, то это лишь потому, что рядом с ней, в течение всей ее земной жизни, всегда находится материя.

15. Если кто-нибудь усомнится в том, существует ли материя вообще, тому напомним, что необходимость существования этого начала была показана нами в трактате "О материи", в котором этот вопрос был рассмотрен достаточно подробно.

Если же кто-либо станет отрицать существование зла, то тому придется тогда заодно упразднить и Благо, как равно и вообще все, что можно желать; а тем самым придется упразднить и всякое стремление, и отвращение, и даже мышление; ибо желанным может быть только Благо, отвратительным — зло, а мышление, мудрость — это понимание того, что есть благо, а что — зло; причем и само мышление — благо.

Итак, должно существовать само Благо, т.е. чистое благо, затем — смешанное из блага и зла, причем если зла в

\*\* Платон. "Пир".

\*\*\* Цитата из трагедии Софокла "Эдип в Колоне".

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 Духу: требует же оно полного сосредоточения и утверждения в Духе, отказа от какой бы то ни было склонности к низшему.

Зло же никогда не предстает перед нами как чистое зло. Благодаря добродетельной природе и мощи Блага, зло может являться нашему взору не иначе, как заключенное как бы в путы красоты, подобно пленнику в золотых оковах, скрывающих его, дабы его сущность не была видна богам и чтобы люди не были вынуждены вечно глядеть на зло, но чтобы даже тогда, когда оно возникает перед ними, в их памяти всплывали бы образы Блага и красоты.

## 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.

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.

---

\* Платон. "Федон".



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.

# В Т О Р А Я   Э Н Н Е А Д А

## 4. О ДВУХ ВИДАХ МАТЕРИИ

1. Все исследователи, выработавшие общее представление о так называемой материи, согласны в том, что она является субстратом и местом пребывания единичных форм. До этого пункта они идут одной дорогой. Но лишь только они приступают к дальнейшему исследованию вопроса о природе как самого субстрата, так и тех форм, которые он в состоянии включить, мнения их расходятся.

Одни из них, для которых как бытие, так и его предмет, обладают телесной природой, допускают существование только одного вида материи. Эту материю они считают субстратом всех элементов и единственной носителем бытия. Все другие вещи для них — только формы проявления материального начала; элементы суть тоже не что иное, как материя, одаренная известными свойствами. Эти мыслители не останавливаются даже перед тем, чтобы распространить царство материи и на сферу божества; они утверждают, наконец, что самое божество обладает материальной природой. Они приписывают материи телесность и называют ее бескачественным телом. Кроме того, они наделяют материю величиной.

Другие мыслители, наоборот, признают материю бестелесным началом, и при этом некоторые из них считают такого рода материю не единственным принципом. Признавая существование той материи, о которой говорят вышеприведенные мыслители, и считая ее субстратом телесного мира, они, вместе с тем, полагают, однако, что существует еще и другая материя высшего порядка в умопостигаемом мире, которая лежит, как субстрат, в основе формы бестелесных сущностей мира ноуменального.

2. Это заставляет нас прежде всего исследовать, существует ли материя вообще, что она собой представляет и каковы ее свойства.

Если материя по необходимости представляет нечто неопределенное и бесформенное, то она не может принадлежать к умопостигаемому миру именно потому, что в этом мире, где царит совершенство, не может существовать ничего бесформенного и неопределенного. И коль скоро в умопостигаемом мире всякая субстанция есть нечто простое, то в материи, как в элементе возникновения сложных явлений, не представляется никакой необходимости.



Материя нужна только там, где происходит процесс становления, где из одного явления возникает другое — именно этот процесс и подал повод к образованию понятия материи, опирающемуся на существование предметов чувственно воспринимаемого мира. Все, что пребывает неизменным, не нуждается в материи.

Теперь необходимо ответить на вопрос, откуда взялась материя, что породило ее? Ибо, если материя возникла, то она возникла под действием некоторого начала; если же она вечна, то тогда, следовательно, существует несколько основных начал, и наше Первоначало не абсолютно. В этом случае из сочетания эйдоса с основным началом возникало бы тело; следовательно, тело существовало бы в умопостигаемом мире.

3. Переходя к исследованию вопроса о возникновении материи, нужно прежде всего заметить, что огульное осуждение всего, что имеет неопределенный характер, было бы несправедливо.

Нельзя также относиться с презрением к тому, что лишено формы по своей природе, если только оно целиком подчиняется более возвышенному и совершенному началу. Таково отношение души к духу и к понятиям логики: эти два начала дают душе ее организацию и совершенствуют ее эйдос.

Нужно заметить, далее, что сложная субстанция существует и в умопостигаемом мире, но только в ином смысле, чем в мире телесном. Ведь нам знакомо существование сложных понятий, которые, выступая в качестве формообразующих сил, дают начало сложным субстанциям.

Если нечто, лишенное определенности и формы, вступает в отношения с другими явлениями того же порядка, то его зависимость от высшего начала возрастает еще более. Но материя в предметах, находящихся в процессе развития, постоянно 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. По-

этому там материя не может превращаться во что-либо другое, ибо она уже объединяет в себе все.

Отсюда следует, что в умопостигаемом мире материя никогда не бывает бесформенной. Правда, и в нашем мире материя всегда соединена с формой, но соединение это носит иной характер, чем в мире ноуменальном. На вопрос о том, вечна ли материя или же сотворена, мы получим ясный ответ, когда исследуем, что такое материя по своей сущности.

4. В своем исследовании мы исходим из предположения, что формообразующие эйдосы действительно существуют — это было уже доказано нами в другом месте. Допуская множественность эйдосов, мы должны допустить также существование между ними известного сродства, но в то же время и определенного различия, благодаря которому один эйдос отличается от другого.

Это определенное отличие, отделяющее один эйдос от другого, есть, очевидно, собственная форма, образ эйдоса. Если же существуют формы, то должно существовать и оформляемое — материал, в котором воплощаются их отличительные черты. Следовательно, существует и материя, принимающая ту или иную форму и являющаяся их постоянным субстратом.

Далее, допуская существование ноуменального мира, подражанием которому является наш телесный мир сложных субстанций, мы должны допустить также и существование материи в том, умопостигаемом мире. Ведь разве можно говорить о мире, не принимая в расчет его эйдоса? А, с другой стороны, разве можно признавать существование формы, не допуская наличности ее субстрата?

Нужно помнить, что, если в общем, умопостигаемое начало безусловно неделимо, то в известном отношении его можно рассматривать и как обладающее частями. Когда части получают раздельное существование, то разделение это затрагивает непосредственно материю, ибо она есть его субстрат. Когда же умопостигаемый мир, в качестве множества, существует как нераздельное целое, то это многое, объединенное высшим единством, воплощается в материи, причем самое единство его создает для себя образы. Нужно только единство это мыслить как единство в разнообразии и многообразии.

Отсюда следует, что единое, прежде чем оно не сделалось многообразным, было лишено формы; ибо если мы мысленно удалим из области Духа многообразие и формы, понятия и категории, то субстрат, в котором они воплощались, потеряет



всякую определенность и будет лишен всех присущих ему качеств и свойств.

5. Если же мы, опираясь на то, что умопостигаемый мир всегда обладает многообразием, а, следовательно, форма и содержание сливаются в нем воедино, станем отрицать в нем наличность материи, то нам придется отрицать существование материи и в нашем телесном мире.

Ибо и здесь материя всегда воплощается в каком-либо образе; она всегда представляет собою цельное тело, хотя бы состоящее из многих частей. Эта двойственность обнаруживается путем логического анализа. Этот анализ не останавливается до тех пор, пока он не находит нечто абсолютно простое, недоступное дальнейшему разложению. Пока же деление возможно, разум продолжает искать первичную основу.

Первичной же основой всякого индивидуального существа служит материя. Поэтому-то она совершенно темна, ибо свет есть понятие, точно так же, как и разум. Когда разум созерцает понятие, присущее каждому предмету, то все, что скрывается за понятием, он считает темным, так как оно недоступно свету. Точно так же и глаз, приспособленный к восприятию света, созерцая свет и цвета, порожденные им, считает все, скрывающееся под светлой оболочкой, темным и принадлежащим к материальному миру.

Конечно, темное в ноуменальном мире отличается от тьмы в мире чувственного восприятия, и в соответствии с различием воплощенных в материи форм и самая материя умопостигаемого мира отличается от материи в мире чувственном. Ибо божественная материя, приобретающая определенность, сама есть живое и мыслящее существо, тогда как материя дольного мира, хотя и получает определенный характер, но сама по себе не становится одушевленным и мыслящим существом, а скорее напоминает собою разукрашенный труп.

Специфическая форма есть образ, следовательно, и субстрат ее есть также образ; а так как в ноуменальном мире образ есть нечто, причастное истине, то этим же характером обладает и субстрат. Поэтому следует согласиться с теми, кто считает материю сущностью, если речь идет о материи ноуменального мира. Ибо, несомненно, субстрат умопостигаемого мира есть сущность, или, если мы будем мыслить его в целостной связи со свойствами, которыми он одарен, то его следует назвать просветленной сущностью.

Что же касается вопроса о вечности умопостигаемой материи, то он должен быть подвергнут исследованию, аналогичному с исследованием вопроса о вечности эйдосов. Ибо

мы можем говорить о возникновении эйдосов лишь постольку, поскольку каждый из них имеет свое начало. Но, так как начало это не лежит во времени, а эйдосы логически возникают в недрах Духа, так как они рождаются не в процессе непрерывного становления, присущего чувственному миру, а в порядке вневременного бытия мира сверхчувственного, то эйдосы нужно признать вечными.

Вечна также и разнородность, присущая умопостигаемому миру и являющаяся источником материи. В ней, как в первом акте движения, скрыто начало материи. Поэтому-то материю называют также принципом различия, ибо различие и движение имеют общее начало. Но движение и разнородность, исходящая от Первоначала, лишены определенности; они нуждаются в содействии этого высшего начала, чтобы приобрести определенный характер. Обращаясь к нему, они становятся определенными.

До обращения к высшему началу, материя и ее формы лишены определенности и непричастны добру; они еще не просветлены. Ибо, если источником света является высшее начало, то все, что озаряется этим светом, не всегда обладает собственным светом до того, как оно было озарено. В этом случае свет является для воспринимающей субстанции чем-то новым, приходящим извне. На этом мы можем считать вполне законченным наше исследование о материи в ноуменальном мире.

6. Переходим теперь к исследованию материи, как субстанции мира телесного.

О необходимости существования самостоятельного субстрата наряду с телесным миром говорит взаимное превращение элементов. Ничто, находящееся в процессе изменения, не уничтожается бесследно, ибо, в противном случае, бытие, перейдя в небытие, погибло бы безвозвратно. Точно так же и все, вновь возникающее, не возникает из ничего, — всюду совершается только переход одной формы в другую. При этом продолжает существовать та субстанция, которая приняла форму вновь возникающего тела и потеряла свою прежнюю форму. Всякое уничтожение, вообще, является тем же самым, ибо уничтожается всегда нечто сложное. Если же сложные субстанции состоят из материи и формы, то, следовательно, материя и форма свойственны всем предметам телесного мира.

К тем же выводам приходим мы и путем индукции. Индукция, как и анализ, показывает нам, что все, подвергающееся уничтожению, обладает сложной природой. Если, например, мы превращаем чашу в золото, а золото раство-



ряем в воде, то, по аналогии, мы должны допустить, что вода также разложима.

Итак, первичные элементы должны состоять или из чистой формы, или из чистой материи, или же, наконец, из соединения того и другого. Они не могут быть чистой формой, ибо откуда получают они без материи меру и величину? Они не могут быть также и первичной материей, ибо, как мы знаем, они подвержены уничтожению. Следовательно, они состоят из матери и формы, причем формальными определениями являются их качественные и пространственные признаки, а материальная природа их проявляется в субстрате, не имеющем определений, так как он не есть форма.

7. Мнение Эмпедокла, который относит элементы к материи, опровергается указанием на их уничтожаемость. Анаксагор, который считает материей смесь элементов и определяет материю не как способность к безграничному изменению, а как действительную совокупность сущего, тем самым снова упраздняет Дух, который он вводит в свою систему. Дело в том, что он не считает Дух творцом форм и образов и предполагает, что он существует не прежде материи, а вместе с ней. Однако это "вместе" — вещь невозможная. Ибо, если смесь эта только причастна бытию, то сущее предшествует материи. Если же смесь есть тоже сущее, то нужно допустить, что наряду с материей и Духом существует третье, высшее начало. Итак, если творческое мировое начало необходимо предшествует материи, то какой смысл допускать существование в материи зачаточных форм, среди которых Духу пришлось бы производить в высшей степени затруднительный выбор, тогда как он, при 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 беско-

нечной сама в себе, не может быть простой субстанцией и, наконец, не может быть материей.

Не могут считаться материей и неделимые атомы, так как они, как таковые, вообще не существуют, ибо каждое тело делимо по всем направлениям. Далее, следует указать на непрерывность каждого тела, на существование жидкостей и, наконец, на то обстоятельство, что нельзя допустить существование единичного существа, лишённого духа и души, которая, со своей стороны, не может состоять из атомов. А разве можно предположить, что какое-либо другое, наряду с атомами, существующее начало окажется в состоянии создать нечто из атомов, когда даже сам творец вряд ли сумел бы сотворить что-либо из бессвязной материи? Можно, прямо-таки, до бесконечности умножать число доводов, направленных против этой гипотезы, но эти доводы уже не раз приводились. Поэтому не имеет смысла дальше останавливаться на ней.

8. Что же такое эта материя, обозначенная нами как нечто связанное и бескачественное? Ясно, что вследствие своей бескачественности она не может быть телом, ибо всякое тело необходимо обладает некоторыми свойствами. С другой стороны, если мы говорим, что это нечто есть материя всего чувственно воспринимаемого мира, а не только его отдельных частей, как, например, глина, которая является материей только для горшечника, а не материей вообще, если мы далее утверждаем, что эта материя никогда не выступает в качестве формы, а всегда и исключительно только как материя, то ясно, что мы не имеем права приписывать ей никаких свойств, присущих предметам чувственно воспринимаемого мира.

Следовательно, мы не только не можем наделить ее световыми или температурными свойствами, но также и весом, плотностью, вообще какой бы то ни было формой, а, значит, и величиной. Ибо одно дело обладать величиной по своей природе, а другое — получить это свойство извне; то же самое верно и относительно формы.

Далее, материя не может состоять из частей, а должна обладать абсолютной простотой и единством — только в таком случае она может быть совершенно свободна от каких бы то ни было свойств. Поэтому сила, дающая ей форму и свойства величины, привносит в нее нечто новое, как бы заимствованное из мира бытия. Ибо, если бы это было иначе, то творческая сила была бы не в состоянии придать материи такую величину, какая ей желательна, но лишь такую,



какая желательна материи. Допустить же, что существует заранее установленная гармония между творческой силой и материей, — значит прибегнуть к нелепому 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.

9. Но как можно представить себе нечто сущее, не обладающее величиной? Мне думается, как нечто нетождественное с количественным. Ведь, никто не вздумает утверждать, что сущее и количественное бытие — одно и то же. Существует еще многое другое, что не поддается количественному определению. Вообще говоря, нужно считать не причастной количественным определениям всю бестелесную природу, а материя, как мы знаем, также относится к бестелесному миру.

Кроме того, количество, как таковое, не обладает количественными определениями; их имеет только то, что причастно количеству. Следовательно, и отсюда ясно, что количество в себе есть форма. И, подобно тому, как предмет приобретает белый цвет благодаря своей причастности соответствующему началу, а само это начало, вызвавшее к жизни белый и все другие, пестрые цвета, не есть нечто пестрое по своей природе и может быть названо, если угодно, пестрым понятием, так и то начало, которое создает величину определенных размеров, само, как таковое, не есть определенная величина, но есть величина в себе или понятие о величине.

Теперь возникает вопрос: не состоит ли роль этого понятия в том, чтобы, приближаясь к материи, давать определенность тем отношениям величины, которые в ней уже скрываются? Ни в коем случае. Ибо отношения величины, как зародышевые формы малых размеров, не существуют вовсе. Понятие величины создает заново отношения величины и количества, которые до того вовсе не существовали.

Как же следует мыслить материю, лишенную определенных 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.

10. 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 гомогенных частей. Качества этого целого всегда выступают в мышлении ясно и резко, тогда как свойства бесформенного субстрата неясны и неопределенны именно потому, что этот субстрат не есть форма.

Отделив все, что доступно мысли в сложных предметах со всеми их качествами, душа имеет перед собою то, что остается после логической обработки, и этот остаток она мыслит темно и неясно, как нечто темное и неясное. Можно сказать даже, что душа мыслит это вне обычного акта мышления. Но так как сама материя не пребывает в состоянии неопределенности, а формируется в отдельные предметы, то и душа придает материи немедленно же предметную форму, ибо неопределенность причиняет ей страдания. Душа как бы боится остаться вне бытия, она не в состоянии долго находиться в мире не-бытия.

11. Теперь нам нужно ответить на вопрос, почему для возникновения предметного мира требуется еще наличность другого начала, помимо количественных и качественных определений.

Дело в том, что все эти определения должны быть прикреплены к некоторому субстрату. Субстрат этот, следовательно, должен включать в себя массу и поэтому обладать величиной, ибо в противном случае он не мог бы служить объемлющим началом телесного мира. Да и кроме того: если бы он был лишен определений величины, то он, не охватывая ни формы, ни качества, с одной стороны, ни протяжения, ни величины — с другой, не имел бы никакого значения. Ведь там, где мы в телесном мире встречаем определения величины, источник их, как нам кажется, лежит в материи.

И, подобно тому, как, вообще, все действия, влияния, все 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 много-

образии, являясь продуктом совместного действия нескольких форм.

Итак, материя без определений величины есть слово, лишенное содержания. Заметим теперь, что воспринимающее начало, чем бы оно ни было по своей природе, вовсе не должно само обладать массой, если только ему не присущи уже определения величины. Так, например, душа, все воспринимающая по своей природе, включает в себя все одновременно, тогда как, если бы ее акциденцией была величина, она воспринимала бы все с точки зрения величины. Что же касается материи, то она воспринимает все, как нечто протяженное, именно потому, что она по природе своей одарена соответствующей способностью.

Нечто подобное представляют животные и растения, которые по мере роста не только увеличиваются в размерах, но в соответствующей пропорции совершенствуются и качественно. Однако, если мы, опираясь на эту аналогию и исходя из того, что растения и животные уже наперед обладают некоторой величиной, играющей роль субстрата по отношению к качественно формирующему началу, сделаем вывод, что и материя должна обладать определенными величинами, то вывод этот будет ошибочным. Ибо материя животных и растений не есть материя вообще, а именно материя этих единичных предметов; материя же вообще должна получить свои определения величины из иного источника.

Итак, субстрат, воспринимающий форму, не должен по природе своей быть массой, но вместе с тем нужно, чтобы он, при самом своем возникновении, заключал в потенции как массу, так и остальные качественные определения, обладал бы отражением массы, своего рода предрасположенностью к тому, чтобы сделаться массой, иначе говоря, это должна быть пустая форма.

Вот почему некоторые философы считали материю началом, тождественным с пустотой. Я же говорю, что материя — это призрак массы, потому что и душа, когда она, приходя в соприкосновение с материей, не имеет объекта для своей формирующей деятельности, сначала как бы теряется в неопределенности, оказывается не в состоянии установить границы и дать обозначения тому, что она перед собою имеет. И только после этого она начинает выполнять свою формирующую работу.

Поэтому мы не имеем права приписывать материи какие бы то ни было размеры, считать ее малой или, наоборот,



большой по величине, а должны одновременно признавать за ней как малые, так и большие размеры, равно как, с другой стороны, и в том же самом смысле ее нужно одновременно считать и массой, и началом, лишенным всяких определений величины.

Дело в том, что это есть материя массы и, переходя от больших размеров к малым или наоборот, она совершает эти переходы как бы в пределах массы. И именно благодаря неопределенному характеру присущих ей свойств массы, материя и оказывается способной к восприятию определенной величины.

В нашем представлении она может, конечно, выступать как настоящая масса. Ибо все остальные вещи, лишенные определенной величины, обладают единичными формами, качественно определенными, и таким образом они не могут служить источником представления о массе. Материя же, обладающая неопределенным характером, неспособная к самостоятельному существованию, устремляется то в одном, то в другом направлении навстречу каждой новой форме. При своей всесторонней податливости она приобретает качественное многообразие и в процессе становления приобретает природу массы.

12. Итак, определения величины способствуют возникновению телесного мира, ибо качественные формы тела причастны величине. Но мы встречаем их не в самой величине, а в том, что обладает определениями величины. Ибо, если бы они были свойственны величине, как таковой, то мы не встречали бы их в материи, и они, подобно самой материи, были бы лишены определений величины и не были бы способны к существованию. Это были бы чистые понятия, которые существуют только в душе, и в таком случае вовсе не существовало бы телесного мира.

Итак, здесь многое должно быть охвачено высшим единством, и это единство, причастное величине, не есть в то же время величина, как таковая. Поэтому всякое смешение качественно различных субстанций возможно благодаря наличности материи, и, так как каждая субстанция привносит свою собственную материю, то все смешение не нуждается в дальнейшем носителе.

Тем не менее, требуется нечто, что было бы в состоянии охватить собою это смешение, будь это нечто своего рода сосудом или определенным местом пространства. Однако материя предшествует пространству, и, следовательно, тела, как таковые, нуждаются прежде всего в материи. Ведь не

нужно думать, что если акты действия и влияния обладают нематериальной природой, то поэтому и тела должны быть также нематериальными

Дело в том, что тела суть нечто сложное, акты же — нет. Ибо всякое действующее начало пользуется для проявления своей деятельности материей, как субстратом, который пребывает в действующем начале. В самом процессе действия материя не выступает активно, да действующее начало и не требует этого. Точно так же ни одно действие не превращается в другое, ибо в этом случае они были бы прикреплены к материи, а само действующее начало переходит от одного акта к другому и, таким образом, является материей по отношению к актам своего проявления.

Итак, материя необходима для проявления как качественных определений, так и определений величины, а, следовательно, необходима для телесного мира. Таким образом, это не пустое слово: субстрат телесного мира существует, хотя он невидим для нас и не имеет величины.

Если бы мы захотели отрицать его, то с таким же точно правом можно было бы отрицать существование различных свойств и самой величины, так как все это, взятое само по себе, не существует. Если же все это действительно существует, хотя взятое в отдельности и в неясном виде, то тем более должна существовать материя, хотя ее существование носит неопределенный характер и она недоступна для наших чувств.

Мы не видим ее, ибо она бесцветна; мы не слышим ее, ибо она не производит никакого шума; она не обладает ни вкусом, ни запахом, а потому ни язык наш, ни нос не воспринимает ее. Но, может быть, мы воспринимаем ее осязаемость? Этого также не может быть, ибо она не есть тело. Для осязания нужен телесный предмет, ибо с его помощью мы воспринимаем нечто плотное или разряженное, мягкое или твердое, влажное или сухое. Материя не обладает ни одним из этих свойств и может быть постигнута только представлением. Однако представление это не исходит от духа, но лишено всякого содержания. Поэтому-то такое представление есть, по выражению Платона, представление ублюдочное. В нем не содержится даже общего представления о телесности. Ибо, если телесность является понятием, то этим самым оно отлично от материи и есть нечто иное; если же понятие телесности уже воплотилось в определенном образе и как бы смешалось с материей, то ясно, что этот продукт есть уже не только материя, но и тело.

13. Обратимся теперь к другой стороне вопроса. Если



допустить, что субстрат обладает качественной природой, то нужно прежде всего определить, что такое эта природа. Затем нужно ответить на вопрос, каким образом качество может вообще играть роль субстрата. Каким образом нечто, лишенное определений величины, может обладать качественной природой, которая, со своей стороны, не связана ни с материей, ни с величиной? Если же эта природа есть нечто определенное, то каким образом она может быть материей? И, наоборот, если она есть нечто неопределенное, то в таком случае она уже не качественная природа, а субстрат и искомая материя.

Однако ничто, по-видимому, не препятствует тому, чтобы материя, именно благодаря своей 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 тожде-

ственным 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, приходящее извне. Особенность эта определяется свойственной материи ролью быть всегда чем-либо иным, чем это данное. И это иное, взятое, как единичное явление, не есть просто иное, а всегда обладает определенной формой, так что его следует правильнее называть "нечто иное". Для того же, чтобы указать неопределенный характер инобытия материи, нужно определять ее не как "нечто", а употреблять по отношению к ней только термин "иное".

14. Теперь нам нужно исследовать, является ли отрицанием в смысле отсутствия признаков сама материя, как таковая, или же отрицание есть нечто, только присущее материи.

Сторонники мнения, по которому материя и отрицание суть два логически различных проявления одного и того же субстрата, должны были бы прежде всего показать, в чем состоит логически различное содержание этих двух понятий, т.е. дать понятие материи, не заключающее в себе понятия отрицания, и, наоборот, понятие отрицания, не имеющее ничего общего с понятием материи. Ведь между этими двумя понятиями может, вообще говоря, существовать 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 самостоятельных единицы, и материя есть нечто иное, чем



отрицание, даже если отрицание является акциденцией. При этом одно понятие не должно содержаться в другом даже потенциально. Во втором случае, если понятия относятся друг к другу, например, так, как понятие "вздернутый" к понятию "вздернутый нос", мы имеем все-таки два самостоятельных понятия. И, наконец, если они относятся друг к другу так, как понятие огня к понятию теплоты, т.е. так, что первое понятие охватывает второе, но не наоборот, причем материя является в такой же мере отрицанием, в какой мере огню присуща теплота, то она и в этом случае не суть нечто иное. Ибо теплота здесь по природе своей уподобляется огню, тогда как субстрат, а этим субстратом должна быть материя, есть "иное".

Но, быть может, материя и отрицание являются логически различными проявлениями одного и того же начала таким образом, что отрицание вовсе не указывает на существование чего-либо иного, отличного от отрицаемого, и, следовательно, отрицание бытия есть как бы его уничтожение. Ведь отрицание не прибавляет никаких новых признаков, а указывает, что нечто не существует.

Итак, действительно ли отрицание равнозначно с не-бытием? Допуская, что отрицание, в смысле отсутствия признаков, не существует самостоятельно, так как оно относится не к бытию, а к чему-то иному, мы имеем перед собой снова два понятия, из которых одно целиком подходит к субстрату, а другое указывает на отношение отсутствия признаков к "иному". Или, точнее говоря, одно понятие есть понятие материи в ее отношении к иному или понятие субстрата в его отношении к иному, понятие же отрицания соответствует этим отношениям, поскольку оно указывает на их неопределенный характер.

Вообще же, как в том, так и в другом случае, понятия эти едины в своем субстрате, различны — в своем логическом выражении. Но здесь возникает вопрос: каким образом отрицание, являющееся, благодаря своей неопределенности, безграничности и бескачественности началом, тождественным с материей, тем не менее, обладает отличным от нее логическим выражением?

15. Это возвращает нас к исследованию вопроса, является ли безграничность и неопределенность акциденцией какого-либо иного начала, и, если да, то как это возможно. Вместе с тем нам нужно ответить на вопрос, является ли акциденцией отрицание, как отсутствие всяких определенных признаков.

Если все, что относится к категории чисел и понятий, находится вне безграничности, то все то, что является объектом формирующих и движущих сил, и есть по необходимости безграничное. Ведь все границы, нормы, все вообще оформленное, встречающееся в других вещах, коренится в числах и понятиях, но при этом формирующей силой служит не то, что уже оформлено, и не сам порядок, уже воплощенный в вещах, а граница, норма, понятие. Нужно иметь в виду, что формирующая сила есть совершенно не то, что служит ее объектом. Таким объектом является материя, а также все, что так или иначе причастно материи или ее понятию. Таким образом, материя и есть по необходимости безграничное, но при этом так, что безграничность не является акциденцией материи, как бы привходящей извне.

Дело в том, что все, привходящее извне как акциденция, должно быть сначала понятием, а безграничное не есть понятие. Далее: что именно в мире бытия должно было бы получить безграничность в качестве акциденции? Граница и все, что ею ограничено. Но материя не является ни тем, ни другим. А, кроме того, безграничность, привходя к тому, что ограничено, должна была бы уничтожить его природу.

Следовательно, безграничное не есть акциденция материи, но сама материя, как таковая, есть безграничное. Ведь и материя умопостигаемого мира есть тоже безграничное, порождаемое безграничностью Единого или, вернее говоря, безграничностью его могущества и вечностью его бытия, ибо безграничность, как таковая, не содержится в Едином, а является продуктом его творчества.

Здесь возникает ряд вопросов. Каким образом безграничное может существовать и в умопостигаемом мире, и в мире чувственного бытия? На это следует ответить, что безграничное двойственно по своей природе. Чем же отличается одно безграничное от другого? Они отличаются друг от друга, как прообраз от копии. Следует ли заключить отсюда, что безграничное чувственного мира менее безгранично, чем безграничность мира умопостигаемого? Как раз наоборот, ибо поскольку оно, как копия, дальше отстоит от истинного бытия, постольку оно обладает еще более высокой степенью безграничности. Ибо большая степень неопределенности свойственна именно тому, что менее определено, подобно тому, как меньшая степень добра означает большую степень зла.

Итак, безграничное умопостигаемого мира обладает большей полнотой бытия, является формой или понятием безграничного, тогда как безграничное чувственного мира менее



причастно бытию именно постольку, поскольку оно удалилось от истинного бытия, погрузилось в призрачное существование и обладает в действительности более высокой степенью безграничности.

Теперь возникает новый вопрос: все ли равно быть безграничным, как таковым, или только обладать безграничностью? Там, где понятие и материя существуют отдельно, это не одно и то же; там же, где мы имеем дело только с материей, одно можно считать вполне тождественным с другим или, что еще лучше, можно сказать, что безграничность вообще не свойственна материи, ибо безграничность есть понятие, а понятие не может находиться в безграничном, не разрушая его природы. Поэтому-то материю следует считать, в противоположность понятию, безграничной по природе. Ибо, подобно тому, как понятие, поскольку оно не воплощается в чем-либо другом, остается абсолютно чистым понятием, так и материя, в полную противоположность этому чистому понятию, остается по отношению к безграничности чистой материей, т.е., безграничным.

16. Теперь еще вопрос: тождественна ли материя с инобытием?

Нет, только с той частью инобытия, которая составляет противоположность истинному бытию, а именно понятиям, следовательно, в этом смысле существует и не-бытие, как отрицание всяких признаков, если только отрицание это образует противоположность с бытием, в смысле логических понятий.

Но разве отрицание это не будет уничтожено, если к нему присоединится то, что составляет предмет отрицания? Ни в коем случае, ибо основой всякого явления служит не мир явлений, а то, что является отрицанием, отсутствием всяких свойств. Точно также средой, где воплощается принцип ограниченности, является не то, что уже ограничено, и не сама граница, но безграничное, поскольку оно еще не подвергалось ограничению.

Но каким же образом принцип ограничения, соединяясь с безграничным, не уничтожает природу этого последнего, тем более, что безграничность не является акцидентальным признаком? Если бы безграничное было количественно безграничным, то, конечно, его природа была бы уничтожена, но именно потому, что это не так, природа безграничного продолжает жить и в мире бытия. Здесь становится действительностью и получает печать совершенства все, чем безграничное обладает по своей природе, подобно тому, как

необработанная почва только после обработки разворачивает все таящиеся в ней свойства. Женщина, оплодотворенная мужчиной, не теряет от этого своей женственности, а, наоборот, становится еще женственнее, т.е., становится в еще более высокой степени тем, чем она была.

Теперь еще вопрос: сохраняет ли материя характер злого начала даже после того, как она становится причастной добру?

Несомненно, и это потому, что материя нуждается в добре, так как она по своей природе чужда ему. Ибо все, что, с одной стороны, обладает некоторыми данными, с другой же — нуждается во многом, занимает в некотором смысле среднее положение между добром и злом, так как оно причастно и к тому, и к другому. Но то, что не обладает решительно ничем, что прозябает в нужде или, вернее, есть само воплощенная нужда, то неизбежно относится к категории зла. Ибо здесь мы имеем не только недостаток богатства или отсутствие силы, — здесь не хватает всего: духа, разума, добродетели, красоты, образа, формы, качества. Как при таких условиях материя может не быть крайним злом, безобразием, мерзостью?

Что же касается материи в умопостигаемом мире, то она относится к категории бытия, ибо то, что стоит выше ее, само выходит за пределы бытия. Но в чувственном мире то, что предшествует материи, уже само принадлежит к категории бытия. И поэтому здесь материя, как нечто не-сущее, является инобытием по отношению к красоте бытия.

## 5. О ПОНЯТИЯХ ВОЗМОЖНОСТИ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ

1. О некоторых вещах мы говорим, что они существуют "в возможности", о других же — что они существуют "в действительности". Наконец, мы называем "действительностью" некоторую часть мира бытия. Нужно, поэтому, исследовать значение понятий "в возможности" и "в действительности". На самом ли деле действительность родственна с тем, что существует в действительности, и все, что относится к сфере действительности, тем самым и существует в действительности? Или, быть может, эти два понятия различны; и то, что существует в действительности, вовсе не должно necessarily относиться к сфере действительности.

По отношению к чувственному миру ясно, что сущее в действительности проявляется здесь под кате-



горией возможности, и возникает лишь вопрос, верно ли это и по отношению к умопостигаемому миру, или там все действительное выступает исключительно в действительности. А затем нужно исследовать, всегда ли действительно существующее проявляется в чувственном мире как возможное, и если всегда, то не может ли оно когда-либо неизбежно проявиться в действительности, ибо действительное не совершенствуется с течением времени.

Но прежде всего нужно ответить на вопрос, что значит существовать "в возможности", ибо ведь ясно, что мы не имеем права говорить, что нечто существует исключительно в возможности. С другой стороны, имея перед собой ничто, мы не можем применить к нему понятие "в возможности". Так, например, металлическая руда есть в возможности статуя. Но если из нее не будет ничего изготовлено и она решительно ни в чем не изменится по сравнению с тем, как она существует сейчас, то она и остается той же самой рудой. Однако этот модус существования свойственен руде уже в настоящем, а не в будущем; каким же образом руде можно приписать стремление стать чем-то иным по сравнению с тем, как она существует сейчас? Поэтому нельзя сказать, что руда существует "в возможности".

Следовательно, все то, что существует в возможности, как нечто иное, должно быть обозначено, как нечто, "могущее вызвать к жизни что-либо иное по сравнению с самим собой". При этом явление, порождающее это иное, может само или продолжать свое существование, или же погибнуть, как бы принося себя в жертву вновь возникающему. Ведь далеко не одно и то же руда, существующая в возможности, как статуя, или вода, существующая в возможности, как руда, или, наконец, воздух, существующий в возможности, как огонь.

Нужно ли из определившейся таким образом природы бытия "в возможности" сделать тот вывод, что это бытие является творческой способностью по отношению к тому, что возникает в будущем, так что, следовательно, руда является творческой силой по отношению к статуе? Нет, поскольку в понятии "творческая сила" заключен элемент активного воздействия, активная творческая сила не может быть названа существующей в возможности. Если же мы понятие "в возможности" будем рассматривать не только как понятие, противоположное понятию "в действительности", но будем видеть в нем проявление начала, противоположного самой действительности, как таковой, то тогда

мы сможем говорить о бытии в возможности или, что будет лучше и яснее, мы скажем, что понятие "в возможности" противоположно понятию "в действительности", а понятие "возможно" — понятию действительного бытия.

Поэтому все, что "существует в возможности", является своего рода субстратом всех тех сил, форм и эйдосов, которые оно стремится воспринять и к восприятию которых оно пригодно. При этом, каждый данный акт подобного восприятия может означать либо ухудшение, либо улучшение формы, которая в действительности всегда носит иной характер.

2. Относительно же материи нам необходимо исследовать, является ли она в возможности тем, во что она потом превращается, тогда как она в действительности есть нечто иное, или же она в действительности есть ничто, и, таким образом, все, что мы называем существующим в возможности, превращается в действительность благодаря тому, что оно воспринимает эйдос пребывающего бытия. Или, иначе говоря, имеем ли мы право называть статую существующей "в действительности", противопоставляя при этом статую в действительности статуе в возможности, а не относя выражение "в действительности" к тому субстрату, который мы обозначили статуей в возможности.

Если это так, тогда существующее в возможности не обладает действительностью, а действительность как таковая возникает из того, что предшествовало ей как возможное. Ибо действительное бытие — не как материя, а как ее эйдос — включает в себя и то, и другое. Это мы видим ясно, когда из одной субстанции возникает другая, как, например, из руды статуя. Дело в том, что статуя, рассматриваемая одновременно как возможная и действительная, является иной субстанцией по отношению к руде. По отношению же к тому, что вообще прекращает свое существование, совершенно ясно, что оно было в возможности иным.

Но вот другой пример: грамматик в возможности становится грамматиком в действительности; каким образом в этом случае возможное и действительное бытие могут быть отличны друг от друг? Ведь ясно, что Сократ в возможности есть то же самое, что Сократ в действительности. Но разве можно сказать, что его знания заключались в его прежнем невежестве? Ведь он был знающим только в возможности. На это нужно ответить, что его знание носит акцидентальный характер. Ибо он является знающим в возможности не потому, что он невежественен, а невежество есть для него акцидентальный признак, тогда как его душа, обладающая



богатыми задатками, была с самого начала, как разумная, знающей и в возможности. Итак, и наш грамматик в возможности носит в себе это "возможное бытие" даже и тогда, когда он уже сделался грамматиком в действительности.

Но возможно также, что между действительностью и возможностью существует и иное соотношение, а именно в тех случаях, где возможное бытие является простым эйдосом. Если же возможное бытие является субстратом, а действительное обладает, как на примере со статуей, двойной природой, то в чем состоит в этом случае эйдос руды? Мне кажется, что было бы целесообразным называть ту форму и эйдос действительного бытия, благодаря которой нечто существует не только в возможности, но и в действительности, — не действительностью вообще, а действительностью этого единичного факта. Ибо, в противном случае, мы могли бы смешать эту действительность с другой, не имеющей ничего общего с данной творческой силой.

Дело в том, что возможное бытие заимствует свою действительность от другого, тогда как все возможности, заключаемые в действительном бытии, берут свой источник из него самого. Примером этого может служить свойственная человеку душевная способность, на основе которой возникает в действительности добродетель мужества и ее проявления. Вот все, что можно сказать по этому вопросу.

3. Все, сказанное до сих пор, мы приложим к исследованию следующего вопроса: имеем ли мы право предположить, что в умопостигаемом мире нечто существует "в действительности", или же там все обладает действительным бытием, а также приложимо ли к этому миру понятие "возможного существования?"

В умопостигаемом мире не существует ни материи, которой присуще бытие "в возможности", ни таких фактов или явлений умопостигаемой природы, которые могут в процессе развития перейти в другие формы, одним словом, — ничего, что могло бы, оставаясь неизменным или выходя за пределы своего существования, породить нечто иное, и поэтому там, само собой разумеется, не может быть ничего "в возможности".

В этом мире все имеет субстанциальный характер и от века причастно времени. Если мы обратимся к тем мыслителям, которые признают существование материи в умопостигаемом мире, с вопросом, не заключается ли в той материи "возможное" бытие, то какой ответ они могут нам дать? Ведь, если даже умопостигаемая материя обладает

другой природой, чем материя чувственного мира, то и там, в умопостигаемом мире, каждая отдельная вещь должна обладать своего рода материей, затем эйдосом, а также и тем, что является продуктом их взаимодействия.

Нетрудно видеть, что в ответе своем они укажут на 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. Духу не нужно переходить из возможности потенциального в сферу действительного мышления, ибо в этом случае он нуждался бы в высшей силе, имеющей свой источник вне "возможного" бытия. Наоборот, Дух объемлет собою все. Ведь то, что существует в возможности, нуждается в посторонней силе для того, чтобы перейти в действительность; то же, что всегда остается подобным самому себе, — то всегда существует в действительности.

Следовательно, все основные начала существуют в действительности, ибо они заключают все, что по необходимости им присуще, и обладают этим всем вечно. Это относится и к Душе, поскольку она есть часть не чувственного, а умо-



постигаемого мира. Точно так же та душа, которая, как, например, растительная душа, находится в материальном мире, обладает в действительности другой природой. Ведь и она присуща действительности.

Итак, раз в умопостигаемом мире все обладает характером действительности, то верно ли, что оно и живет в действительности? Несомненно. И если мы называем природу умопостигаемого мира "свободной от сна", вместилищем жизни в ее наивысших формах, то нужно признать, что в том мире находят себе воплощение самые прекрасные формы действительности, что там все полно бытия и жизни, что мир тот является поистине началом и источником души и разума.

4. Все же другое, что существует "в возможности", приобретает, переходя в действительность, другой образ, и это обстоятельство мы выражаем тем, что называем это бытие, по отношению к действительности, бытием в возможности.

Но каким же образом можно сказать о 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?

5. Итак, еще раз: какое определение должны мы дать

материи? Каким образом она может быть материей бытия? Именно так, что она является бытием в возможности. Этим и объясняется, что, воплощая будущее бытие, она не существует в настоящем; бытие является для нее отодвинутым вдаль, относящимся к будущему; она как бы переносится на то, что только еще будет.

Вместе с тем нужно помнить, что материя в возможности не есть тот или иной единичный предмет: в возможности — она все. Но не имея самостоятельного существования, а являясь материей всего, она не причастна действительности. Ибо как только она проявляется в действительности, ее проявление уже более не материя, и поэтому, для того, чтобы существовать, она должна была бы быть не материей вообще, а определенным видом материи, например, рудой. И поэтому не-бытие, 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 при-



зрачное 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.

## 6. О СУБСТАНЦИИ И КАЧЕСТВЕ

1. Являются ли бытие и сущность двумя различными принципами таким образом, что бытие должно мыслиться нами свободным от всех конкретных признаков, тогда как сущность включает в себя эти элементы, как, например, движение, покой, тождество, различие. И не следует ли далее признать, что эти элементы входят в сферу бытия?

Мир, как целое, конечно, является сущностью, но каждое отдельное явление в нем относится отчасти к миру бытия, отчасти же причастно движению такового и т.д. Движение же обладает акцидентальным бытием. Следует ли отсюда, что оно обладает также акцидентальной сущностью?

Мы приписываем движению акцидентальное бытие, потому что в сфере бытия отсутствуют индивидуальные признаки. Образы же, входящие в сферу сущности, индивидуально отличаются друг от друга. Мир сущности нельзя сравнивать с семенем животного, где все части взрослого организма существуют нераздельно, сливаясь друг с другом, — в мире сущности образы ведут раздельное существование именно потому, что это образы, а не нечто сущее.

Обращаясь к качественным признакам умопостигаемого мира, должны ли мы считать их существенными различиями в мире сущности или в мире бытия, т.е. такими различиями, которые являются, в свою очередь, источником новых существенных различий? Подобный взгляд имеет за собой известное основание. Но, с другой стороны, следует считать ошибочным разделение качественных различий чувственного мира на два разряда, из которых первый заключает в себе различие по сущности, как, например, различие между двуногим и четвероногим животным, второй же охватывает мнимые различия, называемые нами качествен-

ными признаками. А между тем, то же самое различие, которое в одном случае имеет существенный характер, может в другом случае быть лишено этого характера и играть роль простой акциденции. Так, например, белый цвет является существенным признаком лебедя или свинцовых белил; по отношению же к сущности этих вещей он является акциденцией.

Вообще говоря, момент логического различия, отнесенный к сущности, не есть качество: рассматриваемый же как элемент внешнего проявления сущности, он является качественным определением. Или, выражая эту мысль иначе, нужно рассматривать качественное определение, как нечто двустороннее. С одной стороны, это есть признак сущности, с другой — это есть качественный признак, благодаря которому сущность проявляется в той или иной форме.

В этом последнем случае качественное определение не может быть причиной перехода какого-нибудь явления в мир сущности или обратно; оно только вызывает внешние изменения в сущности, уже существующей во всей полноте бытия. Этот признак является внешней прибавкой к сущему, проявляется ли оно в телесной или же в духовной форме.

Но, если даже согласиться с тем, что видимый белый цвет является существенно необходимым признаком свинцовых белил, тогда как, например, для лебедя он не является таким признаком, ибо могут существовать и черные лебеди, то и в таком случае нужно признать акцидентальный характер этого качества. С другой стороны, тепло является признаком, дополняющим понятие огня. Если кто-нибудь скажет поэтому, что природа огня относится к миру сущности, то не нужно ли признать, что аналогичное соотношение мы имели в примере с белилами? Несомненно, для огня, как мы его видели, его огненная природа или тепло является таким же существенным признаком, как белый цвет для белил.

Таким образом, одни и те же понятия играют роль существенных признаков, а не определений качества, как и наоборот: могут выступить определениями качества, а не существенными признаками. Поэтому не имеет никакого смысла приписывать существенным признакам самостоятельное существование, а у других признаков его отрицать. Оба эти разряда понятий относятся к одной и той же природе. Нужно, наоборот, сказать, что понятия, которыми создается эта природа, являются в своей совокупности существенными (субстанциальными) понятиями. Явления же, в которых



воплощаются эти понятия, являются в нашем мире качественным отражением того, что в умопостигаемом мире является сущностью (субстанцией), а, следовательно, сами по себе не относятся к миру сущности.

Поэтому мы всегда попадаем на ложную дорогу, если при исследовании сущности вещей мы покидаем мир сущего и переходим в мир качественных признаков: то, что мы, опираясь на определенную совокупность качественных признаков, называем огнем, не есть еще сущность огня. Хотя в видимом огне и проявляется его сущность, но качественные формы ее проявления отдаляют нас от этой сущности. Мы называем эти формы качественными признаками, и по отношению к предметам чувственного восприятия это название совершенно уместно. Все эти предметы не входят в сферу сущности, а представляют собой только ее проявления. Это обстоятельство приводит нас к вопросу о том, каким образом мир сущего слагается из элементов, не имеющих 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.

2. Теперь нам необходимо исследовать природу качества — возможно, что добытые результаты рассеют наши сомнения.

Прежде всего следует ответить на вопрос, должны ли мы отождествить качественное определение, как таковое, с элементом, дополняющим сущность, не считаясь с тем, что это качественное дополнение относится не к сущности вообще, а к сущности, уже обладающей определенной природой. Следовательно, у этой сущности ее общая природа должна существовать еще до проявления особой сущности и качественной определенности.

Но что же составляет общую сущность огня, предшест-

вующую его особой сущности? Телесная природа? Но тогда сущность будет заключаться в телесности; огонь есть теплое тело и в качестве такового не относится к миру сущности. Понятие теплоты относится здесь к понятию огня так, как понятие "приплюснутый нос" к понятию "приплюснутость". Отнимем у огня его теплоту, блеск и свет, а это все качественные признаки, и у нас останется вместо огня пространственная форма (эйдос) в трех измерениях, и роль сущности будет играть материя. Но это вряд ли верно, так как эйдос — не качество, но понятие (логос).

Что же является продуктом взаимодействия между понятием и субстратом? Этот продукт не есть то, что мы видим и ощущаем в качестве огня, ибо этот видимый огонь состоит из качественных определений. Если бы мы сочли его искомым продуктом, то нам пришлось бы считать горение творческим актом понятия, точно таким, как процессы согревания, окраски в белый цвет и т.д. Но в таком случае понятие качества не войдет ни в одну из известных нам сфер бытия.

Нужно заметить, однако, что те признаки, относительно которых мы можем сказать, что они дополняют природу сущности, не должны называться качественными. Это название к ним можно применить разве только в том случае, если они сами по себе являются продуктами понятия и творческих сил сущности. Качественным следует называть такой признак, который, находясь вне сущности, всегда остается определением качества, т.е. является по отношению к сущности чем-то излишним и сверх того привносит в нее такие определения, как добродетель, недостаток, порок, красота, здоровье и т.д. Поэтому понятия треугольника и четырехугольника не суть сами по себе понятия качества — наоборот, качественным определением следует считать процесс придания какому-нибудь телу треугольной формы, и именно самый процесс, как таковой, а не его результат.

Точно также дело обстоит и по отношению к всяким другим искусствам и навыкам. Следовательно, качество есть не что иное, как некоторое состояние — производного или первоначального характера, — свойственное сущности, уже обладающей бытием. Отсутствие такого состояния не может нанести никакого ущерба сущности.

3. Таким образом, белый цвет, свойственный какому-нибудь предмету, не следует рассматривать как качество, а в нем нужно видеть продукты деятельности той силы, которая порождает белый цвет. Точно также все так называемые качественные определения умопостигаемого мира, которые



мы рассматриваем как качественные признаки на том основании, что они являются специфическими особенностями, придающими каждой сущности ее своеобразный характер, все эти определения являются продуктами деятельности творческих сил.

Что же является отличительным признаком для качественных определений ноуменального мира? Ведь творческие силы проявляются и в чувственном мире. Суть, однако, в том, что в умопостигаемом мире эти силы создают не единичные признаки какого-либо отдельного явления, не переход одного явления в другое, а только общую природу явлений, которая в ноуменальном мире является чистой деятельностью. Поэтому, с одной стороны, ясно, что такая деятельность, являясь основным признаком сущности, не может называться качеством. Но как только творческий эйдос охватывает и уединяет специфическую особенность такой деятельности и, не выводя ее из ноуменального мира, с ее помощью создает нечто иное, он тем самым порождает качество.

Эйдос, таким образом, захватывает как бы ту часть мира сущностей, которая составляет его поверхность. Если же это так, то ничто не препятствует теплоте, неразрывно связанной с огнем, быть неким эйдосом огня, т.е. деятельностью, а не качественным признаком, точно так же, как, с другой стороны, та же самая теплота может быть качественным определением. Последнее мы наблюдаем в том случае, когда теплота встречается не в качестве существенного признака какого-нибудь явления, а выступает как бы призрачным отражением творческой силы сущности.

Качество есть чистая акциденция; оно не может быть ни творческой силой, ни формой, представляющей определенные проявления сущности. Поэтому к разряду качественных определений относятся все привычные свойства и подобные им признаки субстратов; прообразы же, первоначально заключающие в себе эти признаки и свойства, являются творческими силами.

Поэтому нельзя сказать, что один и тот же признак может одновременно относиться и не относиться к разряду качественных; качеством он является только тогда, когда он совершенно отделен от сущности; связанный же сущностью, он есть форма или сила. Ибо форма и сила, обнаруживаясь в чувственном мире, перестают уже быть формой и силой. Поэтому качеством и только качеством может быть одна чистая акциденция, никогда не выступающая в виде формы какого-нибудь другого явления.

# ТРЕТЬЯ ЭННЕАДА

## 4. О СОПРОВОЖДАЮЩИХ НАС ДУХАХ\*

1. 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.

2. Так, в частности, Платон говорит, что "мировая Душа ведает всем неодушевленным" \*\*, хотя, 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" \*\* — т.е. рассудочную, чувственную или даже расти-

---

\* Правильным переводом заглавия трактата было бы "О приданном каждому из нас даймонии". Само же слово "даймоний" иногда переводят как "демон", иногда — как "гений". По смыслу же даймоний скорее — ангел-хранитель (*прим. ред.*).

\*\* Платон. "Федр".



тельную 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.

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 Духу 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 духовности, 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.

\* Платон. "Федон", "Государство", "Тимей".

3. Но кто может стать духом? Тот, кто духовен уже здесь и сейчас. А кто может стать божеством? Тот, в ком и сейчас преобладает божественное начало.

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

Так ли, что нашу суть определяет тот дух, что "достался на нашу долю в момент нашего рождения" \*?

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

Но каким образом и когда появляется этот дух, 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 к самореализации и, если в этом преуспевает, обретает новую жизнь, получая также и нового сопровождающего духа; если предыдущая жизнь была отягчена всяческим злом, то ее внутренний дух 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 дух, если, таким образом, жизнь его была духовна и определяющим его природу стало то высшее, что было ему соприсуще, то и статус его собственного духа 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 — духовный микрокосм, связанный с чувственным

\* Платон. "Федон".

\*\* Платон. "Государство".



миром тем низшим, что присутствует в нас; высшим же мы сроднены с божественным Духом, т.е. разумной, духовной 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.

4. Но эта периферия, обочина нашего разума и духа, — 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"\*<sup>1</sup>, 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.

5. Но, если сопровождающий нас дух 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

\* Платон. "Тимей".

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 склонностями.

В "Тимее" Платон показывает, каким образом направляющий дух 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 духе, 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.

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

---

\* Платон. "Государство".



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" \*.

Но возможно мы достигаем мудрости благодаря некоему инстинкту?

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

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

Но что затем происходит с самим духом?

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 духа? Нет, но ее дух 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.

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 энергетическими 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

\* Платон. "Тимей".

\*\* Платон. "Федон".

\*\*\* Платон. "Тимей".

планета, а, быть может, и нечто еще более высшее, является их божеством, или, точнее, сопровождающим духом.

Здесь нам следует сделать ряд уточнений.

Души, освобожденные от оков телесного, пребывают в высшем, однако, по истечении некоторого времени, выходят за пределы природы Духа, 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.

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

Душа, вернувшись в высшую область, находит там своего духа: или того, что и раньше был ей соприсущ, или же нового, которого она получила в соответствии с прожитой жизнью. И вот, вместе с этим духом, 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 \*\*.

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,

\* Платон. "Тимей".

\*\* Платон. "Государство".



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.

## 5. О ЛЮБВИ

1. Что есть любовь? Бог, небесный дух, состояние души? Или же это в одних случаях идет от Бога или Духа, а в других — просто наши личные переживания? И в чем тогда состоит ее сущность в том и в другом случае?

Рассмотрим вначале наиболее распространенные мнения о любви, а также и философские суждения, и в первую очередь — теорию великого Платона, который посвятил изучению этого предмета немало страниц.

Платон полагал, что любовь — это не только состояние нашей души, но и принадлежность Духа; об этом мы можем узнать, прочитав то место у Платона \*, где идет речь о происхождении Эроса и об обстоятельствах его рождения.

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

---

\* Платон. "Пир" (миф о рождении Эроса от Пороса (Богатства) и Пении (Нужды)).

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 поводырь, ведущий их дорогой воспоминаний к истинной красоте горних сфер; такие души любят земную красоту, как образ красоты небесной. Те же души, чьи воспоминания еще не пробудились, не в состоянии понять, что с ними происходит, и принимают образы за реальность. В самом наслаждении земной красотой нет ничего дурного, но если душа утратит контроль над собой, то наслаждение, которое она испытывает, созерцая эту красоту, переродится в голую чувственность, что уже есть грех.

Чистую любовь влечет к красоте, как таковой, независимо от того, вспоминается ли при этом что-нибудь или нет. Но есть и такие, кто жаждут бессмертия, причем бессмертия земного, заключенного в границах смертного. Они ищут красоту, желая через нее вечно продолжать себя в этом мире. Природа учит их сеять семя и порождать в красоте, сеять в направлении вечного, ибо вечное также красиво. Вечная природа истинно-сущего — прообраз всяческой красоты, а потому и все, что происходит от нее — прекрасно.

Чем слабее желание к порождению, тем сильнее восхищение и удовлетворение от красоты самой по себе; хотя порождение и направлено на создание красоты, но, по сути, оно выражает некоторую неудовлетворенность — субъект чувствует свою недостаточность и, желая создавать прекрасное, тем самым неосознанно следует путем, являющимся образом истинного пути — пути порождения в прекрасных формах. Но если желание порождать необузданно и принимает противоестественные формы, то это отнюдь не означает, что подвигшее на это, также не было естественным; просто те, кто повели себя подобным образом, отклонились от истинно-



го 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 самоувечивание через продолжение рода. И те и другие, пока они руководствуются этими мотивами, находятся на правильном пути. Первые, впрочем, избрали путь более достойный. Но даже и на правильном пути существует разница между теми многими, кто почитает лишь земную красоту, и теми, в ком ожили воспоминания, кто благоговеет перед красотой других миров, не презирая, однако, и этот мир, такой, каков он есть до мельчайших подробностей, ибо и в нем они прозревают заботу и 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.

2. Большинство людей, как правило, не задается вопросами о том, действительно ли существует Эрот и какова его сущность. Орфики, однако, считали, что Эрот — сын Афродиты, покровитель прекрасных юношей, рождающий в наших душах стремление к божественной красоте. Это же во многих своих произведениях утверждал и Платон. Рассмотрим это учение с философской точки зрения. В этом смысле наибольший для нас интерес представляет то место в Платоновском "Пире", где говорится, что Эрот не был сыном Афродиты, а был зачат на празднике в честь ее рождения. Матерью его была Пеня (Нужда), а Порос (Богатство) — отцом.

Прежде всего, нам следует выяснить, кто есть Афродита, ибо во всех учениях и мифах Эрот, так или иначе, тесно с нею связан. Итак, кто она — Афродита, и в каком смысле Любовь рождена ею или же зачата как бы в ее честь?

Мы знаем две Афродиты: небесную Афродиту, дочь Урана (Неба) или, по другой версии, Кроноса, и другую — дочь Зевса и Дионы, которая правит земными браками. Первая не была рождена матерью и не имеет отношения к бракам, ибо на небесах их нет.

Афродита небесная, дочь Кроноса (Сатурна), т.е. Духа, —

это божественная Душа, которая, как непосредственная эманация чистейшего, сама чиста и несмешанна. Всегда пребывающая в наивысшем, не желая, да и не умея нисходить в чувственный мир, она, ипостась божественного, обладает настолько истинным бытием, что не может иметь ничего общего с материей, о чем и свидетельствуют мифы, говоря о том, что она "не рождена матерью". Она настолько близка к Благу и Духу, что ее нельзя назвать даже небесным духом, но только богом.

Все, что происходит непосредственно от Духа, чисто и несмешанно; оно обретает истинное бытие благодаря своей близости к Единому, а потому постоянно направленно в сторону того, чьею властью и утверждается в высшем.

Поэтому Душа никогда не может ниспасть из этой сферы. Она настолько сильно удерживается божественным Разумом, что мощь света любого солнца просто ничто по сравнению с этой силой. Тем не менее, эманация — ее неотъемлемая черта.

Происходя от Кроноса или, если угодно, от Урана, его отца, Душа направляет на него все свои взоры, пребывая с ним в тесном единстве; именно от этой любви и обретает силу Эрот. Итак, акт Души, выражающийся в ее устремленности к Духу, порождает истинно-сущее, ипостась; И теперь уже они вместе, мать и ее дитя — высшая, небесная Любовь, созерцают божественный Разум. Следовательно, Любовь — вечное стремление к высшей красоте, оказывается как бы посередине 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.

3. Эта Любовь — ипостась, истинно-сущее, произошедшее от истинно-сущего, тем не менее, находится ниже тех начал, которые ее породили.

Рождающая Эрот Душа берет свое начало в Духе, который, несомненно, выше ее. Таким образом, первое, что узрела Душа перед собой, был образ божественной красоты, открывшейся ей в Духе; и она, возрадовавшись, устремилась к нему, как к своему благу, ибо то, что она увидела, было столь прекрасным, что созерцание не могло не породить стремления. И вот, находясь в экстазе, напряженно всматриваясь в предмет своей любви Душа дает начало потомству, подобающему ей и ее видению. Итак, Душа созерцает Дух; от созерцаемого предмета к ней нисходят эманации; рож-



дается Эрот, Любовь, которая есть взор, наполненный видением, 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.

Строго момента, как Душа, светоч небес, начинает восприниматься как личность, т.е. выделяется из чистого Духа и как бы обособляется, начинает также обособляться и Любовь. Лучшее, что есть в нас, находится внутри нас, но что-то ведь непременно есть и вне. Поэтому, когда мы называем Любовь "небесной" или "божественной", то имеем в виду ту, неразделенную и необособившуюся Любовь, постоянно пребывающую там же, где и чистая Душа.

Но, помимо Души 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.

4. Но можем ли мы сказать, что и та высшая сущность — субстанциальная Любовь — присутствует в индивидуальных душах?

Поскольку она содержится не только в чистой, но и во всей мировой Душе, то было бы странным, если бы ее не оказалось и в частных душах. Это справедливо по крайней мере относительно всего того, что наделено жизнью.

---

\* Плотин предполагает, что слово "любовь" ("эрос") произошло от слова "виденье" ("хорасис").

Присущая каждому из нас любовь — не что иное, как дух, который сопровождает каждого человека, во многом определяя его склонности и привязанности. Душа, устремляясь к любезным ей предметам, вызывает появление своего собственного эрота, правящего духа, помогающего душе раскрыть ее внутренние качества и достоинства.

Так как мировая Душа содержит мировую Любовь, то и частная душа должна допускать в себя любовь индивидуальную, причем тем больше, чем сильнее эта душа привязана, чем глубже утверждена в мировой Душе. Насколько все души совместно участвуют в жизни вселенной, настолько совместно действуют и все эроты. И, подобно тому, как Любовь привязана к порождающей ее мировой Душе, так и частная любовь держится за индивидуальную душу. А поскольку Любовь, находясь во всей вселенной, проникает повсюду, то и единичная любовь, становясь множественной, проявляется, где пожелает, в любой миг и в любом месте мироздания, принимая ту или иную форму и обнаруживая себя в своих волевых актах.

Подобно этому, в Единстве существует и множество Афродит. Все исходит от первоначальной, Единой Афродиты, а далее множится, растекается, так сказать, вереницей частных Афродит, и каждая из них несет свою, особую любовь. И если Душа — мать Любви (а Афродита и есть Душа), а Любовь — действие Души, ищущей Блага, то нелепо отрицать всю эту порождаемую ими множественность.

Таким образом, Любовь, поводырь отдельных душ к Благу, двойственна: в высшей Душе она — бог, навеки связующий Душу со всем божественным, в смешанной же Душе — небесный дух.

5. Но какова природа небесного духа?

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

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.

Далее, космос состоит из Души и Тела; но, согласно



Платону, Афродита и есть Душа, и, выходит, Афродита должна быть частью Эрота! Если же, допустим, признать, что человек — это только душа человека, а мироздание — лишь мировая Душа, то и тогда Афродита — Душа должна быть не чем иным, как Эротом — космосом! И почему только один из духов — Эрот — должен быть непременно всей вселенной? А что же все прочие, тоже истинно-сущие духи? Единственным разумным ответом будет тот, что космос есть совокупность всех небожителей.

Затем, Эрот назван "покровителем прекрасных юношей" \*\*\* — причем же здесь вселенная? Кроме того, о нем говорится, что он "груб, неопрятен, не обут и бездомен" \*\*\*\* — неужто, в самом деле, таков наш космос?

6. Что же, в конце концов, мы можем сказать о Любви и о ее "рождении"?

Очевидно, нам следует, прежде всего, определить, что символизируют в данном мифе "Богатство" и "Нужда" и показать, каким образом Эрот мог родиться от их союза; мы также должны соотнести этих двоих с прочими небожителями, ибо все то, что имеет одну и ту же духовную природу и сущность, должно иметь не только общее всем родовое имя, но и обладать некоторыми общими всем свойствами.

Поэтому нам нужно научиться различать богов и небесных духов, что станет возможным, если мы сумеем выделить то, чем отличаются природы этих двух порядков бытия; если же это нам не удастся (что ранее случалось со многими), мы вынуждены будем рассматривать всех небожителей, как богов.

Мы знаем, что боги бесстрастны, в то время как духам знакомы переживания и чувства; таким образом, вечно сущие небожители стоят в ряду бытия как бы на ступеньку ниже богов и на ступеньку выше нас, являясь связующим звеном между человеческим и божественным.

Но почему духи утратили невосприимчивость, присущую божествам? Что в их природе привело их к исходу в нижние планы бытия?

Кроме того, хотелось бы знать, присутствует ли хоть один из этих духов в царстве божественного Духа, или же нет?

---

\* 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 (Пении).

\*\* Платон. "Тимей".

\*\*\* Платон. "Федр".

\*\*\*\* Платон. "Пир".

И еще: состоит ли умный космос исключительно из этих небесных духов, и, если да, то значит ли это, что Бог не простирается далее области Духа? А, возможно, напротив — боги нисходят и в поднебесные слои, космос — божество и, как утверждают многие, божественные энергии остаются богами даже в подлунном мире?

Пожалуй, не стоит использовать слово "небесный", когда речь идет об обитателях подлунного царства; равно и слово "Бог" приличествует лишь самодовлеющему 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 Духа, как бы созвучны им и проистекают от них подобно тому, как свет распространяется от звезд.

Так что же это за духи?

Небесные духи порождены Душой в тот момент, когда она проникла в космос; сама же Душа до той поры целиком находилась в Духе, т.е. была Душой чистейшей, а потому правы и те, кто говорит, что Эрот — дитя Афродиты, имея в виду именно эту высшую и чистую часть мировой Души.

Но почему тогда каждый из небожителей — не Эрот? И почему они, подобно богам, не могут избежать соприкосновения с материей?

Что касается первого вопроса, то все духи, рожденные той высшей частью Души, которая устремлена к благу и красоте, — Эроты, и ими, в свою очередь, произведены все души, наполняющие космос. Прочие небожители тоже произошли от мировой Души, но от другой ее части, и имеют иное предназначение: они управляют мирозданием в целом, а также и отдельными вещами, если это необходимо для поддержания порядка во вселенной. Мировая же Душа, заботясь обо всем сущем, привносит в этот мир божественные энергии, необходимые для их деятельности.

Но каким образом небесные духи участвуют в материи, да и в какой, собственно, материи?

Разумеется, это не наша, телесная материя, ибо, в противном случае, духи стали бы одними из нас, живущих в чувственном мире. И если даже допустить, что они порой вселяются в воздушные или огненные тела, то это значит, что их природа была для этих целей предварительно изменена. Истинная чистота не может иметь смешанную природу, а потому неправы те, кто думают, будто небожитель, не изменив своей сущности, может находиться в



телесном — пусть даже в столь чистом, как воздух или огонь.

Да и почему, собственно, одни из небесных духов должны нисходить в тела, а другие — нет? Это предполагало бы либо различие в природе разных духов, либо некоторую искусственную модификацию сущности некоторых из них, предваряющую нисхождение.

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

7. Этот вопрос имеет ключевое значение для понимания Платоновского мифа о рождении Любви.

Опьянение Пороса, отца Эрота, было вызвано нектаром, ибо "вина тогда еще не было"; этим высказыванием Платон дает нам понять, что Любовь родилась прежде чувственного мира; таким образом, Пеня появилась в области Духа раньше возникновения планов бытия, подлежащих божественным сферам. Она обитала в высшем, но как сущность не чистой, но смешанной природы, будучи отчасти оформленной, а отчасти — неопределенной, ибо и родилась она из той неопределенности, что имела место в Душе, прежде чем та достигла Блага и когда ее представления об истинно-сущем были еще приблизительны и туманны. И вот, находясь в подобном состоянии, мечтая о Благе, Нужда проникла в ипостась.

Таким образом, возник союз высшего Разума с чем-то неразумным, непросветленным, неопределенно устремленным в сущее, а потому и плод этого союза, Эрот, далек от совершенства: он не самодостаточен, не вечен, унаследовав черты обоих родителей, он сочетает в себе разумность с бессмысленностью. Любовь как бы цепляется за Душу, источник своего бытия, но, ослабленная включением в нее элементов разумного принципа, смешанных с неопределенностью, не касается Души непосредственно, а истекает из нее, как ее эманация.

Как и все смешанное, Эрот никогда не бывает полностью удовлетворен, поскольку истинное удовлетворение может принести лишь приобщенность собственной природе; порой он достигает того, чего страстно желает, но это обладание длится недолго — и вот он снова ни с чем. Любовь, таким образом, наследуя богатства умопостигаемого мира, в тоже время, в виду своей природной недостаточности, бывает и бессильна.

Таковой должна быть сущность всех духов: обращаясь в отведенной им сфере, они обладают значительной мощью,

но так как они не самодостаточны, то всегда готовы устремиться к частным вещам, если замечают в них те или иные виды блага.

Итак, из сказанного ясно, почему добродетельные люди не ищут в жизни иной любви, чем любви к Первоединому Благу, почему их не манит пестрый хорост случайных событий — ведь они понимают, что все это — ниже Духа и недостойно его.

Каждый человек имеет своего духовного поводыря — ангела-хранителя, но этот дух ничем не может помочь тому, кто чурается всего истинно своего и предпочитает руководствоваться совсем другим духом, который становится тем ближе ему, чем более он обращается к низшей, неразумной и растительной части своей души. Но тот, кто умеет подняться над чувственной природой с царящим в ней злом, кто, сливаясь с вечной Любовью, очищает сердце от всяческого зла, тот, поняв свою истинную сущность, избавившись от ложных мнений, идет верным путем.

Все, что идет от Любви, служит естественным целям и является благом. Если это связано со смешанной Душой, то и блага выходят земные, если же с высшей и чистой — значит и блага высшие. Все же неестественные формы любви, в сущности, любовью и не являются. Они не есть ни что-либо из истинно-сущего, ни даже образ чего-то реального. Они не имеют ничего общего с самой Душой, а скорее представляют собою нечто вроде случайных турбулентностей или вибраций, возникающих при движении Души.

Таким образом, следствием деятельности Души могут быть лишь истинные блага, которые, проявляясь на том или ином уровне бытия, как бы обслуживают его естественные потребности. Эти блага — истинные сущности, все же иное — лишь некие случайности, которые мы можем сравнить, к примеру, с ложными мнениями, не несущими в себе ни крупинки правды и не отражающими ничего, что было бы связано с истинным бытием не только в высшем мире, но и в частных вещах, ибо, ведь, и частные вещи имеют в себе след Духа, являясь как бы порождением его эйдосов, а потому и о них мы можем судить не при помощи мнений, но только правильных знаний и суждений. В каждом человеке так или иначе проявляется деятельность Духа и его эйдосов, но поскольку в нас есть нечто и от другого начала, мы отчасти присутствуем в чувственном мире, а отчасти — нет.

Возвращаясь к предмету наших рассуждений, скажем, что, подобно умственной деятельности, Любовь озабочена



лишь абсолютным и вечным; если же мы порой устремлены к частному, то это не есть отражение нашей сущности, но нечто привнесенное к ней извне; ведь и о том, что сумма углов того конкретного треугольника, который мы видим перед собой, равна сумме двух прямых углов мы знаем лишь потому, что существует единый прообраз — эйдос треугольника.

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

Как уже было показано выше, Афродита в данном мифе — это Душа, а Порос — разумное начало вселенной; теперь же нам следует определить, кто такой Зевс и его сад.

Очевидно, что в данном случае Зевс — это не мировая Душа, так как она названа в мифе Афродитой.

Платон, главный для нас авторитет в подобных вопросах, называет Зевса "великим предводителем богов" \*\*, указывая также на то, что он не только царственная Душа, но и царственный Ум \*\*\*.

Соединяя в себе величайшие Разум и Душу, Зевс должен быть ни чем иным, как началом причинности; он не просто выше того или иного ума или духа, но царь и вождь — причина причин; таким образом, в приведенном мифе Зевс — это Дух. Афродита же, его дочь, т.е. произошедшая непосредственно от него и наиболее ему близкая — мировая Душа. Ведь даже само имя "Афродита", близкое по звучанию со словом "нежность", говорит о красоте, просветленности, невинности и изяществе его обладательницы — Души!

И если мы согласимся с тем, что главная добродетель мужчин — разум и духовность, а главная женская добродетель — душевность, а также и с тем, что с каждым умным духом соседствует и душа, то, признав Афродиту Душой Зевса, мы сблизимся с теми учениями жрецов и орфиков, в которых полагают, что Афродита и Гера — одно и то же лицо, и даже называют звезду Афродиты (Венеру) звездой Геры.

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

Все, что находится в Духе, духовно по своей природе; ничто иное не привходит сюда; но "Порос захмелел", а это значит, что одна из его энергий вышла за свои собственные

\* Платон. "Пир".

\*\* Платон. "Федр".

\*\*\* Платон. "Филеб".

пределы. Именно этим ниспадением разумного начала в иную, худшую природу и можно объяснить слова о том, что небожитель "перепил нектара". То есть, разумный принцип "в день рождения Афродиты" покинул область Духа и проник в Душу, "вышел в сад Зевса".

Этот сад — обитель истинной красоты и славы, содержится Зевсом совместно с разумным началом, т.е. истекает из божественного Духа через разум в божественную Душу. Что же тогда может символизировать сад Зевса, как не целокупность эйдосов Духа и блеск его славы? И чем могут быть эти божественные красоты, как не разумным началом, истекающим из него?

И вот это-то разумное начало — Порос — само совершенство и изобилие красоты, "охмелев от нектара, вышел в сад Зевса и, отяжелевший, уснул". Здесь нектар богов — не что иное, как результат эманации божественной природы из себя в нечто вовне, и это "нечто" лежит ниже области божественного Ума, или Души, и именно его и достиг Порос.

Дух самодостаточен, он не "хмелеет", истекая из своей полноты, в которой нет места ничему, чуждому его природе. Другое дело — разумный принцип, позднее порождение Духа, — он уже не обладает целостностью и укоренен в другом царстве; как уже было сказано, он прилег в саду Зевса, и это случилось именно в тот момент, когда Афродита появилась в мире истинно-сущего.

Наши рассуждения опираются на миф, миф же — это особый мир, имеющий свой язык и свои цели; миф использует понятия времени и последовательности там, где не было еще ни того, ни другого, привнося момент 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 изобилием всевозможными красотами разумным началом, так что каждая из этих красот отобразилась и продолжает отображаться в ней до тех пор, пока в ней различимо это начало — Порос, выпавший, как говорит миф, под действием нектара, из высшего царства. Все прекрасное, что есть в Душе — это ожившие воспоминания о саде Зевса, где,



"насытившийся и отяжелевший" произведенными им же красотами, уснул Порос. Жизнь, бесконечная в своих проявлениях, вечно пребывает в сущем, и "пир богов" означает, что боги живут прекрасной и блаженной жизнью. И Любовь, "родившаяся на пиру богов", необходимо вечна и бесконечна, поскольку она происходит от стремления Души к Благу; доколе есть Душа, до тех пор будет и Любовь.

Любовь, однако, имеет смешанную природу. С одной стороны, в ней есть недостаточность, порождающая желания, а, с другой, она и не всецело обездолена; то, что недостаточно, ищет способы восполнить ущерб, и все, в чем есть хоть немного какого-либо блага, стремится к Благу.

Происхождение от Богатства, ощущение недостаточности, порождающее желания, память разумного начала — все это присутствовало в Душе, когда она произвела Любовь — свое движение по направлению к Благу. Мать Любви — Нужда, поскольку стремиться к чему-то можно лишь тогда, когда испытываешь в этом нужду; и эта Нужда — материя, так как материя — абсолютно бедна. Кроме того, движение в сторону Блага — признак наличия неопределенности; недостаточность формы и смысла порождает стремление к Благу, высшая же степень неопределенности покоится в самых глубоких безднах материального. Дух также направлен к Благу, но при этом он оформлен и неизменен; его устремленность означает не что иное, как то, что он — материя Блага, воспринимающая его энергии \*.

Таким образом, Любовь — это одна из высших форм материи и, в то же время, — небесная эманация Души, тоскующей о Благе.

## 7. О ВРЕМЕНИ И ВЕЧНОСТИ

1: Устанавливая различие между вечностью и временем, относя вечность к умопостигаемому миру, а время — к не-

---

\* Плотин полагал, что каждый последующий уровень бытия служит своего рода материей для предыдущего, породившего его уровня (см. эн. II.4). Так Дух — материя Блага, Душа — Духа, одной из материй высшей, разумной и духовной части Души являются небесные духи, в том числе и Любовь, а низшей, растительной и рождающей — наш чувственный мир. То, что лежит ниже уровня чувственного — нечто бесформенное и безграничное, которое Плотин называет просто "материей", уже лишено бытия, или, точнее, существует как не-сущее и имеет бытие как не-бытие. Это нечто, которое, в то же время, есть и "ничто", следует рассматривать скорее как диалектическую противоположность истинно-сущему и Благу (см. эн. I.8) (прим. ред.).

прерывно 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.

2. 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 непричастными 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.

3. На каком же основании мы называем весь умопости-

гаемый 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 самым 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.

4. 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 должествования, 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 исключает всякое не-бытие.

5. 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 заклю-



чается таких моментов, которые приводят меня к убеждению, что оно должно быть таким, как оно есть, и не может быть другим, т.е., 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".

6. 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 развиться 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, т.е., 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. Согласно 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.

7. 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 распадаются, 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.

8. 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 фак-



тически 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 половорот. 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, следо-

вательно, 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 дастся 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, т.е. 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.

9. 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, единообразности 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 вре-



мя 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 стадиона, 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 натупить 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?

10. 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.

11. 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 иоуменальном 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 иоуменального 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, вслед-

ствие 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.

12. Отсюда следует заключить, что эта природа (т.е. время) является измерением длины подобной жизни; эта длина развертывается 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 неосознаваемого времени могла быть измерена сама собою, то смена дня и ночи послужила для неумеющих 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, т.е. 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.

13. 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 (т.е. 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 самодетельном 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, т.е. 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 разрывается 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.



## ЧЕТВЕРТАЯ ЭННЕАДА

## 8. О НИСХОЖДЕНИИ ДУШИ В ТЕЛА

1. Так случалось много раз: как бы восходя из собственного тела в самого себя, самососредоточившись и отбратившись от всего внешнего, я созерцал чудесную красоту, превосходящую все, что когда-либо было явлено в нашем мире; становясь причастным истинной жизни, обретая единство с божественным, в этом дивном своем состоянии я духовно достигал верховных сфер. Но, увы, наступал момент, когда дух нисходил в область рассудка, и, вспоминая о своем пребывании в сверхчувственном мире, я задавался вопросом, в чем причина моего падения, как душа вошла в мое тело и каким образом она, уже находясь в теле, все равно остается высшей сущностью.

Гераклит, одним из первых исследовавший эту проблему, говорил об "обязательном чередовании противоположностей"; он учил о восхождениях и нисхождениях, полагая, что "неизменны лишь сами изменения" и что "утомительно постоянно иметь дело с одними и теми же, 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.

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.

\* Далее Плотин приводит выдержки из диалогов Платона "Федон", "Кратил", "Федр", "Тимей" и "Государство".

Несомненно, что он, презирая все бессмысленное, порицал "сопряжение тела и души", как сковывание и погребение последней, ссылаясь, как на безусловно истинные, на те изречения мистерий, в которых говорится, что душа здесь суть как бы заключенная. В пещере Платона, как и в пещере Эмпедокла, символически представлен наш мир, где "разрыв оков" и "восхождение" из мрака — не что иное, как образ странствия по направлению к царству Духа.

В "Федре" Платон, говоря о 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 Дух постигнуть целостность сущего, ибо посредством него и далее через Душу было задумано все бытие. Отсюда понятно, почему мировая Душа должна быть ниспослана Господом в тела: подобно этому путешествуют и души каждого из нас в отдельности, делая мироздание целостным во всех его проявлениях. Необходимо, чтобы все сущности Духа находили свое воплощение и здесь, причем точно в том же числе форм.

2. Определив, таким образом, что говорил Платон о наших душах, нам теперь нужно исследовать природу души в целом, раскрыть те ее свойства, которые приводят ее к союзу с телом, а также понять, что представляет собой мироздание, в котором действуют различные души: волеизъявляющие, пассивные или какие-либо иные.

Нам также следует выяснить, был ли у Творца предварительно 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, дее-



способным, 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 несведомы 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 отторгать себя от планов высших.

Душа проявляет свою заботу о вселенной в двух формах: в форме управления всей системой в целом, приведенной в движение бездейственным приказом божественного начала, а также в форме управления каждой отдельной личностью, проявляющейся в непосредственных деятельных актах, можно сказать, в кратких касаниях "поля истины"; при этом действующая сила принимает в себя многое от природы объекта.

В своем всеобъемлющем управлении божественным миропорядком Душа использует высшие формы сверхчувственного всеединства, проникая повсюду при помощи самых слабых его энергий; сам же Бог всегда выше этой отчасти затемненной, хотя и не лишенной непреходящего смысла деятельности мировой Души, которой всегда были и будут присущи сродственные ее природе качества и свойства, являющиеся ее неотъемлемыми чертами.

Мы можем прочесть у Платона, что души звезд находятся в своих физических телах так же, как мировая Душа — в теле вселенной, поскольку эти звездные тела призваны "блюсти числа времени" и по их кругам происходит обращение Души; таким образом, и душам звезд дано наслаждаться блаженной близостью сверхчувственного и вечного.

Очевидно, что "сопряженность" души с телом считается злом по двум следующим причинам: во-первых, потому что тело является помехой душе в ее разумной деятельности и, во-вторых, поскольку оно "наполняет нас желаниями, страстями и страхами". Но никакая из этих бед не может случиться с той душой, которая своею лучшей частью не нисходит в тело, которая — не раб, но повелитель, вполне

подчинившая себе тело и руководящая им так, чтобы самой при этом ни в чем не терпеть нужды, а потому и не подверженной ни страхам, ни страстям.

Таким образом, не следует усматривать зла в подобных телах, а также и полагать, что нисхождение Души — это непременно проступок по отношению к величайшему и блаженнейшему провидению; Душа всегда остается в непосредственной близости от Первоединого и для управления мирозданием черпает свои энергии от того, кто сам неизменно пребывает в величественном покое.

3. Теперь несколько слов о человеческих душах. Мы постоянно слышим о том, что наша душа — измученный, несчастный узник тела, жертва тягот и лишений, желаний, страхов и прочих зол, что тело — ее тюрьма и могила, а космос — место затворничества.

Такое мнение не противоречит теории о безмятежности мировой Души, так как нисхождение человеческих душ происходит по иным причинам, нежели нисхождение Души мировой.

Все, что имеет свое начало в Духе, как единое целое, так и множественное, духовно само по себе и образует то, что мы зовем умным или духовным космосом. Однако здесь нам следует различать духовные энергии и отдельные умные духи, ибо Дух есть начало не единое, но едино-многое: он представляет собою одновременно и единство, и множество. Подобно этому должны существовать как множественные души, так и единая Душа, которая и является порождающей причиной множественных душ, как, например, у растений один вид дает начало различным сортам. Как одни сорта растений бывают лучше, а другие хуже, так и души: одни более умны и духовны, другие — менее.

Говоря о Духе, следует различать Дух как таковой, который, подобно некоему огромному живому организму, потенциально содержит в себе все и всяческие эйдосы, а также и сами эйдосы, индивидуально свои возможности реализующие. Чтобы лучше это понять, можно представить себе город, обладающий собственной душой и жизнью, который, в свою очередь, состоит из различных, также наделенных жизнью, частей и структур. Этот живой город — сама мощь и совершенство, но, ведь, именно его малые структуры и формы и придают ему эти прекрасные черты. Или вот еще пример: эйдос огня может порождать одновременно как большие, так и малые огни. И те, и другие имеют одну общую им суть, взятую у эйдоса огня или, точнее говоря, они равно



участвуют в том, что порождает эйдос огня.

Очевидно, что наилучшая, разумная часть Души — глубоко духовна; но должна также существовать и другая ее часть, поскольку, в противном случае, Душа не отличалась бы от Духа. К ее свойству быть разумной и духовной добавляется другое качество, которое делает ее существование особым и индивидуальным. Душа перестает отождествляться с Духом и с этого момента действует самостоятельно, как и все прочее, что существует в царстве Духа.

Душа стремится к высшему и обладает умом и духом, но при этом она отдает приказы, управляет, повелевает низшим.

Целостность вещей в умном космосе не может не изменяться, ибо, коль скоро однажды появилась возможность изменения в низших планах бытия, она необходимо проявилась и в планах высших.

4. Вот что происходит с индивидуальными душами: тяга к божественному Духу побуждает их возвращаться к своему истоку, но их также влекут и те присущие им силы, которые управляют низшими планами бытия. Души можно сравнить со светом солнца, освещающим лишь лицевую сторону предметов. Своею лучшей, разумной частью они остаются в области мировой Души, где нет ни печалей, ни забот. Вместе с ней правят они в небесных сферах, не сходя со своих царственных престолов. Однако затем на смену этому приходит момент ниспадения, в результате которого души становятся раздельными и самостоятельными. Томясь в одиночестве, вдали друг от друга, они ищут свой особый путь в жизни. Такое состояние может длиться долго; душа, покинув целостность, разделилась; ее сознание уже не духовно — это уже одинокое, истощенное, озабоченное создание, пребывающее в разладе с самим собой. Будучи, таким образом, отделенной от целого, она ищет себе прибежище в индивидуальности. Для этого она покидает все остальное, проникаясь заботой только об этой одной, выбранной ею части. Так завершается ее исход из всеобщего и начинается управление частным. Теперь же, когда она как бы поймана этим миром и ей навязаны узы, она начинает стремиться наружу того, во что она попала, в чьи глубины она все более и более погружалась.

Вместе с этим пришло и то, что Платон назвал утратой крыльев — заключенность в теле: душа как бы лишилась той своей былой невинности, которая требовалась для управления высшими планами бытия вместе с мировой Душой,

потеряла то свое состояние, к которому теперь все ее существо будет неустойчиво стремиться вернуться.

Таково ее падение: пребывая в оковах, лишенная возможности самовыражения в Духе, она вынуждена действовать, опираясь на ощущения; теперь душа — пленница, погребенная в собственном теле.

Но, несмотря на все это, в душе всегда присутствует что-то высшее; переходя в область разумной и духовной деятельности, опираясь на свои воспоминания, пускай поначалу и смутные, сделав их основой нового видения и сутью своего бытия, она постепенно освобождается от оков и начинает свое восхождение. Души, вставшие на этот путь, пребывают одновременно в двух сферах: здесь они — по необходимости, в умопостигаемом же мире — лишь насколько могут. Причем высшая жизнь царствует в тех из них, кто способен дольше пребывать в области божественного Духа, а низшая преобладает в тех, качества или обстоятельства которых сложились менее благоприятно.

Обо всем этом, хоть и не вдаваясь в подробности, говорил и Платон, когда особо выделял души, произошедшие от "смеси в чаше уже второго порядка", определяя их как "частные" и замечая, что став 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.

5. Диалектика может примирить и снять все кажущиеся противоречия: рождающую божественность, направленную на придание космосу целостности и полноты, и противопоставляемое ей добровольное нисхождение; необходимость и свободный выбор (фактически, необходимость тоже содержит в себе момент выбора); воплощение, как зло; учение Эмпедокла о полете от Бога, бродяжничестве и грехе, с последующей карой, и утешение полетом по Гераклиту — все это, одним словом, добровольное нисхождение, которое одновременно является и принудительным.

Безусловно, процесс ниспадения в чувственный мир нельзя в полном смысле считать невольным, ибо он есть следствие врожденного, неотъемлемого стремления. Подчинение же низшему может быть понято, как наказание за грехи.



С другой стороны, эти действия и переживания навязаны вечным законом природы, который выражается в том, что сущность покидает свое высшее ради служения иному. Следовательно, правы и те, кто утверждают, что души ниспосланы Богом. Конечные результаты могут быть постигнуты только после того, как изучены их первопричины, даже в тех случаях, когда на их формирование оказывает влияние множество других событий.

Можно говорить о существовании как бы двух форм порока или изъязна, 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 приносить порядок в те области бытия, что лежат ниже ее, добровольно проникает в дольные сферы; хорошо, если ей удастся быстро вернуться — она не понесет ущерба от того, что обретет новые знания, поймет, что есть грех, примет участие в естественной игре бытия и проявит себя в тех действиях и поступках, которые в той или иной форме уже потенциально присутствовали в сверхчувственном мире, но по разным причинам никогда не стали бы актуальными, не проявились они в нижних областях (Душа, ведь, сама не всегда осознает, что подавляет и сдерживает порой всю совокупность потенциального бытия).

Божественные энергии, до поры до времени скрытые, можно сказать как бы и несуществующие, или существующие потенциально, актуально проявляются через те или иные действия; богатство и красота внешнего нам мира порождает все самое лучшее и в нас, что находит свое выражение в мудрых речах и прекрасных поступках.

б. Должно быть нечто помимо единства — в противном случае весь мир будет не приметно похоронен, становясь бесформенным в пределах нерушимой целостности; ничто из истинно-сущего в умном космосе не сможет существовать,

если Дух прекратит свое внутреннее движение. Множественность сущего — порождение единства Духа — истинно есть только тогда, когда проявляют себя вовне, как бы продолжаясь в ином; таким образом, можно сказать, что эти сущности обладают душами различных порядков.

Это движение, начавшееся в Духе, не может закончиться на душах: каждая сущность должна порождать последующую. Развертываясь из некоего центрального принципа подобно тому, как из семенных зачатков развиваются живые организмы, это изначальное движение распространяется все далее и далее до тех пор, пока окончательно не проявится в разнообразных формах чувственного мира. Высшие формы сущего будут оставаться неизменными, но и низшие планы бытия родственны душам, ибо и они проистекают из природы Первоединого.

Эти силы, эти божественные энергии находятся в вечном движении, поскольку им нельзя приписать какое-либо недоброжелательство по отношению к какой-нибудь части вселенной; до тех пор, пока они развертываются, истекают вовне, космос остается целостным и всесовершенным. Таким образом, вся целокупность сущего произведена неиссякающей силой, как бы дарящей себя этой вселенной, вездеприсущей мирозданию во всех, без исключения, его частях.

Кроме того, нет ничего такого, что могло бы помешать чему-нибудь из сущего участвовать, по мере своих возможностей, в природе Блага. Поэтому, если материя существовала вечно, то одного этого уже было достаточно для того, чтобы обеспечить ей участие в бытии, которое в зависимости от индивидуальной восприимчивости каждого повсеместно взаимодействует с высшим Благом. Если же, напротив, материя обрела свое бытие лишь после последовательного ряда необходимо предшествующих причин, то подобное начало должно было отбросить ее и отдалить от идеального плана, как если бы она не могла достигнуть того принципа, чьей милости обязана своим существованием.

Итак, все, что прекрасно в чувственном мире, — это лишь отражение той истинной красоты, что находится в царстве Духа, являющей нам примеры своей мощи и благоподобия; все вещи взаимосвязаны: одни по своей природе умны и духовны, другие — чувственны; одни существуют самостоятельно, другие — от века берут свое начало, участвуя в жизни первых — и так до тех пор, пока хватает сил порождать все новые и новые планы бытия.

7. Сущность, о которой у нас идет речь, имеет двойственную природу — духовную и, в то же время, чувственную.



Душе лучше обитать в Духе, но благодаря присущей ей двойственности она вынуждена также участвовать и в чувственном мире. Нет ничего неестественного в том, что она не до конца принадлежит высшему; Душа занимает промежуточное положение: с одной стороны, она есть истинно-сущее, а, с другой, находясь на границе области Духа, касается чувственно познаваемого мира. И вот Душа, участвуя в этом мире и привнося в него нечто от себя, порой проявляет как бы излишнее рвение и, вместо осторожного и мудрого правления, погружается в самую толщу выбранной ею сферы; тогда она утрачивает состояние цельности, хотя и сохраняет возможность обрести ее вновь, воспользовавшись обретенным опытом и познанием того, что она видела в чувственном мире и от чего страдала; ведь, благодаря увиденному и выстраданному, сравнивая наилучшее с тем, что ему противоположно, Душе с большей очевидностью открывается то величие, которым она обладает, оставаясь в Высшем. Так там, где нет способности сверхчувственного познания, на помощь более ясного восприятия Блага приходит зло.

Эманация Духа не есть выход за его пределы, но лишь нисхождение к его границам, его собственному низшему плану. Это движение, как эманация, не может быть направлено в сторону высшего, трансцендентального. Будучи как бы переполнен всяческими благами, побуждающими его творить нечто новое из своей полноты, Дух действует непременно вовне, и тогда провидение и законы природы приводят Дух к его крайнему пределу — к Душе, на которую возлагается творение всех последующих стадий бытия до тех пор, пока она не возвратится к своим истокам.

Подобным образом действует и Душа: ее следующий, более низший акт — творение космоса, более же высший — созерцание истинно-сущего в Духе. Что же касается индивидуальных душ, то такой божественный акт возможен для них только в одном из их преходящих состояний, когда они обращаются к высшему, обитая в низшем. Но та душа, которую мы называем мировой Душой, никогда не нисходит до непосредственного участия в низшем. Свободная от всяческого зла, она обладает способностью познавать низшее, при этом производя лишь как бы осмотр своих владений, в то время как сама обращается вокруг более высоких существ; таким образом, становится возможным выполнение ее двойственной задачи; и до тех пор, пока Душа не бежит от этого дивного созерцания, она неизменно пребывает в высшем.

8. Но и наша, человеческая душа, если осмелится, наперекор "общественному мнению", перейти в более определенное состояние личного убеждения, не опускается целиком; своей лучшей, разумной частью она остается в царстве Духа, но властвует в ней, однако, та ее часть, которая находится в области чувственного; и эта низшая часть души, заправляя здесь, в материальном мире, вечно озабоченная земными проблемами, ослепляет нас, делая подчас невозможным созерцание высших сфер.

Так как далеко не все, что происходит в той или иной, а, в первую очередь, в разумной части нашей души, сразу же становится нам известным и, тем более, понятным, то все, что происходит из области Духа, попадает в поле нашего зрения только тогда, когда оно нисходит до уровня чувственности. Любая вещь, для того, чтобы быть познанной, должна предстать сразу перед всей душой. Желание, пока оно не выходит за пределы одной лишь способности желать, остается нам неизвестным, но благодаря нашему дару восприятия или благодаря сознательному выбору, или же благодаря и тому, и другому, мы делаем это желание нашим достоянием. Таким образом, каждая душа обладает чем-то низшим, привходящим от телесного и чем-то высшим, происходящим из области Духа.

Мировая Душа, будучи целостной, управляет мирозданием посредством той своей части, которая ближе к телесному, но так как ее воля не основана на расчете, как у нас, но происходит из чистой духовной деятельности, напоминающей ту, что мы наблюдаем в действиях артиста, исполняющего свою роль, то ее акты преимущественно бездейственны; в космосе активна только ее низшая часть, деятельностью которой она украшает этот мир.

Те же души, которые, разделившись, стали присущи той или иной отдельной вещи, также содержат в себе высшую, духовную часть. В них, однако, преобладает чувственность, и чем больше пробуждается их сознание, тем сильнее они ощущают, что дисгармоничны своей собственной природе, что то, с чем им приходится иметь дело, лишено целостности, несовершенно, подвержено чужеродным влияниям, наполнено страстями и получает удовольствия от недостойного, что постоянно их манит; и это ощущение наполняет души страданиями и печалью.

Но всегда существует другая, высшая часть души, которая не находит радости в низменных наслаждениях и идет своим собственным, справедливым путем.



# П Я Т А Я Э Н Н Е А Д А

## 1. О ТРЕХ ПЕРВОНАЧАЛЬНЫХ СУБСТАНЦИЯХ

1. 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, т.е. 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.

2. 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 (т.е. Духу) 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 первоизданной 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 присокупить к этим двум стихиям еще две — воду и воздух.

А если так, если все ценно и возжеленно 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 чтешь главным образом душу, то чтить ее прежде всего в самом себе.

3. 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 руководительству самой высшей, самой божественной части Души — той силы, от

которой происходит сама Душа и которую соприкасается со сверхчувственным, мыслимым миром.

В самом деле, как ни высоко признанное нами ранее достоинство Души, она не более, чем образ Духа. Подобно тому, как слово, выговариваемое вслух, являет собой образ внутреннего слова души, так и сама Душа есть выговоренное слово Духа 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 Духа, стала совсем вне его — нет, отчасти она пребывает в нем, хотя и составляет иную, отличную от него субстанцию. Так как она происходит от Духа, то и сама духовна и разумна, разумность же свою проявляет в дискурсивном мышлении. От Духа 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 Духа. 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 духовные акты и свойственны разумной Душе, между тем как процессы низшего порядка, каковыми являются, например, страсти, имеют иной источник, иное начало.

Таким образом, Дух 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 Духу, но зато и материю он имеет прекрасную, поскольку она разумна и проста. Однако, как должен быть велик сам Дух, если он больше и выше самой Души!

4. Дойти до ясной и живой мысли о его величии можно еще и вот каким путем: кто способен наслаждаться великолепием и красотой мира, наблюдая строгий порядок его вечного движения, созерцая видимые и невидимые 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 Дух и настоящую неизреченную премудрость. Тут он очутится в истинном царстве Кроноса, который, по этимологии своего имени, есть не что иное, как Дух и полнота божества. В самом деле, Дух 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 Дух 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 Духа — 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 Дух 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 Дух и одно универсальное бытие.

Дух существует настолько как дух, насколько он мыслит сущее, а сущее существует настолько как бытие, насколько оно, будучи мыслимо, дает возможность Духу 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 Дух есть вместе и сущее, или мыслящее, и мыслимое. Он есть Дух, 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, дух 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.

5. 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 Духа, и содержимой им множественности, он есть тот Единый, 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 (т.е. Дух — 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, двойца и всякое число суть не что иное, как Дух 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 Духа, так что все эйдосы Духа могут быть представлены как формы, образующиеся под воздействием Единого. В самом деле, Дух 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.

6. Но каким образом, кого и что созерцает Дух? 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 Первоединый таков, каким он мыслится в известном положении: "единое есть", то, спрашивается, каким образом от него получило бытие двойство, всякое число, множество вообще? Почему не пребывает он сам в себе, в своем чистом единстве, но допустил, 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 Первоединого, нужно войти в самую глубь собственной души, как бы во внутреннее святилище храма, и отрешившись от всего, вознесшись превыше всего в полнейшем покое, молчаливо ожидать, пока не предстанут созерцанию сперва образы как бы внешние и отражен-

ные, т.е. Душа и Дух, а за ними и образ внутреннейший, первичный, первосвященный — Первоединый.

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 Первоединый при этом остается неподвижным, поскольку, в противном случае, т.е., если бы он родил посредством движения, рожденное им было бы не второй (т.е. Духом), а третьей субстанцией (т.е. Душой).

Итак, Первоединый производит вторую субстанцию, сам оставаясь без движения, т.е., не будучи понуждаем к этому никаким чувством, никаким волевым актом, вообще никаким изменением. Но как можно представить это рождение Духа от столь неподвижной, неизменной причины? Дух, 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 совер-



шенное, и такое самое совершенное после него существо есть второе начало — Дух, 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 Дух, не может быть ничем иным, кроме как Духом, поэтому после Первоединого Дух — наиболее совершенное существо, превосходящее все другие существа, стоящее выше их всех. Сама Душа есть лишь слово и акт Духа, равно как и Дух есть слово и акт Первоединого, с тем, однако, различием, что Душа есть слово менее ясное, не столь понятное. Будучи образом Духа, Душа должна созерцать его, чтобы быть разумной, равно как и Дух должен созерцать Первоединого, чтобы быть Духом.

Однако, когда мы говорим, что созерцание Духа обращено к Первоединому, это означает не то, что Дух существует отдельно от Первоединого, но только то, что он отличается от того, как второй от первого. Между Первединым и Духом нет ничего разделяющего, точно так же, как нет ничего разделяющего между Духом 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.

7. Дух, сказали мы, есть образ Первоединого — теперь это следует прояснить. Это значит, прежде всего, что если Дух родился от существа Первоединого, то имеет в себе многое от природы Отца и есть подобие его, как свет есть подобие солнца. Однако, если Первединый не есть Дух, то каким же образом, спрашивается, рожденный им становится Духом? Не так ли, что он, будучи всегда обращен к Отцу, созерцает его? Это его созерцание и есть Дух. В самом деле, созерцать или воспринимать что-нибудь можно или ощущением, или духом. Чувственное созерцание можно сравнить с линией, а духовное — с кругом, с тем, однако, ограничением, что круг делим на части, между тем как Дух неразделим. Но, будучи единым, Дух 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 Дух, а иначе он и не был бы Духом; это сознание Духа о том, что и сколько производят присущие ему силы,

составляет, можно сказать, само его существо.

Таким образом, Дух 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 Первоединый сам ничего этого не имеет.

От Первоединого все происходит в том смысле, что Первоединый сам не имеет ни одной из определенных форм бытия и есть только единый, между тем как Дух есть именно виновник определенности бытия для всего сущего. Таким образом, в Первоедином нет ни одной из сущностей, содержащихся в Духе. Он только их Первоначало, в Духе 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 Дух, 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 Дух, который содержит в себе все рожденные эйдосы и полон ими \*. Затем прибавляется: "когда же Зевс возмужал, то и он родил".

Конечно, именно так: совершенный Дух 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.

\* Как и в этимологизации имени "Кронос", так и в толковании мифов Плотин пользуется отчасти диалогом Платона "Кратил".



Непосредственно рождаемое Духом есть разум, сущность и бытие которого составляет дискурсивное мышление. Этот разум как бы вращается около Духа и представляет собою свет, который лучами истекает от Духа и его окружает, словом есть образ Духа. Следовательно, Душа, с одной стороны, тесно связана с Духом, 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.

8. 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 Дух, которому он отводит роль демиурга и который, по его словам, образовал Душу из смеси в чаше \*\*.

Отождествляя причину с Духом, Платон Отца причины называет высочайшим благом, под которым понимает самое высшее начало — высшее дело духа и бытия. Вместе с тем он часто определяет идею как синтез мысли и сущности. Итак, по учению Платона, от Блага рождается Дух, а от Духа — 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 духом; 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

\* Эти слова могут принадлежать Платону лишь в том случае, если приписываемые ему "Письма" являются подлинными.

\*\* Платон. "Тимей".

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.

9. Анаксагор, признававший началом вещей чистый, не-смешанный Дух, 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, т.е. и там сфера каждого движущегося принципа полна множеством сущего, притом истин-



но-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 умопо-стигаемом 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.

10. Итак, мы доказали, насколько доказательство возможно в подобных вопросах, что выше сущего стоит Первоединый и что второе после него место занимает сущее и Дух, 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 \*.

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 (т.е. 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

\* Платон. "Алкивиад".

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 и о нашей душе он говорит, что она "голову свою скрывает в небесах" \*\*, а кроме того, часто советует отделять душу от тела \*\*\* , имея в виду, конечно, не местное, 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 духа, 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.

11. 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 духом, который и без рассуждения обладает идеей справедливости и красоты.

Наконец, нам должно быть присуще начало высшее, нежели дух, 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.

12. 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 Дух, и то, еще более высокое начало, которое всегда заключено в самом себе, и

\* Платон. "Тимей".

\*\* Платон. "Федр".

\*\*\* Платон. "Федон".



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 духовной 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 психических сил 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.

## 2. О СТАНОВЛЕНИИ И ПОРЯДКЕ ТОГО, ЧТО ПОСЛЕ ПЕРВОГО

1. Первоединый есть все, но, будучи всем, Он 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 Первоединого — простейшего и тождественного, который не содержит в себе никакого различия, произошло все множество существ? Все могло и должно было произойти от него именно потому, что Он ни что-либо отдельно взятое из сущего, ни все вместе: для того, чтобы сущее получило бытие, необходимо, чтобы Первоединый сам не был таким же существующим, но был Отцом сущего, сущее же было его первым рождением.

Так как Первоединый всесовершенен, так как он никого не ищет, не имея никакой потребности и никакого желания, то сам Он как бы через края всем переполнен; именно это переполнение и произвело нечто другое и иное. Происшедшее от Первоединого 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

Духом. Итак, насколько этот второй принцип утверждается в Первоедином и на нем покоится, настолько он есть бытие, насколько сам себя мыслит, настолько он есть умный Дух, наконец, насколько он сам обладает бытием и сам его созерцает, настолько он есть вместе и бытие, и ум, и Дух.

Подобно Первоединому и Дух, 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 Дух является образом Первоединого. Эта происшедшая от субстанции и мысли Духа новая энергия и есть мировая Душа. Как при творении Духа Первоединый пребывает в себе недвижимо и неизменно, так же и Дух — 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 Духом, который всегда пребывает в себе.

2. 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 духовной 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 Духа. А это значит, что Душа не связана ни с каким конкретным местом, так как Дух 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 дух и не суть дух: они все суть дух, поскольку все происходит от Духа, но в то же время не суть дух, поскольку Дух, 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.

### 3. О ПОЗНАЮЩИХ СУБСТАНЦИЯХ И О ТОМ, ЧТО ВЫШЕ НИХ

1. При каком условии можно мыслить и познавать себя самого? Требуется ли для этого непременно множественность частей, из которых каждая могла бы рассматривать каждую другую, так что для существа совершенно простого 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 Духе, 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 духом, а ощущением и, пожалуй, мнением и дискурсивным мышлением. Простирается ли познание Духа и на эти вещи, пока еще вопрос; но то, что Дух познает все мыслимое — это самоочевидная истина.

Итак, познает ли Дух 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.

2. 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 Духе, т.е. 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 Духа? Если мы присвоим душе способность самопознания, то этим ее саму признаем за дух, и тогда возникает вопрос, чем же отличается этот дух от верховного Духа, а если не присвоим, то быть может, путем дискурсивного мышления нам удастся дойти до Духа и уяснить себе, как и в чем состоит самопознание. Наконец, если мы присвоим самопознание не только верховному Духу, но и духу 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 дух признать за Дух, 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 Духа, и в таком случае как оно эти последние воспринимает? Вот что требуется исследовать прежде всего.

3. Положим, мы увидели человека, т.е. получили зрительное восприятие его образа, который тотчас передается рассудку. Что же рассудок делает с этим образом? Иногда ничего не делает, 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

Духа, который источает в него свой свет. Вот этой-то, наиболее чистой своей частью, душа способна воспринимать впечатления, идущие от Духа, и сохранять в себе их следы.

Но почему же мы не нашему духу, 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 признанием не оканчиваем исследования? Да потому, что функция дискурсивного мышления простирается, по нашему убеждению, только на внешнее и состоит в обработке того материала, который получается извне, между тем как Дух 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 дух.

Но что мешает чистому духу пребывать в душе? Пожалуй, ничто; однако мы не можем утверждать, что дух — 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, духом мы иногда руководствуемся, а иногда — нет; в первом случае он наш, а в последнем — не наш.

Но что значит руководствоваться духом? То ли, что, руководствуясь духом, мы сами становимся духом, мыслим и говорим духовно, или же только сообразно с духом? Так как наша душа не есть чистый дух, то мы мыслим и выражаем мысли только сообразно с духом той высшей частью рассудка, которая воспринимает идущие от духа 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 духовные понятия, 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 духа — 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 духа.

Что ощущение есть наша собственность — этого никто не станет отрицать, так как мы имеем ощущения всегда и постоянно; но что дух 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 дух — сам царь.

4. Да и мы, если мыслим духовно, в самих себе имеем этого царя. Возможно же это при двух условиях: во-первых, если мы носим в себе принципы и законы Духа, которые начертаны в нас подобно письменам, так что наш дух как бы наполняет нас, и во-вторых, если мы способны чувствовать и созерцать этот присутствующий в нас дух, и в этом случае, конечно, мы достигаем и истинного самознания, так как, озаряемые духом, познаем и его, и то, что он в себе содержит — познаем, потому что, воспринимая от него способность такого познания, благодаря этому сами становимся духом.

Таким образом, для человека возможно двойное самознание: или он познает и сознает себя только как дискурсивный разум, составляющий главную силу души, или он, восходя до духа, познает и сознает себя совсем иначе, а именно, соединяясь с духом 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 духа 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 Духа? 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 Духа, что сам он ниже Духа и есть лишь его образ, что носит в себе все нормы, которые как бы начертал и чертит для него и в нем Дух. А если так, то,

познавший себя таким образом, неужели остановится на этом? Конечно, нет. Пользуясь другой высшей способностью, мы поднимемся до созерцания Духа, который знает самого себя, или, точнее, став причастными Духу, так как он наш и мы — его достояние, мы познаем и Дух, и самих себя. Нам, прежде всего, необходимо знать, что такое есть Дух сам в себе, в чем состоит его самопознание. Познать же это мы можем не иначе, как если, оставив в покое все другие способности, станем Дух созерцать духовно, станем мыслить себя так, как мыслит себя Дух.

5. В самом деле, как мыслит и знает себя Дух — так ли, что одной своей частью познает другую? В таком случае, очевидно, одна часть была бы познающей, другая — познаваемой, а сам Дух не имел бы познания себя самого. Почему бы и нет, возразят нам, если Дух однороден, т.е. 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 Духа несостоятельна и нелепа, ибо тогда возникает вопрос, что управляет этим разделением? Ведь не слепой же случай. Потом, кто именно производит разделение, познающее или познаваемое, т.е. субъект или объект? Во всяком случае, разве субъект может познать самого себя, если он в акте созерцания всецело помещается в объекте, так как последнему, как предмету созерцания, не свойственно самому созерцать? Не очевидно ли, что в таком случае он будет знать себя только как предмет созерцания, но не как созерцающий субъект, и значит не будет знать всего себя в целости? А так как все знание его исчерпывается созерцаемым, т.е. объектом, то себя-то самого он и не будет знать.

Очевидно, что для полноты самопознания он должен быть себе известен, как мыслящий 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 деления имеет их в себе и созерцает. Другими словами, тут должно быть тождество созерцающего и созерцаемого,



мыслящего Духа и мыслимых вещей, потому что без такого тождества для Духа полная истина не достигаема; если бы Дух 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 Дух, а с другой — мыслимое и сущее — суть одно и то же, т.е. первое сущее и первый Дух, 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, т.е., как мыслящий субъект? Ибо не трудно понять, что мысль обнимает мыслимое и с ним тождественна, но не понятно, как при этом Дух 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, т.е. в высшем смысле реальная или субстанциальная.

С другой стороны, так как эта мысль есть первая и самая истинная, т.е., обладающая всей полнотой истинного бытия, то она есть не что иное, как Дух! Ибо и Дух, 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 Духа актуально, и субстанция его актуальна, то ясно, что Дух 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 Дух, и мыслимое, и мышление — все вместе составляют одно тождественное целое. А затем, так как мышление Духа есть мыслимое (т.е. сущее), а мыслимое, в свою очередь, есть сам Дух, то ясно, что, мысля мыслимое, Дух мыслит не что

инное, 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.

6. Итак, можно считать доказанным, что существует принцип, которому присуще самопознание в высшем смысле слова. В самом деле, самопознание Духа совершеннее, чем самопознание Души, ибо если Душа и познает себя, то только через высший принцип, от которого зависит, между тем как Дух, 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 Духу, и вот потому Дух, мысля мыслимое, знает себя всегда во всей целостности, а не частично, не одной частью другую часть. Теперь спрашивается, этот Дух, каким мы его изобразили, содержит ли он истину необходимую, или только вероятную? Конечно, необходимую, потому что только душе свойственна колеблющаяся вероятность или вера (т.е. большая или меньшая степень убеждения), между тем как для Духа существенна необходимость, т.е. непреложность истины.

Живя здесь, в чувственном мире, мы больше склонны доверяться и подчиняться рассудочным убеждениям, чем непосредственно духом созерцать чистую истину; но пока мы находились в мире горнем, мы довольствовались пребыванием в лоне Духа. Тогда мы мыслили и созерцали мыслимое, сводя все к одному Духу, душа же наша, сама оставаясь в полном покое, предоставляла всю деятельность Духу; а с того времени, как мы обитаем здесь, мы в поисках истины стараемся довести свою душу хотя бы до некоторой степени убеждения, тоимые желанием созерцать первообраз по крайней мере в его отражении.

Потому для нашей души весьма важно уяснить себе, каким образом Дух созерцает самого себя, уяснить той своей частью, которую, принимая во внимание ее мыслительную деятельность, мы считаем своего рода духом и называем рассудком и дискурсивным мышлением, но которая всю свою силу получает от Духа и проявляет ее при посредстве Духа. 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 Духа, и сообразуя себя с ним. Но, становясь как бы образом Духа, он должен всегда взирать, как на свой первообраз, на Дух истинный, который тождественен с миром истинно-сущих.

Так как Дух 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 Духом, то ясно, что ему столь же существенно и необходимо принадлежит всегда и самопознание. Этот Дух 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. Дух 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 — Дух и никакая практическая деятельность ему не свойственна?

7. Но, скажут нам, разве нельзя думать, что Дух созерцает Бога? Конечно, можно. Но в таком случае следует думать, что созерцая Бога, Дух 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, Дух 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, Дух 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 Духу? Уж не покой ли? Пожалуй, но следует знать, что покой для Духа состоит вовсе не в отречении от себя, т.е. не в прекращении своей деятельности, но в такой деятельности, которая, кроме

себя самой, ни на что постороннее не направляется и не простирается. Вообще вещь, свободная от всяких посторонних влияний и воздействий, обыкновенно вся уходит в свою собственную, ей 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 Дух, 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, т.е. в существе своем огнем, притом актуально, для того, чтобы появились следы свойственного ему действия и в других вещах.

Итак, Дух есть актуальность или энергия, сосредоточенная в себе самой. Что же касается нашей души, то она одной своей частью обращена к Духу и находится в его сфере, другой же, которая вне Духа, она вступает в связь с внешним миром; насколько она связана с Духом, 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 Духа 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 Духа, 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.

8. Спрашивается теперь, какие предметы созерцает Дух, какие они имеют свойства, да и сам Дух — каким он себя мыслит? Нечего и говорить о том, что мыслимые Духом 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 Духа. 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 Дух, 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, т.е. Дух. Наше зрение настолько видит свет, насколько само оно есть свет, точнее, насколько соединяется со светом, посредством которого видит цвета, там же Дух 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, т.е. 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 Духа и того, что содержится в Духе, ибо, изливая свет свой в Душу, Дух дает ей жизнь более светлую, не растительную или рождательную, так как Дух 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 Духа 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 Дух и мыслимое им тождественны. Этот Дух 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 Духе, то знаем через Дух, 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 одухотворить нашу душу, заставить ее признать себя образом Духа, смотреть на свою жизнь как на отражение, подобие его жизни и веровать, что когда она отдастся мыслительной деятельности, то становится богоподобной и духоподобной. Поэтому и всякий, кто желает знать, что такое есть Дух — Дух совершенный, всеобъемлющий, первый и абсолютно себя сознающий, должен свою душу как бы обратить в дух, 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 Духа, она может созерцать его той своей способностью и деятельностью, которая наиболее похожа на Дух, настолько похожа, насколько это по силам самой душе.

9. Поэтому для того, чтобы понять, что такое Дух, 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, т.е. 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 Духа — образом, который есть как бы сияние Духа 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 Духа, держится вблизи него; но она, окружая его, ни в чем другом не находится, да и места никакого не занимает, как и сам Дух. 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 Духа; между тем как Дух 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.

Дух, 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, Дух 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 Духа; 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, т.е. до форм самых высших — первых. Но довольно об этом.

10. Если формы, или эйдосы Духа 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 Дух. Что же, этот самый высший принцип, Первоединый, 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 Духе, поскольку он имеет огромное значение.

Повторяем, что Духу 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 недейтельным, 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 Дух, как мыслящий принцип, в акте мышления представляет собою двойство: находится ли мыслимое вне Духа 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 Духом, 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, т.е., если мыслимое не будет представлять различия или разнообразия, как и что может мыслить Дух?



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: "есмы — есмы", 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 Духа тут еще нет, что тут есть лишь нечто, предшествующее Духу — осязающее, но не мыслящее. Следовательно, сам Дух 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.

Существу 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.

11. Дух содержит в себе множественность прежде всего потому, что самым первоначальным предметом его мышле-

ния служит начало и существо высочайшее. Дух 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 Дух 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 Духе остается как бы некоторый отпечаток, и вот почему Первоединый всегда присущ Духу.

Вот каким образом Дух, происшедший от Первоединого, в созерцании и познании его становится многим и актуальным, т.е. видящим зрением, ибо Дух только тогда действительно Дух, когда он духовно обладает своим предметом, а до этого он есть лишь неопределенное стремление, похожее на зрение без определенных впечатлений. Только устремляясь к Первоединому и воспринимая его своей мыслью, Дух становится действительно Духом. А так как Дух всегда имеет в себе образ Первоединого, то он есть всегда такой Дух, 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 Дух, так как он еще не мыслит.

То, что прежде или выше самого Духа — 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 Духа, поскольку именно в Духе и содержатся все вещи; после Духа 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 Духом, 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 Дух тогда только и есть Дух, когда содержит в себе множественность, так как мышление также множественно,



хотя Дух и находит его в себе самом, то ясно, что верховное начало, как абсолютно первое и простое, стоит превыше самого Духа; если бы оно мыслило, то оно не было бы прежде и выше Духа, а было бы Духом, и вместе с тем не было бы абсолютно простым или единым, но многим, как и Дух.

12. 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 Духе, 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 Дух — 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 не-что 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 Дух не был бы первой энергией. Нельзя ведь представить, что Первоединый сперва пожелал произвести Дух, а потом произвел, так что это желание стояло как бы посредине между родившим и рожденным. Нельзя, потому что Первоединый ничего не желает; если бы он чего желал, то не был 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 недоставало, 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 он пребывает в самом себе неизменно в абсолютном покое или тождестве. Допустить противное, т.е., что Первоединый сам при этом должен был прийти в движение, значило бы прежде первого движения предполагать другое движение, прежде первой мысли — другую такую же мысль, или, что то же, полагать, что первый акт Первоединого (т.е. Дух) 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 сам Первоединый, не отделяясь, однако, от того света, который из него истекает; или можем допустить, что выше этого света (т.е. Духа 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



своим он содержит и видит самого себя, почему и представляет собою первое обладающее знанием существо.

Что же касается Первоединого, то он, будучи выше Духа, стоит и превышает знания; не нуждающийся ни в чем, он не нуждается и в знании. Познание составляет принадлежность уже второго начала, потому что оно представляет собою одно определенное нечто из числа многих других определенностей, между тем как Первоединый не содержит в себе никакой определенности. Все определенное, хотя бы оно было и единое, все же не есть единое в абсолютном смысле слова, так как это последнее предшествует всякому определенному единству.

13. Из этого следует, что верховное начало есть, собственно говоря, неизреченное, невыразимое, так как какое бы наименование мы ему не дали, оно будет означать всегда нечто одно определенное из числа многого подобного.

Так как верховное начало стоит превыше всего, даже выше Духа, и представляет собой абсолютно истинную основу всего существующего, то оно не есть какой-либо из видов последнего, а потому и всякое наименование, взятое отсюда, не приложимо к нему, так как выражает всегда не то, что оно есть, а то, что оно не есть. 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 ведаст 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, Дух, не есть уже в такой же степени самодовлеющее, чтобы не нуждаться в самом себе, т.е. в мышлении и познании себя. Поэ-

тому-то Дух может стать самодовлеющим и совершенным не иначе, как если, так сказать, найдет себя во всей целости, т.е. приведет в сознание все свое содержание, пребывая, однако, при этом в самом себе, т.е., 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 Дух обращается на самого себя, то ясно, что Дух содержит в себе множественность.

В самом деле, если Дух 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 разумеет и мыслит многое под понятием "сущее", потому что если под этим понятием разумеется 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.

14. 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 духовной мыслью, то чувствуем, что оно есть внутреннейшая основа самого Духа, начало сущностей и всего истинно-сущего, что оно выше, лучше, совершенней всего сущего — выше чувства, выше разума, выше Духа, что оно — виновник всего этого, не будучи само ничем из всего этого.

15. 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, т.е., в отличие от единого, прежде всего должно быть многим. Но в то же время происшедший от единого Дух 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, происходя 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 преобладающей 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 Первоединый есть их начало — в том ли, что он 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 Он сам был бы многим. Но ведь Он и в самом деле содержит в себе их бытие, но только в неразличимом, слитном виде; разумосообразное различие и разделение этого смежного бытия производит уже второй принцип, так как он — актуальная энергия Первого, тогда как Первый 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, т.е., как потенцию творческую.

Как же тогда Первоединый производит то, чего в себе не содержит, не будучи при этом предоставлен 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, происходя от



Первоединого, представляет в себе множество, в этом можно еще сомневаться, и нам предстоит показать, что множественность в нем необходима и существенна.

16. Можно считать доказанным, что от Первоединого должно происходить другое бытие, так как он есть сила всемогущая, 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 Дух и мир ноуменальный. Равным образом и виновником Духа и ноуменального мира не может быть ни Дух, 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 Дух, 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, т.е. абсолютно простым.

Но каким образом множественный и всеобъемлющий Дух может произойти от этого абсолютно простого начала, которое само, очевидно, не есть Дух? Если это начало не есть Дух, то как оно может произвести Дух? Или иначе, как и почему Дух, исходя от Блага, имеет образ его и есть благоподобный? Что собственно означает это свойство Духа, есть ли оно в нем всегда тождественное и неизменное и каково его отношение к самому Благу? И мы обыкновенно желаем и добиваемся тождественности, т.е. неизменности или непрерывности в обладании благами, а больше и прежде всего в обладании тем, что составляет истинное и самое высшее благо, с которым мы никогда не желали бы разлучаться; напротив, что не благо, того мы не держимся так крепко, в благо же мы готовы вложить всю свою жизнь, т.е. жить с ним или в нем постоянно и неизменно.

Если допустить, что и Дух живет такой жизнью во благе и притом всегда одинаково, т.е. непрерывно и неизменно, то это значит, что он не ищет ничего вне себя, так как сам себе довлеет — довлеет же потому, что не только все сущее в себе содержит, но и составляет 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 Дух 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, т.е. 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 Духа 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 Духа, и вот почему к нему всегда обращена жизнь Духа, как образ того, от которого истекает всякая жизнь, к нему же постоянно устремлена и мысль Духа, как образ того абсолютно сущего, природа коего для нас не постижима.

17. Что может быть лучше и совершеннее этой жизни, полной премудрости, не подверженной ни ошибкам, ни колебаниям? Что может быть выше Духа, 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, т.е. 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 Дух получает бытие и затем сам становится началом всего сущего? Если это верховное начало дает бытие Духу 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 дух 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. Кстати заметить, что если Плотин считает возможным для человеческой души живое и прямое общение с Божеством и очень часто говорит о таком общении, то говорит на основании собственного личного опыта. Однако, по скромности, он даже при жизни никому в этом не признавался, кроме лучшего ученика и самого близкого друга Порфирия.

#### 4. КАК ОТ ПЕРВОГО НАЧАЛА ПРОИСХОДИТ ВСЕ ПОСЛЕДУЮЩЕЕ И О ПЕРВОЕДИНОМ

1. 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 единомногое. Откуда происходит это единомногое? Конечно, от Первоединого, ибо если допустить противное, т.е., что оно появляется случайно и неведь откуда, то это значило бы отрицать, что Первоединый есть Начало всего.

Но как и почему от Первоединого происходит единомногое? А вот почему: так как Первоединый — существо не просто совершенное, но и совершеннейшее из всех су-



ществ, то и по силе своей он — первый, то-есть превосходит его 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 Первоединый, будучи совершеннейшим существом и вместе с тем первым и высочайшим Благом, оставался заключенным в самом себе, будто или зависть мешает ему допустить участие в своем бытии чему-либо другому, или он бессилен произвести — он-то, сила и мощь всего прочего! Да и как он был бы в таком случае Первым началом? Итак, необходимо допустить, с одной стороны, что он 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.

2. Если бы первым творческим началом был Дух, 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 Духа, то произвести оно должно было только Дух, а не что-либо другое.

Но почему Первое начало само не есть Дух? Да потому, что энергия, т.е. актуальность Духа 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 по-

чему говорится, что от неопределенной двойцы и Единого произошли все эйдосы и числа.

Дух, 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 Духа есть и другой ноумен — Первоединый; спрашивается, как от него происходит Дух? 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, т.е. 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 Духом, 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, т.е. 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, т.е. 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 Духа.

Дух неразделимо соединен с сущим, ибо истинно-сущее не мертво, не лишено жизни и мысли, но бытие и дух (точнее, эйдос) в нем нераздельны и составляют одно и то же. Ноумены не существуют прежде Духа, который их мыслит, подобно тому, как чувственные вещи существуют прежде ощущения, которое их воспринимает, но Дух 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, Дух существует совместно со своими ноуменами — он тождественен и составляет с ними одно, как и наоборот, ноумены не существуют вне своего субстрата — Духа.

## 5. О ТОМ, ЧТО НЕТ НОУМЕНОВ ВНЕ ДУХА, И О БЛАГЕ

1. Найдется ли кто-нибудь, кто согласился бы допустить, что Дух подвержен ошибкам и не способен всегда истинно мыслить истинно-сущее? Быть этого не может, так как нельзя признать истинным Духом неумный дух!

Итак, необходимо согласиться, что Дух 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 Дух не только некоторое, но и все свое знание имеет в самом себе. В противном случае, кто и как мог бы отличить знание, присущее самому Духу, от знания, приходящего к нему извне? Кроме того, и это самое главное, каким образом знание Духа могло бы быть для него самого

достоверным, истинным, если бы оно не составляло его собственного внутреннего достояния? На чем утверждалась бы тогда уверенность Духа, 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 Духа, если допустить, что предметы его познания, т.е. умопостигаемые сущности — ноумены, находятся вне его, ибо спрашивается, как в таком случае Дух найдет свои ноумены? Возможно ведь, что он их и не найдет и тогда, значит, останется без познания? Но если даже случай поблагоденствует ему встретить их, то кто сможет поручиться, что познание его будет прочно, а не моментально (т.е. 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 Духе свои отпечатки или отражения? Если так, то это значит, что они приходят извне и как бы втекают в Дух, 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 Духом, 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, т.е. такое, что восприятию одного из них подпадает нечто меньшее или тончайшее, а восприятию другого — грубейшее.

Далее, может ли Дух 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 справед-



ливое, 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, т.е., что они — разумные сущности, то будем иметь тут оба искомых: и истину, и Дух, тот первый Дух, о котором у нас идет речь, и в таком случае возникает вопрос, как следует представлять себе отношение между Духом, ноуменом и истиной? Суть ли эти три вещи одно и то же, пребывают ли они в одном и том же, или Дух 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 Дух 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, Дух, 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 Духа, то вместе с тем необходимо также согласиться, что Дух, 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 Духа. Дух 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 Духа, то это будет означать, что в Духе нет истины, а в истине нет Духа или, что то же самое, что совсем и нет никакого Духа, как нет и истины ни в ком, ни в чем и нигде.

2. Словом, мы должны отвергнуть предположение, что ноумены находятся вне Духа, что Духу доступны лишь их образы, что истина внутренне не присуща Духу, так как принять это предположение значило бы признать невозможным для Духа познание ноуменов и отрицать как бытие ноуменов, так и бытие Духа.

Итак, раз необходимо согласиться, что Духу должны быть присущи знание и истина, а ноуменам — реальность, и что Духу 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 Духе, ибо только при этом условии Дух 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, содержа в себе все умопостигаемые сущности, будет обладать всей полнотой жизни и мысли.



Все это должно принадлежать блаженнейшему существу Духа, 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, т.е. 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, Дух есть сама истина, насколько под истиной следует понимать не ту, которая согласуется с чем-то другим, а ту, которая согласна сама с собой, т.е. 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 веди он 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?

3. Итак, Дух, 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 удостаивает 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 (т.е. царь Духа и его эйдосов), и потому справедливо может быть назван Отцом богов. Ему подражает, между прочим, и Зевс (т.е. мировая Душа), насколько он, не останавливаясь на созерцании своего отца (т.е. Духа), старается возвыситься до праотца (т.е. Первоединого), как до чистой энергии или основы своего и всякого другого существа.

4. 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 как все прочее настолько единое, насколько же и многое. Мы показали также, что даже Дух 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 двойца, в которой каждая единица вовсе не есть то же, что сам Единый, но обе они равно позднее его по своему бытию.

Этот Единый не может входить в состав исчисляемых вещей, будут ли это отвлеченные единицы или что-либо другое; да он и вообще не подлежит исчислению, потому что он-то и есть мера для всего, между тем как для него нет и не может быть никакой другой меры; он не может быть вводим в счет каких бы то ни было вещей, потому что он не равен ни одной из них, допустить же противное значило бы признать, что он 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, т.е. 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 (т.е., 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 (т.е. 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.

5. Возвратимся теперь к высказанному нами выше положению, что Первоединый 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 сам Первоединый 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 (т.е. 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.

6. 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 сам Первоединый не представляет собой никакого вида. А коль скоро он не есть вид, то он не есть также и субстанция, ибо субстанция всегда — определенная и очерченная вещь, между тем как Первоединый не может быть мыслим таким образом, ибо иначе он перестал бы быть первоначалом, а был 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 Первоединый не есть ни один из видов, то это значит, что он выше всех их. А так как все они, будучи различными видами сущего, не наполняют собой сферу родового понятия бытия, то Первоединый стоит выше даже сущего.

Когда мы говорим, что Первоединый 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 он 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 того, кто стоит выше ноуменов, необходимо отрешиться от них и только тогда он узрит Его, т.е., сознает, что он есть, хотя не будет в состоянии познать и выразить, каков он 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 "Единый" означает только то, что мы отрицаем в нем мно-

жественность, и вот почему пифагорейцы между собой называли Первое начало Аполлоном — именем, символически выражающим отрицание множественности. А если "Единый" 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 не способно 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.

7. Акт духовного 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 целости 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 дух созерцает мыслимые предметы тоже при помощи света — того света, который наливается 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 дух 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 дух, 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.

8. В тот самый момент, когда дух наш озаряется таким светом, он не знает, откуда именно явился этот свет, извне или изнутри, а когда видение прекратится, духу 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 духа, а потому для духа 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.

Сам Первоединый не приходит в подобном случае, он просто является как бы ниоткуда, ибо предстает он созерцанию не как идущий откуда-то, а как тут же вне и превыше всего присутствующий прежде, чем дух приблизится к нему. Не он к духу, но дух или приближается к нему, или отдаляется от него, когда не знает, где ему самому следует пребывать. Первоединый нигде и ни в чем, и если бы дух наш был таким же, тогда он непрестанно созерцал бы Первоединого — и даже более того — пребывал бы в нем, был бы единым с ним. В нынешнем же состоянии наш дух, обладая умом, может созерцать Первоединого лишь тогда, когда устремляется к нему той своей стороной, которая не есть ум, но выше ума.

Пожалуй, может показаться дивным и странным, что Первоединый является нашему духу, не приближаясь к нам, и что он, не находясь нигде, не отсутствует, однако, там, где его нет. Удивляться этому вполне естественно в нашем обычном положении. Но кто сподобился узреть Первоединого, 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.

9. 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, т.е., 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 Дух.

Таким образом, выходит, что тело мира содержится в Душе, Душа — в Духе, а сам Дух — 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.

10. 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 дух 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 духовной, осмысленной жизни, всемогущая сила, от которой происходит жизнь и дух, 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.

11. 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.

12. Не следует забывать, что мы воспринимаем и познаем различные вещи разными органами и способностями: глазами — одно, ушами — совсем другое, иное же — иными чувствами. Поэтому необходимо согласиться, и что наш дух

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 некой 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 духе 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.

13. Бог есть само Благо, а не только нечто благое, и если ему не принадлежит даже атрибут благости, 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 немыслимо, чтобы что-либо не благое было присуще тому началу, которое есть Благо в первоначальном и абсолютном смысле слова, но и первое недопустимо, ибо зачем, спра-

шивается, тому, кто есть само Благо, иметь еще то или иное благое?

А если так, если ему не присущи ни атрибуты с качеством благости, 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 неблага, 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 сущующим, 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.

## 6. О ТОМ, ЧТО СВЕРХСУЩЕЕ НЕ МЫСЛИТ, А ТАКЖЕ О ПЕРВОМ И ВТОРОМ МЫСЛЯЩЕМ

1. 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: Дух 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.

2. Но если так, если необходимо признать, что есть два мыслящих принципа — первоначальный, т.е. Дух, и производный, вторичный, т.е. мировая Душа, то начало, стоящее выше первого мыслящего принципа, не должно быть представляемо как мыслящее, ибо для того, чтобы мыслить, ему пришлось бы быть Духом, а для того, чтобы быть Духом, 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 Дух, 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 Дух 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 Дух, прежде чем мыслить, должен быть совершенным в самом себе, т.е. 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 Духа, 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.

3. 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 Духу с его мышлением принадлежит только второе место.

4. 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. Дух 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, Дух — солнцу, а Душу — луне, светящей светом, заимствованным от солнца: Душа заимствует свою разумность от Духа, который, озаряя и как бы расцвечивая ее своим светом, делает ее интеллектуальной; Дух, напротив, в себе самом имеет свой собственный свет и обладает не только способностью светить, но во всей целостности своего су-



щества есть освещенный и светоносный; наконец, то начало, которое светит самому Духу, есть уже не что более, как только свет в самом себе — свет абсолютно чистый и простой, который самому Духу 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.

5. 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.

Дух 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 Благу, он созерцает его, мыслит, и мышление его есть не что иное, как обращенность к Благу, 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 Благу 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 Дух, 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, т.е., как непрерывную энергию, а всякая энергия непременно направляется к Благу, как к своей цели.

6. Если все это наше рассуждение правильно, то необ-

ходимо 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 законченная.

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.

## 8. О СВЕРХЧУВСТВЕННОЙ КРАСОТЕ

1. Мы уже говорили о том, что тот, кто способен мысленно вознестись в сверхчувственный мир и созерцать всю красоту Духа, тому может после этого открыться начало еще высшее — сам Отец Духа. Теперь попытаемся, насколько это возможно, исследовать и показать, каким образом достигается созерцание красоты Духа 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, т.е. 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 со-

храняет 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, т.е. 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.

2. 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 Дух, который не соединен ни с каким веществом, высочайший, а не вещественный, не обладает красотой сам по себе и вынужден снизойти 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 Дух не может обладать красотой, так как он не есть ни материя, ни масса.

Еще соображение: пока форма предмета находится вне нашей души, т.е. 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, т.е. 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, т.е. 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 замечаешь и не признаешь его красоты, если внутри самого себя не чувствуешь отзвука ей, то это значит, что для тебя осталась непонятна и недоступна внутренняя, духовная 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.

3. Конечно, есть и в природе свой дух — он-то и служит причиной всякой телесной красоты, но он имеет своим первообразом дух более прекрасный, имеющий свое место в душе, от которого сам и происходит. Этот присущий чистой и добродетельной душе дух, 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 дух, 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 дух, а творец первого после него духа, т.е. той красоты души, которая для него, как для художника, служит веществом, это есть уже Дух — Дух 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 Духа? Из всего иного, худшего, образ будет, конечно, не



подходящий. Поэтому следует взять образ из Духа 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, т.е. говорится, что таков только этот кусок, но не все золото.

Подобным образом и тут нам приходится взять за образчик наш же дух, но только предварительно очищенный, а еще лучше будет, если начнем с богов и рассудим, какой дух принадлежит им, ибо все боги величественны и прекрасны и обладают поразительной, безмерной красотой. Чему же, спрашивается, они обязаны этой своей красотой, как не Духу, как не тому, что Дух 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 Дух и только Дух: они настолько боги, насколько суть духи. Они прекрасны потому, что мудрость их всегда и постоянно в действии, а не от случая к случаю, потому что они обладают духом чистым, бесстрастным, незыблемым и знают все, но не человеческое, конечно, а свое собственное, все то, что постигается духом.

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, т.е. пребывая в покое.

4. 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 Дух, и сама есть Дух.

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 Духе и которую Дух ищет, но та, которая всегда вся была и есть, мудрость самая первая, ни от какой другой не происходящая, мудрость, которая составляет самую сущность Духа, 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 соприсуша Духу 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 Духе, 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.

\* Платон. "Федр".

5. 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 Духа, 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.

6. 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 целости своей прекрасен. Возьмем из всего, что можно сказать об этом мире, пока нечто одно — самое великое и важное, потому что оно применимо ко всему.

7. 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 в 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, т.е. с Духом, 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, т.е. 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, т.е., 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 Духе 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 Дух таков, каков есть, что природа его такая, а не иная.

Творчество высочайшего Духа 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 Дух 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 правилом, 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 вседовлеющее, не нуждающееся ни в чем.

8. Это начало, этот высочайший Дух 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 Духа? Конечно, не тот, кто в духе, 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 Духом. 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.

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 оши-

\* Платон. "Тимей".



баются 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.

9. 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 многоразличные силы объемлются единством или что единый Бог имеет в себе совокупность всех божеств, Бог, который нисколько не умаляется 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 беско-

нечному 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 подобия 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.

10. 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 невесть 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 светонесущие 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 умопостижимом 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.

11. 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 духовное 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 покойностью 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 духом, 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 ни-коим образом не может выйти вне самого себя, чтобы видеть себя телесным взором.

12. Итак, мы показали, в каком смысле Дух 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 немыслимо, 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.

13. 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 Дух!? Если у Души столько красоты, то сколько ее в Духе? 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

\* Платон имеет в виду гностиков.

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?

## 9. О ДУХЕ, ИДЕЯХ И О СУЩЕМ

1. Люди склонны чаще руководствоваться чувствами, чем духом, 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 смысленностью 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 изменностью 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, слывшему 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 мощью, 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.

2. 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 духовных 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, приходящая 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 Духа, но, конечно, не от такого духа, который иногда бывает мудрым, иногда же — нет, но от такого, который есть Дух 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 Духа? Конечно, можно и должно, потому что Дух, 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.

3. Итак, всмотримся теперь в природу Духа, 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 Дух к числу всего того, что действительно существует, а между тем есть люди, которые не прочь усомниться даже в существовании Духа, 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 — Дух, т.е., что именно от Духа 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 Духа 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 Духе 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 Дух, конечно, суть самые подлинные, истинные, а те, которые имеют в себе тела от Души — только более или менее близкие к оригиналу копии и подражания.

4. Почему, однако, дойдя до мировой Души, мы не останавливаемся на ней, не принимаем ее за самое Первое начало? Да потому, что Дух 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 дух, 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, т.е., 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 — Дух.

5. Дух же, в строгом, абсолютном смысле слова, не может существовать сперва лишь потенциально, а после уже из

недуховного становится духовным, так как в этом случае оказалось бы необходимым еще иное, высшее начало, но должен сразу быть Духом актуальным и вечным. А если так, если вечный и абсолютный Дух 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, т.е., 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 духом лишь потенциально, но не актуально. Поэтому мы не должны в Духе отделять мышление от мыслимого, как привыкли делать при нашем познании чувственных вещей.

Итак, поскольку Дух 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 Дух 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 Дух, есть творец вселенной, то вместе с тем уже никак нельзя допустить, чтобы он, приступая к созданию вселен-



ной, 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 Духа.

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 Дух, 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, Дух 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 Духу, 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 Духа, но в Духе 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, т.е. 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 Дух, своей чудесной силой сохраняющий бытие даже вещей по природе тленных, ни в чем другом для своего существования не нуждается.

6. Итак, Дух — 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 Духе 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 Дух 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 целостности 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 целостности, 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.



7. 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 духа, не имеют своим предметом что-либо чувственное. Напротив, поскольку они есть чистые понятия, они тождественны с тем, что в них мыслится, так что тут дух и его мышление (а равно и содержание) составляют одно внутреннее единство.

Тем более так должно быть с тем Духом, который весь и всегда внутри себя, который есть то же, что и вся совокупность первичных сущностей, который всегда себе соприсуц 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, Дух 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 Духа, утверждается, что они появились или существуют лишь после или вследствие того, что Дух их мыслит, ибо, совсем напротив, для того, чтобы мышление Духа было мышлением, необходимо, чтобы мыслимое существовало, а иначе, как мог бы Дух 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.

8. 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 Духа, или даже и сам Дух, и мыслимая сущность, ибо каждая такая сущность ни есть нечто чуждое Духа, ни тем более нечто иное, чем он, но каждый эйдос есть Дух, а Дух, понятно, в своей целостности 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.

Дух 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 Духу, точнее, что в Духе сразу дано и есть все сущее, и только тогда уже на это сущее обращена его деятельность, его мысль. Подобно тому, как в огне первоначальнона его сущность, и только потом следует его действие, так и тут, прежде всего, должны быть сущности, которым внутренне присущ Дух, как их энергия; а так как само существование есть актуальная энергия, то это значит, что бытие и Дух представляют собой одну и ту же актуальную энергию, или что они суть одно и то же.

Таким-то образом сущее и Дух составляют одну и ту же природу, как равно и сущности, и их актуальная энергия, и опять же Дух, ибо, при таком положении дел, мысли Духа суть эйдосы, эйдосы — суть формы или виды сущего, а эти, в свою очередь, суть актуальные энергии сущего. Мы, разделяя в абстрактном мышлении бытие и дух, представляем один принцип предшествующим другому, и это потому, что наш-то дух в самом деле отличен от того бытия, от которого себя отделяет, но в том, высочайшем Духе, 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.

9. Какие же именно эйдосы содержатся в единстве в этом едином Духе, который мы разделяем своим мышлением? Исследовать их мы должны не возмущая их покоя, а для этого следует руководствоваться при созерцании их присутствия в Духе 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 Духе, то отсюда следует, что Дух есть первообраз всего, что есть в чувственном мире, или что все в нем содержится первообразно, и что поэтому сам Дух 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 жизнетворный организующий принцип, а с другой — вещество, способное его воспринять, необходимо должно родиться такое-то животное; подобным образом, раз существует нуминальная 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 Духа 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 Духе все представляет одно целостное единство.

10. 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, жизнетворный 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 неоформившейся как должно материи или чего другого,

ей подобного. А теперь возникает вопрос о том, как быть с искусством и его произведениями?

11. 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.

12. 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.

13. 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 имет 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.

14. Спрашивается теперь, можем ли мы Дух, который содержит в себе все сущности, признать началом первым, высочайшим? Как же мы могли бы признать его таким началом, т.е. началом абсолютноединым 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 Дух 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 Дух от Первоединого, добро и прекрасно, и что поэтому нет и не может быть в Духе эйдосов измененных вещей. Таковые появляются от того, что, между тем, как мировая Душа воспринимает от Духа эйдосы, в то же время со стороны привходят 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 Духу, 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 Духе прежде, чем стать Душой и которая, как ставшая Душой, может быть названа само-Душой.



## Ш Е С Т А Я   Э Н Н Е А Д А

4. О ЦЕЛОСТНОМ ВЕЗДЕПРИСУЩИИ  
ИСТИННО-СУЩЕГО ЕДИНОГО (I)

1. 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.

2. Мир истинно-сущего есть всеобъемлющий (он есть сразу во всей своей целостности), 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.

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, зиждящийся на нем чувственный мир, будучи совсем иным по природе, лишь участвует в его бытии, во

\* Определение пространства по Аристотелю.



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, т.е. 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 всеобщего, то ему ничего более не остается, как двигаться около всеобщего; не имея возможности ни охватить его, ни проникнуть внутрь, он довольствуется тем, что занимает место и устраивается в соседстве с ним, так что это всеобщее в одном смысле ему присуще, а в другом — нет, ибо оно не в чем-либо другом, 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 простирается дальше, движется вокруг того, что неподвижно и тождественно, ибо то, вокруг чего оно движется, есть всеобщее, так что в своем движении мировое тело каждой своей частью касается его всегда во всей его целости. Если бы всеобщее 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 присушием.

3. 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 присушием особым образом, потому что получает от него не все, а ту или иную определенную силу; но и после этого они не лишены его присушия, 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 присушием, 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 Дух на части так, чтобы одна была здесь, другая там, то ни та, ни другая не будет Духом. 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.

4. Но если так, если всесущее едино, то как возможно и как мыслимо множество сущностей — духов, 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 Духу, 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, т.е. 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, т.е. составляют его целость.

Но если согласиться на это только вследствие того, что трудно представить, чтобы всеобщее 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 духов, 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 несколько 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.

Точно также и Дух есть множество только многообразное, 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

\* Это выражение Парменида.



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.

5. 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 явствуется, 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.

6. 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.



7. Но возвратимся к главному вопросу: как это возможно, что одно и то же начало присуще всем вещам? А этот вопрос равносильен такому: как это чувственные вещи, представляющие множественность и занимающие различные места в пространстве, могут участвовать в одном и том же начале? Ибо после всего сказанного не должно быть 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 во все 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 цен-

трального тела, но сохраните неприкосновенной его светосилу; 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.

8. Так как тут свет истекает из тела, то, зная где находится это тело, легко сказать, откуда этот свет приходит. Но когда бытие нетелесно, будучи само прежде и выше тела, когда оно утверждается 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 об-



разом 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 целостности, 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.

9. Затем, если бы то единое существо делилось бы на множество таких существ, из которых каждое вмещало бы в себя всю целостность 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 сверхчув-



ственном 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 истекают.

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.

10. 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 один Первосединый бессмертен, а души и духи — 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 Первосединого, нетленно и вечно, что души и духи — бессмертны \*.

II. 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 соприсуши, а оно, присутствуя везде как истинно-сущее, не претерпевает никакого ущерба от того, что другие существа соприсуши ему в той мере, в

\* Этому посвящена 7-ая книга IV-ой Энеиды.



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 духи, 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 Дух — 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.

12. Когда в воздухе среди тишины раздастся 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, т.е. 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 целостности, 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 целостности 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 целостности, и если бы каждое ухо не воспринимало его тоже целиком.

Но, если так, если каждое слово целиком расходится 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 целостности присутствует везде, что она присуща всей вселенной, не делясь для этого или от этого на те части, из коих состоит вселенная?

Когда душа соединена с телом, то 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 существей, 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.

13. 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.

14. Но если так, если одна и та же Душа оживляет каждое живое существо, то каким образом каждое из них имеет свою собственную душу? Потом, как это и отчего одна душа бывает добрая, другая — злая?

Конечно, мировая Душа сообщает жизнь каждому живому существу и содержит в себе все души и всех духов; 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, всех духов, 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, т.е. тела? Конечно, нет. Прежде, чем последовало это происхождение телесного, мы уже существовали там; одни из нас как люди, другие как боги, т.е., как чистые души и разумные духи в лоне чистого всеобъемлющего бытия, мы составляли из себя части самого сверхчувственного мира, но части не выделенные, не объемлимые, слитые в одно с единым целым.

Впрочем, даже теперь мы не совсем отделены от этого умопостигаемого мира, только теперь в нас к прежнему, чисто духовному человеку, присоединился другой, желающий быть иным, чем тот, чувственный и плотский. Так как мы, как духи, не вне вселенной, а везде непосредственно близки к ней, то этот иной человек, легко найдя нас, присоединяется к тому сверхчувственному человеку, которым некогда был каждый из нас, подобно тому, как, 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.

15. Как и почему тело, приближаясь к Душе, восприни-

мает 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, но 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, вож-



делений, 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 соответственно 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 идеальным духовным человеком, то сообразуясь с человеком плотским; жизнь такого, конечно, представляет собой смесь добра и зла.

16. 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, т.е. 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, т.е. 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, обра-



падает 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.

## 5. О ЦЕЛОСТНОМ ВЕЗДЕПРИСУЩИИ ИСТИННО-СУЩЕГО ЕДИНОГО (II)

1. Что единое по числу и тождественное по существу начало присутствует везде во всей целости — 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 проясняется 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.

2. 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, т.е. 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.

3. 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 целости.

4. 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 целости и в тождестве своего существа. И если мы такую Его природу назовем бесконечной на том основании, что для нее нет и не может быть никаких границ, то не будет ли это означать, что она есть вседovлеющая, — 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.

5. 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 Первого единого 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, причём 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.

6. 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.

7. 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 мы коренимся духовной природой, 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.

8. 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, т.е. 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?

9. Если согласиться, что все стихии, по образованию их, составляют одно целое, имеющее форму шара, тогда нельзя уже допустить, что этот шар произведен многими деятелями, из коих один произвел одну 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 сло-



вами — 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 целостности. 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 целостности; а, кроме того, так как при такой своей раздробленности оно не составляло бы одного непрерывного, сосредоточенного в себе целого, то ему самому неизвестно было бы, где оно находится.

Итак, если это бытие 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 целостности как единый Дух, 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 незыблимо 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.

10. 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 довлело всему, что в нем участвует, пребывая в самом себе? Оно довлечет 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, т.е., одно всем являющееся, как самое мудрое, решение.

Да и что, в самом деле, могло бы отделять духов друг от друга так, чтобы они не объединялись в одном и том же всеобъемлющем Духе? Но, хотя все мы, как духи, совмещаемся в этом едином Духе, нам кажется, что нет, что мы отделены 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 духовные 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 умопостигаемом 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.

11. Но как, спрашивается, сверхчувственное бытие, будучи непротяженным, может простирается 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, занимающую своим объемом в пространстве определенное место и никоим образом не может



выступающую 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 целости 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, т.е., 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.

12. 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 сознавать 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.

## 7. КАК СУЩЕСТВУЕТ МНОЖЕСТВЕННОСТЬ ИДЕЙ, А ТАКЖЕ И О БЛАГЕ

1. 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 происходит 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, т.е. 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 об-



ласть — 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, т.е. такое бытие, которое в самом себе содержит и свою причину.

2. Отсюда можно лучше понять и природу Духа. 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 Духа, то в чем, спрашивается, может лежать ее причина? Если скажете, что — в Духе, то, ведь, эйдос существует не вне и отдельно от Духа, а составляет одно с ним, как и Дух — одно с эйдосом, и если Дух представляет собой такую полноту эйдосов, в которой ничто не отсутствует, то это значит, что тут не отсутствуют и причины, основания их бытия.

В Духе, конечно, содержатся причины, почему каждый из эйдосов и есть то, что он есть, но это только потому, что сам Дух 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, т.е. 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, т.е. 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 Духе 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 Духа, 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.

3. Но почему же, возражат нам, нельзя допустить, что в



Духе 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 Дух 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 Дух 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 все-

цело обязанная ей; тут все части, приносившие 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 Дух, 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 дух и что он обладает чувственностью не с того лишь момента, как посылается родиться, но изначально. А если так, то не значит ли это, что дух 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?

4. 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 дух, 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, т.е. по своему истинному первоначальному существу.

Скажут, пожалуй, что определения подобного рода сложных вещей и должны быть таковыми, т.е. состоять лишь из перечисления их элементов; но это значило бы отрицать, что каждый элемент порознь тоже подлежит определению, требует его и допускает. Между тем, если 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?

5. 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 духе. Этот дух можно представлять, как определенную энергию, но такую, которая может существовать лишь нераздельно с производящим ее началом. Таковы, например, жизнетворные принципы семени, которые не существуют без души, однако же не суть души, и так как они не бездушны, то не удивительно, что они представляют собой такие со смыслом действующие принципы.

Если теперь спросим, какая именно душа служит началом тех жизнетворных энергий, которые производят не людей, а животных, то придется ответить, что это делает не душа растительная, 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, т.е. 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, создает 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 духовный, 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. А 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.

6. 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, т.е. 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 Духе, 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, т.е. всякая форма жизни, и в действительности она принимает то ту, то иную форму, соотносясь 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, т.е., 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.

7. 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, т.е., 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 осязаемые, но так как они бестелесны, то восприятие или представление их совсем иное, вполне ясное и отчетливое, между тем, как наши восприятия телесных вещей несравненно темнее, спутаннее и 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 ноуменаль-

ного 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.

8. Но можно ли допустить, что живые существа, например, конь и т.п., содержащиеся в Духе как идеальные сущности, не соотнобразуются с такими же существами чувственного мира, а, напротив, последние соотнобразуются с первыми?

Ответ будет такой: конечно, для того, чтобы произвести чувственного коня, да и всякое другое животное, Дух должен иметь предварительно концепцию или эйдос этого животного, но из этого вовсе не следует, что в Духе прежде всего возникает желание создать коня, а потом уже он образует эйдос коня; напротив, ясно, что в Духе должен быть эйдос коня прежде, чем он пожелает создать коня, и что, следовательно, эйдос коня в Духе 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 Дух содержит в себе и эйдос коня, и все ноуменальные сущности вообще, вовсе не соотнобразуясь с судьбой чувственных вещей и вовсе не связываясь потребностью создать этот род вещей; эйдосы изначально существовали в Духе, 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 Духе? Что в нем содержатся духовные 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 Дух 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, Дух, конечно, не может быть выше, но должен быть ниже его по степени единства и простоты, и так как Первоединый в этом отношении превосходнее его, то ему необходимо быть больше, чем единым, ибо множественность равносильна уменьшению совершенства.

Но почему, спросят, не быть 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, т.е. двойственным. Притом же первая двоица содержит в себе разом и покой, и движение, насколько она есть Дух и вместе с тем и жизнь — Дух совершенный и жизнь совершенная. Поскольку же совершенство Духа 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 духи 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, т.е. 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.

9. Нам могут возразить: то, что в Духе 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 Духа, 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 Духе, нет ни одного такого существа, которое было бы разумным в строгом смысле слова, ибо разумность и рассудительность появля-

ются в живых существах уже только здесь, между тем, как там имеют место лишь те высшие и чистые акты Духа, 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 духовный акт, 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 духовные миры, 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 духами 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 умопостижаемом мире есть разум и Дух, ибо там, например, как мыслящий коня есть Дух, так равно и мышление коня (т.е. эйдос коня) есть Дух. А если так, если там имеет место одна чистая мысль и Дух, 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 Духе 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 Дух, мысля такую вещь, отрекается от самого себя — делается бессмысленным? Конечно, нет. Но только в каждой мыслимой вещи, в каждом эйдосе Дух принимает особую определенную форму духа, 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 Духа не может быть лишенной всякого смысла.



Притом же тот дух, который присущ тому или другому живому существу, например, человеку, не перестает от этого быть универсальным Духом 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 Духа; Дух, 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 Дух 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.

10. 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 Духа, 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 Дух, 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 целости 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, т.е. одинаково прекрасно то общее и единое, которым все объемлется.

11. 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 Духа, 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 прин-



цип, 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, т.е. 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 мачуновению и потому обладают лишь второй, а то даже и только третьей степенью жизни.

Ну, а сама земля, как она может иметь место в ноуминальном 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 неявна, 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, т.е. 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 нестгораемой 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 жизнетворящую



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.

12. 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, т.е. 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 напол-

няющие; 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 Дух, т.е. 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.

13. Ни Дух, 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 Духа, 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 Дух 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 Дух 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 движимым 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 Дух не выступил в них из своего единства; а так как на самом деле каждые две такие сущности всегда необходимо различны, то Дух, 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 инаковая, 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 Духу, то это равносильно признанию, что отношение к ним Духа не продуктивное и даже не активное, а чисто пассивное и зависимое. А так как это невозможно, то необходимо допустить, что Дух произвел их всех, или, вернее, сам был от начала совокупностью их всех.

Итак, бытие сущностей не может мыслиться без действующего Духа, 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 Духа, движется всегда в самих этих различных сущностях, то-есть, так, что с каждым его движением совпадает та или иная сущность.

Так как Дух 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. Дух 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 Духа 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, т.е. эйдосов, а с полнотой мысли также и всю полноту жизни Души, которая, подобно мысли Духа, 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, т.е. непрерывно и неизменно.

Если бы эта тождественность движения и действия простиралась не на многообразие, а на одинаковое, тождественное, тогда, повторяем, и сам Дух не мог бы быть деятельным, актуальным, и, значит, в мире совсем не было



бы актуальной энергии. Но в том-то и дело, что Дух 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 Дух 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, и 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 Духе 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.

14. Чтобы иметь более ясное представление о Духе 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 предначиненными 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 Духе 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.

Дух 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.

15. 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 Духа, между тем, как там пребывает сам Дух, который, по выражению Платона, есть имеющий образ Блага архетип, так как Благо присуще всем его эйдосам.

Первое начало есть само Благо, Дух же есть только благий — образ Блага, по той причине, что прежде всего сам живет созерцанием абсолютного Блага, а вследствие этого и созданные им существа оказываются такими же, т.е. благоподобными.

Благо присуще Духу не так, как оно есть в самом себе, а так, как Дух может его воспринимать и обладать им, ибо Благо есть первое, верховное начало, и от него уже всякое благо и в Духе, и во всем, что им сотворено в ноуменальном мире.



Творение же это следует представлять таким образом: с одной стороны, Дух, 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 Дух 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 Дух 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 Духа созданы силой, полученной от Блага, то они отражают в себе Благо и суть благоподобные, а так как Дух, вследствие излияния на него от Блага творческой силы, и сам есть благий, и состоит из благоподобных сущностей, то он может быть назван, в отличие от Блага абсолютно единого, благом многообразным.

Кому желательно иметь приблизительное представление о Духе 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 Дух и освещает отсюда все пространство этого мира. Это, конечно, только приблизительное представление, потому что в нем образ ноуменального мира предстает 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.

16. 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 благоподобны, 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 благи? К решению этого вопроса лучше всего, кажется, будет подойти с таким соображением: когда Дух 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 Духом-то не был и что он или начал созерцать бессмысленно, или вовсе не мог созерцать? Нет, не значит, потому что Дух 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 Дух наполняется им, как бы насыщается и становится полнотой всего сущего с полным осознанием этого, другими словами, становится в полном смысле этого слова Духом, 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 Духа.

Оно как бы свет, от которого зависят как созерцаемые сущности, так и Дух, созерцающий их, хотя само оно не есть ни эти сущности, ни Дух, но только их причина. Оно обуславливает мышление тем, что от него истекает свет и на сущности, и в Дух. Вот каким образом Дух имеет полноту сущего, а вместе с полнотой 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.

17. Однако, возразят нам, как же могут в Духе 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 Дух, 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; но уменальный 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 Духу жизнь, но само представляет собою нечто еще более прекрасное и ценное, чем сама жизнь, и что, хотя Дух получил от него всю полноту жизни, но самому подателю ее не принадлежит все ее разнообразие.

Жизнь Духа есть только как бы печать того, кто дал ему ее, но вовсе не есть жизнь самого ее подателя. До обращения к нему Дух 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 Дух 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 Дух 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 Духе 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, Дух, ибо он есть одна определенная жизнь. Что делает эту жизнь множеством? Конечно, не что иное, как множество мыслей Духа, или множество духов. Тут все есть Дух: с одной стороны — Дух единый, всеобъемлющий, а с другой — содержимое и объемлемое им множество индивидуальных духов.

Но если каждый из индивидуальных духов объемлется одним всеобщим Духом, то значит ли это, что каждый такой дух тождественен с каждым таким же другим? Нисколько, потому что в таком случае всеобщий Дух обнимал бы не множество, а единство. Итак, сама множественность духов предполагает различие между ними.

Однако, что же, собственно, делает их отличными и от всеобщего Духа, и друг от друга? Да то, что каждый из них есть единичный, индивидуальный; не может же, в самом деле, индивидуальный дух быть тождественным с Духом 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 Дух, как синтез той и другой, есть ставшая явной действительность всего сущего, совокупность всех сущностей — эйдосов, а выше всего стоит Тот, который, не нуждаясь для себя ни в каком начале или основании, сам 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.

Дух, 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, начертывает в ней свой образ, который сам получил свыше. Однако, хотя Дух — образ Первоединого, образ, содержащий в себе многообразие форм, но сам Первоединый не имеет никакого образа, никакой формы, и только потому и может быть творческим началом всяческих форм, а, если бы он сам имел форму, тогда Дух был бы не Духом, а только рассудочным началом, т.е. 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.

18. Теперь спросим: в каком смысле и почему сущности, составляющие содержание Духа, 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 Дух имеет от Блага всю свою жизнь, так как он обязан Благу и тем, что существует, и тем, что он есть Дух, и тем, что все его эйдосы обладают красотой, то все это — и жизнь, и Дух, 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, Дух, идеи суть нечто совсем иное, чем само Благо, хотя это несколько 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 Духе, т.е., 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 отличный, 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 Дух есть благо, насколько он есть Дух истинный, оттуда же истекающий.

В этом отношении между жизнью и Духом 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 обшим 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 Духом 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 благими? Суть ли они простые омонимы Блага, или Благо составляет самое существо каждого из них, притом так, что каждое во всей своей целости 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 правильное 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.

19. 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.

20. 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 дух, и мудрость — все это суть виды блага, тем более, что это блага, к которым стремится всякая разумная жизнь.

Но, возразят нам, почему же мы не останавливаемся на Духе и не отождествляем его с самим Благом, если сама Душа и жизнь суть образы и виды Духа, если и наша душа всегда желает обладать духом, судить духовно и руководствоваться духом 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 Дух не есть единственное и последнее, чего желает наша душа. Едва ли нужен длинный ряд доказательств того, что не Дух составляет самую высшую и последнюю цель всего существующего: не все существа желают иметь дух, но все желают обладать благом. Из существ, не обладающих духом, только некоторые стремятся к духу, между тем, как обладающие духом, не останавливаются на нем, не удовлетворяются им одним, и после него еще ищут блага; притом же дух 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 дух, а насколько — благо, насколько все это и истекает из Блага, и в него же возвращается, ибо только при этом условии желательна сама жизнь.

21. Если теперь спросим, что есть то одно, которое своим присущием делает эти вещи благами, то смело можно ответить так: и Дух, 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 Дух 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 нежеласмы, ибо то, что только свойственно чему-нибудь, но не есть благо, может и не быть желасмо.

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 привходит 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.

22. 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 желасмому, 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 Духа, 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 Духу 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 Духа, но, конечно, в Благое достигает последней границы и останавливается на нем, так как нет и не может быть ничего еще более высшего.

Правда, что и в области Духа ей открывается дивное, величественное зрелище, однако даже тут не оказывается всего того, чего она ищет, что для нее наиболее вожделенно.

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.

23. А если так, если Благо составляет главный предмет стремлений нашей души, если оно своим светом озаряет Дух, если даже образ или след его так живет 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, тогда как оно есть Благо само по себе, независимо ни от чего.

Если мы спросим, что им создано, то должны будем ответить: жизнь и Дух, а через Дух и все существа, участвующие в жизни, в разумности, в Духе — 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 разум и дух всему тому, что мыслит, дарует жизнь всему тому, что живет, в том, что оно повсюду как бы вдыхает или дух, или жизнь, или, по крайней мере, бытие тому, что не может воспринять жизни.

24. 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 Дух, 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 Бла-

гом, 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: Благу 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, Благу 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 щеголяете пышными словами, переставляя их то вниз, то вверх: и жизнь величаете благом, и Дух называете благом, а, кроме и выше всего этого признаете и еще какое-то Благо? Почему, например, Дух 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, т.е. потому, что жизнь доставляет ему удовольствие, что она ему приятна? Ибо если бы он не находил никакого удовольствия ни в том, ни в другом, то разве считал бы их за блага? Разве мог бы он признать благом одно чистое, голое существование, такое бытие, от которого ему нет никакой пользы и которое ничем не отлично от небытия, если бы существование не было для него мило, дорого, если бы он не любил в нем самого себя? Выходит, что источником и стимулом признания чего-либо за благо служит ни что другое, как эта свойственная нашей природе иллюзия, а также ее противоположность — страх потери бытия, страх смерти?"

25. По всей вероятности, уже Платон имел в виду это возражение, решившись в своем "Филебе" примешать к цели, преследуемой желанием, удовольствие, а также допустить,



что искомое благо не есть нечто совершенно простое и потому не может состоять в одном духе. 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 дух, 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 духа.

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 Духе.

Наконец, выше самого Духа, 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 духовное блаженство (дух — душе). Наконец, от самого Блага Духу дается то, что он есть его актуальная энергия и сияет его светом поныне. Что это за свет, об этом речь впереди.

26. Если то или другое существо наделено от природы способностью ощущения, то оно в присутствии Блага чувствует его, сознает и так или иначе выражает, что обладает благом.

Но как объяснить то, что оно в подобном случае иногда обманывается?

Легко понять, что причиной обмана тут служит некоторое сходство, т.е., 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 аффекции 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.

27. Спрашивается, что, собственно, должно получить каждое существо, чтобы иметь то, что ему нужно и свойственно?

Не форму ли? Конечно, потому что, например, и материи необходимо иметь форму, и душе свойственно иметь свою форму в добродетели.

Но 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 вышешоказанной 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.

28. 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 усвоим 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, т.е. 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 Дух 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 — Дух. Но об этом — после.

29. 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 вождленным?

Правда, признавая его вождленным, мы тем самым допускаем, что с ним соединяется удовольствие от наслаждения им. 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 Дух 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 Дух, скрыта догадка, что Благо выше самого Духа? Притом же, если он не может прямым и положительным путем признать за благо и само Благо, и то, что ближе всего к Благу, то к этому признанию он должен был прийти косвенным путем противоположения, а иначе ему бы пришлось утверждать, что отсутствие духа и ума 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 дух представляет собой нечто прекрасное и высокоценное, и в первую очередь — высочайший Дух, 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.

30. А теперь, когда мы приблизились к Благу 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 духа, как своей основы, и из того наслаждения, которое испытывает душа, становясь духовной, 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 дух для нас составляет благо, обладание которым доставляет нам удовольствие.

Но есть и другое мнение, что удовольствие не только присоединяется, но и смешивается с духом, так что из этих двух элементов образуется одна и та же сущность, и вот почему обладание таким духом, 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 дух 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 духу, 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 духа, по всей видимости, и имеют в виду те, которые, считая его самым блаженным и возжеланнейшим из всего прочего, говорят, что тут дух смешивается с удовольствием, говорят так из-за неспособности точнее вы-

разить 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 улыbliнулся отец богов — Зевс", и тысячи подобных выражений.

Нечего и говорить, что это состояние Духа есть поистине самое блаженное, самое возделенное, самое достолюбезное, тем более, что оно есть непрерывное и неизменное, ясное и светлое, озаряемое и как бы расцвечиваемое 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 Духа и красоты.

31. Так как все существующее имеет красоту от света того Существа, которое прежде и превыше всего, так как и Дух имеет от него блеск интеллектуальной энергии, которой сам, в свою очередь, освещает природу, и Душа имеет жизнетворную силу, потому что от него же как бы изливается в нее неисчерпаемая полнота жизни, то вполне естественно, что и Дух 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 Существо, 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 происходит 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.

32. 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 превышает всех сил, превышает 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 вожденное, 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.

33. 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 Дух, 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, т.е. 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 лишённое 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, Дух есть форма еще более совершенная, чем Душа, то это значит, что сама первооснова всякой красоты не имеет никакой формы.

34. 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 духовной, 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.

Очувтившись 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.

35. 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 Дух, а как нечто высшее, чем он, несмотря на то, что она получила возможность созерцать его именно потому, что сама как бы превратилась в Дух, как бы всецело стала духовной и вознеслась в умопостигаемый мир.

Доколе она находится еще только в области Духа, она, конечно, созерцает Дух и эйдосы, т. е., 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 их 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 Духе 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 Дух 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 Дух рассуждающий, а в созерцании последнего рода он — Дух 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 Дух 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, т.е. 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 дух как бы совсем ступшевывается и исчезает, несмотря на то, что, собственно говоря, в этом случае созерцание начинается в духе, но так как оно проникает и в душу, то тут уже происходит слияние духа и души воедино.

Другими словами, тут происходит вот что: само Благо, как бы простираясь над Духом 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 духом, всецело уподобляясь и сливаясь с Благом, потому что оно не Дух, а выше Духа; наконец, собственно говоря, она не мыслит и самого Блага, потому что в этом состоянии не мыслит совсем.

36. 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 приобретается 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 утощение 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 Духа 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 Дух, 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.

37. Некоторые философы полагают, что верховное начало есть мыслящее, но при этом не допускают, что его мышление простирается и на то, что происходит от него и стоит ниже его, а другие утверждают, что его 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 Духом в истинном смысле слова.

Тому же началу, которое есть неприсходящее, 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 Духа. В самом деле, если бы Дух не мыслил, то он не был бы в полном смысле Духом, ибо для принципа, сама природа которого состоит в мышлении, перестать мыслить — значит стать неразумным, лишенным ума и духа, 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.

38. По нашему мнению, о Первоедином нельзя говорить даже "Он есть", ибо он даже в этом не нуждается, нельзя тем более говорить "Он есть благий", поскольку когда мы так говорим, то глагол "есть" относим к тому же самому, к чему и слово "благий", 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 предсказываем в нем блага, т.е. признаем благо не за нечто только ему принадлежащее, или в нем находящееся, а, напротив, утверждаем, что он есть само благо или сам — Благо. Мы не одобряем даже выражения "Он 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 просто говорим о нем: 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, т.е. не детерминируется предикатом бытия, так как бытие им же полагается и им детерминируется.

А почему не сказать ему о себе "Я есмь Благо"? Да потому, что в 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.

39. Из этого следует, что верховное существо не мыслит себя ни как Благо, ни как что-либо другое, потому что в нем нет ничего такого, что было бы отлично от него самого.

Оно знает себя только посредством некой совершенно простой, чистой интуиции, и так как в этой интуиции нет никакого ни расстояния, ни различия между 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 Дух представляет собой тождество совместно с различием. В самом деле, Дух не мог бы ни отличать себя от своего мыслимого, ни обнимать своей

мыслью всесущее, 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 Дух мыслит потому, что для него существенно мышление, то нельзя придумать никакой причины, почему бы он должен был мыслить только самого себя, а не все сущее, ибо нельзя же допустить, что он для этого бессилен. Но и в таком случае, т.е., 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 Дух 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 Духа, и что всякая мысль, как продукт мыслящего Духа, 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 Духа, оно есть уже неизменное, но зато Дух, со своей стороны, мысля даже только это неизменное, сам необходимо становится множественным, ибо невозможно, чтобы то, что после Духа, обладало не только мыслью, но вместе и субстанциальностью, а эйдосы Духа 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 Духа, обладает также и большим величием, что оно есть поистине начало высочайшее.

40. Что этому началу не приличествует мышление — это знают те, которым удастся возвыситься до него и прикинуть 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 Духе) самосущее, т.е. такое, которое соединяется с субстанциальностью и само ее полагает; такое мышление, понятно, не может находиться совместно и в том начале, от которого оно произошло, потому что, находясь там, оно тут ничего не могло бы производить.

Между тем, в Духе 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 Духом прежде, чем появился первый Дух.

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, т.е. Дух, 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 несколько 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?!

41. Можно сказать, что существам высшей, божественной природы, но все же стоящим ниже верховного начала, мышление дано в качестве пособия, выполняющего приблизительно такую же роль, к какой предназначается 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 Дух, 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 — Духа, предполагает еще и третье — мыслимое, свой объект.

Ведь, если бы все эти три вещи — Дух, 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 Духе, да и для самого Духа — 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 Духа 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.

42. 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: отметайте, 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 Дух, то даже и Дух 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, т.е. 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 Духе, а Дух — на Благе, то все существующее утверждается на Благе, 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.

## 8. О ВОЛЕ И СВОБОДЕ ПЕРВОЕДИНОГО

1. 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.

2. 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 исступленных, 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 здравый 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 особое 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.

3. 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, т.е. 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 Духа. Свободу же, как таковую, мы полагаем только началу наиболее благородному — энергии Духа, а затем в полном смысле свободными считаем только те решения и не невольными только те желания, которые из Духа истекают. Вот такого рода свободу мы, пожалуй, можем мыслить и у богов, так как они живут согласно с Духом и по желаниям, сообразующимся с Духом.

4. 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 Дух, 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 повинуетея 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 Дух 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 Дух 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 Духа лучше



всего пребывать в самом себе, следуя этому началу — Благу.

5. Спрашивается теперь, принадлежат ли свобода и самопроизвольность только Духу, занятому чистым мышлением, или также и Душе, притом, как тогда, когда она в своей деятельности совпадает с Духом, так и тогда, когда она осуществляет ее практически в добродетели?

Что касается этой последней, т.е. 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 духа, 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 состоя-

нии? 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 дух или как такое расположение души, в котором та как бы превращается в дух, то, опять-таки, выходит, что свобода имеет место не в самой практической деятельности добродетели, а в духе, который в этой деятельности не участвует.

6. 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 Дух сами властны над собой, что им принадлежит свобода и независимость. Они ни от чего не зависимы, ничему не подвластны потому, что не только Дух 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 Духа и в сердце самой добродетели. Такую добродетель можно считать своего рода духом 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 Дух 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 Духом, что желания ее совпадают с определениями умного Духа, и если воля, как воля, хочет блага, то для Духа мыслить в истинном смысле слова и значит пребывать в Благе.

Это значит, что Дух уже обладает тем, чего воля еще только хочет, и, само собой понятно, что, когда она достигает, чего хочет, то, тем самым, становится духовной. Поэтому, если мы мыслим свободу даже у воли, как желания блага, то как может не иметь свободы Дух, который всецело утверждает на том, чего воля только хочет?! Не согласиться с этим можно только в том случае, если есть желание приписать Духу еще нечто большее, чем просто независимость и свободу.

7. Итак, Душа становится свободной благодаря Духу, с помощью которого беспрепятственно стремится к Благу, и все ее действия, вытекающие из этого стремления, зависят от ее воли, между тем, как Дух 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 Дух, насколько свобода Души состоит в беспрепятственном стремлении к Благу, а свобода Духа — 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 Духе 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 недеятельным.

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 бессмысленцией было бы отрицать в самом Благe 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 Духе 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.

8. Все это, впрочем, вовсе не означает, что свободу Первосединого 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 устраняем 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.

9. 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 соответственно 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, т.е. 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 соотнобразуется 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 соотнобразуется 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 дух, который тоже есть то, что есть, а то иначе, пожалуй, кто-нибудь и о самом Духе мог бы сказать, что он таков случайно, как будто Дух может быть чем-нибудь иным, а не тем только, что составляет природу или сущность Духа.

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.

10. 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 Дух, то уже тем более не мог произвести и то Начало, которое выше Духа, — 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 непронсшедший.

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, преизбыток 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?!

11. 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.

12. 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.

13. 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 немыслимо 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 самим 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 самым 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.

14. 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 Духа, 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.

15. Вместе с тем Он есть сам и предмет любви, и любовь — любовь самого себя, так как и прекрасен Он единственно только от себя самого и в себе самом. Он, конечно, присущ самому себе, но в нем 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 Дух, 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 истинной 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 Духа, так как бездуховная жизнь, рассеявшая, отринувшая от себя Дух и представляющая полную неопределенность, строго говоря, бессильна существовать.

Напротив, чем больше жизнь сближается с Духом, тем более она освобождается от неопределенности и от случай-

ности, ибо что соотнобразуется с Духом, 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 Дух. 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 Духом.

16. 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, т.е. 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 соотнобразуется, 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 Духа, то это и значит, что Он сам себе дает бытие. Поскольку же это некоторое подобие Духа 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 самого 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, Духа, выше наделенной разумом жизни, ибо она есть Он сам. Итак, Он есть такая энергия, которая выше жизни, выше Духа, 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.

17. 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, предусмотрел 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 Дух и что она сообразована с ним.

Поскольку же таким образом Дух 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 Духа 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.

18. 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 Дух, 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 Духа.

Здесь Дух может быть уподоблен кругу, который касается центра всей своей окружностью, ему всецело обязан своей формой и на этом основании может быть назван центрооб-



разным; 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 Дух со своей сущностью происходит от Первоединого, т.е. 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 Дух, хотя, конечно, это не есть сам Дух, так как Первоединый 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 Первоединый есть архетип той духовной 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 Духом, между тем, как сам Первоединый пребывает в покое, как сила, производящая этот Дух.

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 Духе, 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 Дух, как образ того первичного, истинного света, имеет вид своего первоисточника, то и в Духе нет нигде места случаю, напротив, в каждом своем пункте он являет собой разумное основание и причину. Потому и виновник его, как причина причины, есть, очевидно, причина в самом высшем и истинном, словом, в абсолютном смысле, ибо это значит, что Он есть начало всех тех идеальных, разумных причин, которые 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, т.е., исключая всякую случайность. Термин "подобающее" употребил и Платон, желая как можно точнее обозначить то, что дальше всего отстоит от случайного, то, что истинно есть по самому своему существу; подобающее же, конечно, не может быть неразумным, бессмысленным.

Поэтому, если по воле Первовиновника всего подобающее 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 подобающее, тождественно с его энергией; это подобающее 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.

19. 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 духовным взорам, 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.



20. Но, возразят 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, т.е. как такой, который не простирается ни на что другое и не производит ничего другого, кроме самого себя, так как Он во всей своей целостности 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 самым 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 пра-

вомерна 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.

21. 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 называли 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 нежеласмого, 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 апофактически 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.

## 9. О БЛАГЕ, ИЛИ ПЕРВОЕДИНОМ

1. 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 соотнобразуется с ним в своих произведениях, сообщая каждому из них единство. Так, например, когда она производит человека, то соотнобразуется 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.

2. 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 Дух, то и единство должно быть Духом, 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 целостности 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 Дух, ибо нельзя же мыслить его мертвым, то опять выходит, что оно есть множественное.

Наконец, сущее множественно, насколько оно есть Дух, и уже тем более множественно, насколько Дух 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 Дух, 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 Дух не есть Первое начало, то это видно из того, что для Духа существовать — значит духовно мыслить и что Дух совершеннейший, т.е. 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 Дух 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 Дух 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 Духа 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, т.е. 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 Первоединый не есть ни вся совокупность существующего, ибо в таком случае Он вовсе не был бы единым, ни Дух, ибо и тогда бы Он, как и Дух, был бы совокупностью всего сущего, ни сущее, или бытие, ибо бытие тоже есть совокупность всех вещей.

3. Что же такое есть Первоединый и какова его природа?

Нет ничего удивительного в том, что нам так трудно высказать, что Он 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 духом 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 дух к тому, что занимают высшее, первое место, и, устремляясь к Благу, 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 духом, доверивши всецело духу свою душу и утвердивши ее в нем для того, чтобы она была деятельно восприимчивой ко всему тому, что мыслит дух, он должен созерцать Первоединого только духовными 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 духом, самой высшей частью своего духа.

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 Дух руководит его созерцанием, так как все это не принадлежит области Духа, но чувственное представление и сообразующееся с ним простое рассудочное мнение.

От Духа же мы должны ждать свидетельства лишь о том, о чем он может свидетельствовать. Может же Дух 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 Духе, но в несравненно высшей степени чисто и просто все, или, точнее, одно то, что прежде Духа, которое уже и потому не есть Дух, что оно прежде Духа, а, кроме того, между тем, как Дух есть определенная сущность, одна из сущностей, то, что выше Духа, 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 Он не есть что-либо



из существующего, к Нему не приложимы ни категория субстанции, ни качества, ни количества, он не есть ни Дух, ни Душа, ни движущийся, ни покоящийся, ни в каком-либо месте находящийся, ни во времени. Он пребывает лишь сам в себе, в своем единственном образе, вернее — чуждый всякого образа, ибо Он прежде всех и всяких образов и форм, как и прежде движения, прежде покоя. Все эти категории приложимы уже только к сущему — они-то и делают его множественным.

Но, возразят нам, если Он 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 Первоединого 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 Он пребывает в самом себе. Вообще, строго говоря, не следует называть и обозначать Первоединого 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.

4. 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 присущия, 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 Первоединого, 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 Он есть неизреченный, неопиcуемый,

неизобразимый \*, 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.

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.

5. 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

\* Платон. "Тимей"



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 Духа и только благодаря своему участию в нем обладает добродетелью, а потом, что, кроме ума рассуждающего, так называемого дискурсивного, есть иной, высший ум — умный Дух, 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 дух — виновник или источник всякой науки. Вот им-то душа и может созерцать Дух, который, со своей стороны, дает ей возможность себя ощущать, воспринимать.

Он нисходит в нее, ибо он есть ее отец. Он — Дух 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 Дух 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 Духа, этого совершеннейшего из всего существующего?

Конечно, и Дух 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 Духа, следовательно, стоит сам Первоединый — дивный, непостижимый, о котором нельзя даже говорить, что Он есть, существует, дабы не подать даже повода подумать, 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 Он сперва есть нечто другое, а потом уже единый. Что такое Он есть в самом себе — это недоступно для нашего познания, познается же Он через то, что происходит от него, то есть через сущность, через сущее, насколько сущее предполагает Дух.

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.

6. 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 Дух 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 духовное Начало есть всецело самодовлеющее, то это потому, что оно, как абсолютно единое, ни в чем не нуждается ни для себя, ни для чего-нибудь другого, не имеет ни в чем нужды ни для того, чтобы существовать, ни для того, чтобы быть блаженным, ни для того, чтобы иметь под собой опору.

Бытием своим оно не обязано ничему другому, потому что, напротив, оно есть 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 суще-



ство, и которая не может быть тождественна со своим произведением.

На этом основании верховная Причина всего существующего не тождественна ни с чем существующим, она не есть даже простая сумма всех тех благ, которые она расточает, а есть Благо в ином, абсолютном смысле слова — Благо над всеми и всяческими благами.

7. А, если так, если верховное существо так 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, устранит 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.

8. 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 духовного мира, тот есть бог, чья же 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: непогруженною в тело частью нашей души мы воз-



вышаемся 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 Духа, 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, т.е., 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 удаем увидеть Его, мы достигаем последнего предела наших желаний, успокаиваемся, не внося более никакого диссонанса в окружающий Первоединого божественный хор.

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

Все это производит Первосдинный, нисколько от того не умаляясь. Не будь Он таковым, тогда все, происшедшее от Него, было бы тленным, между тем, как все названные сейчас сущности вечны, вечны потому, что Он, 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 дух, 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 Духа, которая, в таинственном общении и союзе с Первоначалом, рождает богов, рождает красоту, рождает справедливость и всякую добродетель. Всем этим беременнеет 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 всяческому поруганию. 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 отметаает, от всего окружающего отвращается и отрешается, чтобы утвердить себя всецело в одном Боге и стать единым 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 духовного 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.

10. 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, разумной и духовной, 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 едино с ним, наподобие того, как центр совпадает в одной точке с другим центром, ибо такие два центра составляют одно, насколько совпадают в одной точке, и в то же время представляют двойство, насколько они суть центры двух различных кругов. В таком же приблизительно смысле мы и 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?!



11. Вот на чем, собственно, основывается обычное в мистериях запрещение посвященным делиться тайнами с непосвященными: так как божественное невыразимо, неопишимо, то и запрещается толковать о божественном с теми, 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 дух его воспаряет выше самой красоты, выше всего сонма добродетелей, подобно тому, как проникший во внутреннее святилище оставляет позади себя статуи, стоящие в храме, как такие предметы, которые предстанут первыми его взору уже после того, как он узрел сокровенное святое святых и наслаждался общением не с образом, 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 духа 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 об-

разом 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 удостоивается 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 духовными совершенствами, может снова и снова воспарять в высоту: от добродетели к Духу, от Духа 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.



# П Р И Л О Ж Е Н И Я

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.

Мысль же о том, чтобы позировать живописцу или скульптору была для него так противна, что он однажды сказал Амелию, когда тот попросил его дать написать с себя портрет: "Разве мало тебе этого подобия, в которое одела нас природа? Ты полагаешь, что я к тому же должен, на потеху потомкам, оставить им еще и подобие подобия?"

Тогда Амелий попросил своего друга Картерия, лучшего живописца нашего времени, почаще бывать на наших занятиях, открытых для всех желающих, чтобы тот внимательно всматривался и запоминал все самое выразительное в облике философа. И по образу, оставшемуся у него в памяти, художник сделал первый эскиз; Амелий же внес в него различные поправки для сходства, и, таким образом, искусством Картерия был создан, без ведома Плотина, очень похожий на него портрет.

... 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 Аммонию, 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 познако-

миться 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:

1. "О прекрасном" (I.6). 2. "О бессмертии души" (IV.7). 3. "О судьбе" (III.1). 4. "О сущности души" (IV.1,2). 5. "О Духе, идеях и бытии" (V.9). 6. "О нисхождении Души в тела" (IV.8). 7. "Как от Первого происходит последующее, и о Едином" (V.4). 8. "Все ли души — одна Душа" (IV.9). 9. "О Благости или Едином" (VI.9). 10. "О трех первых субстанциях" (V.1). 11. "О становлении и порядке того, что



после Первого" (V.2). 12. "О двух видах материи" (II.4). 13. "Разные наблюдения" (III.9). 14. "О круговом движении" (II.2). 15. "О сопровождающих нас духах" (III.4). 16. "О разумном уходе" (I.9). 17. "О качестве" (II.6). 18. "Существуют ли идеи частных вещей" (V.7). 19. "О добродетелях" (I.2). 20. "О диалектике" (I.3). 21. "Почему Душа — среднее между делимым и неделимым" (IV.1).

Именно этот двадцать один трактат был уже написан Плотинем 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 Плотинем, 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:

22, 23 "О целостном всеприсущии истинно-сущего Единого" (VI.4, 5).

А тотчас затем — еще две книги: одну я озаглавил так:

24. "О том, что Сверхсущее не мыслит, а также о природе первого и второго мыслящих принципов" (V.6).

Другую же — так:

25. "О возможности и действительности" (II.5).

После этих появились еще двадцать сочинений:

26. "О бесстрастии бестелесного" (III.6). 27. "О Душе — I" (IV.3). 28. "О Душе — II" (IV.4). 29. "О Душе — III, или о том, как мы видим" (IV.5). 30. "О созерцании" (III.8). 31. "О сверхчувственной красоте" (V.8). 32. "О том, что нет ноуменов вне Духа, и о Благости" (V.5). 33. "Против гностиков" (II.9). 34. "О числах" (VI.6). 35. "Почему удаленные объекты кажутся маленькими" (II.8). 36. "В продолжительности ли счастье" (I.5). 37. "О слиянии" (II.7). 38. "Как существует множественность идей, и о Благости" (VI.7). 39. "О свободе воли" (VI.8). 40. "О мироздании" (II.1). 41. "Об ощущении и памяти" (IV.6). 42. "О родах сущего — I" (VI.1). 43. "О родах сущего — II" (VI.2). 44. "О родах сущего — III" (VI.3). 45. "О вечности и времени" (III.7).

Такие двадцать четыре книги мы получили за те шесть лет, что я провел рядом с Плотинем. 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:

46. "О счастье" (I.4). 47. "О провидении — I" (III.2). 48. "О провидении — II" (III.3). 49. "О познающих субстанциях и о том, что выше их" (V.3). 50. "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:

51. "О природе зла" (I.8). 52. "О причинности звезд" (II.3). 53. "Об одушевленном" (I.1). 54. "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 пересчитывал 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 пересчитывая 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 о Духе, причем каждый из них касается также вопросов и о Сверхсущем, и о духовных 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 Плотинном, 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 Плотинном трактата по шести эннеадам. ...



Лев Шестов  
"ПЛОТИН" \*

Можно ли истолковать мистицизм, с одной стороны, и поэтическое, героическое, научное "вдохновение" как явления одного и того же порядка? И если можно, то считать ли от этого мистицизм "profane" или, наоборот, поэтическое вдохновение божественным? Наконец, еще более важное: куда нам обратиться за ответом, кто вообще в таких случаях может отвечать: т.е. кто решит, что такое божественное и что такое небожественное? По-видимому, первый ответ: божественное то, что идет от Бога, что Богом внушено. Но это только на первый взгляд или, лучше сказать, так люди думали в былые времена. Новое время разрешило вопрос иначе. Спиноза и трактат "teologo-politicus". По учению Спинозы, можно сохранить всю полноту благочестия, даже если Бога не будет или если на место Бога поставить идею субстанции, природы и т.д. Ибо все дело в благочестии, а не в Боге. Идея Спинозы добыта не им. Она унаследована им от древности. Из-за нее в течение всего средневековья шла борьба. Родилась она в Греции, отцом ее был Сократ. Лучшими и самыми смелыми выразителями — односторонние сократики — стоики. Не нужно преуменьшать значения стоицизма, как это обыкновенно делают. В стоицизме выразился в значительно большей степени дух эллинизма, чем это принято думать, и опять же стоики во многих смыслах лучше, т.е. открытее продолжали дело Сократа, чем рассказывают в истории философии. Цитата из Эпиктета о волшебной палочке. Смысл ее: сверхъестественные чудеса невозможны, но возможны чудеса естественные. Сверхъестественное — это то, над чем мы не вольны. А то, над чем мы не вольны, нас не касается. Наоборот, важно для нас только то, над чем мы вольны, стало быть, мы можем творить чудеса. Само собою, ни стоики, ни другие философы древности не часто говорили такие фразы, как та, которую я нашел у Эпиктета. Но все же эта фраза такая, что лучше нельзя придумать для того, чтобы выразить, чего требовали люди от философов. А так как обычно людям приходится давать то, чего они требуют, то и философам пришлось и до сих пор приходится давать людям чудеса. Причем сверхъестественные чудеса им не по силам — они делают есте-

\* Текст доклада, с которым Лев Шестов выступил на философском конгрессе в Амстердаме (15—23 апреля 1928 г.)

ственные, и опять-таки, раз они могут естественные чудеса давать, то, в конце концов, им приходится утверждать, что естественные чудеса — это лучшее, что может быть на свете. Тертуллиан — единственный, который осмелился формулировать как нужно "сверхъестественное".

Теперь мы можем перейти к Плотину. Всем известно, что Плотин поставил себе задачей сплавить в одно целое существовавшие до него философские системы: Платона, Аристотеля, стоиков. Всем тоже известно, что Плотин жил в Риме последние десятилетия своей жизни и что в Риме у него была школа, и что в этой школе он был преподавателем. Т.е. он был, как и большинство предшественников, одновременно и философом, и учителем. Что такое быть учителем всякий знает. Учитель должен сообщать своим ученикам знания, научные истины. По Аристотелю, основной признак научной истины в том, что ее можно показать всякому и что всякий, кому ее покажут, может ее усвоить. Короче — истина научная есть то, чему всякого можно научить. Ну, а что такое философия? Обычно философию определяют так: философия есть наука и т.д. Это значит, что философия имеет в своем распоряжении истины, которым, как и другим истинам, можно обучить всякого. Плотин определяет философию совсем иначе. Он спрашивает, что есть философия — и отвечает: самое главное. Значит, может быть и наука, т.е. ряд истин, которым можно обучить всякого и всегда, а может быть и что-то другое. Может быть, истины, которым обучить нельзя. Здесь, между прочим, читали нам отрывок из Плотина, в котором говорится, что не всякую истину можно всякому показать и что есть истины, которые можно показать только посвященным. И эту мысль Плотин часто высказывает, так что, очевидно, что в этом отношении он далеко ушел от Аристотеля. Его истины, его "самое главное" есть что-то такое, что вовсе нельзя всякому показывать, даже, как он говорит, запрещается показывать непосвященным. И, между прочим, Плотин, как нам сообщает его добросовестный биограф Порфирий, до 50 лет ничего не писал, верный завету своего учителя, который запретил ученикам распространять его учение и который сам ничего не писал. Потом он все-таки перестал скрывать, Порфирий объясняет: все равно другие рассказали. Я думаю: Плотин понял, что кому не нужно, не увидит истину, и показал путь. Но тот же добросовестный Порфирий сообщает нам еще одну подробность о Плотине. Плотин не перечитывает своих произведений. Больные глаза. Сомнительность такого объяснения. Потом еще объяснение:



нельзя было перечитывать. Это нам объясняет характер истин Плотина. Теория ценности: меновая и потребительская ценности. Если это так, то мы получаем ценные указания и на то, как нужно читать Плотина, а вместе с тем, каковы основные черты "мистической" истины. В противоположность истине позитивной она не годится "для всех", не то что *semper ubique et ab omnibus creditum est* \*.

Она даже не всегда годится для того, кто увидел и открыл ее впервые. Яков Беме утверждал, что когда Бог отнимает от него свою десницу, он сам не понимает того, что написал, и тоже, когда его упрекали, что он одни и те же слова употребляет в разных смыслах, он ответил, что это не беда: кому нужно, тот каждый раз поймет, в каком смысле он употребил то или иное слово. Плотин мог бы до известной степени то же сказать. Это значит: его нельзя изучать, он хочет, чтобы его "угадывали". Т.е., чтобы мы не повторяли за ним то, что он сказал, как он сам избегал, даже боялся повторять то, что он раз уже сказал. Или вернее, он повторял только то, что, по его мнению, не относилось к "самому главному", то, что, стало быть, и в самом деле годится для будничного употребления, на каждый день. То же, что нужно для праздников, — иногда, очень редко — то вложить в форму нашей истины не то что невозможно, а нельзя, ибо это значило бы убить истину. Отсюда все трудности понимания Плотина. Философия Плотина, я бы сказал, есть философия пробуждения, как была и философия Платона. Пробуждаясь, он чувствует вдруг, что он принадлежит к иному миру — миру, где все его "доказательства" вдруг становятся ненужными, где исчезает та "естественная необходимость", которая лежит в основании всего нашего мышления. Входит в свои права *certum quia impossibile est* Тертуллиана. Нужно "взлететь над знанием", ибо "наука есть разум, разум же есть множественность" — этот момент, самый трудный момент для человека. Душа наша пугается того "нового", что ей открывается. Ей кажется, что она погружается в область страшного, всепоглощающего "ничто".

Что же, в чем это страшное? И почему оно? Позвольте, чтобы подвести вас к этой трудной проблеме, примеры из других областей. Конечно, у нас будет только аналогия — но едва ли мне нужно доказывать, что аналогия в данном случае единственный способ подойти к вопросу и в условном выразить то, что не хочет быть выражено так, как обычно людьми

\* Во что верят всегда, везде и все (лат.).

словами выражается. Теория ценности в политэкономии. Эрос и идеи у Шопенгауэра. И вот первое указание — Плотин чувствует потребность и право считать "самым главным" не то, что всегда, везде, всюду люди ценили. А еще он чувствует в те редкие моменты, когда он пробуждается от "сна в теле", что свое нельзя представлять на одобрение людям. Нужно вырваться из гипноза, что одобрение людей есть оправдание "истины", или лучше сказать, что истина хочет оправдания. Наоборот, оправдания хочет не истина, а ложь, не "самое главное", а то, что нам не нужно совсем. Например — Дон-Кихот. Он прибегает к доказательствам, к мечу, он требует признания, он в признании видит сущность своей истины, ибо — где-то в тайниках души — чувствует, что его Дульцинея вовсе не царская дочь, а свинопаска, что его враги — не рыцари, а мельница, что он разбивает не армии — а стада баранов. И когда Плотину нужно говорить о своей последней истине, он бросает доказательства, он перестает даже говорить, он начинает — петь. Что ему до того, признают ли люди или не признают сказанное им? Оно от этого не станет ни лучше, ни хуже. Важно, ценно право любить и владеть не тем, что люди признают хорошим и действительным. Не тем даже, что "естественная необходимость" соглашается пощадить. Как люди, так и естественная необходимость неумолимы по отношению к тому, что для человека является "самым главным". Люди, как мы уже знаем, разрешают нам любить и уважать только то, *quod semper, ubique*, что признано на рынке. Естественная необходимость еще беспощаднее: для всего, что является предметом нашей последней любви, она уготовила страшное — смерть. Это, говорит она нам, ее священное право; все, что имеет рождение, чему я дала начало — все я могу истребить. На существование имеет право лишь то, что начала не имело, а все остальное подлежит смерти. Все преходяще — даже самая глубокая и самая страстная любовь. Даже у Орфея будет отнята его Эвридика. Так говорит нам мудрость веков. Так говорит нам век "эллинской философии", так истолковывался даже божественный Платон. Обыкновенными словами это выражается так: нужно жертвовать всем преходящим для вечного. Ибо вечное — неистребимо, стало быть оно впереди всего. Или разрешите мне современную формулировку: *was wirklich ist — ist vernünftig*.\*

Но в священной книге сказано: любовь сильна, как

\* Что действительно, то разумно (нем.)



смерть. Не знаю, читал ли Плотин эту книгу и знал ли он эти слова. Знаю только другое. Уже за несколько десятков лет до того момента, когда этой книге суждено было предстать на суд культурного греко-римского общества, в Александрии явился человек, которого Судьба (нужно говорить судьба — другого слова нам не разрешит пока историческая критика) предопределила сделать все возможное, или все нужное, для того, чтобы культурные народы как можно меньше из этой книги поняли. И он это сделал — он не мог (и, кажется, не хотел) ослушаться судьбы. Он возвестил миру, что греческая философия, в том виде, в каком она вошла уже в историю как действенный фактор, не только не противоречит тому, что сказано в этой книге, но наоборот, разумно все доказывает. Нечего и говорить, какую пользу оказал Филон распространением этой книги. Но я полагаю — нужно говорить и много, и громко о том, что когда традиционная греческая философия взяла под свое покровительство священную книгу, она поставила свои условия. Она потребовала, чтобы откровение стало разумным. И откровение должно было повиноваться, стало разумным, т.е. уже перестало выходить за те пределы "возможного", которое самоуверенно устанавливает человеческий разум. Тертуллиановское *Crucifixus est Dei filius, non pudet, quia pudendum est: et mortuus est Dei filius, prorsus credibile est, quia ineptum est; et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile\** встречается после появления Вечной Книги на историческом поприще — только один раз, у самого Тертуллиана — у *Tertullien absurde*, как его называл Ренан, появляется и проходит бесследно.

Те, кому суждено было хранить и распространять Библию и сделать ее книгой всех европейских народов, Тертуллиана не слышали, да и не хотели слушать. Они прислушивались к Филону и к тем культурным людям, от которых перенял Филон свою мудрость. Т.е. они шли в мир с той же волшебной палочкой Меркурия, с которой шли и прежние учителя. Они были убеждены, что т.к. сверхъестественных чудес не бывает, то нужно довольствоваться чудесами естественными, т.е. такими, которые может творить сам человек без посторонней помощи. И тут, в этом пункте, уже ранние теологи или истолкователи христианства в большинстве, если не все, сошлись с учителями греческой мудрости. Я не хочу, конечно,

\* Сын Божий распят — это не стыдно, ибо достойно стыда. Сын Божий умер — это оттого и заслуживает веры, ибо бессмысленно. Погребенный воскрес — это несомненно, ибо невозможно (лат.)

расширять границы моего сообщения, поднимать здесь вопрос о средневековой теологии. Но это замечание мне необходимо было сделать. Необходимо, ибо по примеру г-на Дюбаса, я хочу привлечь для объяснения Плотина и современных мистиков, которые уже выросли в атмосфере, созданной тысячелетним напряженным творчеством христианских мыслителей.

Нечего и говорить, что Плотин, который, как мы помним, впитал в себя всю уже тогда тоже тысячелетнюю мудрость Греции, — не мог, когда он выходил на люди, т.е. когда он предстал перед учениками или даже писал то, что мы, после Порфирия, называем Эннеадами, не мог высвободиться от великих традиций Сократа: ведь, хотя Эпиктет говорит о волшебной палочке, но выдумал ее не Эпиктет, а тот, кого оракул (который, когда Судьба того хотела, говорил правду — "просвещал людей", по выражению Паскаля, но когда Судьба не хотела — "ослеплял людей": Паскаль лучше, чем Гегель, был посвящен в задания Судьбы), назвал, на соблазн дальнейшим поколениям, мудрейшим из людей. Плотин знал, что люди хотят естественных чудес, ибо разум им говорит, что сверхъестественные чудеса невозможны. Знал он тоже, что для того, чтобы люди слушали и признавали тебя, нужно им хоть какие-нибудь, хоть "естественные" чудеса показать. И в самом деле, посмотрите, с какой гордостью Порфирий рассказывает о том, что его учитель вылечил сенатора, угадал, кто из рабов украл драгоценности у богатой приятельницы Плотина, и даже о том (это уже не слишком необыкновенно, но все-таки редко бывает и с виду похоже на чудо), что Плотин не грабил сирот, которые поручались его попечению. Стало быть, выхода у него не было. Ему необходимо было включить в свои Эннеады то, чем славились вышедшие из Сократа школы и что мы на нашем современном языке называем словами "этика" и "теодицея". И не только включить, но выдвинуть их на первое место. До такой степени выдвинуть, что при "добросовестном" изучении Плотина, т.е. при таком изучении, при котором мы считаем себя обязанными считаться со всем им сказанным, как с действительным выражением его мыслей, получается и в самом деле такое впечатление, что этика и теодицея у Плотина господствуют над всеми его заданиями. Больше того, добросовестное изучение Плотина, т.е., опять скажу, готовность держаться тех мыслей, которые он высказал, приводят нас к выводу — важности необычайной — что у Плотина этика была, так сказать, источником его онтологии. Я подчеркиваю



это обстоятельство с особой настойчивостью, ибо в этом я вижу историческое значение Плотина. Когда через полторы почти тысячи лет после Судьба выбросила в мир нового великого философа, которому суждено было поправить мысль нашим современникам (ослепить их или просветить — сейчас об этом говорить еще преждевременно, но уместно напомнить, что Судьба посылает, как учил Паскаль, иной раз в мир пророков и затем, чтобы ослепить людей), и он должен был поставить дело так, как вслед за Сократом и стоиками поставил Плотин. Он даже вызываясь свою онтологию называл этикой, и люди, которым полагалось ничего не видеть, не заметили вызова. В средние века в недрах христианства попытки эллинизирующих философов истолковать догматы веры в этическом смысле часто наталкивались на сопротивление. Блаженный Августин прославился своей борьбой с Пеллагием, который даже никак не мог понять, отчего Августин так на него ополчился. И Церковь, как известно, приняла сторону Блаженного Августина и Пеллагия осудила. Но тут случилось нечто поразительное: побежденные пеллагинанцы диктовали законы победителям. Сам Августин не вынес своей мысли и немало способствовал тому, чтобы в жизни Церкви провести то, что историки почему-то называли полу-пеллагинанством, но что в сущности и есть пеллагинанство — ибо полу-пеллагинанство есть понятие, лишенное хоть какого-нибудь смысла. Через Плотина и через католичество сократовская и стоическая мысль о том, что истинное бытие, истинная реальность есть только бытие моральное, то, что в воле человека, что от него зависит, стала достоянием всего западного человечества. Спиноза с новой силой и со свойственной ему одному резкостью и решительностью его лапидарного стиля заявил это всему новому миру, и все покорились ему — не только светские философы, которые, по вышеприведенным соображениям, осуждены были навеки верить языческому оракулу и избранному языческим оракулом мудрецу, но и теологи. Вспомните, что Шлейермахер говорил о Спинозе. Я не помню наизусть всей его тирады, но начинается она так: падите ниц пред великим отшельником Спинозой. Так говорил Шлейермахер — совсем забыв в порыве восторга вторую заповедь, или, что тоже может быть, совсем не догадываясь, что падая ниц перед человеком, хотя и замечательным, он эту заповедь нарушает.

В чем же сущность этики и теодицеи Плотина? Мне нужно быть кратким и потому я скажу в двух словах. И этика, и теодицея Плотина следились к одному "высшему"

принципу: "главное" — это целое, о частях думать нельзя, нужно только на целое глядеть — части же должны лишь беспрекословно подчиняться, только исполнять свое предназначение на земле. Принцип, что целое больше своей части, — конечно, не Платином выдуман. Не Платином же выдуманно положение, что части должны целому подчиняться. Все это, поскольку имелась в виду этика, было использовано Сократом и его последователями стоиками. Стоики же придумали и обоснование теодицеи. Если целое стоит впереди своих частей, то вопрос о "зле" в жизни сам собою разрешается. Что будет с отдельной частью — безразлично. Безразлично, предназначено ли человеку быть умным или глупым, ученым или невежественным, знаменитым или безвестным, здоровым или больным, царем или рабом. Каждый человек, так учил Плотин, вслед за стоиками, исполняет в жизни только роль, как актеры в пьесе — и вся сущность не в том, какая ему роль досталась, а как он ее исполняет. Вы видите, что из самоочевидного, как думали стоики и Плотин, положения, что целое больше части, вытекали и автономная этика и всеобъясняющая теодицея. Правда, в автономной этике есть один существенный пробел, или, вернее, как говорят, вопиющее противоречие, — Плотин говорит, что все люди в этой жизни исполняют только заданные им таинственным автором роли и что никакой ролью гнушаться не следует. Последовательно было бы, если бы Плотин сказал, что раз тебе дана роль или злодея, или развратника, или обжоры и т.д., то ты и эти роли должен исполнять добросовестно. Но Плотин этого не говорит. Наоборот, он всячески предостерегает людей от того, чтобы они принимали на себя такие роли. При этом делает вид, будто бы совершенно не замечает "вопиющего" противоречия. Я сказал "делает вид" — только чтобы подчеркнуть, что совершенно непостижимо, как такой сильный и тонкий диалектик не заметил столь очевидного противоречия. Но он, по-моему, и на самом деле не заметил — по-видимому, потому, что его совершенно и не занимали ни его противоречия, ни этика и теодицея, о которых он столько говорил. Это он взял у стоиков, наскоро — стоикам прилично так думать о человеке и его задачах. Стоикам прилично верить в естественные чудеса и в жезл Меркурия, и в то, что человек в самом деле предназначен играть роль в пьесе неизвестного автора. И ученикам своим, относительно которых он знал, что и они гонятся за естественными чудесами и видят в учителе обладателя жезла Меркурия, он говорил



так, как ученикам нужно было. И когда он начал писать — уже в 50 лет — он и в книги записал, наряду с тем, что он видел для себя, и то, что придумано было до него другими и что нужно было для всех. Ведь он знал, т.е. чувствовал, что книги его пойдут на рынок и что на рынке его "собственное", только для него нужное, цены иметь не будет. Помните разговор Заратустры с калеками? Под конец разговора один из калек, горбатый — горбатые ведь бывают очень проницательны — спрашивает Заратустру: почему ты с нами разговариваешь иначе, чем с учениками своими? А потому, отвечает Зратустра, что с горбатыми по-горбато-му говорить нужно. Но горбатый не унимается: а с учениками, отвечает он, нужно говорить по-школьному. Плотин с учениками говорил по-школьному и в своих писаниях безбоязненно смешивал то, что "для всех" и то, что только для него. Он уже знал, хотя и не сказал этого, что истину можно показывать и непосвященным, ибо, как говорил впоследствии Паскаль, истина бродит меж людьми, никем не узнанная. Так оно и было. Заботливая и умная история (Гегель был, конечно, неправ, когда видел в истории необходимое развитие идеи — история необходимости не знает, она свободна и капризна, в этом ее преимущество, о котором так хорошо говорил Паскаль) устроила так, что этика и теодицея Плотина жили до нашего времени и что не так давно один из величайших умов — сам Лейбниц — в большой книге обстоятельно и добросовестно развил мысли Плотина. И еще большее значение имело этическое учение Плотина. Для нас оно является сейчас особенно важным. Правда, не Плотин придумал учение об "очищении". Но через Плотина оно перешло к средневековью, а оттуда к нам. На катар:исе нам нужно остановиться. Ибо катарсис, принято думать, был единственным путем, через который можно было достичь того, что Плотин называл своим "самым главным" и что мы теперь называем *unio mystica* \*. В чем, по нашим представлениям, состоит *unio mystica*, какие условия достижения этого состояния? Мы знаем слово (экстаз), свободно его употребляем. Мы говорим: нужно ... отвернуться от всего сотворенного, от твари, нужно ничего не видеть, ничего не слышать, забыть, словом, наш мир, и тогда, когда мы отвернемся от сотворенного, мы увидим, мы соприкоснемся с творцом и уже в этой жизни достигнем высшего, станем богом — даже не богами, а богом. Так вошел в историю

\* Мистическое соединение (лат.)

Плотин, в таком виде, по нашему мнению, его приняли и восприняли мистики.

Вероятно, не было бы никакой возможности оспаривать этот взгляд, если бы та же умная история, которая так хорошо умеет припрятывать от нас то, чего нам видеть не полагается, вместе с тем в своем капризном непостоянстве не оставляла бы чуть заметные щелки, в которые иной раз любопытствующий взгляд может кое-что подсмотреть. Когда Плотин писал свои Эннеады, она устроила так, что кое-кто из учеников Плотина подпал под влияние гностиков. Плотин, который и учил других, и сам на деле старался доказать, что философ должен быть бесстрастен, забыл и свое учение, и всю прежнюю практику. Он вышел из себя и написал негодующую статью, которая и составила девятую книгу второй Эннеады. Что так вывело из себя философа? Ему показалось невыносимым, что гностики, не признававшие Ветхого Завета, учили, что мир плох и что Бог, его создавший, плох. Но ведь сам Плотин тому же учил. Сколько раз он называл наш мир самыми ужасными словами! Но когда он слышал из уст других то, что он сам говорил, он пришел в ужас и в негодование. Он говорил, конечно, он говорил и писал все это, но ему можно было это говорить, потому что он говорил и, главное, думал и чувствовал еще и иное. В те минуты, когда он чувствовал, что для него нужнее всего сосредоточиться, он отворачивался от мира, он закрывал глаза, затыкал уши и т.д. И пока он сам так поступал, он отлично чувствовал, что когда придет время, он опять откроет глаза и опять увидит, он вынет закладки из ушей и опять услышит. И вдруг он убеждается, что когда стоики повторяют его слова, выходит, что уже раз и навсегда приходится отказаться от этого мира — и тут его охватывает подобие мистического ужаса. Он чувствует, что где-то задумано великое преступление, и т.к. он, сверх того, несмотря на свою теодицею, тоже хорошо знал, что люди вовсе не актеры и что жизнь не пьеса только, то он собрал все свои силы, чтобы предотвратить злое дело. Историки философии не хотят этого знать. Они утверждают, что это "прием", в Плотине проснулся эллинизм. Я не думаю, чтобы такое упрощение пошло бы на пользу дела. И чтобы вам ясно было, насколько оно ложно, я приведу вам сейчас два примера — уже к Греции никакого отношения не имеющие. Имею в виду — Ницше и Лютера. Лютер, как известно, был монахом, т.е. дал в свое время обет отворачивания от мира, совсем как полагалось (полупеллагианизм ведь основан в церкви) при-



нял на себя катарсис. Как известно, Лютер греком не был, а был простым немецким мужиком. И вот прошло несколько лет *exercitio spiritualia*, и Лютер, сам не зная почему, совсем как Плотин и, если хотите, еще больше, чем Плотин, приходит в неописуемый ужас от того, что он предпринял. Ему тоже кажется, что он совершил, отбратившись от мира, величайшее из преступлений. Он так об этом рассказывал впоследствии: когда я дал монашеские обеты, я сказал *Esse, Deus, tibi voveo impietatem et blasphemiam per totam meam vitam*. (Вот, Господи, Тебе посвящаю бесчестие и богохульство всей моей жизни). Вы понимаете, что это значит, и как искусственно и неверно "объяснение", которое обычно дают историки философии 9-ой книге 2-ой Эннеады. Второй пример — Ницше, с которым случилось то же, что и с Лютером. И он был монахом, и он, как он сам впоследствии рассказывал, в молодые годы отбратился от созданного Богом мира, чтобы обрести тот жезл Меркурия, который преемственно через Сократа и стоиков считался скрытым в недрах философской мудрости. Кончилось же у него так же, как и у Лютера: "по ту сторону добра и зла", "*bleibt mir der Erde treu o meine Bruder*"\* и, наконец, — атавизм это или анамнезис — то, что нам кажется почти животным криком: *die blonde Bestie*\*\*. Если хотите, на наших глазах случилось то же и с Достоевским. Теперь уже стало известным, что Ницше знал во французском переводе "Записки из подполья" — знал еще, значит, в 80 годах, когда Достоевский был и для него и для всех еще "первым встречным". Но он сразу узнал голос "*Blonde Bestie*", т.е. голос утонченного, духовно развитого человека, пришедшего в ужас от того, что люди, и он сам вместе с людьми, променяли Бога на жезл Меркурия. Страницы Достоевского и Ницше, говорящие об этом, исполнены почти пророческой силы и не менее сильны, чем те места из Плотина, в которых он говорит о пробуждении своем.

А теперь, прежде, чем вернуться к Плотину, еще одно замечание, методологически здесь необходимое. Я уже говорил, что Плотина нельзя изучать, т.е. судить о нем по тому, о чем он говорит много и часто, и что цитаты из Плотина и сопоставление отдельных фрагментов из разных книг нам ничего не дадут. Ибо нам нужен Плотин такой, каким он был, а не такой, каким он приносил себя людям,

\* Оставайтесь верными земле, о братья (нем.)

\*\* Белокурая бестия (нем.)

на рынок, или, выражаясь грубыми словами политической экономии, нам нужны не его ценности *de valeur*, но *de consommation*. И мы должны все время помнить, что о ценностях потребительных люди говорят редко, а о меновых ценностях — говорят всегда. И тут опять пример Ницше может нас многому научить. Как известно, величайшим событием в жизни Ницше был тот момент, когда его вдруг осенила мысль о вечном возвращении. Но в своих сочинениях, даже в *Заратустре*, он почти ничего об этом не рассказывает. И мы привыкли, говоря о Ницше, забывать о вечном возвращении и сосредотачиваться на *ubermensch*\*, на морали господ и рабов, на идеях о Дионисе и Аполлоне и т.д. А меж тем "вечное возвращение" — это то, без чего Ницше нет.

То же и в Плотине: его этика, теодицея и как будто выросшее на почве теодицеи "последнее единение", *unio mystica*, привлекают почти все наше внимание. Нам кажется, что *unio mystica* и "единое" есть та волшебная палочка, посредством которой Плотин, вслед за стоиками, у которых он без колебаний взял этику и теодицею, совершает свои "естественные чудеса", ради которых он отворотился от сотворенного, от твари, т.е. от созданного Богом мира. И если новейшая философия, в особенности Гартман и вышедшая из него школа, так жадно набрасывается на Плотина, то это только единственно потому, что в нем она так же, как и в Спинозе, видит возможность осуществления того, в чем философия, которая хочет быть наукой, может видеть и видит свое единственное задание. Для философии естественная необходимость есть условие возможности ее существования как науки. Но, вместе с тем, философия хочет быть и последним словом человеческого постижения. Ей нужно не только постичь мир, но оправдать его. Ей нужно превратить навязавшуюся извне необходимость в то, что она называет разумной свободой. Ей кажется, что те божественные гимны, которые слагал Плотин, есть средство к достижению ее целей. Необходимость она видит, гимны создает Плотин. И последнее слово, без которого философия не может обойтись, дает ей Плотин. Но во всем этом лежит громадное недоразумение. Плотин не только не может быть использован как союзник для наших современных знаний, наоборот, он больше, чем кто-либо другой является для нас грозным обличителем. То, чего мы хотим достиг-

\* Сверхчеловек (нем.)



нуть — сохранить древнее благочестие, отрекшись от Бога, который создал мир, — в этом деле нам нечего искать помощи у живого Плотина. С мертвым, мы думаем, можно все сделать, но мы слышали от Плотина самого, что часто, когда он пробуждается от "сна", он убеждается, что он вовсе не такой бессильный, как это всем кажется, что у него высшее назначение. И что даже после смерти его, поэтому, кто-то будет охранять его права — даже против историков и ученых, которые, как известно, права мертвых не признают.

И кто знает, что может быть анамнезис (или атавизм) Ницше, который так нас пугает, вовсе не есть "естественный" конец "естественного" развития его мыслей? И ужас Лютера перед данными им монашескими обетами тоже не допускает научного объяснения, как и тот страшный подъем сумасшедшего вдохновения, который чувствуется под страницами "Записок из подполья". Может быть, это обиженный Плотин отстаивает свои поправные права мертвеца. Думаю, что есть еще много вещей в мире, которые, сколько бы ни старались, мы никак не выведем ни из идеи необходимости, ни из идеи развития. И еще думаю, что в этом и смысл того, что называл Плотин, а за ним и другие мистики, неизреченным. Ибо под этим кроется то, о чем человеческий мозг никогда не хотел думать — великий, последний, живой Произвол. Это и есть то, что, по-видимому, ждет человека за чертой, до которой доводит нас наше знание, наша мудрость. До этой черты была возможность "единой для всех" истины, была возможность доказательства, были очевидности, равно для всех нужные и понятные. Дальше единая истина исчезает, доказательства становятся проблематическими, очевидности — предательскими, все quia, как у Тертуллиана, опрокидываются — постыдное не обвиняет, а оправдывает, бессмысленное внушает доверие, невозможное становится источником высшей уверенности. Можно ли из того, что так видится, сделать истину? Может ли душа смертного, пробуждающаяся даже от сна и уверовавшая в то, что она имеет высшее предназначение, объяснить другим, что с ней происходит? Может ли она сама себя объяснить? Плотин говорит, что за последней чертой, когда исчезают привычные всем категории, которые поддерживают в нас уверенность в реальности нас самих и нашего мира, душа, которая обречена на новое "знание", испытывает ужас, ей кажется, что она погружается в ничто. И это правда. Она боится этого нового, ибо помнит и твердо знает, что когда-то она

сама и все люди станут убеждены, что за известными пределами начинается...<sup>\*</sup> И тогда начинается ее последняя и решительная борьба, но уже не с собой, а с оставшимися за чертой ближними. Ей нужно освободиться от власти живущих вокруг нее людей.

И у Плотина, а вслед за Плотиним и у всех почти мистиков, развивается то, что принято называть отрицательной теологией. Чтобы не дать посторонним людям возможность прикоснуться к той святыне, к которой он сам стремится, он окружает себя оградой "нет". Что бы вы ни сказали о Боге — он скажет, что это не то. Бог еще за этим, Бог выше этого, и вы его не коснулись. И когда все притязания сделать из Бога то, что может ограничить его произвол, устранены, для Плотина наступает момент "последнего" единения. Последнего, конечно, для тех, кто за черту не переступил, которые, оставаясь в стороне, хотят насладиться ароматом Платоновского творчества: для людей ведь "последнее" — то, за чем уже наступает "спокойствие" и "тишина", есть самое нужное и самое ценное. И они охотно готовы назвать пророком, даже богом, того, кто уверенно им скажет, что последнее достигнуто и дальше искать нечего. Но Плотин знает, как и Достоевский, что здесь все начинается и ничего не кончается, что это последнее не есть последнее, что оно есть только новое, или даже не новое — первое. Он знает, что его Бог, огражденный от посторонних притязаний густой оградой всяких "нет", — уже не тот Бог, который требует себе подчинения и указывает путь. Этот великий Бог не осуждает дерзновений человека, решившего быть самим собой. Для этого Бога человеческое дерзновение — величайшая радость. И для человека — тоже величайшая радость, которую он в словах не может передать, о которой он может только петь, как пел псалмопевец, убедиться, что Свобода, ничем не ограниченная свобода, как и рождение человека, была не против воли, а волю называют поэтому Произволом — ибо, если свобода, а не логос была в начале, — чем же она от произвола рознится — что эта свобода, как и рождение человека, была не против воли, а в согласии и с благословения Творца. В этом смысл Эннеад Плотина — и в этом же смысл его "бегства единого к единому".

---

<sup>\*</sup> Фраза не закончена.



# СОДЕРЖАНИЕ

Вл. Соловьев "Плотин" . . . . .	5
Предуведомление . . . . .	9
 <b>П Е Р В А Я   Э Н Н Е А Д А</b>	
I.3. О ДИАЛЕКТИКЕ . . . . .	11
I.6. О ПРЕКРАСНОМ . . . . .	16
I.8. О ПРИРОДЕ И ИСТОЧНИКЕ ЗЛА . . . . .	25
I.9. О РАЗУМНОМ ИСХОДЕ . . . . .	40
 <b>В Т О Р А Я   Э Н Н Е А Д А</b>	
II.4. О ДВУХ ВИДАХ МАТЕРИИ . . . . .	42
II.5. О ПОНЯТИЯХ ВОЗМОЖНОСТИ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ . . . . .	60
II.6. О СУБСТАНЦИИ И КАЧЕСТВЕ . . . . .	67
 <b>Т Р Е Т Ь Я   Э Н Н Е А Д А</b>	
III.4. О СОПРОВОЖДАЮЩИХ НАС ДУХАХ . . . . .	72
III.5. О ЛЮБВИ . . . . .	79
III.7. О ВРЕМЕНИ И ВЕЧНОСТИ . . . . .	91
 <b>Ч Е Т В Е Р Т А Я   Э Н Н Е А Д А</b>	
IV.8. О НИСХОЖДЕНИИ ДУШИ В ТЕЛА . . . . .	113
 <b>П Я Т А Я   Э Н Н Е А Д А</b>	
V.1. О ТРЕХ ПЕРВОНАЧАЛЬНЫХ СУБСТАНЦИЯХ . . . . .	123
V.2. О СТАНОВЛЕНИИ И ПОРЯДКЕ ТОГО, ЧТО ПОСЛЕ ПЕРВОГО . . . . .	137
V.3. О ПОЗНАЮЩИХ СУБСТАНЦИЯХ И О ТОМ, ЧТО ВЫШЕ НИХ . . . . .	139
V.4. КАК ОТ ПЕРВОГО НАЧАЛА ПРОИСХОДИТ ВСЕ ПОСЛЕДУЮЩЕЕ И О ПЕРВОЕДИНОМ . . . . .	164
V.5. О ТОМ, ЧТО НЕТ НОУМЕНОВ ВНЕ ДУХА, И О БЛАГЕ . . . . .	167
V.6. О ТОМ, ЧТО СВЕРХСУЩЕЕ НЕ МЫСЛИТ, А ТАКЖЕ О ПЕРВОМ И ВТОРОМ МЫСЛЯЩЕМ . . . . .	185
V.8. О СВЕРХЧУВСТВЕННОЙ КРАСОТЕ . . . . .	191
V.9. О ДУХЕ, ИДЕЯХ И О СУЩЕМ . . . . .	210

## ШЕСТАЯ ЭННЕАДА

VI.4. О ЦЕЛОСТНОМ ВЕЗДЕПРИСУЩИИ ИСТИННО-СУЩЕГО ЕДИНОГО (I) . . . . .	223
VI.5. О ЦЕЛОСТНОМ ВЕЗДЕПРИСУЩИИ ИСТИННО-СУЩЕГО ЕДИНОГО (II) . . . . .	245
VI.7. КАК СУЩЕСТВУЕТ МНОЖЕСТВЕННОСТЬ ИДЕЙ, А ТАКЖЕ И О БЛАГЕ . . . . .	259
VI.8. О ВОЛЕ И СВОБОДЕ ПЕРВОЕДИНОГО . . . . .	322
VI.9. О БЛАГЕ, ИЛИ ПЕРВОЕДИНОМ . . . . .	352

## ПРИЛОЖЕНИЯ

Порфирий "О жизни Плотина и о его трудах" . . . . .	371
Лев Шестов "Плотин" . . . . .	377



---

В книге представлены трактаты из всех шести "Эннеад" выдающегося древнегреческого философа Плотина (III век н. э.), основателя т. н. "неоплатонизма" — грандиозной системы, синтезировавшей и развившей лучшие достижения как эллинской, так и восточной мысли той эпохи.

Литературно-художественное  
издание

**ПЛОТИН**  
**ЭННЕАДЫ**

Составитель и ответственный редактор  
*С. И. Еремеев*

Художественное оформление  
*Г. А. Сергеев*

Корректор  
*В. П. Алексеенко*

Компьютерная верстка  
*Т. В. Дунайская-Олейник, В. Ф. Заволодько*

Издание подготовлено  
при содействии ООО «Ирис»

Сдано в набор 15.01.95. Подписано в печать 23.02.95. Формат 84 × 108<sup>1</sup>/32.  
Тираж 6500 экз. Гарнитура Тип Таймс. Усл. печ. л. 24,5.

Зах. 5-86.

«УЦИММ-ПРЕСС»  
253090, г. Киев-90, ул. Сосюры, 5

АОЗТ «КНИГА»  
254655, ГСП, Киев-53, Артема, 25



Издательство "УЦИММ—ПРЕСС"

в серии

**«АНТОЛОГИЯ МИРОВЫХ ПРОБЛЕМ»**

готовит к печати следующие книги:

"О ЛЖЕИМЕННОМ ЗНАНИИ".

"О ПРИРОДЕ И ИСТОЧНИКЕ ЗЛА".

---

Планируется также продолжить серию

**«ВЕРШИНЫ МИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ».**



С любовью,  
электронная библиотека  
[Theosophy-Books.org](http://Theosophy-Books.org)

