

1.043.651

ДАМАСКИЙ ДИАДОХ



О ПЕРВЫХ НАЧАЛАХ

ΔΑΜΑΣΚΙΟΥ ΔΙΑΔΟΧΟΥ

ΑΠΟΡΙΑΙ ΚΑΙ ΛΥΣΕΙΣ

ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΠΡΩΤΩΝ ΑΡΧΩΝ

ΕΙΣ ΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΠΑΡΜΕΝΙΔΗΝ



DAMASCII SUCCESSORIS

DUBITATIONIS ET SOLUTIONES

DE PRIMIS PRINCIPIIS

IN PLATONIS PARMENIDEM



ДАМАСКИЙ ДИАДОХ

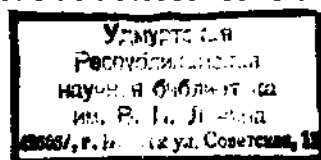
О ПЕРВЫХ НАЧАЛАХ

Апории,
относящиеся к первым началам,
и их разрешение

Комментарий
к «Пармениду» Платона



ИЗДАНИЕ ПОДГОТОВИЛИ
Л. Ю. ЛУКОМСКИЙ И Р. В. СВЕТЛОВ



Издательство

Русского Христианского гуманитарного института
Санкт-Петербург
2000

VIA

ПЕРЕВОД
Л. Ю. ЛУКОМСКОГО

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ),
проект 98-03-16048*

Дамаский Диадох

О первых началах / Пер. с древнегреч. и указатель Л. Ю. Лукомского; статья и комментарии Р. В. Светлова и Л. Ю. Лукомского. — СПб.: РХГИ, 2000. — 1072 с.

Книга последнего схолаха платоновской Академии Дамаския Диадоха (VI в.) посвящена важнейшим философским и теологическим проблемам истолкования творчества Платона. В данной работе наиболее полно и систематически изложена философия афинской школы неоплатонизма, которая представляет собой оригинальное и своеобразное переосмысление взглядов древних античных философов, а также греческих, халдейских и египетских религиозных учений. На русском языке публикуется впервые.

Издание предназначено для специалистов в области истории философии, а также для широкого круга читателей, интересующихся подлинной духовной культурой поздней античности.

ISBN 5-88812-077-4



2

© Л. Ю. Лукомский — перевод на русский язык, статьи, примечания, составление указателя, макет, 2000

© Р. В. Светлов — статья, примечания, 2000

© Русский Христианский гуманитарный институт, 2000

I

АПОРИИ, ОТНОСЯЩИЕСЯ К ПЕРВЫМ НАЧАЛАМ, И ИХ РАЗРЕШЕНИЕ





Раздел I

НЕИЗРЕЧЕННОЕ И ЕДИНОЕ

Первая часть

НЕИЗРЕЧЕННОЕ:

АПОРЕТИЧЕСКОЕ ИСТОЛКОВАНИЕ

ПОНЯТИЯ ПЕРВОНАЧАЛА

1. Формулировка апорий, относящихся к началу всего

1. Является ли так называемое единое начало всего потусторонним [1
всему¹ или же чем-то среди всего, например вершиной того, что про- 5
исходит от него? И будем ли мы утверждать, что все существует на-
ряду с ним или же что это самое все — после него и от него?²

В самом деле, даже если бы последнее утверждение и было бы сде-
лано, то разве могло бы существовать что-либо помимо всего? Ибо все
как таковое — это то, в чем нет какого бы то ни было отсутствия; в
данном же случае отсутствует начало, и, стало быть, то, что следует за
ним, будет уже не всем как таковым, а лишь тем, что существует наряд-
ду с началом³. Кроме того, все стремится быть ограниченным мно- 10
гим, так как беспредельное, пожалуй, уже не будет всем в точности⁴.
Значит, ничто не проявляет себя за пределами всего. Действительно,
граница в данном случае — это некая всеобщность и уже такая всеох-
ватность, в которой начало оказывается верхним пределом, нижний

- 1,2 же — то последнее, что происходит от начала. Следовательно, все существует вместе со своими границами⁵. Далее, начало сочетается с теми вещами, которые происходят от него, — ибо оно и именуется их началом, и является им; то же относится и к причинствующему и к причинно обусловленному, и к первому и к следующему за ним. И всем мы называем то, в чем, являющемся многим, существует единый строй⁶; таким образом, среди всего присутствует и начало. Вообще же, всем как таковым мы называем то, что каким-то образом мыслим⁷. В числе
5 прочего мы мыслим и начало; потому-то мы и имеем обыкновение говорить обо всяком полисе как о властях и подвластных, а обо всяком роде — как о его прародителе и потомках.

- И если бы все сосуществовало с началом⁸, то начало всего не было бы чем-то как таковым, поскольку при этом оно оказалось бы включенным в состав всего. В таком случае единый строй всех вещей, который мы и называем всем в собственном смысле, оказывается безначальным
10 и беспричинным, — а иначе мы уходим в бесконечность⁹. Однако всякой вещи необходимо или быть началом, или происходить от начала, и, стало быть, все либо является началом, либо происходит от начала. Но если бы имело место второе, то начало уже не существовало бы в ряду всех вещей, а оказалось бы внешним им как начало происходящего от него. А если бы было верным первое, то чем оказалось бы происходящее от всего как от начала и находящееся не только вне, но и ниже
15 сго как его завершение? Ведь и подобное находится среди всех вещей, ибо простая мысль обо всем не оставляет в стороне ничего. Следовательно, все не является началом и не происходит от начала.

2. Формы всего и потребность в наличии первоначала

- Далее, каким образом и благодаря какому делению все вместе усматривается во множестве? Действительно, без этих самых деления и множества мы не мыслим даже Все¹⁰ как таковое. Итак, почему в данном случае тотчас появляются некие деление и множество? Скорее всего, в
раздельности и во множестве все вместе существует не всегда, напротив,
20 вершиной множества является единое, а разделенного — объединенное как монада, причем единое еще проще, чем монада¹¹. Однако всякая монада в первую очередь является числом, пусть даже еще и зачаточным¹²; стало быть, в данном отношении и монада — это все. Кроме того, единое не является чем-то среди многого: разве могло бы оно входить в состав многого точно так же, как любая другая вещь? Наоборот, чем бы ни было многое в соответствии с некоторым разделением, именно этим яв-
25 лется и единое, причем прежде разделения, как всецелая нераздель-

ность. Ведь оно есть единое не как наимельчайшее, что, как полагают¹³, 1,3
утверждал Спевсипп¹⁴, — напротив, оно есть единое как то, что поглотило¹⁵ все вещи, ибо благодаря своей простоте оно одновременно и уничтожило их, и сделало все единым. Потому-то и все от него, чем бы ни было это все, и оно — прежде всех вещей. Подобно тому как объединенное предшествует разделенному, единое является всем прежде многого. Однако всякий раз, когда мы развиваем нашу мысль в отношении всего, мы высказываемся обо всем не одним лишь способом, а, по крайней мере, тремя: как о единичном, объединенном и множественном; следовательно, как мы имеем обыкновение говорить, «от единого и к единому»¹⁶. Итак, если бы мы, что привычнее, сказали, будто всем является то, что установилось во множестве и в разделении, то в этом случае его началами мы сочли бы объединенное и в еще большей степени — единое. И если бы мы мыслили их как все вместе и постигали бы совместно со всеми остальными вещами — в соответствии с их взаимосвязью и общим порядком, как было сказано и выше, — то рассуждение у нас требовало бы иного начала, предшествующего всем вещам, которое не стоит еще мыслить как все, так же как и располагать в едином строю с тем, что происходит от него. Ибо даже если бы кто-нибудь утверждал, будто единое хотя бы в некотором отношении является всем вместе, то и тогда оно было бы единым прежде любого вот такого «всего» и в большей степени, нежели это «все», поскольку оно — единое само по себе, а «всем» выступает лишь в качестве причины всех вещей и в соотносящемся со всем порядке; таковым единое, попросту говоря, оказывается во-вторых, в то время как собственно единым — во-первых¹⁷. Впрочем, если бы этот некто и говорил подобные слова, значит, он бы в первую очередь предполагал наличие в едином некоей двойственности, а также то, что мы, проводя разделение его простоты¹⁸, удваиваем его и делим далее на множество частей; ведь оно — благодаря своему бытию единым — является всем наипростейшим образом. И если бы кто-нибудь говорил и об этом, все равно началу всего необходимо быть обособленным и от самого всего, и от наипростейшей всеобщности, и от поглотившей все простоты, какова простота единого. 1,4

3. Необходимость в первоначале и его неизреченность

2. Стало быть, наша душа, несмотря на все эти домыслы, делает пророческий вывод о том, что начало потусторонне всему и несопоставимо со всем¹⁹. Значит, ни началом, ни причиной его называть не следует, так же как и первым, и даже предшествующим всем вещам, и потусторонним всему. И потому-то воспевать его в гимнах как все

- вместе нужно с большой осторожностью, или даже вообще его воспе-
вать не стоит, как не следует его и мыслить, и высказывать о нем
предположений. Ибо все, что бы мы ни помыслили и что бы ни при-
думали является, конечно, какой-то из всех вещей²⁰, и именно данное
суждение оказывается более истинным, нежели то, что все вместе яв-
ляется чем-то весьма чистым, пусть даже в этом случае мы, проводя
анализ и подвергая такому анализу самих себя²¹, и совершили бы вос-
хождение к наипростейшему, к тому, что всеохватно, словно послед-
няя окружность, причем заключает в себе не только сущие, но и не-
сущие предметы. В самом деле, объединенное и совершенно нерастор-
жимое — это предел сущих вещей, ибо всякое сущее смешано из сти-
хий²², единое же — из простого многого, так как мы не в состоянии
помыслить ничего проще единого — всецело единого и только едино-
го; и пусть даже мы назвали бы его началом, причиной и наипростей-
шим — как это, так и все остальное существует всего лишь в качест-
ве единого. Мы же, не будучи в состоянии вынести суждение о нем в
одном слове²³, как бы разделяемся в отношении его, высказываясь о
тех его частях, которые выделились в нас²⁴, и разве что пренебрегаем
даже ими на том основании, что многое не соответствует единому.
Следовательно, не получается ли так, что оно не есть ни то, что мо-
жет быть познано, ни то, что может быть поименовано, ибо и в по-
следнем случае оно будет многим? Впрочем, даже такие предметы в
нем соответствуют единому, так как природа единого всеобъемлюща
или, скорее, всепроизрастающая. И нет ничего, что не есть единое, по-
этому из него как бы разворачивается все: главенствующая причина и
первое; то, что было названо, и сама цель, и низшее — безыскусст-
венный венец всех вещей; единая природа многого — не та, что при-
сутствует от него во многом, а та, что прежде этого многого породила
заключенную в нем природу, — наинераздельнейшая вершина всего
каким бы то ни было образом сущего, величайший круг всего в каком
бы то ни было смысле произносимого.

- Однако если единое — это причинствующее для всего и всеобъем-
лющее, то в чем могло бы заключаться наше восхождение к тому, что и
ему потусторонне? Ведь мы никогда не должны вступать в область пус-
тоты, обращаясь к самому ничто, поскольку то, что не есть даже еди-
ное, в согласии с высшей справедливостью, — ничто, ибо откуда же воз-
ьмется то, что потусторонне единому? В самом деле, ни в чем ином, за
исключением единого, многое не нуждается и потому только единое
есть причина многого; значит, единое причинствует во всех отношениях,
потому что только ему необходимо быть причиной многого, — ибо она
не ничто (ведь ничто есть и причина ничто) и не само многое. Действи-

тельно, как она может быть многими вещами, несопоставимыми между собой, и каким образом многое будет единой причиной? И даже если 10 многие вещи причинствуют, то ввиду своей несопоставимости и расположенности по кругу, вовсе не друг для друга²⁵. Следовательно, каждая вещь — причина самой себя; значит, ни одна из них не причинствует для многого, и, стало быть, его причиной необходимо быть единому, которое является также причиной присущего многому порядка; ибо порядок и единство между собой — это некое одно дыхание.

3. Таким образом, если бы некто, приходя в недоумение по данному поводу, сказал бы, что в качестве начала хватит и единого, и сделал бы тот окончательный вывод, что ни понятия, ни предположения, 15 более простого, нежели само единое, мы иметь не можем, так вот, как при таких условиях мы будем строить предположения относительно чего-то, потустороннего последнему предположению и мысли? Если бы кто-нибудь высказал такое, мы бы согласились с ним в отношении наличия апории: названный замысел представляется невыполнимым и невозможным²⁶. Однако я не знаю, как мне его назвать, но существует некое совместное ощущение этой блистательной истины²⁷, основанное на переходе от вполне нам знакомого к неизреченному, когда необходимо привыкнуть к родовым мукам неизреченного в нас²⁸. Ибо в нашем мире неудержимое всегда ценится более, нежели могущее 20 быть остановленным, а не включенное в определенный порядок более, нежели включенное, например, созерцательная жизнь более, нежели общественная²⁹, и Крон более, чем, ну скажем, демиург³⁰, и сущее более, чем его лики, и единое более, чем многое, началом которого оно является, — и точно так же, как следует из этого рассуждения, по сравнению с простыми причинами и обусловленными ими вещами, 1,6 всяческими началами и подвластными им предметами более ценно то, что во всем этом выходит за подобные пределы и не мыслится ни в каком порядке или связи³¹. Ведь единое по природе стоит впереди многого, наипростейшее — впереди того, что в каком бы то ни было отношении скорее составное, и всеобъемлющее — впереди того, что оно заключает внутри самого себя. Оно, если хочешь так сказать, 5 потусторонне не только любой, но и вот этой антитезе, причем не только той, которая относится к вещам одного и того же порядка, но и той, которая соответствует предшествующему и последующему³².

4. Далее, единое и объединенное и происходящие от них многое и разделенное есть все. В самом деле, то, что разделено, оказывается также объединенным, которое и было разделено; а все многое есть и единое, 10 из которого оно разворачивается. Конечно, единое от этого ничуть не преуменьшается, а то и становится более великим, потому что мно-

гое — после него, а не в нем. То же самое относится и к объединенному, потому что оно предшествует разделению как соединение разделенных вещей³³. Итак, будь то в соответствии с неким порядком или будь то по собственной природе, все вещи есть <и единое и многое>. Что же касается всего вместе, то оно не может быть ни первым, ни началом: не может быть таковым как некий порядок потому, что к нему относится и последнее, а как лишь связанное с ним единое — потому, что и такое единое, и все вместе существует в соответствии с собственно единым (о том же, что собственно единое потусторонне всему, мы еще не сказали), и потому, что единое является средоточием многого, поскольку оно оказывается причиной для происходящего от него.

Кроме того, мы мыслим единое при помощи некоего очистительного предположения³⁴, имеющего в виду простейшее и наиболее общее; священной же необходимо быть непостижимым для всяческих мыслей и предположений, поскольку даже в здешнем мире то, что устремляется ввысь, в наших мыслях всегда более почитаемо, чем находящееся под рукой; стало быть, наиболее почитаемым, пожалуй, было бы то, что совершенно ускользает от всех наших догадок. И если это есть ничто, то пусть оно будет разделено надвое, и одно окажется лучше единого, а другое — наоборот. Если же мы, когда говорим об этом, погружаемся в область пустоты³⁵, то и такое погружение двояко: одно относится к неизреченному, а другое — к никогда и никоим образом не-сущему. Ибо и последнее неизреченно, как говорит Платон³⁶, но как худшее, первое же — как лучшее.

А если мы стремимся извлечь из него какую-то пользу, то происходящее из этого и есть сама по себе наименее необходимейшая среди всего выгода, поскольку все появляется из недоступных для входа святынь³⁷, от таинственного, причем самым таинственным образом. Ведь не в качестве же единого появляется многое и не в качестве объединенного — разделенное, но все на равных основаниях возникает как таинственное и совершенно таинственно.

И даже если мы, говоря о нем все это, — что оно таинственно, что оно не является никакой из всех вещей, что оно непостижимо, — вступаем в рассуждения в противоречие с собой, необходимо понимать, что все это — имена и речения наших родовых мук, в которых мы держим излишне хлопотать о нем³⁸ и которые останавливаются в преддверии недоступной для входа святыни и не возводят о ней ничего, но объявляют о своих собственных, связанных с ней претерпеваниях, о своих недомоганиях и безоружности, причем и это делают не просто так, а при посредстве доказательств, причем предназначенных только для тех, кто может их воспринять.

4. Невыразимое и выразимое единое

5. Впрочем, мы видим и наши родовые муки, и то, что они связаны с подобными претерпеваниями в отношении единого, так же как и то, что они равным образом подразумевают страдания и опровержение самих себя; ведь на самом деле, как говорит Платон, единое, если оно существует, не является единым³⁹; если же оно не существует, то для его определения не подходит ни одно слово, а значит, и отрицание, и имя, так как последнее не простое; не существует о едином ни мнения, ни знания, ибо и они не просты, как не прост и сам ум. Таким образом, единое совершенно непознаваемо и неизреченно. И что же? Не ищем ли мы чего-то другого, потустороннего неизреченному?¹⁰

Пожалуй, Платон таинственным образом возвел нас при посредстве единого к ныне-то и рассматриваемому тайному, чему-то, что потустороннее даже единому, а именно: благодаря отрицанию единого, как и всего остального, он подвел нас вплотную к нему, поскольку провел аподиктическое рассмотрение единого в «Софисте», предположив, что знает его в чистоте и тем самым доказав, что оно само по себе предшествует сущему⁴⁰. И даже если Платон погрузился в молчание, совершив восхождение к единому, это потому, что ему приличествовало, как было принято в древности, молчать о вещах, всецело непроизносимых⁴¹, — ибо рассуждать о них, обращаясь к обыденному восприятию, было бы делом поистине самым рискованным⁴². Несомненно, начав рассуждение о том, чего никогда и никоим образом не существует, он опроверг самого себя и, казалось бы, погрузился в пучину неподобия⁴³ или, скорее, лишенной основания пустоты. Впрочем, если с единым <не>⁴⁴ могут быть связаны доказательства, то в этом нет ничего удивительного: доказательства — это нечто человеческое, разделенное и более надуманное, чем должно⁴⁵. По крайней мере, они не будут соответствовать ни сущему, поскольку оказываются вполне эйдетическими, ни, пожалуй, даже эйдосам, так как вырабатываются логически⁴⁶. И разве не показал сам Платон в «Письмах», что у нас нет ничего, обозначающего эйдос: ни изображения, ни имени, ни определения, ни мнения, ни знания?⁴⁷ Ибо лишь тот ум мог бы обратиться к эйдосам, которым мы, любители поговорить⁴⁸, пока не обладаем. Итак, если бы мы даже и поставили на первое место мышление, то скорее всего эйдетическое, но и в этом случае не достигли бы соответствия объединенному и сущему; а если бы на первом месте оказалось соединяющее мышление, то и оно было бы несовместимым и несопоставимым с единым; и даже если бы речь шла о единичном мышлении, презревшем и предыдущий вид единого, то и оно не могло бы упростить себя до степени единого, даже если о¹⁵

- нем и действительно существовало бы какое-то знание ⁴⁹. В самом деле, нас должно останавливать то обстоятельство, что имеется неизреченное и во многих отношениях непостижимое, и, стало быть, таковое единое. Однако, пребывая сейчас в таком вот положении, мы рискуем приступить к рассмотрению столь великих вопросов с использованием доказательств и предположений, очищая себя и при посредстве аналогии и отрицания возводя к необычным мыслям, пренебрегая принятыми у нас суждениями о тех или иных вещах и направляя свои стопы от менее почитаемых среди нас предметов к более почитаемым, — ведь даже сейчас мы, занимаясь ими, достигаем совершенства. И самое правильное — это о том, что таинственно во всех отношениях, отнюдь не делать таких же выводов, как о чем-то вот этом таинственном, и то же — о
- 20
25
едином, избегающем всякого синтеза определения, имени и любого деления, связываемых познающим с предметом познания, которое подобно круту, наипростейшему и всеохватному. При этом речь идет не только о
- 1.9
едином как об идиоме единого, но и о всеедином и о едином, предшествующем всему; однако ничто среди всего единым не является.

- Действительно, сами родовые муки таким путем совершают очищения в отношении единого как такового и единого в истине начала всех вещей; и происходит это, конечно, потому, что единое в нас, определяе-
- 5
мое как сопутствующее нам, родственное нам и почти во всем отстающее от того, вполне готово к подобному восприятию. Переход от того, в отношении чего сделаны некоторые предположения, к тому, что есть просто само по себе ⁵⁰, легок; пусть даже мы никоим образом не обратились бы к последнему — все равно, опираясь на то простое, что есть в нас, мы способны высказать предположения о том, что предшествует
- всему ⁵¹. Именно в этом смысле единое изреченно и в этом же — неизреченно; а что касается высшего единого, то пусть оно будет почтено совершенным молчанием и прежде всего полным неведением, отвергаю-
- 10
щим всякое знание.

5. Непознаваемость неизреченного

6. Итак, давайте рассмотрим это самое второе суждение — о смысле, в котором говорится, что единое во всех отношениях непознаваемо ⁵². В самом деле, если оно истинно, то как это мы, сделав подобное предположение относительно него, вообще пишем о нем? Действительно, не сочиняем ли мы небылицы, неся вздор о том, чего сами не знаем? Если оно есть то, что несопоставимо со всеми вещами, не
- 15
сдерживается ими и не является не только никакой из них, но и самим единым, то все это — его природа, как бы познавая которую, мы са-

ми приходим в некое расположение духа⁵³ и стремимся привести в него других.

Кроме того, что касается его непознаваемости, то мы или познаем, что оно непознаваемо, или не познаем; однако разве можно в последнем случае сказать, что оно всецело непознаваемо? Если мы познаем <его непознаваемость>, то, стало быть, оно познаваемо как непознаваемое. Тогда разве не познается оно потому, что непознаваемо?

Далее, невозможно отрицать то, что является иным иному, не ведая 20 того, на основании чего совершается отрицание; невозможно также сказать, что вот это не есть вон то, когда с этим «тем» не имеешь никакого соприкосновения⁵⁴. Ибо в отношении того, что некто знает как нечто, чего он не знает, невозможно было бы, пожалуй, сказать, ни что оно существует, ни что оно не существует, о чем и говорит Сократ в «Тезетете»⁵⁵. Стало быть, почему же мы то определение, которое в каком-то смысле знаем, отрицаем применительно к тому, чего не знаем совершенно? Ведь нечто похожее получилось бы, если бы кто-нибудь, будучи слепым от рождения, объявил бы, что теплоты у цвета не существуют. 1,10 На самом деле он, конечно, говорит правильно: цвет не есть тепло. Действительно, последнее осязаемо — и он знает об этом благодаря прикосновению; что же касается цвета, то о нем он совершенно не веда-ет — разве лишь то, что к нему нельзя прикоснуться. Он знает только то, что не знает цвета самого по себе, ибо подобное знание не есть просто знание о нем, но лишь знание собственного незнания. Точно так же 5 и мы, говоря, что единое непознаваемо, не сообщаем ни о чем, свойственном ему, а соглашаемся с нашим собственным претерпеванием в отношении его. Ибо не в цвете заключена для слепого неошутимость — ведь и слепота не в цвете, а в нем самом, — и, значит, в нас самих заключено незнание того, чего мы не знаем. В самом деле, знание о познаваемом находится в познающем, а не в познаваемом. И даже если есть некое подобие знания в познаваемом, какова, например, его яв-ленность, то можно было бы точно так же сказать, что в непознаваемом 10 присутствует незнание, представляющее как его затемненность или неочевидность; по этой-то причине оно и не познается и является неочевидным для всех людей. Однако говорящий так не ведает, что как слепота, так и всякое незнание есть лишенность⁵⁶, и в каком положении находится невидимое, в таком же и незнаемое, и непознаваемое⁵⁷. Итак, применительно к другому лишенность вот этого качества подразумевает наличие чего-то иного; скажем, бестелесное, пусть даже оно невидимо, 15 мыслимо, а не мыслимое — это все-таки нечто другое, например существующее в каком-то отношении, но непостижимое для определенной мысли. Если же мы отвергаем всякую иную мысль и предположение, но

- говорим, что есть та, которая во всех отношениях не познается нами, причем ведем речь о том, на что мы всякий раз закрываем глаза, да еще закрываем полностью, — то мы утверждаем, что вот это-то и есть непознаваемое, причем не потому, что мы говорим о чем-то принадлежащем этому, например что чему-то по природе не положено быть видимым зрением, как это имеет место в отношении умопостигаемого, или
- 20 что чему-то по природе не положено мыслиться сущностным и множественным мышлением, как это имеет место применительно к единому, но о том, что оно не показывает ни одного своего слабого места и в отношении его не может возникнуть никакого предположения. Ведь подобное мы не только называем непознаваемым в том смысле, что оно, будучи чем-то иным, обладает природой непознаваемого, но и не сущим, и не единым, и не всем, и не началом всего, и не потусторонним
- 25 всему, и попросту не считаем достойным как-то высказываться о нем. Значит, природа его — отнюдь не ничто, не потустороннее всему, не то, что превышает всякую причину, и не несопоставимое ни с чем, причем даже подобное суждение не выражает его природы, оно — лишь
- I.11 отвержение следующего за ним.

- Почему же мы вообще говорим что-либо о нем? Вероятно, потому, что мы, познавая последующее, в связи с этим родом познания не оставляем этому последующему, согласно установлению, если мне будет позволено так выразиться, никакой неизреченности. Ибо как то, что потусторонне знанию определенного человека, является
- 5 лучшим, нежели доступное этому знанию, так и тому, что потусторонне всякому предположению, необходимо быть наиболее священным, причем не потому, что более священно познаваемое, а потому, что самое священное владеет нашим претерпеванием, как бы заключенным в нас; подобное состояние вследствие всецелой невосприимчивости для наших мыслей и называется чудом, ибо совершается при посредстве аналогии⁵⁸. Если же то, что непознаваемо в некотором отношении, будучи
- лучшим, стоит выше всецело познаваемого, значит, необходимо согла-
- 10 ситься с тем, что всецело непознаваемое, как лучшее, стоит превыше всего, пусть даже оно и не связано ни с чем — ни с самым высшим, ни с самым лучшим, ни с самым священным, — ибо таковы наши соглашения в отношении того, что полностью избегает наших мыслей и предположений. Ведь мы согласны с тем, что уже вследствие невозможности для нас высказать какое-либо предположение о нем оно — самое удивительное, так как если бы мы предполагали что-то, то исследовали бы нечто иное, предшествующее предположению; значит, нужно бы-
- 15 ло бы либо уйти в бесконечность, либо остановиться на совершенно таинственном.

6. Незреченное не является предметом мнения

7. Стало быть, пытаемся ли мы доказать наличие у него какого-то свойства, и может ли вообще быть предметом доказательства то, относительно чего, как мы согласились, нельзя выдвинуть никаких предположений? Скорее всего, в случае такого доказательства мы проводим аподиктическое рассмотрение чего-то, располагающегося вокруг него, но не его самого и не того в нем, что подлежит соответствующему рассмотрению. Ведь таковым не является ни оно само, ни что-либо другое и исследуем мы не его, а наши незнание о нем и бессловес- 20 ность, — и вот это-то и есть предмет доказательства.

Так что же? Наше мнение о нем не совпадает с тем, что мы говорим? Но ведь если есть мнение о чем-то, то есть и предмет мнения; действительно, разве имеем мы мнение о том, чего нет? ⁵⁹ Впрочем, как говорит Аристотель, такое мнение также в определенном смысле истинно ⁶⁰. Итак, если существует истинное мнение, то имеется и предмет, соотносясь с которым, мнение становится истинным. В самом деле, мнение гласит истину именно благодаря бытию его предмета. Однако каким образом будет существовать и окажется истинным мнение о том, что на самом деле совершенно непознаваемо? Скорее всего, истинно само его небытие, как и непознаваемость, словно истинная ложь, ибо она истинна ⁵ в том смысле, что является ложью ⁶¹. Скорее всего, подобный вывод необходимо делать в отношении лишенности и не существующего в каком-то отношении; благодаря этому они могут быть результатом некоего отклонения в ипостаси эйдоса, например в ипостаси света — в случае отсутствия света, которое мы называем тенью: если не существует света, то нет и тени ⁶². Однако, как говорит Платон, подле того, что никоим образом и никогда не существует ⁶³, ничто сущее находиться не может ⁶⁴; следовательно, не-сущее вообще даже и не лишенность, и вот это самое суждение — «никоим образом и никогда» — бессильно его обозначить. Ибо и такое суждение — это сущее, как нечто сущее есть и обозначение, и предмет мнения, пусть даже соответствующее мнение гласит, что нечто не существует: даже никоим образом не существующее тем не менее, будучи предметом мнения, относится к сущему. Потому-то лучше последовать Платону и сказать: никоим образом и никогда не-сущее есть неизреченное и не подлежащее мнению, но как ¹⁵ худшее, в то время как о едином мы говорим то же самое, но как о лучшем ⁶⁵.

Однако ведь мы имеем мнение о чем-то, что мнению неподвластно, или же, как говорит <Платон> ⁶⁶, в этом случае разум приходит к заблуждению и на самом деле мы не имеем и мнения. Так что же? Разве

мы не высказываем предположения и не убеждаемся, что дело обстоит таким образом? Пожалуй, как много раз было сказано, все это — наши собственные претерпевания, связанные с соответствующим предметом. Впрочем, таковым мнением мы обладаем в себе — следовательно, оно пустое, поскольку касается пустого и беспредельного. Итак, на том основании, что некоторые предметы не существуют, мы пересматриваем свои мнения об их существовании и трактуем их как фантастические и ошибочные, — а ведь когда-то мы полагали, будто Солнце величиной в один фут, хотя оно вовсе не таких размеров, — и точно так же, когда мы высказываем какое-либо предположение в отношении никогда и ником образом не-сущего или пишем о нем вот эти слова, наше мнение, даже и заключенное в нас, вступает в область пустоты. И, понимая это, мы полагаем, будто осмысливаем такое не-сущее, хотя само оно остается для нас ничем, — настолько оно превышает пределы нашего мышления.

7. Наше собственное неведение, относящееся к неизреченному

Далее, разве может служить предметом аподиктического рассмотрения степень заложенного в нас непонимания, связанного с ним? Действительно, почему мы говорим, что оно непознаваемо? В одном из вышеприведенных рассуждений утверждается, будто мы всегда находим то, что превышает знание, более почитаемым. Таким образом, если бы только удалось отыскать то, что превышает всякое знание, стало бы, было бы найдено само по себе наиболее почитаемое; для доказательства в данном случае достаточно и того, что оно не может быть найдено. В другом рассуждении говорится, что оно превышает всего; на том основании, что оно в некотором отношении познаваемо, оно принадлежало бы ко всему, ибо мы называем всем то, что познаем, и если бы оно было познаваемым, у него было бы нечто общее со всем. Тому же, у чего есть нечто общее, присущ и единый порядок; таким образом, в этом случае оно оказалось бы пребывающим вместе со всем — следовательно, и на таком основании ему необходимо быть непознаваемым. А третья причина в том, что в сущем непознаваемое присутствует как познаваемое; оно называется таким хотя бы в качестве соотнесенного⁶⁷. Значит, наподобие того, как одно и то же мы называем и большим и маленьким, но в разных отношениях, познаваемое и непознаваемое соотносятся с тем или иным, и подобно тому, как одна и та же вещь, причастная двум эйдосам — большого и малого, на этом основании является одновременно большой и малой, то, что участвует и в познаваемости и в непознаваемости, является одновременно и тем и другим. А поскольку познаваемое оказывается изначальным, изначальным необходимо быть и непознаваемому, в осо-

бенности если оно будет лучше познаваемого, как в том случае, когда для ощущения умопостигаемое непознаваемо, а для ума познаваемо, ибо тогда лучшее не будет лишенностью эйдоса, оказывающейся худшим, благодаря умопостигаемости наличествуя как-то иначе. В самом деле, любое отсутствие и соответствующая лишенность существуют в материи и в душе: разве могли бы они находиться в уме, в котором присутствует все? В умопостигаемом в каком-то смысле они имеются, скорее, в том случае, когда мы признаем некую одну лишенность за лучшее, например если эйдосом не является нечто, стоящее выше всякого эйдоса, если не-сущим оказывается сверхсущностное и если ничто — это то, что подлинно непознаваемо вследствие своего превосходства над всем. Таким образом, если единое есть последнее познаваемое среди того, что каким бы то ни было образом познается или о чем высказываются предположения, значит, потустороннее единому первично и всецело непознаваемо, и в отношении того, что столь непознаваемо, что как непознаваемое не имеет даже соответствующей природы⁶⁸, а значит, мы и не воспринимаем его как непознаваемое, мы не знаем и того, непознаваемо ли оно. В самом деле, относительно него имеется полное незнание: мы не познаем его ни как познаваемое, ни как непознаваемое. Потому-то мы и приходим к полному перевороту в своих представлениях, когда соприкасаемся с ним, словно с ничто, поскольку оно не является чем-либо, а, скорее, как ничто не есть даже ничто. Стало быть, никоим образом и никогда не сущее является не иначе как потусторонним единому, и если последнее на самом деле есть отрицание сущего, то оно — отрицание даже единого и как бы ничто.

Однако ничто — это пустота и изгнание всего. Но разве так мы представляем себе неизреченное? Скорее всего, ничто двойственно, и одно потусторонне, а другое посюсторонне. Ведь двойственно и единое: одно — это низшее, связанное с материей⁶⁹, а другое — первичное, как бы старейшина сущего. Таково и ничто: одно — это не низшее единое, а другое — не высшее. Значит, в таком случае и непознаваемое, и неизреченное двойственно, и одно не есть то последнее, которое служит предметом предположения, а другое не есть соответствующее первое.

Стало быть, сочтем ли мы, что <неизреченное> непознаваемо лишь для нас? Скорее всего, не было бы, пожалуй, ничего парадоксально-го, если так можно выразиться, в том, что оно таково даже для достойного ума. Ибо всякий ум созерцает умопостигаемое, последнее же — это или эйдос, или сущее. Может быть, лучше сказать, что его познает божественное знание и оно познаваемо для него — единичного и сверхсущностного? Однако такое знание обращено к единому⁷⁰; а <неизреченное> потусторонне даже единому. Вообще же говоря, если

- бы оно познавалось, то сочеталось бы с другим и само принадлежало бы ко всему. Ведь в этом случае познаваемость была бы чем-то общим для него и для другого, и на этом основании оно было бы включено в единый со всеми вещами порядок. Кроме того, если оно познаваемо, его объемлет подлинно божественное знание, которое, следовательно, будет служить его границей. В качестве же всяческой границы — вплоть до низшего — выступает единое; что же касается <неизреченного>, то оно превышает единого и, значит, непостижимо и всецело недоступно созерцанию. Таким образом, оно непознаваемо ни для какого знания и, стало быть, для божественного тоже. К тому же знание соотносится с познаваемыми вещами или как с сущими, или как с наличествующими, или как с причастными единому⁷¹, а оно потусторонне перечисленному.
- 15 Познаваемое имеет отношение к знанию и к познающему и, следовательно, находится в некоем одном порядке и связи с ними.

- Кроме того, само единое, похоже, непознаваемо, если на самом деле познающее и познаваемое должны быть разными вещами, пусть даже то и другое находятся в одном и том же. Таким образом, пожалуй, и единое, по крайней мере подлинное, не могло бы познать даже самое себя, поскольку оно не обладает никакой внутренней раздвоенностью.
- 20 Следовательно, в нем не будет познающего и познаемого, и, значит, даже бог, соответствующий лишь единому самому по себе и соприкасающийся с просто единым⁷², не будет соотноситься с ним в некой раздвоенности, — ибо разве могло бы двойственное соприкоснуться с простым? И если бы единое познало единое благодаря единому, то одно единое все равно оказалось бы познающим, а другое познаваемым, и природа единого допустила бы и то и другое, хотя она и является великой и единой. Таким образом, соприкосновение в этом случае будет происходить не так, как у одного с другим — как у познающего с познаваемым: есть только само единое и, значит, соответствующее соприкосновение не связано со знанием. Однако о том, как обстоит дело с
- 25 единым, мы поговорим позднее.

8. Полное отвержение возможности умозрительного постижения неизреченного

Что же касается обсуждаемого, вовсе даже и не единого, то оно тем более непознаваемо. В самом деле, Платон прекрасно говорит о том, что невозможно утверждать, будто знаешь нечто, но не знать ничего⁷³. Последнее познаваемое есть единое; о том, что потусторонне единому, мы не знаем ничего, так что совершенно напрасно повторяем заученные вещи. Скорее всего, зная то, что мы знаем, мы в числе прочего знаем и

то, что недостойно, если можно так выразиться, первой гипотезы, поскольку, даже еще не ведая умопостигаемых эйдосов, мы пренебрегаем возникающими в нас их призраками, так как природа первых неделима и вечна, а последние возникают в нас как делимые и всячески изменяющиеся; а ведь в еще большей степени мы не ведаем слияния видов и родов. Обладая лишь призраком его, на деле оказывающимся слиянием разделенных внутри нас родов и видов, мы предполагаем, будто сущее — нечто сходное, но не само названное, а что-то лучшее и более всего объединенное. И вот мы уже мыслим единое, не охватывая его в постижении в качестве всего, а возводя все в его простоте к нему, и в нас самих эта самая простота возникает так, что все в нас соотносится с единым, пусть даже ей и недостает многого для того, чтобы соприкоснуться с той, совершенной, простотой. Ибо единое и простое в нас в наименьшей степени есть то, о котором идет речь, — это не более чем проявление той природы.

Именно так воспринимая в уме все некоторым образом познаваемое и то, что может предполагаться, мы считаем необходимым постигать единое — если, конечно, есть нужда произносить слова о произносимом и мыслить немислимое. Однако мы также считаем нужным предполагать в отношении его несоотнесенность со всем, несопоставимость с ним и обособленность, причем такую, что, в согласии с истиной, она является даже и не обособленностью⁷⁴, — ибо оно как обособленное извечно обособлено от чего-то, причем не всецело, поскольку обладает связью с тем, от чего оно обособлено, и вообще способностью сочетаться с ним, заключающейся в некоем предводительстве. Следовательно, если бы в основании сущего надлежало находиться чему-то обособленному, то пусть это будет и не обособленное, — ибо, если говорить точно, название таковому дано отнюдь не в полном согласии с истиной; ведь оно уже наличествует наряду с чем-то и соединено с ним в одном порядке, так что такое его название необходимо отрицать. Впрочем, и отрицание — это какое-то слово, как и отрицаемое — какой-то предмет, так что, можно сказать, ничто даже и не будет отрицаться, как и вообще служить предметом суждения или чем-то, каким бы то ни было образом познаваемым, так что отрицать отрицание вообще невозможно⁷⁵. Однако сам этот всецелый переворот в словах и мыслях есть очевидное для нас доказательство того, о чем мы говорим. Какова же будет высшая степень этого рассуждения — помимо безыскусного молчания и согласия не познавать ничего из того, чему в силу невозможности этого не положено быть осведомленным знанием?

8. Нельзя ли исследовать и этот вопрос, сообразуясь с предшествующими рассуждениями? В самом деле, что мы говорим, когда вы-

- сказываем суждение <о высшем> на основании здешних вещей? Поскольку в данном случае монада всегда идет впереди некоего собственного для нее числа ⁷⁶ (ибо душа едина, а душ много, ум един, а умов много, сущее едино, а сущих много, генада едина, а генад много), постольку рассудок, конечно, требует того, чтобы и сущее и многое были таинственными, и необходимо было бы сказать, что таинственное таинственным же образом способно к рождению. Следовательно, не будет ли оно порождать собственное множество? ⁵ Скорее всего, такое и подобные ему суждения должны войти в число вышеназванных апорий ⁷⁷, тогда они просто были забыты. Ибо в нем нет ничего такого, что является общим со здешними вещами, и, пожалуй, в нем не существует ничего того, что можно было бы обсуждать, мыслить и предполагать. Стало быть, в данном случае нет ни единого, ни многого, ни способного к рождению, ни производящего на свет или причинствующего каким-либо иным образом, ни какой бы то ни было аналогии, ни сходства; таким образом, высшее (или высшие) не соответствует здешним вещам. Скорее всего, не следует говорить даже «высшее» (или «высшие»), как и то, что оно — единое или многое.
- ¹⁰ Пожалуй, необходимо соблюдать спокойствие, оставаясь подле тайного и недоступного для души и не продвигаясь вперед ⁷⁸. Следовательно, если необходимо что-то доказывать, нужно пользоваться отрицаниями: высшее — не единое и не многое, оно не способно и не неспособно к рождению, не причина и не беспричинность, и, конечно, эти отрицания следует использовать вплоть до бесконечности; я попросту не знаю, как они еще могут быть видоизменены.

9. Три вопроса и ответа

- [Первый вопрос.] Таким образом, болтая весь этот вздор, мы со-
¹⁵ прикасаемся с никогда и никоим образом не сущим. В самом деле, именно ему соответствуют как все приведенные определения, так и сама возникающая вследствие них переменчивость, чему нас и учит элейский философ ⁷⁹. Возникающее здесь противоречие нетрудно разрешить: уже было отмечено, что таковое выступает в качестве худшего, а высшее — как лучшее ⁸⁰. Ведь то, что отрицается, отрицается в первом и во втором случаях не равным образом: если идти сверху вниз, то как
²⁰ худшее по отношению к лучшему, если можно так выразиться, а если идти снизу вверх, то как лучшее по отношению к худшему, если можно сказать и так. Ибо отрицание мы связываем и с материей, и с единым, но в тех двух различных смыслах, о которых было сказано ⁸¹. Итáк, данное противоречие, как я и говорил, легко разрешимо. Следующее

уже сложнее: если никогда и никоим образом не-сущее является отвержением сущего, причем всецелым, а потусторонне сущему единое и в еще большей степени — тайное, следовательно, никоим образом не-сущее будет объемлемо единым, простирающимся в направлении пося- 25 торонного, и окажется единым и к тому же тайным, потому что тайное посяторонне единому как потустороннему. И если бы имела место лишенность сущего, то это-то самое так называемое никоим образом не-сущее, пожалуй, было бы с ней связано. И тут нет ничего удивительно- 1,17 го, ведь и материя — это всецело не-сущее всякий раз, когда она поконится, будучи рассматриваемой в качестве единого ⁸², ибо в первом случае есть единое сверхсущее, а в последнем — следующее за сущим, и в том, чтобы и материя была причастна таинственности, не будет ничего несообразного. Если же говорится, что никоим образом не сущее никогда не существует в том смысле, что оно не сущее, не единое, не 5 полагаемое тайным, не катафатическое, не апофатическое, не изменяющееся, не противоречивое и никакое вообще — никогда и никоим образом (а ведь об этом-то и вел речь элейский гость) ⁸³, — то, конечно, оно есть отвержение любых высказываемых предположений, причем неизвестно каким образом совершаемое, и, разумеется, само есть то, что даже и не является чем-нибудь.

[Второй вопрос.] Значит, не получится ли так, что таинственное на самом деле окружает все изреченное, словно венец, возвышаясь над ним, а, как трон, будучи положено в основу всего? Скорее всего, и это 10 определение для него не подходит. Действительно, оно — не сверху и не снизу, и не что-то первое по отношению ко всему, и не последнее, ибо в этом случае нет выхода за свои пределы; потому оно и не венец всего, не объемлет все и, вообще, внутри его нет изреченного; не есть оно и единое.

[Третий вопрос.] Так, стало быть, никакая его часть не имеет отношения к здешним вещам? Ведь его необходимо исследовать на их основе. Да как же оно не имеет к ним отношения, когда все вещи существуют 15 в каком-то смысле на его основе? Действительно, каждая вещь происходит от него и участвует в нем, коль скоро не является ничем иным, кроме того, что она есть, обладая вследствие этого своим собственным началом, вдыхая его и возвращаясь к нему настолько, насколько это возможно ⁸⁴. К тому же, право, что же иное могло бы воспрепятствовать ему в даровании частицы себя самого тому, что происходит от него? В самом деле, что иное будет в этом посредствовать? Разве нет необходимости в том, чтобы второе существовало всегда уже хотя бы потому, что оно по 20 сравнению с единым началом ближе к третьему, а третье — потому, что к четвертому; и если это так, то и низшее происходит от него; если и это

так, то оно тем более остается в пределах его природы; если же и это так, то оно тем более уподобляется ей, так что оказывается готовым к участию в ней, а значит, и участвующим? Разве мы вообще могли бы высказать подобное предположение в отношении этого начала — да каким таким образом? — если бы в нас самих не было некоего его следа ⁸⁵, как бы стремящегося к нему? Поэтому самое правильное — это сказать, что <начало>, будучи таинственным, позволяет также и всем вещам участвовать в таинственном, вследствие чего и в каждой отдельной вещи имеется нечто таинственное; равным образом мы соглашаемся и с тем, что одни вещи по своей природе более таинственны, чем другие: единое — чем сущее, сущее — чем жизнь, жизнь — чем ум и вечное пребывание, и то же самое рассуждение имеет силу при обратном переходе от материи к разумной сущности; в последнем случае рассуждение ведется на основании худшего, а в первом — лучшего, если можно так выразиться ⁸⁶. И если бы кто-нибудь положил в основу высказанные предположения, то смог бы дать определение его выходу за свои пределы и некоему таинственному порядку, возникающему на его основе. И все то, что изреченно, мы возведем к таинственному, так как оно повсюду вычленяется вместе с изреченным; следовательно, мы создадим три монады и три числа: сущностное, единичное и таинственное, но уже никоим образом не два. В таком случае мы, разумеется, будем придерживаться того мнения, от которого прежде отказались: что в таинственном располагаются единое и многое, как и порядок первых, промежуточных и последних вещей, да еще и пребывание в себе, выход за свои пределы и возвращение ⁸⁷; вообще, изреченное мы во многом смешаем с таинственным. Если же, как мы и говорили, это «высшее» или «высшие», то не будет нужды обращаться к таинственному, именно которое мы и хотим видеть превыше единого и многого. Следовательно, не нужно будет предполагать прежде многого иное, пусть даже выделенное в смысле сопричастности наряду со многим; стало быть, оно не будет предметом сопричастности, не будет передавать ничего своего тому, что соседствует с ним, и нет никакого таинственного бога, предшествующего единому, как само единое предшествует сущности.

Итак, правильное всего утверждать следующее: разум, пробующий всяческими способами разные пути, будет обнаруживать это таинственное и, пожалуй, на основании делающихся при таком подходе выводов будут мыслиться противоположные вещи. Да и что в этом удивительно, когда даже относительно единого мы испытываем недоумение в связи с иными, но сходными положениями, и, конечно, то же самое относится ко всецело объединенному и к сущему. Однако пусть это у нас подождет.

Вторая часть

СПОСОБЫ ВОСХОЖДЕНИЯ К ПЕРВОНАЧАЛУ

Сейчас же в отношении первой гипотезы необходимо исследовать еще и то, каково восхождение к нему и каким способом, начинаясь с низшего, оно достигает завершения. Пусть рассуждение будет общим в отношении как всех остальных начал, так и тех их следствий, которые простираются вплоть до низших предметов. В самом деле, подобно тому как Парменид, исследуя единое, принял во внимание все вещи, каким-либо способом зависящие от него⁸⁸, и мы будем продвигаться вперед вместе с первой гипотезой, то есть, начав с полностью изреченного и известного в ощущении, совершим восхождение к молчанию об этом первом и испытаем на себе родовые муки истины. 20

1. Восхождение на основании критерия независимости

Итак, каким образом можно было бы, опираясь при первом шаге на очевидное, совершить подобное восхождение? Конечно, во главу угла необходимо поставить то положение, пользуясь которым мы по мере сил совершим переход от первого ко второму, причем со всей возможной осторожностью. 25

9. Так вот, пусть будет сказано, что ни в чем не испытывающее недостатка всегда предшествует нуждающемуся. В самом деле, то, что нуждается в другом, по природе рабски служит ему в силу необходимости в предмете своей нужды. Если же два предмета взаимно нуждаются друг в друге, то оба они испытывают нужду как иные и ни один из них не будет началом, так как подлинному началу более всего свойственна независимость⁸⁹, ибо если бы оно нуждалось в чем-то, то в таком качестве уже не было бы началом. Началу необходимо быть только самим собой, то есть началом. Следовательно, ему приличествуют независимость и несогласие с тем, чтобы прежде него имелось что-либо. Соглашаться же с этим оно будет, обладая в каком бы то ни было отношении зависимостью. И если бы оно испытывало нужду в чем-то предшествующем себе, в том, что является началом в большей степени, то было бы неудивительно, если бы и в этом случае 5

оно было началом для последующего: в последнем-то оно не нуждается. А вот если бы оно в каком-то отношении нуждалось и в нем, то уже не играло бы применительно к нему роли начала⁹⁰.

1.1. Качественно определенное тело

10 Итак, возьмем качественно определенное тело⁹¹; ведь оно-то как чувственно воспринимаемое и есть первое, изреченное для нас. А является ли оно первым на самом деле? Да ведь имеются две вещи: собственно тело и «вот это» — то, что находится в положенном в основу теле⁹². А какая природа из двух является первичной? Действительно, составное испытывает нужду в собственных частях. Однако то, что заключено в положенном в основу, нуждается в этом самом положенном в основу. Следовательно, допущение, что тело будет началом, так же как и первой сущностью, неверно.

15 Во-первых, начало не могло бы присоединить к себе ничего из следующего за ним и происходящего от него. Тело же, как мы говорим, качественно определено. Значит, таковость и качественная определенность — именно то, что присоединяется к нему как к иному, — происходят не от него⁹³.

Во-вторых, тело есть нечто во всех отношениях делимое и каждая его часть испытывает нужду в остальных, так же как и все тело нуждается во всех своих частях. Следовательно, оно, испытывающее нужду и
20 составленное из испытывающего нужду, вовсе не могло бы, пожалуй, быть независимым⁹⁴.

Кроме того, если оно является не единым, а объединенным, то нуждается в связующем едином, как говорит Платон⁹⁵. Однако нечто на деле общее и безыскусно-безвидное — это как бы материя; стало быть, тело, чтобы быть не просто телом, а именно этим телом, например огненным или земляным и, вообще говоря, упорядоченным и качественно
25 определенным, нуждается в порядке и видовой соотнесенности. Следовательно, присоединяющееся к нему приводит его к совершенству и упорядочивает в качестве уже второго положенного в основу, например той материи, про которую говорят, что она вторая⁹⁶.

А не является ли началом само присоединяющееся? Разумеется, это
1.20 невозможно. Ведь оно не пребывает как самостоятельное и не просто существует, а располагается в положенном в основу и нуждается в нем. Если же строить предположения не относительно положенного в основу, а об одной из стихий, образующих каждую вещь, например о живом существе, таком как лошадь и человек, то и в этом случае каждое из двух нуждается в каждом — и положенное в основу, и находящееся в поло-

женном в основу, а вернее, общая стихия, каково живое существо, и особенные стихии, каковы разумность и неразумность. Действительно, стихии всегда нуждаются друг в друге, и то, что состоит из них, — в самих стихиях. Вообще же, чувственно воспринимаемое и его явление, предназначенная для нас, не есть ни тело, ибо последнее само по себе ощущения не вызывает, ни качество, ибо оно не связано с неким отстоянием, соответствующим ощущению⁹⁷, и не существует тогда, когда телом является чувствилище. По крайней мере, различаемое или сопоставляемое зрением есть не тело и цвет по отдельности — напротив, это окрашенное тело или воплощенный в теле цвет, и они-то и приводят зрение в движение, как и ощущение вообще приводит в движение «такое» чувственно воспринимаемое, которое является именно вот этим телом.

Стало быть, на основании приведенных рассуждений ясно, во-первых, что соответствующая телу и находящаяся рядом с ним «таковость» бестелесна. Действительно, если бы она была телом, то не была бы еще чувственно воспринимаемым. Следовательно, тело нуждается в бестелесном, как и бестелесное — в теле, поскольку ни то, ни другое само по себе не является чувственно воспринимаемым. Во-вторых, оба они взаимно выигрывают и ни одно из них не предшествует другому, а, напротив, они сосуществуют, будучи стихиями одного чувственно воспринимаемого тела: той, которая предоставляет протяженность непротяженному, и той, которая одновременно привносит в бесформенное другое — оформленное, чувственно воспринимаемое многообразие. Кроме того, в-третьих, составное также не является началом — ведь оно не есть независимое, ибо нуждается как в собственных стихиях, так и в том, что при возникновении одного чувственно воспринимаемого эйдоса соединяет их. Действительно, этого не делает ни тело, ибо оно лишь предоставляет протяженность, ни качество, так как без тела, в котором существует или вместе с которым ему случилось существовать, оно даже не возникает; однако эйдос есть составное⁹⁸. Итак, или он привносит в соединение самого себя, что невозможно, поскольку в этом случае он отнюдь не сохраняет самостоятельности⁹⁹, напротив, он должен быть рассеян повсюду как целое¹⁰⁰, или же он привносится не самим собой и будет существовать какое-то другое, предшествующее ему начало.

1.2. Природа и растительная жизнь

10. Пусть в основу будет положена еще природа, как ее именуют, которая является началом движения и покоя, а также находится в том, что движется и покоится самостоятельно, а не в силу внешних обстоятельств¹⁰¹. В самом деле, она оказывается чем-то относительно про-

- 1.21 стым, творящим составные эйдосы. Но если она располагается в них как в создаваемых, пусть даже обособленно, то не существует прежде них, а нуждается в них, для того чтобы быть тем, что она есть. Следовательно, пусть она обладает, как мы и говорим, обособленной по отношению к ним способностью вылеплять и творить их. Однако она не будет независимой — ведь и в этом случае она обладает бытием
- 5 наряду с эйдосами и не может быть отделена от них, поскольку существует, когда существуют они, и не существует, когда их нет, вследствие совершенной погруженности в них и неспособности выделить что-либо собственное. Ибо в отношении роста, питания и рождения себе подобных, как и предшествующего этой триаде единства, природа не будет всецело бестелесной, но окажется чем-то близким к телесному качеству, отличаясь от последнего лишь постольку, поскольку предоставляет
- 10 составному кажущиеся внутренними движение и покой. Ведь качество придает чувственно воспринимаемому внешнюю видимость и осязаемость, тело — протяженность во всех направлениях, природа же — появляющуюся изнутри естественную энергию, касающуюся или только местоположения, или также питания, роста и рождения себе подобных¹⁰². В самом деле, всяческого упоминания заслуживает уже та природа, которая имеется у растений, однако не в связи с ней самой — поскольку она в состоянии выделить себя из всего живущего, — а так как в соответствии со своей сущностью она полностью
- 15 препоручила ему себя самое. Ибо имеется и жизнь, иная по сравнению с жизнью природного тела, так просто и называемая и более явственная, нежели та и подчиняющаяся той природе; она действует некоторым образом изнутри и не связана с питанием, а также не способствует росту и рождению себе подобных. Однако и она неотделима от
- 20 положенного в основу и сама по себе недостаточна, так что попросту не могла бы быть началом, поскольку испытывает нужду в худшем¹⁰³. Ведь, конечно, было бы удивительным не то, если бы некое начало нуждалось бы в начале, стоящем выше его, а то, если бы оно нуждалось в чем-то, началом чего, как предполагается, оно является.

1.3. Неразумная душа

11. При помощи того же самого рассуждения мы опровергнем также предположение, что началом является неразумная душа, будь то осязающая, будь то стремящаяся. Ведь даже если кажется, что она
- 25 занимает некое, в большей степени обособленное, положение благодаря действиям, связанным со стремлением и познанием, тем не менее и она прикована к телу и в некотором отношении неотделима от него,

коль скоро ее действие не может обратиться к ней самой, а связано с положенным в основу ¹⁰⁴, поскольку ясно, что даже сущность есть нечто подобное ¹⁰⁵. В самом деле, если бы она была независимой и свободной в отношении себя самой — пусть даже и демонстрировала бы некое действие и такого рода, — то не устремлялась бы всегда только к телу, а иногда обращалась бы к себе самой; даже если бы она всегда 30 и соотносилась только с телом, то лишь в связи с различением и исследованием самой себя. По крайней мере, таковы действия большинства людей: пусть даже они постоянно и усердно занимаются внешними предметами и так проводят все свое время, тем не менее занимаясь этим, они обнаруживают в себе худшее, когда совещаются с собой и обдумывают, как бы достигнуть внешних благ, поскольку такие размышления полезны для совершения некоего действия, для получения 5 какого-нибудь явственного блага или для спасения от противоположного. Стремления же неразумных животных однообразны и обусловлены лишь естеством, возбуждаются одновременно с органами чувств, жаждут только приятных ощущений, исходящих от чувственно воспринимаемых предметов, и избегают неприятных. Таким образом, коль скоро тело причастно печали и удовольствию и приходит от них в некое состояние, ясно, что душевные действия совершаются в связи с телами и являются не чисто душевными, но также и телесными, подобно тому как и различение и сопоставление относятся не к цвету как 10 таковому, а к окрашенному телу, и как рассечение — дело не железа, говорит Аристотель, и не формы, а составного, которое и есть топор ¹⁰⁶, сапожный нож или меч. Точно так же ощущение и стремление — это дело одушевленного тела или облачившейся в тело души, 15 пусть даже в них проявляется скорее душевное, нежели телесное, так же как в вышеописанных случаях преобладает телесное в виде протяженности и ипостаси. Но ведь в той мере, в какой душевное обладает каким бы то ни было бытием в другом, оно нуждается в худшем; подобное же началом не будет.

1.4. Разумная душа

12. Однако превыше этой сущности мы видим некий обособленный эйдос, соотносящийся с самим собой и обращающийся к себе самому, — эйдос разумной ипостаси. По крайней мере, наша душа опирается на собственные действия и может наставлять саму себя; пожалуй, этого не было бы, если бы она не обращалась к себе самой. И последнее не могло бы иметь места, если бы она не обладала обособленной 5 сущностью, как считает и Аристотель ¹⁰⁷; следовательно, она не нуж-

дается в худшем. Так не является ли она несовершеннейшим началом? Нет — она не производит разом все свои действия¹⁰⁸, а всегда испытывает нужду в большинстве из них. Начало не желает иметь никакой нужды, душа же является сущностью, испытывающей нужду в собственных энергиях. Однако она, как можно было бы, пожалуй, возразить, есть вечная, независимая и обладающая сущностью обусловленными и независимыми энергиями, всегда сопутствующими ей вследствие ее самодвижности и вечной жизни, сущность, и, значит, она могла бы быть началом. Но душа — это единый и целостный эйдос и единая природа, в одном отношении независимая, а в другом — испытывающая недостаток. Начало же во всех отношениях независимо; следовательно, душа, к тому же еще и совершающая переменчивые действия, не будет началом — по крайней мере, обладающим наибольшей властью.

1.5. Ум

- 15 Стало быть, и до нее необходимо существовать иному началу, всецело неизменному как по своей сущности, так и в смысле жизни, знания и всяческих сил и энергий, каковое, как мы полагаем, является неподвижным и вечным, — и это сам многопочитаемый ум, совершив восхождение к которому, Аристотель решил, что отыскал первое начало¹⁰⁹. В самом деле, разве такому началу, вобравшему в себя все свои плеромы¹¹⁰, ни прибавление к которому, ни убавление от которого
- 20 не изменяет наличествующего — никогда, ничего и ни у чего, может чего-то не хватать? Впрочем, и это начало — и единое, и многое, и целое, и части, и первое в себе, и промежуточное, и последнее. Худшие плеромы нуждаются в лучших, лучшие — в худших, а целое — в частях, ибо соотнесенные между собой вещи нуждаются друг в друге, а первые по той же самой причине — в последних, так как нет ничего самого по себе первого. Однако и как единое он нуждается во многом, по-
- 25 тому что обладает бытием именно во многом¹¹¹, или же потому, что это самое единое собрано из многого и существует не само по себе, а только вместе с ним. Следовательно, и этому началу в значительной мере свойственна недостаточность, тем более что к тому же ум, порождающий в
- 1,24 себе собственные плеромы, из которых он составляется как совокупный ум, пожалуй, будет нуждаться сам в себе, причем не только как порождаемый нуждается в порождающем, но и как порождающий — в порождаемом: в смысле восполнения порождающим самого себя в качестве целого. Кроме того, есть мыслящее и мыслимое, умопостигаемое и
- 5 мыслящее самое себя благодаря самому себе; ум — это оба они вместе

взятые. Следовательно, мыслящее испытывает нужду в умопостигаемом как предмете своих стремлений, а умопостигаемое нуждается в мыслящем, потому что оно само стремится быть мыслящим; составное к тому же нуждается и в том и в другом; кроме того, соединение всегда сопряжено с недостаточностью, как, например, космос — с материей. Значит, в согласии с природой ума вместе с ним обретает свою сущность некая недостаточность — в том смысле, что ум не является наивластнейшим началом.

1.6. Единое сущее

13. Итак, правильное всего соотносить ум с наипростейшим среди 10 сущего, которое мы называем единым сущим¹¹². Действительно, в последнем нет ничего разделенного вообще, как нет и какого бы то ни было внутреннего множества, порядка, двойственности или обращенности к самому себе. Стало быть, какая же нужда могла бы появиться в совершенно объединившемся, и прежде всего нужда в худшем, на которую только что опиралось рассуждение? По этой самой причине к этому наиболее непоколебимому началу как к более всего независимо- 15 му и взошел великий Парменид¹¹³. Однако, безусловно, следует придерживаться той мысли Платона, что объединенное есть не само по себе единое, а единое, обладающее свойствами¹¹⁴, и ясно, что стоящее ниже того¹¹⁵. Не правда ли, это так? Тем не менее и при выбранном способе рассуждений объединенное проявляется, сохраняя свое положение в себе самом, и как обретающее единство (даже если бы оно объединялось с низшим — ведь все равно в его основании лежит 20 объединенное), и как само единое. В самом деле, если сущее состоит из стихий, как, похоже, и говорят о смешанном Платон¹¹⁶, оно нуждается в этих самых стихиях; не достигнув простоты единого, оно стало некой мерой единого, словно привносящей вместе с собой массивность и объемность¹¹⁷. И в отношении стихий, право, я вовсе не утверждаю, что они разделены, — напротив, они связаны своим еди- 1.25 ным и к тому же как бы слиты, поистине будучи продвинутыми вперед настолько, насколько продвинуто оно — то, которое теперь уже не единое, но объединенное, уже сущность вместо генады. Ведь тем самым можно было бы оправдаться, производя точное исследование смешанного и остерегаясь того, чтобы создать не лучшее из лучших, а худшее — вместе с лучшим, на основании его и в нем самом. Однако, 5 разумеется, и в этом случае единое-в-себе нуждается в едином-в-себе-самом-по-себе¹¹⁸, а составное как целое нуждается в том и другом. И если одно дело — понятие бытия, а другое — объединенности, как и

всецело объединенного и сущего, значит, они взаимно нуждаются друг в друге, целое же, которое и именуется единым сущим, испытывает необходимость в этих двух вещах ¹¹⁹. Даже если единое — лучшее, оно будет нуждаться в сущем ради ипостаси единого сущего. И если сущее, например эйдос, возникает как бы в дополнение к единому вследствие смешения и объединения, подобно тому как своеобразие человека идет вслед за его определением как одновременно разумного и смертного живого существа, то и тогда единому будет недоставать сущего. Если же, что, наверное, более правильно, единое двойственно, и одно — это причина смешения, которая будет предшествовать сущему ¹²⁰, а второе — это единое, вновь восстанавливающееся благодаря сущему, ибо о них-то, поскольку это необходимо, мы и будем впоследствии вести более подробный разговор, то и в таком случае недостаточность не оставит эту природу полностью; при этом я не имею в виду нужду в худшем, на основании которого для нас прежде всего и открывается путь для восхождения <к высшему>.

1.7. Единое

Впрочем, при выполнении всех этих условий всецело единое, пожалуй, будет независимым. Действительно, в отношении бытия — как истинное единое — оно не нуждается ни в следующем за ним (ведь оно само по себе обособлено от всего), ни в худшем или лучшем в себе (ведь ничего, помимо него самого, в нем не существует), ни даже в себе самом. Единым же является то, что не обладает никакой двойственностью в себе самом, и в отношении подлинного единого нет даже необходимости говорить слов «в себе самом», ибо оно всецело простое. Следовательно, оно самое независимое среди всего. Стало быть, оно-то и есть начало всего, оно и есть причина и первое для всех вещей разом.

Но не получится ли так, что, если наряду с ним будут существовать три перечисленных определения ¹²¹, оно уже не будет единым? В самом деле, все, связанное с единым, будет соответствовать единому: и эти определения, и все иные речения, которые мы высказываем относительно его, например то, что оно наипростейшее, наивластнейшее, наилучшее, спасительное для всего, и даже то, что оно — благо ¹²², как и остальные определения, соответствующие простоте единого, которые можно было бы дать, поскольку эта простота, всепроизводящая и еще прежде этого всесущностная, по этой-то причине и проявляется всеми способами ¹²³.

Однако, если такие суждения о едином истинны, пусть и в описанном смысле, оно — в таком именно смысле — будет нуждаться в сле-

дующем за собой, причем так, как мы ему это приписываем¹²⁴. Ведь начало того, что происходит от начала, причина того, что обусловлено причиной, и первое из того, что выстроено за ним, существуют и служат предметом обсуждения; это относится и к простому — в связи с его превосходством над другим, и к наивластнейшему — вследствие его силы по отношению к подвластному, и к благу — как к предмету стремлений, и к спасительному — поскольку оно соотносится со спасаемым и тяготеет к нему. В самом деле, все, что бы ни говорилось о нем, будет высказываться в соответствии с предположением о наличии в нем предмета суждения, хотя само по себе оно, разумеется, есть лишь единое; тем не менее оно является еще и единой причиной всего, предшествующей всему, причем оказывающейся не чем иным, как причиной, наличествующей в качестве единого. Следовательно, в каком смысле оно всего лишь единое, в таком же и более всего независимо; в каком оно более всего независимо, в таком же оно есть первое начало и наинеклебимейший корень всех начал; в каком смысле и отношении оно есть первое начало, первая причина всех вещей и предпосланный всему предмет стремления, в таком кажется, будто оно некоторым образом нуждается в тех вещах, в отношении которых оно таково¹²⁵. Значит, оно обладает, если можно так выразиться, неким высшим следом нужды, точно так же, как материя, наоборот, низшим оттолоском независимости, который, конечно, сам по себе есть единое, однако наислабейшее. Итак, рассуждение, похоже, возвращается в некоем порочном круге. Ведь единое как таковое также независимо, если, конечно, начало проявляется как наиболее независимое и единое; однако как единое оно оказывается, с другой стороны, началом и как единое независимо, а как начало — испытывает своего рода нужду. Следовательно, как независимо оно зависимо, однако не в одном и том же смысле: поскольку оно является тем, что оно есть, оно независимо, а так как производит на свет и предвосхищает иное, — зависимо; данное положение является собственным признаком единого. Оба этих свойства соответствуют единому, и, значит, оно есть «оба» не в том смысле, в котором его разделяет рассудок, говоря: «Оба», но как всего лишь единое, и ему соответствуют и зависимость и все остальные качества. Ибо разве не будут сообразовываться с единым и эта зависимость, и все то другое, что происходит от него? Ведь чем-то среди всего этого является и зависимость.

1.8. Неизреченное

Следовательно, необходимо искать нечто иное, что ни в коей мере и ни в каком отношении зависимостью не обладает, и, пожалуй, по прав-

- 25 де говоря, подобное будет таковым не потому, что оно есть начало, и не в качестве того, что, как было решено, называется наисвященнейшим как более всего независимое. Действительно, последнее определение указывает на превосходство и отсутствие нужды, — ибо мы даже не
1,27 считаем возможным называть его свободным от всего, а, напротив, полагаем совершенно непостижимым для ума и всецело почитаемым лишь молчанием. Ведь — что самое справедливое — это, пожалуй, будет вполне соответствовать исследуемому ныне предположению о предмете мысли, который не только не произносит сам ни одного звука, но и возлюбил беззвучность и благоволил к такому безыскусному неведению.

2. Восхождение по цепочке зависящего от лучшего. Проблема самодвижности и неподвижности

- 5 14. Итак, существует описанный способ восхождения к так называемому первому, а скорее, к потустороннему всем каким-либо образом мыслимым вещам. Имеется и другой, не связанный с предпочтением не зависящего от худшего зависящему, а основанный на предположении, что зависящее от лучшего занимает второе положение по сравнению с самим лучшим¹²⁶. Например, сущее в возможности всегда занимает второе место по сравнению с сущим в действительности¹²⁷, — ведь, чтобы взойти к бытию в действительности и не остаться пустой возможностью, оно в дополнение нуждается в самом бытии в действительности. В самом деле, лучшее никогда не произрастает из худшего — пусть и это у нас будет заранее определено в соответствии с неизменно возникающими общими понятиями.

2.1. Качественно определенное тело

- Итак, материи предшествует материальный эйдос, поскольку всякая материя есть эйдос в возможности, — как первая, обнаруживаемая в совершенной безвидности, так и вторая, определяемая как лишенное качеств тело¹²⁸, на которую естественно обращать внимание прежде всего тем, кто сделал предметом своего исследования чувственно воспринимаемые вещи, каковыми только, как кажется таким людям¹²⁹, и является первая материя, поскольку общность различающихся стихий убедила их в том, что существует некое тело, с точки зрения ума¹³⁰ лишенное качеств. Ясно, что качества, в соответствии с которыми делается вывод о различиях, стоят выше этого тела без качеств, поскольку эйдосы предшествуют ему как материи.

- 20 Так что же? Нельзя ли на данном основании сказать, что случайные свойства стоят выше сущности? И нет ничего удивительного в том,

что сосуществующие друг с другом вещи взаимно обогащаются друг другом и взаимно причастны друг другу как то, что вместе образует некое происходящее из всего единое. Далее, *качество* двойственно. [1] Одно является *сущностным* (таков, скажем, [1.1] огонь сам по себе — я имею в виду эйдос, взятый сам по себе, — человек и любое дру- 1,28
гое отдельное в той мере, в какой оно есть качественно определенное тело; [1.2] его стихии, например теплота и блеск огня или смертность и разумность человека; [1.3] его форма — в той мере, в какой тело, например, прямолинейно или соразмерно) — ибо применительно к каждой вещи наблюдаются плеромы сущности, наряду с которыми эйдос в це- 5
лом созидает положенное в основу последующее благодаря своей способности к видообразованию¹³¹; такое качество именуется просто таковым в том случае, когда оно прилагается к лишенному качеств телу. [2] Другое есть качество *привходящее* и *случайное*, которое присутствует в ином по своей сущности; оно случайным образом присоединяется к иному, причем, разумеется, потому, что такое иное есть качественно определенное в своей сущности тело, так что качество данного вида не- 10
пременно будет хуже воспринимающей его сущности, поскольку она уже является эйдетической и первенствует. То, что тело без качеств качественно определяется первым, сущностным, качеством, очевидно; ведь когда дополнительно появляются случайные качества, отдельные эйдосы сохраняются, крепко держась за положенное в их основу телесное вместилище, и в отношении их, пребывающих, наблюдается изменчивость случайных качеств. Следовательно, мы справедливо поставили качест- 15
венно определенное тело прежде не имеющего качеств, и по этой самой причине уже существует чувственно воспринимаемое, как и вот этот зримый космос.

2.2. Природа

Однако, поскольку у таких тел имеется то, что управляет ими, причем у некоторых внутри, а у некоторых, например у произведений искусства, снаружи¹³², необходимо еще иметь в виду природу — нечто лучшее, нежели качества, предпосланное им как причина, как, например, искусство предпослано произведениям искусства.

2.3. Растительная жизнь

Но и среди тех вещей, которые управляются изнутри, одни, похоже, только существуют, а другие питаются, растут и порождают себе по- 20
добных¹³³. Следовательно, имеется некая иная причина, предшествующая названной природе, — и это растительная сила¹³⁴. Очевидно, что

- все, возникающее в дополнение к заранее положенному в основу телу, само по себе бестелесно, пусть даже и приобретает телесный облик в силу причастности тому, в чем оно существует, поскольку именуется материальным и согласуется со свойственной материи способностью к претерпеванию. Стало быть, качества, а в еще большей степени — природы и, разумеется, тем более — растительная жизнь сами по себе сохраняют бестелесность.

2.4. Жизнь, связанная с ощущением, и феноменальное самодвижное

15. Однако, поскольку ощущение подразумевает наличие иной, более ярко выраженной жизни, принадлежащей тем существам, которые по некоему побуждению уже перемещаются в пространстве, ее необходимо поставить впереди той как более властное начало и как хорега ¹³⁵ некоего лучшего вида — самодвижного живого существа, по природе стоящего выше укорененного в земле растения. Впрочем, животное не является чем-то самодвижным в собственном смысле этого слова — ведь оно таково не целиком: часть его движет его как единое, а часть движется; следовательно, оно — феноменальное самодвижное. Стало быть, для того чтобы в качестве изображения существовало феноменальное, прежде него необходимо наличествовать истинному самодвижному, которое на деле движет самое себя и движется. И в самом деле, движущую тело душу необходимо считать более важной самодвижной сущностью ¹³⁶. Она двойственна: одна разумна, а другая неразумна, причем то, что ощущение подсказывает наличие разумной души, очевидно ¹³⁷. Разве каждый человек не ощущает самого себя более или менее отчетливо, когда обращается к себе в заботах, в исследованиях самого себя и в наблюдениях за собой, причем как в жизненно важных, так и в просто познавательных? Значит, та сущность, которая в состоянии совершать подобное, охватывая всеобщее в рассуждении, пожалуй, будет считаться разумной вполне справедливо. Впрочем, на самом деле и неразумная душа, пусть даже она не проявляет себя в логических выводах и в умозаклчениях о самой себе, все равно перемещает тела из одного места в другое, будучи прежде всего самой по себе движущейся; ведь она порождает то одно, то другое стремление.

2.4.1. Проблема самодвижности неразумного

Итак, движет ли неразумная душа себя от одного стремления к другому? Возможно, она приводится в движение иным, например, как говорят ¹³⁸, всеобщей космической разумной душой. Однако не стоит

утверждать, будто действия каждой отдельной неразумной души есть дело не ее самой, а души более божественной, хотя бы эти действия и были беспредельными, неограниченными и смешанными со многим позорным и несовершенным. Ведь это все равно, что говорить, будто неразумные действия есть дело разумной души, и на этом основании 20 полагать эту сущность неразумной, как ту, которая совершает неразумные действия, причем, как я позволю себе заметить, ее в целом. Не стоит также предполагать, будто сущность не является чем-то, порождающим собственные действия. В самом деле, даже если бы и имелась некая неразумная сущность, она обладала бы собственными для нее действиями, причем не заложенными в нее извне, но происходящими 25 благодаря ей самой. Следовательно, и неразумная душа движет саму себя в разнообразных стремлениях и влечениях. Если же она движет саму себя, то и возвращается к себе самой¹³⁹; коль скоро это так, значит, и неразумная душа самостоятельна и не заключена в подчиненном ей. Стало быть, она разумна, если только в самом деле смотрит на самое себя, так как она будет созерцать себя, возвращаясь к себе самой¹⁴⁰. Но ведь, будучи обращена к внешнему, она смотрит на это 30 внешнее, причем более всего — на окрашенное тело, саму же себя не зрит, потому что ни сама не является телом, ни облик ее не есть, конечно же, что-то окрашенное. Следовательно, она и не обращается к себе самой и, значит, не является ничем иным, кроме разве что неразумной души. В самом деле, ведь и фантазия предлагает отпечаток не себя самой, а чувственно воспринимаемого, например окрашенного тела, и неразумное желание обращено не на самое себя, а на некий предмет, на- 35 пример на почет, месть, удовольствие или деньги; стало быть, не оно само возбуждает себя. 10

2.4.2. Три гипотезы

Таким образом, правильное всего утверждать, что неразумная душа приводит <тело> в движение вовсе не потому, что на деле движет себя, а потому, что движется от самой себя к внешнему, как бы соприкасается с ним и оказывается самодвижной именно потому, что движется от самой себя, пусть даже не благодаря самой себе. Именно в этом смысле великий Сириан и его ученики¹⁴¹ считали правильным понимать то, что самодвижное в «Законах» и в «Тимее» называется более общим, ибо 15 растения, как говорит Тимей, не двигаются по той причине, что не причастны самодвижной душе, в то время как животные, перемещающиеся в пространстве, причастны¹⁴². Однако ничуть не менее необходимо иметь в виду следующее: всякий движущийся предмет приводится в

движение или самим собой, или иным, причем последнее движение двойственно и совершается либо силой лучшего, например когда мы говорим об энергиях атомов и подлинно неразумных существ¹⁴³, либо вследствие чего-то другого. Ибо душа в действительности не движется благодаря тому, в чем она находится, то есть телу, которое, наоборот, приводится в движение душой.

- 1,31 16. Итак, точнее всего следующее утверждение: энергии будут приводиться в движение сущностью¹⁴⁴ и неразумная душа самодвижна уже на том основании, что она — прародительница собственных энергий. Однако в первую очередь это оказывается общим свойством любой сущности, пусть даже движимой иным, поскольку, например, огонь само-
- 5 движен в том же самом смысле, что и сущность, порождающая собственные энергии атомов; это относится и к комку глины, к топору и ко всему тому, что могло бы некоторым образом действовать. Ведь благодаря сущности всегда происходит собственное для нее действие; значит, утверждение, сделанное выше, пожалуй, не будет иметь смысла. Самое правильное — следующее: поскольку бытие подобного эйдоса заключается в положенном в основу, не стоит понимать его как действующий самостоятельно; его необходимо считать действующим лишь вместе с тем
- 10 положенным в основу, в котором он существует, ибо он действует так же, как существует. Стало быть, подобно тому как внешний вид не определяет ни белизна, ни лишенное качеств тело, но только то и другое вместе, и действие, связанное с ощущением, принадлежит не бестелесному ощущению и не чувствилищу, являющемуся телом, но тому, что образуется из того и другого как единая составная сущность, которая сложена из материи и эйдоса. Ибо чувствилище — вовсе не орудие ощущения, а
- 15 положенное в основу, поскольку ощущение существует в нем, но не использует его. А вот если бы оно и впрямь использовало бы его, то прежде всякого органа чувств приводило бы в движение самое себя, для того чтобы привести в движение и орган чувств. На самом же деле оно существует с положенным в основу и не обладает никаким самостоятельным действием. Так вот, пусть действует составное, однако действие, соответствующее эйдосу, пусть идет впереди, как, например, это имеет место у действия предмета, имеющего форму сапожного ножа или белого тела, у которого качеством, позволяющим различить его внешний вид,
- 20 оказывается белизна.

2.4.3. Предлагаемое решение

Что же в составном является движущим и что — движущимся? Скорее всего, приводит в движение душа, а движется тело. Однако в

таком случае опять-таки получится, что собственным признаком души будет приведение в движение, а тела — само движение, и движущая душа будет предшествовать приводимому в движение, обладая самостоятельной энергией самого движения, предшествующей энергии прихождения в движение. Следовательно, не нужно различать одно как движущее, а другое как движущееся, а необходимо считать, что единое живое существо, возникшее как ощущающее тело или как воплотившееся в тело ощущение, действует в связи с этой энергией, кажущейся самодвижностью¹⁴⁵. В самом деле, если имеется некая сущность составного живого существа, то, конечно же, есть и составная энергия, принадлежащая всему живому существу как целому и сама являющаяся целой, и в ней также усматриваются нечто бестелесное и соединенное с ним телесное, поскольку в качестве, позволяющем распознать внешний вид, присутствуют то и другое. Потому-то мы и получаем от белого тела двойственное впечатление: телесное, поскольку различаем чувствовалище, и бестелесное, поскольку воспринимаем данное претерпевание так, как будто познаем само ощущение. Далее, подобно тому как действующее является составным, таким же составным оказывается и претерпевающее, и внешний вид — это также нечто составленное из бестелесной силы созерцаемости и положенного в основание тела. Следовательно, в данном случае эйдос самодвижности нужно полагать заключающимся в силе созерцаемости и, вообще говоря, в ощущении, поскольку он не действует сам по себе, так как самостоятельно не существует, но, возникнув в теле и качественно определив его, причем именно как более заслуживающие обсуждения качество и облик, он приводит к завершенности феноменальный самодвижный предмет в целом. Почему такой предмет феноменален? Потому, что он не является неделимым и как одно и то же приводит в движение и движется; однако, поскольку имеются обособленные друг от друга сущности, они некоторым образом сосуществуют, как и разумная душа и живое существо, или живое существо, покрытое раковиной и дышащее, или последнее и подобное глазу. Ведь в этих соединениях одно приводит в движение, а другое движется, потому что одно не является положенным в основу, а другое — находящимся в нем; всякий же раз, когда в подобном положении находится составной эйдос, ни то, ни другое не действует самостоятельно, поскольку самостоятельно не существует, и в соединении одно не является приводящим в движение, а другое движущимся, ибо опять-таки они будут тогда разделены по действиям и, стало быть, по ипостасям.

17. Однако существует и другой вид самодвижности — тот, при котором составное движется в качестве иного, например эйдоса, отчет-

- 20 го и кажется, будто это иное и является движущим, причем не потому, что им приводится в движение иное, а потому, что либо ему соответствует составное, либо оно также приводится в движение иным. И если бы имело место последнее, то оно приводилось бы в движение или лучшим, или худшим, и тогда будут сохранять свою силу те же самые рассуждения ¹⁴⁶. Если же составное приводится в движение самим собой, то и приводящее в движение, и движущееся оказывается одним и тем же, что верно только в применении к неделимому и несоставному. Пожалуй, наподобие того, как самодвижность оказалась не-
 25 истинной, также не подлинной, а всего лишь феноменальной является и тождественность движения благодаря самому себе и приведения в движение самого себя, потому что имеется нечто единое и простое, коль скоро оно приводит в движение составное, — и оно-то и есть как бы движущее единое. Существует и то, в качестве чего оно движется, и то, в качестве чего приводит в движение, и совокупный и целый эйдос, в котором заключается то, в качестве чего оно движется — составное. Последнее же наличествует как то и другое по причине взаимоперехода некоего подобия стихий совокупного эйдоса, так что целое
 1.33 приводит в движение и движется, но не как само по себе целое: оно приводит в движение как душа, а движется как тело, причем не благодаря душе и не благодаря телу ¹⁴⁷.

2.4.4. Два вида движения

- Что это за иное, благодаря которому и в соответствии с которым происходит подобное, понять, очевидно, было бы легко. Ведь движение двояко, и одно — это возникшее в движущемся и ставшее его свойством, а другое — наличествующее вовне и как бы вкладывающее в движущееся движение первого рода. Итак, составное приводится в движение
 5 последним видом движения, а движется первым. В самом деле, если бы подобное действие совершалось по причине движения последнего вида, то это движение само по себе вкладывало бы какое-то другое движение из себя самого в то, что движется благодаря ему; следовательно, им были бы и соответствующее свойство, и то движение, в согласии с которым движется движущееся. Значит, мы ушли бы в бесконечность.

18. Подобным образом дело обстоит и с рассуждением, посвященным истинной жизни. Действительно, одна жизнь животворит и
 10 вкладывает жизнь в то, что благодаря ей живет, а другая — это та, которой живет нечто, оживленное первой. Ибо, если бы жизнь животворила сама по себе, она даровала бы иную жизнь, и так до

бесконечности. Так же дело обстоит и с эйдосом самодвижности: один — это тот, вследствие которого то, что, как кажется, является самодвижным, движется само по себе, а другой — тот, в соответствии с которым кажется, что оно является таковым, — тот самый, который оказывается неотделимым свойством самодвижности и изменчивости; такова жизнь и самодвижная природа — ведь это душа. И последняя, в свой черед, двойственна: одна — рождающая, а другая — та, в согласии с которой обретает свою сущность одушевленное, которое ка- 15
жется движущимся в силу внутренних причин, само по себе, поскольку внутри его нет того, благодаря чему оно движется, но есть лишь то, в соответствии с чем оно движется, — то, что мы называем одушевленностью.

2.4.5. Степени самодвижности

Пожалуй, согласившись и с этим, можно было бы подумать, что эти вещи являются общими также и для растений, и для бездушных предметов. Ведь даже комок глины движется к земле по внутренним причинам; то же самое относится и к растениям, так как в них заложена растительная душа, благодаря которой они питаются, растут и рожают себе подобных. Да и с неразумными живыми существами, и даже с 20
разумными, дело обстоит подобным же образом, а значит, нет ничего, что не было бы самодвижным. В ответ на это мы скажем, что всякий природный и растительный вид, как и всякое животное, движется по внутренним причинам, но это касается не всякого его движения, а лишь того, которое связано с перемещением в пространстве. В самом деле, именно этот вид движения является отчетливо самодвижным; так вот, в соответствии с таким движением все остальное, — то, что не движется 25
по внутренним причинам этим видом движения, — мы называем движимым иным, поскольку если бы мы выделяли самодвижное на том же основании, в согласии с которым самодвижна разумная душа, то даже неразумные животные показались бы неспособными к самостоятельному перемещению. ибо им по природе не свойственно обращаться к самим себе, так же как и зрение не видит самое себя, и воображение не воображает, что воображает, и гнев и вожеление имеют предмет для себя вовне и энергия их обращена вовне. Потому-то мы и говорили, что определяемое таким образом самодвижное обращает свое действие, со- 1,34
вершающееся по внутренним причинам, вовне, причем подобное движение совершается вовсе не по кругу — в направлении самого себя, а просто по прямой; ибо таков был бы и этот вид жизни, поскольку он неотделим от положенного в основу прямолинейного тела ¹⁴⁸. Ведь как

огонь, в согласии с заложенной в него природой, движется вверх, а земля вниз¹⁴⁹, и как, в соответствии с также заложенной в них растительной душой, растения питаются, растут и рожают себе подобных, — так и животные, в согласии с заложенной в их природные и растительные тела вожделеющей жизнью, обретающей свою сущность вместе с эйдосом животного, так же вот, в соответствии с ней, они и совершают свое безыскусно-неразумное самостоятельное движение. И если бы кто-нибудь, глядя на животных, похожих на разумных и производящих кажущиеся разумными действия, предположил бы, будто и они причастны первой самодвижности и потому обладают душой, обращающейся к себе самой, то мы, пожалуй, согласились бы с ним, если бы он признал и их разумными, — с тем лишь уточнением, что разумность имеет место именно не как наличное бытие, а как сопричастность, притом весьма неотчетливая, — все равно как если было бы сказано, что разумная душа в силу сопричастности является умопостигающей, поскольку всегда вырабатывает общие и неложные понятия.

Вообще же, самостоятельное мы будем определять в широком смысле, и в одном случае будет иметь место одно, а в другом мы будем говорить о другом. Действительно, предельные состояния — это всецело самостоятельное, например умной эйдос, и полностью неотделимое, например качество. Между ними располагаются природа, близкая к неотделимому, но несущая некий малый, зримый отблеск самостоятельности, и неразумная душа, близкая к самостоятельному; в самом деле, кажется, будто такая душа каким-то образом существует сама по себе, отдельно от положенного в основу, и именно потому возникает спорный вопрос о том, самодвижна ли она или приводится в движение иным, — ибо след самодвижности, запечатленный в ней, весьма значим, хотя она и не есть подлинное самодвижное, обращающееся к себе самому и потому полностью обособленное от положенного в основу; растительная же душа занимает некоторым образом среднее положение. По этой-то причине одним кажется, будто она — некая душа, а другим — будто природа¹⁵⁰. Однако лучше рассмотреть эти вопросы во всех подробностях в других сочинениях. Сказанного же сейчас на настоящий момент достаточно.

2.5. Подлинно самодвижно лишь разумное

19. Давайте вновь вернемся к предметам, подлежащим рассмотрению. Так вот, разве самодвижное, которое смешано с движимым иным, будет первым? В самом деле, оно не полагает за основание самое себя и не доводит себя до истинного совершенства — напротив, в

обоих случаях оно нуждается в чем-то ином. И конечно, превыше его имеется подлинное самодвижное, каковое ощущение и, в еще большей степени, отчетливая зримость представляет как человеческое; и ясно, что всякий разумный эйдос ныне мы будем рассматривать в связи с 5 ним, — ведь так постигать своеобразие соответствующих предметов значительно сподручнее.

2.6. Неподвижная причина

Итак, является ли началом собственно самодвижное, и разве не нуждается оно ни в каком лучшем эйдосе? Скорее всего, движущее по природе всегда предшествует движимому, и вообще всякий свободный от противоположного эйдос существует сам по себе прежде смешанного с ним, причем он и есть причина смешанного ¹⁵¹, — ведь то, что обрета- 10 ет сущность вместе с другим, обладает энергией, смешанной с энергией другого; следовательно, именно то, что находится в таком положении, будет делать самое себя самодвижным — одновременно и приводящим в движение, и движущимся. Только приводящим в движение оно, пожалуй, сделать себя и не могло бы — ведь оно не единственное: вечным и единственным является всякий эйдос и потому он и есть приводящее в движение, но, однако, никак не движущееся. Скорее всего, не- 15 разумно допускать следующее предположение: при том, что приводимое в движение, например тело, существует как таковое, приводящего в движение как такового вне составного нет. В самом деле, очевидно, что оно будет лучшим, поскольку и самодвижное как приводящее в движение самое себя лучше, нежели приводимое в движение. Следовательно, приводящему в движение неподвижному необходимо быть первым, как третьим — не приводящему в движение движущемуся, и между ними 20 должно находиться самодвижное, которое, как мы скажем, нуждается в приводящем в движение для того, чтобы сделать себя подвижным, — пусть, если угодно, оно и обладает подвижностью благодаря самому себе. Вообще же, если нечто движется, то в той мере, в какой оно движется, оно не остается в покое; если же нечто приводит в движение, то ему необходимо совершать это, оставаясь покоящимся в той же степени, в какой оно приводит в движение. А откуда у него покой? Действительно, благодаря самому себе оно будет обладать или только движением, или одновременно покоем и движением как целое, тождественное самому себе. А вот откуда возьмется просто покой? 25 Скорее всего от просто покоящегося, каковое и есть неподвижная причина. Следовательно, прежде самодвижного нам необходимо предположить наличие неподвижного ¹⁵². 1.36

2.7. Восхождение от ума к подлинному объединенному

20. Итак, мы рассмотрим как то, является ли неподвижное наивысшим началом, так и то, каким образом оно может существовать, — ибо неподвижное пребывает в неподвижности в той же мере, в какой самодвижное — в самодвижности. Ведь ничто самодвижное не может быть первым по названным причинам; каждая же вещь из тех, которые существуют в самодвижном, и сама есть нечто самодвижное. Стало быть, каждой такой вещи предшествует собственное неподвижное. Для того чтобы мне доходчиво объяснить то, что я говорю, я проведу рассуждение в отношении трех предметов, оставив все остальные без внимания. Действительно, в самодвижной душе усматриваются, по крайней мере, три части: сущностная, жизненная и познающая, и каждая из них, очевидно, самодвижна¹⁵³. В самом деле, целое оказывается самодвижным целым, и в таком случае, в согласии с теми же самыми рассуждениями, прежде каждой отдельной части стоит соответствующее неподвижное. Следовательно, неподвижное является плеромой трех названных видов; стало быть, в этом случае они либо отделены друг от друга, но в самодвижном соединяются между собой, либо полностью соединены, так что среди них нет ничего разделенного¹⁵⁴. Однако в последнем случае каждый данный предмет сам по себе будет всего лишь самодвижным и ни в коей мере не неподвижным. Ему же необходимо быть неподвижным, покоясь при себе самом, потому что никакое самодвижное не могло бы быть первым. И в ином случае в силу необходимости неподвижная раздельность будет предшествовать самодвижному; следовательно, неподвижное является одновременно единым и многим, а также объединенным и разделенным, то есть именно тем, что мы именуем умом¹⁵⁵. Ясно, что объединенное в самом себе по природе предшествует разделенному и более почитаемо, чем то, — ведь разделение всегда нуждается в объединении, а объединение, напротив, в разделении не нуждается. Действительно, ум не пребывает в объединенности, свободной от всякого противоположения; ведь умной эйдос обретает сущность как тождественное целое наряду с раздельностью. Следовательно, будучи в некотором отношении объединенным, он нуждается в просто объединенном: как сосуществующее с иным — в самостоятельном, а как присутствующее в согласии с сопричастностью — в соответствующем наличном бытии.
25. Ведь даже ум, будучи самоустановившимся¹⁵⁶, производит на свет самого себя как одновременно объединенное и разделенное; следовательно, он есть составное. Стало быть, как просто объединенное он будет появляться благодаря просто объединенному и только объединен-

ному. Значит, прежде эйдетического существует неопишемое и не расторгимое на виды, и то, что мы называем объединенным, а мудрецы называли сущим, владеет многим в едином слиянии, предшествующем многому¹⁵⁷. 1,37

2.8. Восхождение от подлинного объединенного к единому

21. Итак, остановившись здесь, давайте переведем дух и обдумаем, не является ли сущее этим самым искомым началом всего. В самом деле, разве что-нибудь могло бы быть непричастным сущему, если все, что есть, поистине ниже этого самого сущего? Однако если оно есть объединенное, то, пожалуй, оказывается вторым после единого и объединенным благодаря участию в нем; вообще же, если единое мы мыслим как нечто одно, то сущее — как другое. Если бы сущее предшествовало единому, то не участвовало бы в нем; стало быть, имелось бы только многое, причем беспредельно-бесконечное¹⁵⁸. А если бы единое сопутствовало сущему, как и сущее — единому, при том, что они находятся либо рядом, либо на расстоянии друг от друга, то имелись бы два начала и сказанное оказалось бы неверным; или же они будут взаимно участвовать друг в друге, и тогда будут две стихии или же две части другого, состоящего из них обоих, так же как и нечто, соединяющее их между собой¹⁵⁹. Ведь если единое приводит сущее к единству с собой, поскольку является единым (ибо так, пожалуй, можно было бы сказать), значит, единое будет действовать прежде сущего, чтобы оно могло призвать и обратиться к себе сущее; следовательно, единое как самостоятельное и самосовершенное возникло прежде сущего. Кроме того, более простое всегда предшествует более сложному; стало быть, если единое и сущее равным образом просты, то опять-таки либо оба они есть начала, либо имеется что-то одно, образовавшееся из них обоих, которое будет составным; следовательно, прежде него существует простое и всецело несоставное, которое является или единым, или не-единым. И если оно не-единое, то либо многое, либо ничто; однако если оно ничто, то если слово «ничто» указывает на полную пустоту, значит представляет собой нечто тщетное, а если на таинственное, то оно вовсе не простое; и если оно многое, то вновь не простое,— ведь простое, не имеющее отношения ко многому, стремится быть не-многим. Вообще же, что-либо более простое, нежели единое, невозможно даже вообразить; стало быть, единое во всех отношениях предшествует сущему. 10 15 20

Для того чтобы отказаться и от этих определений, давайте положим в основу рассуждения восхождение и, взойдя к объединенному, а имен-

но к тому, которое иногда называют полностью объединенным, перейдем от него к единому, то есть от участвующего — к тому, в чем оно участвует.

22. Стало быть, <высшее единое> является началом всего; также и Платон, дойдя до него, не испытывал в своих речах нужды в ином начале¹⁶⁰. Ведь оно как неизреченное не есть начало ни рассуждений, ни знаний; не служит оно началом ни живых существ, ни сущих, ни единых, но является началом попросту всего, превышая всякое изображение. Потому-то он и не привел в отношении его никаких аподиктических суждений, но, исходя из единого, выстроил свои отрицания всех их, за исключением разве что самого слова «единое»¹⁶¹. В самом деле, он решительно отрицает существование единого, а вовсе не само единое; и даже это отрицание он вновь отрицает, причем в связи не с самим единым, а с его названием, мыслью и всяческим знанием о нем, — а что еще содержательное можно было бы сказать о едином?¹⁶² <Платон> подверг отрицанию также единое в качестве всего в целом и как все сущее — будь оно объединенным и единичным и, если хочешь, беспредельным и пределом, то есть двумя началами, — но никогда и никоим образом он не отрицал лишь то, что единое потусторонне всему названному. Потому-то в «Софисте» он и высказывает предположение, что оно как единое предшествует сущему¹⁶³, а в «Государстве» — что как благо оно потусторонне всякой сущности¹⁶⁴. Однако остается только единое.

2.9. Восхождение от единого к неизреченному

Действительно, единое либо познаваемо и изреченно, либо непознаваемо и неизреченно, либо в каком-то отношении таково, а в каком-то — иное, ибо высказаться относительно него можно было бы, пожалуй, лишь при посредстве отрицаний, для утверждения же оно неизреченно. Далее, в свою очередь, для знания в его простоте оно, пожалуй, будет познаваемым или предполагаемым, а для сложности — всецело непознаваемым; потому-то даже и в отрицании оно непостижимо. И вообще — в каком смысле оно почитается единым, в таком каким-то образом и соответствует тому, относительно чего делаются какие-то иные предположения. Ведь оно является вершиной того, что существует по человеческим установлениям; тем не менее прежде всего в нем присутствуют неизреченность, непознаваемость, несопоставимость и неприменимость, — но наряду с проявлениями противоположных качеств; при этом первые лучше вторых: то, что свободно от противоположного и не смешано с ним, всегда предшествует смешанному. В самом деле,

лучшее находится в едином или как наличное бытие, — но как будет там одновременно присутствовать и противоположное? — или как сопричастность, и, значит, оно прибывает с другой стороны — от соответствующего первого ¹⁶⁵. Следовательно, прежде единого имеется попросту и всецело неизреченное, непредположимое, несопоставимое и никоим способом не мыслимое; к нему-то и устремлен самый путь восхождения рассуждения через наочевиднейшее, не оставивший в стороне ничего как промежуточного, так и последнего среди всего. 25

3. Восхождение на основании критерия совершенства

Однако таким образом мы проследили лишь собственные признаки первых начал, каковы объединенное, единое и таинственное; величия же, всесовершенства и всеохватности их мы еще не показали.

23. Нам необходимо по мере сил пройти в своем исследовании и ^{1,39} по этому пути.

3.1. Восхождение от самодвижного к неподвижному и к объединенному

Итак, давайте попробуем постичь совершенное первое, каковое сами боги предпослали ощущению как зримый залог невидимого, умопостигаемого, единого и таинственного совершенства. Так вот, этот космос, как мы видим, является совершенством, состоящим из совершенств ¹⁶⁶. Созерцаем же мы в нем чувственно воспринимаемое; при этом ясно, что 5 на первом месте располагается находящееся внутри нас и внутри его. Однако худшим в нас, а именно телесностью ¹⁶⁷, он не обладает, даже если нечто и лежит в основании этой телесности, поскольку она существует не вследствие его самого, а как располагающаяся в положенном в его основание ¹⁶⁸; лучшим же в нас он также не обладает ¹⁶⁹, будучи и в этом еще более совершенным.

Следовательно, <космос> будет иметь природу, подобающую ему, поскольку движется не вверх или вниз, а по кругу, — ведь по природе 10 ему свойственно именно такое перемещение ¹⁷⁰.

Значит, и жизнь он будет иметь лучшую, нежели вот эта, и растительная его жизнь, конечно, не связана с ростом, питанием и рождением себе подобных, возникающих и гибнущих в некоем приливе и отливе. Разве что подобное происходит в нем иначе, так как вещи не включены по необходимости в здепний крутооборот: это поистине связующие и действующие одинаково, в соответствии с эйдосом и числом, всегда сообразные природе восполнение и рост, причем проявляющийся не в 15 произрастании, но уже всецело заверченный, а также рождение собст-

венных лучей света, уже породившее их, — так вот, в силу аналогии соответствующая жизнь совершает и содержит в порядке все это и в данном случае.

Стало быть, космос будет обладать и неразумной душой, причем не только ощущающей, как говорят, но и владеющей располагающимися внутри ее чувственно воспринимаемыми предметами, навсегда расположенными в определенном строю небесной, подобающей богам фантазией, а также и стремящейся, неким иным по сравнению с нашей 20 образом являющейся там гневливой и возделющей: одной — как не подверженное страстям вследствие божественной легкости и всегда веселое состояние живого существа, и другой — как радующейся совершенству и святости подобающего по природе космической жизни превосходства ¹⁷¹.

Однако коль скоро человек — это разумное животное, обладающее рассуждающей душой, то и космос во всех отношениях такой же; следовательно, он в значительно большей степени обладает и подлинно само- 25 движной, стоящей впереди причиной. Значит, он совершает свое круговое движение не только по природным основаниям, но и по своему свободному выбору, и ясно, что такое движение всегда происходит в определенном порядке и никогда не отклоняется от собственной цели; 1,40 именно об этом свидетельствует история наблюдений за звездами и космическим круговращением ¹⁷².

Итак, пусть, с одной стороны, самодвижная, иногда становящаяся иной энергия вновь и вновь совершает одно и то же в своем движении по кругу в соответствии с собственными изменениями, с другой же — пусть такое движение происходит всегда одинаковым образом и в одном и том же, вокруг одного и того же и в направлении одного и того же, как то, что всецело неуклонно в отклоняющемся, неизменно в изменяющемся и поконтся в движущемся ¹⁷³. Таким образом, что же душа предоставляет от себя Всему? Самодвижная душа совершает свои изменяющиеся действия, так как одновременно приводит в движение и движется. Откуда же в космосе неподвижность? Если космос вечен ¹⁷⁴, то в нем имеется всецело и вечно неподвижное; если же он есть наидолговечнейшее живое существо ¹⁷⁵ (ибо пусть будет и оно в настоящий момент на основании <...> воспринято как пребывающее в этом времени), то оно всегда одинаково, неизменно и одним и тем же образом 10 совершает свой путь по кругу от одного и того же к одному и тому же в едином порядке и единым способом кругового движения. В самом деле, в силу столь длительной протяженности во времени космос не будет допускать никакого изменения и никакого отклонения от своего пути, даже если не будет соотноситься с некой совершенно неподвижной при-

чиной. Следовательно, и во Всем самодвижное опирается на неподвижное, предоставляющее от себя космосу его собственный порядок и 15 неподвижную жизнь.

24. Кроме того, душа Всего, поскольку она — первая среди внутрикосмических душ, всегда совершенна и счастлива. Однако в подобном состоянии она, пожалуй, будет находиться благодаря отнюдь не самой себе, ибо она сама по себе существует как нечто изменчивое. Однако она причастна возглавляющей ее неподвижной причине; дей- 220 ствительно, если бы человеческая душа как нечто самодвижное обладала бы вечной упорядоченностью и соразмерностью, то, пожалуй, и она была бы совершенной. Ибо, будучи самодвижной, она, конечно, бессмертна и пребывает в вечном движении; однако она не всегда остается непреклонной в отношении энергий изменения, поскольку далека от неподвижности. Если же, как было показано, самодвижному вообще предшествует неподвижное, значит, впереди космического самодвижного находится космическое неподвижное как некий собственный признак предшествующего космосу неизменного управления, по- 11.41 добно тому как перед каждым божественным живым существом находится то неподвижное, которое по своему своеобразию принадлежит к вещам одного с ним ряда ¹⁷⁶.

Однако, для того чтобы нам сейчас не терять времени на разрешение подобных вопросов, в которых имеется множество внушающих подозрение мест, мы ограничимся тем, что предположим самодвижному целому неподвижное. Ведь, конечно же, одно целое является во всех отношениях низшим, а другое — отчасти высшим; следовательно, не- 5 подвижный космос будет предшествовать самодвижному. В соответствии с тем же самым рассуждением впереди разделенного космоса будет идти соединенный и объединенный, представляющий собой в единстве все то, чем в раздельности является множественный космос — тот именно, о котором только сейчас шла речь как о самодвижном, и поистине еще больший, если так можно выразиться ¹⁷⁷.

3.2. Восхождение от объединенного к единому

Так вот, от этого таинственного устройства ¹⁷⁸ мы совершили восхождение к самому единому, причем не думай, что к самому ничтожному, так же как и к какому-то единому-своеобразию, каковы 10 единый эйдос, единый ум, единый бог, многие боги или всего лишь все боги, — но к некоему всевеликому единому — самому по себе и попросту единому, охватывающему все происходящее от него, а вернее, являющемуся всем им как само по себе предшествующее всему

единое; и этот-то космос, который на самом деле даже нельзя называть космосом, и необходимо именовать нерасторжимым всеединством¹⁷⁹, более неизречен, нежели так называемый таинственный космос. В согласии с истиной, речь идет даже и не обо всем, а о предшествующем всему едином, объемлющем все своей собственной всецелой простотой.

3.3. Восхождение от единого к неизреченному

Поскольку единое столь велико, строить предположения в отношении его в качестве таинственного необходимо как о едином таинственном охвате всего разом, столь таинственным, что он является вовсе даже и не охватом, и не является, и не таинственным. На самом деле пусть подле него у нас будет положен предел стремительному порыву рассуждения. Да простят боги столь рискованное рвение!

Третья часть АПОРЕТИЧЕСКОЕ ИСТОЛКОВАНИЕ ПОНЯТИЯ ЕДИНОГО

1. Познаваемо ли единое?

25. Далее, исходя из иного начала, необходимо провести в отношении единого новое исследование, посвященное прежде всего тому вопросу, следует ли после всецело неизреченного располагать единое (подобно тому как и в остальных отношениях нужно предполагать существование чего-то промежуточного между неизреченным и изреченным¹⁸⁰), или же таинственное некоторым образом оказывается апофатическим; я говорю «некоторым образом» не потому, что оно в каком-то отношении будет катафатическим, или положительным, а потому, что к его названию или к нему самому как предмету неприменимы ни отрицание, ни утверждение, но есть лишь совершенное отрицание, даже не являющееся чем бы то ни было. Ведь это не отри-

цание чего-либо сущего, напротив, оно само вовсе не существует. Действительно, если бы мы определили слово «неизреченное» в качестве имени так, что оно не являлось бы даже именем, то все предшествующее единому было бы именно этой природы: мы не в состоянии 5 высказывать какие-либо предположения относительно потустороннего единому. Если же оно так или иначе является первым предметом предположений, то чего же еще мы ищем большего прежде него, там, где нет ни большего, ни единого? На самом деле нам нужно сделать шаг навстречу этому многотрудному сомнению и недоумению, как необходимо и в отношении самого единого вновь рассмотреть, является ли оно попросту изреченным, или предмет нашего исследования располагается между неизреченным и изреченным. 10

25а. Итак, выше по необходимости было сказано много о природе единого — ради даже и ему потустороннего начала. В самом деле, опираясь на эту природу, мы пытались вести речь о той, представить которую в рассуждении невозможно. Однако пусть и сейчас будет предпринято предварительное рассмотрение единого, и прежде всех 15 вопросов необходимо исследовать тот, познаваемо ли оно в каком-либо отношении или полностью непознаваемо.

2. Доводы в пользу познаваемости единого

[1] Безусловно, если мы в состоянии в конечном итоге довести свой анализ до наипростейшего и наивсеохватнейшего, каковым именно только и возможно предположить единое, то, разумеется, потому, что каким-то образом познаем его, а в еще большей степени потому, что его постигает знание лучших.

[2] Во-вторых, если мы мыслим единое как что-то одно, а многое — как нечто другое, противоположное ему, то, стало быть, мы соотносим с единым некое понятие; если же мы мыслим соответствующее эйдетическое, то имеем в виду и предшествующее эйдосам неопишемое единое, например всеединое как во всех отношениях наипростейшее. К тому же, в то время как каждый эйдос есть нечто единое, а бытие единым и бытие эйдосом — это не одно и то же, как не одно и то же бытие сущим и бытие единым, мы соединяем отдельные предметы, так как эйдосы сводим к единой неопишемой сущности ума, сущие вещи — к 25 единому и нерасторжимому единству сущего, а единые — к единой и несоставной единичности единого. В самом деле, и ты, объединяя бесчисленное множество точек, делаешь вывод о единой точке, и точно так же, соединяя вместе бесчисленное множество единых, — о наивсеохватнейшем едином 181.

- 1,43 [3] В дополнение к этому необходимо, чтобы все, что бы то ни было, предлагаемое в качестве понятия, было: [3.1] либо многим, непричастным единому, — и тогда такое многое не может остановиться в своем уходе в бесконечность, а значит, мы уже не будем мыслить его каким бы то ни было образом; [3.2] либо многим, причастным единому, — и тогда вместе с познанием многого будет каким-то образом познаваться и единое, которое и остановит бесконечное растекание многого¹⁸²; [3.3] либо самим пребывающим единым, обособленным, насколько это возможно, от понятия многого. Ибо, пусть даже нелегко совершенно отрешиться от множества, тем не менее в этом случае мы скорее возведем самих себя к единому и равным образом очистим наше мышление для его восприятия.

2.1. Аналогия и апофатика как методы постижения единого

- Далее, познание происходит либо как акт непосредственного узрения¹⁸³, [либо как силлогизм,] которое является слабым и смутным, как
10 будто мы смотрим вдаль и опираемся на необходимость следования, либо как некое незаконнорожденное умозаключение, не обладающее глубоким обоснованием, а просто переносимое с одних предметов на другие; при его посредстве мы обычно познаем материю, лишенность и вообще не-сущее¹⁸⁴. Однако если имеется какой-то такой способ, то каков метод познания как такового? Разумеется, следующий: мы
15 знаем потустороннее всему единое так, как заповедал Платон, иногда на основании аналогии подводящий нас к тому, что внеположно сущности, а иногда при посредстве апофатических суждений обнажающий для нас ту природу, которую в заключение он называет даже и не существующей, но именует всего лишь единым, непричастным бытию¹⁸⁵, — ибо от этой природы происходит само бытие. Поскольку
20 имя, слово, мнение и знание относятся к сущему, <в применении к единому> он отрицает даже их. И если мышление касается умопостижимого¹⁸⁶, то есть сущего, <в связи с единым> необходимо отвергнуть даже <понятие сущего>, так как оно является составным и не соответствует наипростейшему.

2.2. Единичное знание

Если же имеется единичное знание, каково знание богов, установившееся в согласии с единым и находящееся выше даже объединенного, то оно само соприкасается с единым как его непосредственное узрение; более же грубое знание, каково наше собственное, воспринимает единое с трудом и при помощи незаконнорожденного умозаключения. Иногда

и мы непосредственно узреваем его, — как говорит <Платон>: всякий раз, когда направляем ввысь свет очей души¹⁸⁷, предпосылая цвет <ума>¹⁸⁸ нашему единовидному знанию¹⁸⁹. Он ясно дал понять, что полагает его познаваемым, назвав науку о нем величайшей¹⁹⁰ и, конечно, показав в «Софисте», что оно прежде сущего, и построив свое доказательство на основании только понятия единого¹⁹¹.

2.3. Соединение в единичном знании многих знаний

Кроме того, если существует единичное знание, о чем свидетельствует божественное вдохновение, то, подобно тому как раздельное знание о многих сущих вещах соединяется в одном понятии единого сущего, нечто похожее имеет место и в отношении многих единичных предметов познания¹⁹². В самом деле, очевидно, что в данном случае мы будем сопоставлять единичное познаваемое и единичное знание¹⁹³; ибо, конечно же, не может получиться так, что бог, допускающий участие в себе, будет знать все остальное, а себя самого ведать не будет или же будет постигать себя лишь как сущее, а вовсе не как единое¹⁹⁴, иначе, нежели при посредстве единичного знания, которым он обладает. Ведь ум обладает <таким знанием> благодаря этому богу, и точно так же последний владеет им как первый повелевающий им. Следовательно, он будет познавать самого себя; сам же он есть единое. Стало быть, он будет познавать и единое. Вообще говоря, в каком смысле двойственно умное, в таком же, как мы утверждаем, двойственно и умопостигаемое: одно — объединенное, а другое — единичное, одно — сверхсущностное, а другое — сущностное; умопостигаемым же мы называем познаваемое мышлением. Значит, существует и единичное познаваемое; следовательно, познаваемым является и нечто единое. Итак, имеется множество единичных познаваемых вещей, и о том, что мы сейчас рассмотрели, я и буду говорить. Пусть раздельность многих знаний будет сведена к единому и совокупному знанию о совокупном едином, которое является простым объединением многих генад.

2.4. Определенное единое

Далее, мы должны упомянуть и о том, что если существует некий единый предмет познания, то природа единого не отвергает знания вообще. Таким образом, просто эйдос познаваем, потому что таков вот этот эйдос, а просто сущее познаваемо, потому что таково вот это сущее, и, значит, в свой черед просто единое будет познаваемо, потому что таково вот это единое. Действительно, рассеянное повсюду вот та-

- кое познается как вот такое, например как некий эйдос — поскольку он эйдос, и как некое сущее — поскольку оно сущее, и, следовательно, как некое единое — поскольку оно единое. Если же единство превосходит наше понимание, словно втягивая нас в битву титанов¹⁹⁵, то что же тут удивительного? Ведь мы даже не познаем единое при посредстве эйдосов, о чем сам Платон говорит в «Письмах»¹⁹⁶, но и этими-то эйдосами мы, похоже, распоряжаемся, не соприкасаясь с ними непосредственно, а как бы пользуясь помощью неких телесных проявлений пробуждающихся в нас эйдосов¹⁹⁷.
- 5 Помимо этого, познаваемому необходимо брать свое начало от единого; это-то и утверждают философы¹⁹⁸. В самом деле, все берет свое начало от богов, говорят они, и будет явным для нас среди последующего всякий раз, когда мы приходим к этому; таким образом, первое познаваемое располагается среди богов, поскольку среди них находится и познающее; ведь где одно из соотнесенного, там, в согласии с природой, и другое¹⁹⁹. Следовательно, если первое познаваемое есть
- 10 единое, то и первому единому необходимо быть познаваемым, поскольку и среди сущих вещей само первое познаваемое — это первое умопостигаемое и сущее.

2.5. Всеединое

- Наконец, ведь просто единое является всем как единым, ибо оно — не вот это единое, а всеединое, о чем говорили Лин и Пифагор²⁰⁰, следовательно, оно познаваемо, так как познаваемое есть нечто единое среди всего. Стало быть, оно изначально воспринимаемо и в
- 15 едином как таковом. На основании именно этих и им подобных рассуждений можно было бы, пожалуй, сделать тот вывод, что само предшествующее всему единое познаваемо.

3. Доводы в пользу непознаваемости единого

3.1. Всеединое

26. Однако и в этом случае можно было бы прийти в недоумение, рассмотрев подробнее вышеизложенные суждения, и среди них первым то, которое приведено последним. В самом деле, если единое есть все, то разве оно более познаваемо, чем непознаваемо? Да ведь непознаваемое занимает во всем первое место, так как и оно — определенное единое, относящееся к следующему за единым, и именно оно логически противостоит познаваемому и является одним среди многого; что же касается потустороннего даже и единому, то оно не будет ни
- 20

познаваемым, ни непознаваемым. Таким образом, из данного рассуждения следует, что единое непознаваемо. Это можно показать и иначе: 1,46
если единое первым выделилось из неизреченного, то, очевидно, оно менее всего отличается от него и к тому же еще и покрыто тенью непознаваемости того.

Помимо этого, если все существует как единое, то в нем нет ничего обособленного; следовательно, нет ни познаваемого, ни непознаваемого, но есть лишь единое и всеединое ²⁰¹. Кроме того, если оно познаваемо, 5
потому что есть все, то оно будет и познающим — ведь и последнее оказывается чем-то одним среди всего, — хотя что оно могло бы познавать? Отнюдь не предшествующее, поскольку то не является познаваемым ни в каком отношении, не самое себя, так как тогда в обращении к самому себе оно будет обладать некой двойственностью и уже не останется единым; кроме того, то, что превыше всякой энергии и силы, окажется действующим, поскольку названные проявляются как следствие сущности, пребывающей в некой раздельности; само же вот это всего лишь единое превыше всякого деления. Не будет оно познавать и то, 10
что следует за ним, ибо и в этом случае станет действовать, причем действие его будет направлено на худшее, являясь при этом первым среди всех действий. Но ведь даже среди следующего за единым первым знанием является знание о лучшем, вторым — о себе самом, и лишь третьим — о следующем за собой.

3.2. Определенное единое

Далее, даже если определенное единое и познаваемо, то именно как определенное единое, а отнюдь не как просто единое. Ибо будет ли вот 15
это именно единичное познаваемым как умное, как жизненное или как сверхсущностное единое, освещающее сущее, — все равно просто единое потусторонне всему названному.

3.3. Аналогия и апофатика

Помимо сказанного, рассуждения, основанные на сопоставлении и на аналогии с сущим, сводят единое, находящееся превыше сущего, к этому самому сущему. В самом деле, подобно тому как единое сущее среди сущих вещей есть первое умопостигаемое, единое является первым сверхсущностным среди сверхсущностных. Следовательно, поту- 20
стороннее будет непознаваемым. Конечно же, незаконнорожденное умозаключение, причем как то, которое совершается при посредстве отрицаний, так и то, которое основано на аналогии, а еще и тот силлогизм, который на основании необходимого умозаключения доказывает, что

- некто, кто чего-то не знает, ведает его ²⁰², также никоим образом не допустимы, поскольку рассуждение, познавая одни вещи на основании других, в данном случае вступает в область пустоты. Вообще же, если <некто> не знает чего-то простого, то не будет иметь представления о
- 25 протасисе вообще, так что не сможет построить весь силлогизм. В свою очередь, аналогия, пожалуй, могла бы иметься и между вещами, которых вообще не существует, например следующая: какое положение занимает Солнце в отношении видимого и видящего, такое же занимает и
- I, 47 единое в отношении познающего и познаваемого ²⁰³. Действительно, мы знаем, что такое Солнце, что же такое единое — нет; стало быть, отрицание того, что мы знаем, ниспровергает последнее, того же, что остается, мы не ведаем. Даже Платон не считает единое познаваемым во всех отношениях. В самом деле, в «Пармениде» он говорит: «Следовательно, оно и не познается», вообще отвергая знание о нем ²⁰⁴; в «Государстве» же он, — хотя и может создаться впечатление, что здесь он представляет его как познаваемое, — тем не менее ведет речь о том, что и познающее и познаваемое испытывают нужду в свете, для того чтобы при его посредстве повысилась восприимчивость, поскольку познаваемое, будучи освещено, становится более очевидным ²⁰⁵, так как свет приближает познаваемое к познающему, как бы побуждая первое к собственному действию. Если единое познаваемо, то и ему необходимо быть освещенным при посредстве света. Однако каким образом единое
- 10 могло бы быть освещено собственным светом? Ведь свет истины в ином происходит от единого.

3.4. Соединение в единичном знании многих знаний

- Далее, то наше мышление, которое обращается к единому, не должно постигать во всем остальном обособленное. Потому оно одновременно и не воспринимает многое, так что, когда мы проводим сопоставление, мы опираемся на мышление, оказывающееся иным множеству. Мысль же о едином не должна иметь отношения к противоположностям, а обязана быть совершенно единой ²⁰⁶; значит, сопоставление с
- 15 единичным неправомерно. Все как единое, подобно сущему и всему как объединенному и наипростейшему, оказывается результатом вот этого определенного единого — того, которое является ближайшим предшественником многого. Ведь здесь о простом говорится как о немножественном, высшее же единое потусторонне множеству генад, так как само их разделение совершается после него ²⁰⁷. В самом деле, подобно тому как наипростейшим среди объединенных является всецело объединен-
- 20 ное и нерасторжимое, наипростейшим среди единых оказывается сверх-

сущностное объединенное — единичное объединенное, если есть необходимость об этом говорить. Так называемое простое единое стоит выше даже этой высшей простоты, так что последним в ней будет то сущее, которое мы называем единичным.

27. Необходимо также обратить внимание и на то, что самое правильное — не считать познаваемым даже объединенное. Ведь позна- 25
ваемое в нем соединено и как бы нераздельно слито с другим, так что все вместе наличествует как некое единое слияние всех вещей и не существует какого-либо единого, которое уже было бы познаваемым в 1,48
его самостоятельной явленности.

4. Еще один подход к непознаваемости единого

4.1. Простое единое

Следовательно, вот в чем можно было бы высказать сомнение в отношении приведенных рассуждений, и в дополнение давайте выясним, может ли быть известным именно это самое простое единое, рассмотрев данную проблему саму по себе.

Итак, если само по себе единое есть только единое и ничто иное из всех вещей — ни в смысле сопричастности, потому что прежде него ни- 5
чего нет, ни в наличном бытии, потому что оно есть единое, ни в отношении причины, потому что оно не обладает в себе самом даже и причиной для чего-либо происходящего от него, ибо в данном случае нет ничего, кроме единого, — то как же мы назовем его единым и познаваемым? Действительно, познаваемое и единое — это не одно и то же, причем их отождествление невозможно, даже если существует еще и иное единое. А если оно познаваемо, то или в силу причастности — и тогда ему будет предшествовать познаваемое как наличное бытие, или как причина — и 10
тогда оно еще вовсе не есть познаваемое — познаваемое после него и вследствие его, или же как наличное бытие — и тогда как наличное бытие будет существовать не просто единое, а составное единое познаваемое, так что оно будет единым лишь в силу сопричастности, поскольку его наличное бытие окажется связанным с составным.

4.2. Всеединое

Кроме того, если простое единое есть все вещи и все, как говорили Лин и Пифагор²⁰⁸, то бытие всем не есть бытие чем-то вот этим, так же как и вот этим познаваемым, вот этим «что это такое» и, видимо, вот этим случайным, потому что сущее как все вообще не является 15
познаваемым.

4.3. Единство не есть познавательное обращение

Далее, познаваемое служит предметом стремления для познающего; следовательно, знание есть обращение познающего к познаваемому. Всякое же обращение есть соприкосновение; при этом обусловленное причиной соприкасается с этой самой причиной в силу
 20 или знания, или жизни, или самого бытия²⁰⁹. Следовательно, обращению в знании предшествует обращение в жизни, а тому — в сущности, и прежде всего, определяемого таким образом, стоят просто обращение и соприкосновение, причем оказывающиеся или тем же самым, что и просто знание, или же чем-то и того более истинным, и им будет предшествовать единство. Поскольку единое идет впереди и ума, и жизни, и сущности (я говорю о единичной сущности), единство
 25 потусторонне любому знанию; следовательно, обращающееся к единому совершает свое обращение отнюдь не так, как познающее обращается к познаваемому, но как единое к единому — в единении с ним, а вовсе не в его познании. Действительно, первое нужно было бы
 1,49 достигать также первичным образом; знание же — не первое, а, по крайней мере, третье или, вернее, общность названных трех вещей²¹⁰, истиннейшее же предшествует даже этой общности.

4.4. Невозможность выхода за свои пределы и возвращения для единого

Правильное всего — исследовать тот вопрос, можно ли вообще соприкоснуться с <единым> в возвращении. Действительно, от него не
 5 может появиться ничего, возвращающегося к нему после выхода за свои пределы. В самом деле, как такое нечто могло бы появиться, не будучи выделенным? А каким образом в едином могло бы что-нибудь выделиться и не оказаться ничем? Однако на том основании, что от единого каким-то образом будет происходить ничто, единое само станет ничем. Если же каждое единое становится одновременно и не-единым, то именно для того, чтобы последнее названное существовало, а не раз-
 веялось бы в ничто; в силу своей связи с единым, причем в той мере, в какой оно еще есть единое, оно сосуществует с единым и, скорее всего
 10 будучи единым, вовсе не покидает пределы единого, как не покидает оно их и в качестве не-единого, — напротив, единое, разумеется, всегда заранее предполагает некое выделение такого не-единого. Следовательно, не-единое не возвращается к единому, за пределы которого вовсе и не выходит.

4.5. Единое не может быть разделено

Кроме того, отделенное отделено от отделенного, как и иное всегда есть иное иному²¹¹. Действительно, если нечто возвращается, то оно отделено уже на том основании, что возвращается²¹². Следовательно, единое отлично от него и, значит, претерпело разделение и является не только единым, но и разделенным; стало быть, оно есть не-единое. Далее, что служит для него причиной разделения? Конечно, оно само. Однако то, каким образом причиной разделения оказывается единое, трудно даже вообразить: единое есть причина единства, причина же раздельности — многое или даже нечто иное множому, и об этом речь пойдет ниже. Если же разделение совершает не само единое, то его производит уже другое, которое со своей стороны либо предшествует единому (но такое утверждение неверно, ибо высказывание: «Разделяющее предшествует единому» столь же истинно, как суждение: «Худшее предшествует лучшему»), либо следует за ним; однако как может причина подчиняться тому, причиной чего она является? А как на самом деле от <единого> происходит все то, что следует за ним? Рассуждение, похоже, топчется на месте, поскольку всякий выход за свои пределы сводится к разделению и все время 5 нуждается в промежуточной причине для него, и так происходит без конца. Следовательно, от единого не появляется ничего и выход за свои пределы начинается не с него, а с того первого, которое уже в состоянии отделить самое себя от последующего, как и последующее — от самого себя. Единое же, напротив, не только само объединяется со следующим за ним, но и не позволяет быть отделенным от самого себя и тому²¹³. Итак, если от него не происходит ничего, то ничто и не возвращается к нему, и уж тем более не в познании и не так, как познающее 10 обращается к познаваемому, — ведь эти предметы более всего разделены между собой.

5. Заключение: умозрительным путем единое непостижимо

И если бы даже было измыслено некое наименее ясное из разделений того, что происходит от него или от первого (ведь, разумеется, подобное разделение не возникнет с той лишь целью, чтобы появилась нужда в познавательном возвращении), то все равно подобные вещи, пожалуй, можно было бы говорить, лишь отказавшись от распространения такого разделения на единое. Итак, что бы могло примирить рас- 15 суждения, в столь значительной степени оспаривающие друг друга? Пожалуй, высшую истину в этих вопросах ведают лишь сами боги. Необходимо и нам при изыскании истины дерзнуть отправиться в

плавание родовых мук недоумения, насколько это позволят божественный промысел, пекущийся об исследовании истины, и наша собственная сила.

6. Разрешение апории, касающейся происхождения от единого сущих предметов

- 20 28. Впрочем, к рассмотрению вопросов, связанных с тем, каков выход за пределы единого тех вещей, которые возникают от него, каким образом он совершается, а также как можно было бы избежать связанных с ним апорий, мы перейдем позднее, причем весьма скоро. Сейчас же необходимо остановиться на том, что все существует после единого²¹⁴, ибо имеется не только единое, но и вслед за ним — множество разнообразных вещей. То, что они не являются са-
- 25 мим единым, очевидно; стало быть, они отделены от него: если не в той степени, в какой каждая вещь есть единое, то в той, в которой она единым не является. Следовательно, определение «не-единое» бу-
- 1,51 дет не отрицательным, а утвердительным суждением о том, что противостоит единому. Однако, с другой стороны, каждая вещь оказывается единым, причем, разумеется, не потому, что она есть противостоящее единому не-единое, а потому, что она не полностью отделена от единого, но как бы обладает в нем своим корнем и, будучи не-единым, существует вследствие единого. Таким образом, для стороннего наблюдателя не-единое по своей природе отделяется от единого, по-
- 5 скольку обособляется от него именно в силу этой самой своей природы не-единого, единое же все еще соседствует с ним и нисколько от него не отдаляется, так как и не-единое, которое, пожалуй, порой будет противоположным единому, даже в этом случае все еще является единым в силу своей причастности ему — вследствие, собственно, самого своего происхождения. Итак, оно делает себя не-единым, единое же создает его, причем, как единое, благодаря собственному единству предупреждая его отделение. Следовательно, не-единое отделяется от
- 10 единого потому, что становится не-единым, единое же от не-единого никак не обособляется, поскольку на самом деле оно превращает не-единое, пусть и отстоящее от себя, в единое. Оно настолько не приемлет разделения, что, даже отпуская не-единое от себя, в то же самое время не отпускает, но как бы предвосхищает своим единящим участием его разделяющее наличие²¹⁵. В самом деле, без единого ни у одной вещи не будет наличного бытия, следовательно, сопричастность одновременно созидает наличие, а это означает, что единство обуслов-
- 15 ливает раздельность. Впрочем, мы этому не слишком удивимся и ни-

сколько не поставим под сомнение сказанное, если примем во внимание то, что природе единого по самой своей сути не положено ни созидать, ни испытывать разделение.

6.1. Первый пример: Солнце

Убедиться же в этом мы можем на примере зримого правителя всякой истины — Солнца. Действительно, для глаза, открытого, но вследствие какой-либо глазной болезни не видящего, Солнце существует так же, как и для видящего; это глаз не существует для Солнца — в силу собственной от него обособленности²¹⁶, и здесь мы не убоимся нарушить требования обычной логики²¹⁷, — ибо они обладают силой применительно к однородным предметам, для которых имеется некое равенство возможностей или природное тождество в смысле отношения.

6.2. Второй пример: материя и эйдос

Вот второй пример. Эйдос есть нечто иное по сравнению с материей. А разве является материя чем-то иным по сравнению с эйдосом? Нет: инаковость есть эйдос, а материя, даже будучи иной, эйдосом от этого не становится. Эйдос отделен от материи, при том, что сама она от него не отделена: в эйдосе пребывает некое иное разделение, не нашедшее в себе сил достичь материи²¹⁸.

6.3. Возможность обращения к единому

Итак, если в данном случае нечто оказалось отделенным от неотделенного, то что воспрепятствует вышеназванному отделенному исправить свое отделение возвращением, с тем чтобы не только единое пребывало в нем, но и оно — в едином; очевидно, что в зависимости от меры обособленности путь возвращения оказывается или более коротким, или более длинным. Ведь каждая вещь по природе не только обособляется от единого, но и способна вернуться к нему, единое же пребывает нераздельным по отношению к каждой обособляющейся от него вещи и равным образом остается тем же самым по отношению к каждой вещи, возвращающейся к нему, — единой и нерасторжимой целью всего. Поскольку всему происходящему от единого сопутствует определение «сущее-в-себе», и оно получает свое название на основании своеобразия единого, например «сущностное единое», «жизненное единое», «умное единое», значит, само единое во всех этих случаях есть одно и то же, получающее лишь свое имя на основании того, что ему причаст-

- 10 но; при этом я вовсе не утверждаю, будто оно разделено на части в зависимости от множественных особенностей богов, но усматриваю в каждой вещи простое единое, предшествующее определенному, и именно его по тому, в чем оно присутствует, даже будучи неразличимым, причем единое в целом повсеместно; так, конечно, и нечто совершенное, чтобы встретиться с этим единым в свойственном ему как отдельному разделению, дает ему название на основании собственного, возникающего благодаря ему совершенства, полагая, что оно и есть такое, как то,
- 15 с чем оно встретилось и чего достигло. В самом деле, и то, что есть все как наличное бытие единого, сосуществует с каждой вещью как ее собственный корень и являет себя ей как ее собственная цель. Ибо то, что в разделении выступает как все вещи, в качестве единого оказывается вышеназванным, причем не в возможности, как можно было бы подумать, и не как причина того, чего еще не существует, а, если позволено так выразиться, как имеющееся наличное бытие, причем бытие сущего, выступающее, однако, в качестве единого, причем принадлежащего к
- 20 производящей все природе. Итак, как и с любой другой вещью, с познающим единое сосуществует как познающее. Предметом же знания оно является как познаваемое, причем это происходит не потому, что оно оказывается тем и другим, а вследствие того, что оно стоит выше того и другого как составное или, говоря точнее, превышает даже и составное. Ведь и всем оно является не вследствие разделения, а прежде всякого разделения.

- В самом деле, только в описанном случае оно — подлинное все, предшествующее всем вещам, причем без несовершенства, присущего бытию в возможности, и не в качестве причины, как в случае, если бы
- 25 всего еще не существовало, но как все в расторгнутом наличном бытии, причем не объединенном прежде всех вещей, а свехупростившимся в собственной простоте и оказывающимся всеми теми вещами, которые возникают в разделении, сколько бы их ни было. Кроме того, все в первую очередь оказывается им самим, ибо разделение в соответствии со своей природой делает неразличимыми отделенные от него вещи. Однако, разумеется, и каждая вещь среди них в едином слиянии всего оказывается более значительной, нежели взятая сама по себе, а выпадая из него, всегда становится более частной и слабой — за
- 1,53 исключением разве что того случая, когда среди ее собственных признаков оказываются отчасти те, которые способствуют меньшей раздельности, а отчасти те, которые определяют большую, и по этой причине проявляются то одни, то другие особенности этой вещи. Впрочем, еще не настал подходящий момент для того, чтобы проводить детальное исследование этих вопросов.

6.4. Сведение делимого к неделимому, а раздельного
знания — к единичному

28а. Итак, единое — это все, предшествующее всему, познаваемое 5
и познающее и вообще любая другая вещь, причем не в том смысле, в
каком я произношу эти слова, и не в качестве того, что является каж-
дой вещью (ведь такие вещи существуют в раздельности и логически
противостоят друг другу), а как единое, сосуществующее с каждой от-
дельной из разделенных вещей, причем таким способом, который яв-
ляется собственным для того, с чем оно сосуществует. В самом деле,
единое в человеке оказывается истиннейшим человеком, единое в ду-
ше — истиннейшей душой, а единое в теле — истиннейшим телом, и 10
точно так же единое Солнца и единое Луны есть истиннейшая Луна и
истиннейшее Солнце. Впрочем, оно — вовсе не одна из тех отдельных
вещей, истиннейшим для которых оказывается, а всего лишь единое,
изначально заложенное в каждой вещи²¹⁹. Связует оно, по-моему, и
само сосуществующее с каждой вещью единое, которое кажется раз-
деленным в этом сосуществовании, хотя на самом деле оно есть об-
щее, нерасчленимое и подлинное единое, — ведь на самом деле оно
отнюдь не расчленимо, поскольку присутствует во всем, оставаясь од-
ним и тем же, причем в каждой вещи оно наличествует как собственно
единое, а не разделенное, потому что, будучи как единое всем, оно не 15
испытывает нужды в разделении.

Так будет ли единое познавать? Пожалуй, познание — собствен-
ный признак раздельности. Следовательно, оно не будет также и по-
знаваться; ведь и познаваемость тоже связана с раздельностью. Данное
суждение истинно на том основании, что понятие «познавать» противо-
положно понятию «быть познаваемым», а никакое из понятий такого
рода единому вообще не соответствует, как не соответствуют ему и по-
нятия «единое» и «все», поскольку и они противоположны друг другу и
разделяют наше мышление на части. Ведь если мы будем рассматри- 20
вать простое, то откажемся даже и от представления о едином, так как
последнее окажется огромным по сравнению с простым. Если же мы
будем мыслить все вместе, то упустим из виду единое и простое. При-
чина этого в том, что мы в данном случае проводим разделение и рас-
сматриваем выделенные особенности, но, стремясь тем не менее к зна-
нию о высшем начале, в рассуждении о нем сплетаем все вещи вместе,
как если бы тем самым способны были постигнуть великую природу, 25
остерегаясь, однако, собранного воедино всеобщего множества, так же
как и зауженного понимания единого, и при рассуждении о высшем на-
чале радуясь простому и первому; именно в таком смысле мы и относим

- 1,54 к нему имя «единое» будто символ простоты, как и «все» — будто символ всеохватности; то же, что существует как то и другое вместе, причем даже прежде и того и другого вместе, мы не в состоянии ни мыслить, ни называть.

- Да и чего удивительного в том, что при познании единого мы приходим в подобное состояние, раз уж и раздельное знание о нем оказывается единичным²²⁰, причем его предмет мы вовсе не ощущаем? Ведь даже в отношении сущего мы испытываем сходные, хотя и иные чувства, ибо, принимаясь рассматривать его, мы упускаем его из виду и словно бы топчемся вокруг его стихий — так называемых предела и беспредельного²²¹. Если же мы попытаемся мыслить его более истинным образом — как объединенную полноту всех вещей, то, с одной стороны, понятие «все вещи» приведет нас к множеству, а понятие «объединенное» скроет понятие «все вещи».

Впрочем, и этому еще нет нужды удивляться; ведь, даже желая увидеть всякий эйдос, мы топчемся вокруг его стихий, а желая сверх того познать еще и его единое, мы тем самым оставляем без внимания сами стихии. Каждый эйдос оказывается одновременно единым и многим, причем не так, что, с одной стороны, он есть единое, а с другой — многое, — он таков весь и в целом. Будучи не в состоянии воспринять его целиком, мы имеем обыкновение обращать к нему наши мысли в раздельности²²².

6.5. Пробуждение в человеческой душе следа единого при его постижении

- 15 29. Всегда пытаюсь воспарить к горнему²²³ в поисках более всего неделимого, мы каким-то образом ощущаем его и в раздельности принадлежащего к одному виду; по крайней мере, при совокупном его восприятии мы пренебрегаем этой раздельностью, сами, пожалуй, этого не осознавая: в нас пробуждается некий след совокупного мышления, причем так, как будто вдруг зажигается свет истины, словно произошедший от трущихся друг о друга палочек для добывания огня²²⁴.
- 20 В самом деле, понятия, относящиеся к разделенному, соединяясь вместе и открываясь друг для друга на вершине, склоняющейся в одно и то же время к однообразному и простому, достигают своего завершения словно в некоем сплочении, подобно тому как и в центре круга сливаются пределы множества обращенных к нему от периметра прямых. При этом в нас — пусть обычно мы и видим раздробленность, — когда мы обращаемся к неделимому, прежде созерцания со-
- 25 ответствующего эйдоса пробуждается некий след знания: пока центр

остается невидимым, некое смутное его подобие представляет собой единение круга с его серединой, причем мыслится оно на равных основаниях во всех направлениях ²²⁵. Точно так же мы восходим и к сущему: сперва мы представляем себе отдельный вид, который на самом-то деле известен нам как разделенный на части, и не просто как неделимый, но как объединенный, причем мы собираем в этом отдельном виде воедино множество предметов (если вообще есть необходимость об этом упоминать), а затем уже объединяем все видовое разнообразие и отказываемся от собственных признаков каждого вида. Например, множество видов воды мы представляем себе как единую воду, в таком качестве неопишущую, — разве лишь в том плане, что мы мыслим в качестве единой воды не объединение всех ее видов, а нечто, предшествующее всем этим самым ее видам как предшествующий определенным водам эйдос воды ²²⁶. Следовательно, тем же самым путем мы восходим и к единому, собирая сперва все вместе, а затем отказываясь от собранного в пользу всеохватности единого, в своей простоте превосходящей даже подобное соединение.

6.6. Приближение к единому в единении с ним

Так что же, стало быть, совершая восхождение, мы встречаемся с ним как с познаваемым? Или же, наоборот, попытавшись встретиться с ним, мы приходим к непознаваемости? Пожалуй, верно и то и другое. Ведь мы направляемся на встречу с ним издали — так, словно оно познаваемо, а после того как мы, прибыв издали, соединимся с ним ²²⁷, превзойдя в едином познаваемое для нас, мы соприкоснемся с бытием единым, то есть с бытием непознаваемым вместо познаваемого. Итак, последнее действие происходит как превышающее знание соприкосновение единого с единым, а первое — как прикосновение познающего к познаваемому.

Далее, разве единое как только единое будет познаваемым? В смысле <научного> знания оно непознаваемо, как не является познаваемым и вышеописанным способом — при помощи незаконнорожденного умо-заключения, посредством которого мы познаем материю, хотя на самом деле она непознаваема. Действительно, познаваемое есть некий эйдос или некое сущее, материя же оказывается чем-то не-сущим и невидимым. Итак, подобно тому как про искривленное говорят, сравнивая его с прямым, мы выдвигаем предположения относительно непознаваемого на основании познаваемого, ибо и такой путь знания имеет право на существование. Следовательно, единое познаваемо не в той мере, в какой оно ожидает приближающегося к нему знания, а в той, в которой пред-

³ Дамаский

стает как познаваемое издалека, чем и закладывает основы собственно-го познания. Но чем ближе подходит к нему знание, тем более последнее, в отличие от знания о любом другом предмете, осознает, сколь близко подошло к нему, при том, что при посредстве единого знание, наоборот, менее всего освобождается от незнания. Естественно, поскольку, как было сказано выше, знание испытывает особую нужду в разделении, а вблизи единого раздельность превращается в единство, оно в этом случае растворяется в незнании²²⁸. Чего-то похожего требует и аналогия, принадлежащая Платону. Ведь когда мы пытаемся увидеть Солнце, на первых порах, конечно же, издали мы видим его; однако чем дольше мы смотрим на него, тем менее видим его, а в конце концов мы уже вообще не видим ни его, ни чего-либо иного²²⁹; когда зрение обращается против света, оно созерцает свет-в-себе.

6.7. Единое таинственно благодаря неизреченному

5 А разве будет единое по своей природе непознаваемым, если принять во внимание то, что непознаваемое оказывается чем-то иным по сравнению с ним? Действительно, единое желает пребывать лишь само по себе, но не наряду с чем бы то ни было иным. В самом деле, непознаваемое, логически противостоящее познаваемому, потусторонне единому и всецело таинственно, и мы не согласимся ни на то, чтобы познавать его, ни на то, чтобы отказаться от познания: мы готовы иметь о нем лишь сверхзнание; вследствие соседства с ним и единое оказы-
10 вается в его тени. Ибо, находясь ближе всего к невероятному, если можно так выразиться, началу, оно пребывает словно в недоступных для входа частях храма его молчания²³⁰.

7. Апоретический статус единого

Потому-то относящиеся к нему рассуждения Платона и вступают в противоречие между собой: соответствующее суждение близко к полному опровержению предыдущего и отличается от него только тем, что простое единое существует как единое и как все вместе; что же касается рассматриваемого сейчас единого, то оно превыше и единого и всего вообще, будучи более простым, нежели то и другое; названное же начало — даже и не подобное единое²³¹. Итак, поскольку это единое по-
15 кинуло пределы таинственного, но еще не стало определенным единым — последнее ведь полностью познаваемо, — оно остается все-единым, причем тем, которое еще не определено, ибо определенное познаваемо в еще большей степени, так как представляет собой множество эйдосов. Однако все вместе является таким единым, которое

приобретает от <высшего> единого свободную от многого простоту, а от всего — отрицательную определенность и зауженность понятия единого. И то и другое в нем познаваемо, как и составное, поскольку последнее познаваемо вдвойне; то же, что предшествует тому и другому, — что мы и обнаруживаем при посредстве этого самого единого, — так вот, оно само по себе не приемлет знания, а при сравнении его с составным уясняется лишь то, что оно предшествует этому составному, которое является как бы следующим за ним. 20 1,57

7.1. *Переход от познаваемости единого к непознаваемости*

И если есть нужда все-таки дать ответ на заданный вопрос, то подлинное познаваемое — это единое, созерцаемое в некой определенности, которое уже некоторым образом оказывается эйдосом, ибо он благодаря тому, что может быть описан, служит предметом описательного знания. Потому-то с него и начинается знание; ему противоположно нечто, всецело неизреченное и не терпящее никакого восприятия. То же, что находится между ними, отчасти ближе к познаваемому, и таково объединенное, которое стремится ускользнуть даже от этого самого определяющего и очерчивающего знания, отчасти же — к неизреченному, каково простое единое и все как единое; в последнем смысле оно предоставляет лишь некий мельчайший и наименее ясный знак своего присутствия. Есть ли нечто промежуточное между ними, мы еще попробуем установить, когда будем рассматривать каждую из этих сторон единого. 5 10

7.2. *Родовая мука ума, связанная с единым*

Сейчас же мы ведем изложение, одоблив пока тот тезис, что предмет нашего обсуждения мы не познаем ни как единое, ни как все вместе; он является тем, что мы на этом основании рождаем (я имею в виду познавательные роды). Ведь знание о нем достигло уже состояния родовой муки; когда же оно пытается произвести на свет дитя и даже добивается этого, дитя оказывается вовсе не тем, что мы ищем. Таково то, что, в связи с рождающим его знанием, было названо философом Проклом в «Монобиблионе»²³² таинственной аксиомой, поскольку изреченной аксиомой является то, что касается уже определенного знания. Вот основание для всегдашней противоречивости при его исследовании и вынесении суждения о нем, поскольку оно представляется то познаваемым, то непознаваемым. Ибо есть причины, в силу которых оно называется одним, и есть причины того, что оно является другим; потому-то Платон в «Письмах» и отрицает его качественную определенность и 20

бытие вот этим и называет причиной всех зол разделение собственно предмета рассмотрения в смысле качественной определенности и бытия вот этим²³³. Ведь мы испытываем это титаническое страдание уже по поводу сущего²³⁴ и тем не менее пытаемся возвести это самое страдание к наисвященнейшему и наинеделимейшему среди всего и для всего в целом.

- 1,58 29а. Итак, если при познании единого необходимо устранить само представление о том, чем и каковым оно является, то необходимо отказаться и от его определения как единого. В самом деле, оно есть что-то среди всего и все вообще: все является чем-то, так как каждая вещь из всех есть нечто; следовательно, и все вместе есть нечто. Стало быть, если оно не познается ни как единое, ни как все, то чем же оно будет? Остановись, человече, и не приписывай ему соответствующее «что» — ведь ты воспрепятствуешь себе в его познании уже тем,
- 5 что сочтешь нужным услышать, что оно есть; а вот если ты отринешь эти «что» и «каково»²³⁵, то лишь тогда оно явит тебе по возможности то, что оно есть. Ведь на самом-то деле оно не что-то и не качественно определенное нечто, но то, что предшествует им, то, о чем даже сказать невозможно, поскольку всякое имя — это что-то, причем не просто что-то, а еще и указывающее на нечто. И мыслить его нелегко, ибо каждая мысль есть что-то и относится она к чему-то качественно определенному. Даже если ты соберешь все вместе, то и это все будет
- 10 качественно определенным и чем-то, так как составлено из чего-то качественно определенного. Таким образом, ум, деятельность которого состоит в созерцании качественно определенного нечто, испытывает муки при рождении мысли о природе единого, причем производит их даже и не он сам, — напротив, он соединяет родовые муки с ними самими и возводит их к наипростейшему, совершенно неопиcуемому и всецело бескачественному в качественном описании, причем как в общем, относящемся ко всему вместе, так и в особенном, применимом к
- 15 каждой вещи, как предписывают поступать сам Платон и оракулы²³⁶. Если мы каким-то образом сможем это сделать, то лишь забыв о наших собственных мыслях и возвысившись до таких родовых мук, которым по природе свойственно ведать единое, но не открывать никому <его тайны> и разве что устранять препятствия, стоящие на пути такого обращения к нему, к каковым именно и относится обычай мыслить нечто качественно определенное, причем именно как нечто.
- 20 И когда кто-то добивается того, чтобы родовые муки научили его чему-либо о едином, вместо самих себя они предлагают вторую или даже третью мысль, которая, указывая нам на все определенное вместе, казалось бы, имеет дело именно с ним. Например, эта мысль гла-

сит, что единое — начало, поскольку является наипростейшим, что оно — первое, что оно — всеохватное, что оно — породившее все, что оно — предмет стремления для всего, что оно — наилучшее среди всего; далее она будет последовательно перечислять или все то, причиной чего оно является, или же вещи, наилучшие и наиболее почитаемые среди всех, каковы и вышеназванные, и в первую очередь — в силу указанных причин — единое и все вместе ²³⁷. Однако по мере произнесения подобных слов будет появляться мысль, лучшая, нежели данная, избегающая при рассуждении о начале определенного и многообразного, сводящая все к единой и однообразной природе. Ее необходимо предпослать той как объединенную — определенной. Тем не менее остающаяся внутри и не идущая впереди познавательной силы первая родовая мука не приемлет даже такого вывода, чреватого множеством и еще не способного произвести на свет того единого, в то время как сама эта мука, собираясь родить всецело простое и находящееся превыше всякого множества единое, каковое непознаваемо, рождает тем не менее, если можно так выразиться, единое познаваемое, вовсе не имеющее отношения к тому самому единому ²³⁸. Впрочем, его природа, не будучи совершенно неизреченной, позволяет существовать нерасчлененному познаваемому, аналогичному родовой муке, не превращающейся в знание, как и само познаваемое не превращается в бытие познаваемого.

8. Три вопроса, относящихся к бытию единого всем

30. Ну что же, коль скоро единое есть все и нет ничего, что, как мы говорим, не будет единым, давайте, во-первых, рассмотрим, в каком смысле истинно суждение: «Единое есть все», во-вторых, является ли единое всем на равных основаниях, и, в-третьих, каково отличие бытия всем от бытия единым и объединенным. В самом деле, все в нерасторжимости является тем и другим.

8.1. Ответ на третий вопрос

В связи с последним вопросом я определяю сущее не как сущностное ²³⁹, а как единичное. Ибо это-то и есть все как единое — то, что превышает само сущее как таковое, и то, что прежде этого сущего можно было бы назвать объединенным, предвосхитившим вечность смешанного. Скорее всего, последнее уже предвещает высшее единство многого и первую родовую муку множества, а точнее, его слитного состояния; ведь множество, как и единое, появляется на свет прежде него. На основании их двоих, соединившихся в нем, оно предпосылает сущему единое, объединенное на их основе и смешанное своеобразие, кото-

рое оказывается его наличным бытием не в качестве единого или много-го, а как смесь последних, явленная в третьем божестве²⁴⁰; именно то, чем предстают смесь и смешанное, будет тем, что мы называем объединенным, которое оказывается Зевсовым. Итак, если объединенное есть все, причем в объединенности, поскольку прежде него всем оказывается множество, то оно есть все в большей степени, нежели единое. В самом деле, в одном случае имеется все как многое, а в другом — всеединое и все как единое.

Пожалуй, можно было бы высказать недоумение по тому поводу, будет ли единое всем, а не только простым единым, предшествующим всему, коль скоро его понятие более просто, нежели единое все. Ведь одно примыкает к другому, и если кто-нибудь захочет, то может ошибочно отождествить их, назвав множество единым всем: единым — по наличному бытию, а всем — в смысле сопричастности; что же касается только единого, то оно есть единое, но пока еще не все. Конечно, это не так: правильное говорить, что множество заключено в едином, ибо оно происходит от него, но только по причине, не обособленной от того, в чем оно находится, — ведь в применении к единому обособления еще не существует; более того, поскольку единое предшествует всему именно как таковое, каким оказывается вслед за единым все, то единое является всем в еще большей степени, нежели само это все, поскольку данная причина бытия всего есть все как единое. Стало быть, иначе говоря, единое — это все прежде множества, и тем не менее только единое и наипростейшее среди всего, конечно же, оказываются одним и тем же, ибо потому оно и наипростейшее, что пребывает всеобъемлющим, и по этой причине оно предстает как все.

8.2. Ответ на второй вопрос

31. Но является ли единое всем на равных основаниях? А почему бы и нет? В самом деле, все пребывает как единое и в нем нет ничего такого, что не существовало бы как единое. Так вот, то, что выступает как единое, пребывает, если можно так выразиться, еще более равноправным, нежели то, что существует на равных основаниях. Те вещи, которые происходят от единого, следуют одна за другой в определенном порядке; в нем же они пребывают в отсутствие всякого порядка, поскольку последний связан с раздельностью²⁴¹. Кроме того, в этом случае не существует и порядка как причины — ведь в качестве причины будет выступать и разделение, а причинствующие предметы будут разделены. Следовательно, если в едином нет ни порядка, ни раздельности, то не только причинных, но и превышающих последние,

ибо то, что существует как единое, причем как всецелое, вследствие этого и есть все на равных основаниях ²⁴².

31а. Далее, почему, как мы говорим, одни определения оказываются ему более свойственными, а другие — скорее не свойственными, и примеры первых — это то, что оно — единое, и то, что оно — все вместе, и то, что оно — наипростейшее, и то, что оно — первое, и то, что оно потусторонне всему, и то, что оно — благо, как и все те определения, которые стремятся обозначить его как первое начало? Ведь ни один человек, пребывающий в здравом уме, не станет так говорить о самом себе, поскольку он является человеком — чем-то, в меньшей степени достойным уважения как нечто само по себе последнее, как причинно обусловленное, как материя или как что-то тому подобное, и никто (если он, конечно, не безумен) не дерзнет назвать себя чем-то из перечисленного выше. Пожалуй, причина такого положения в том, что в то время как ни одно из этих определений не истинно: ни первого, ни последнего, ни промежуточного, — тем не менее, наблюдая порядок следования соответствующих предметов, который им присущ в соотносительности друг с другом и в результате которого одно производит на свет, а другое появляется, одно выстраивает в определенном порядке, а другое подчиняется этому порядку, и, желая объяснить себе хоть как-то то, на основании чего мы это знаем, но чего самого по себе не ведаем, мы предполагаем прежде всех этих вещей то, что по природе предшествует им, то, что является причинствующим для первых причин, и то первое, что происходит от единого в отсутствие какого бы то ни было его выхода за свои пределы, поскольку даже и все перечисленное в наименьшей степени берет свое начало от него.

31б. Так что же? Разве возможно, чтобы единое произвело на свет как предшествующее, так и последующее? Ведь в таком случае и в нем самом будет проявляться определенный порядок. Скорее всего, оно производит на свет все вместе, но это все возникает не разом, и одно само по себе появляется раньше, а другое — позже. А почему при этом лучшее обособляется от единого раньше, чем худшее? Не иначе как, даже если оно оказывается предшествующим по причине своей чрезвычайной силы в отношении собственной ипостаси, все равно оно обособлено от единого не больше, а, напротив, меньше, причем благодаря той же самой силе. В самом деле, если бы меньшее отстояние было результатом слабости, то, пожалуй, первое было бы дальше всего от единого; нечто подобное происходит, например, с самыми слабыми душами, которые первыми отпадают от ума, тогда как более сильные отпадают вторыми, причем их отпадение совершается с большим трудом ²⁴³. В нашем же случае выход за свои пределы под действием каких-либо причин происходит со-

размерно силе каждого, и одно оказывается более самостоятельным в отношении собственной ипостаси, а другому по природе вообще положено не порождать самое себя, а всегда возникать благодаря иному. Если же все это производит на свет само единое, то тогда похожее на самое себя оно будет порождать раньше не похожего, причем одно в большей степени, чем другое, и не потому, что оно предвидит порядок их следования, а потому, что от него происходит и сам порядок, так же как все остальное ²⁴⁴.

- 15 Стало быть, вот так обстоит дело в данном случае. Вместо единого мы ведем речь о том, что более всего похоже на него, причем, конечно, то, что появляется на свет, не равно ему, то же, что производит это появляющееся на свет, равно всему, причем даже более чем равно. Ведь это всего лишь единое: и само по себе, и пребывающее всем, и производящее все на свет; именно как о едином ты и говоришь о нем все, что бы ты ни сказал ²⁴⁵.

8.3. Ответ на первый вопрос

32. Однако пора ответить на самый первый из заданных вопросов, а именно на тот, в каком смысле говорится, что единое есть все. Действительно, самое правильное — это утверждать, что единое не должно быть всем: какая польза ему была бы от бытия всем? В самом деле, вполне достаточно лишь того, что единое причинствует для всего; если же единое — причина всего, то оно вовсе не будет всем, и если все — это многое, то единое ведь не будет многим. Следовательно, похоже, что те, кто утверждает, будто единое есть все, защищая свое мнение, выдвигают положение, согласно которому высшее единое считается скорее приземленным, как будто оно есть нечто среди всего.
- 25 Ибо единое есть не что-либо, а все или даже более чем все, ибо начало, как говорят, — это половина всего ²⁴⁶, а, уж конечно, более важное положение занимает само все и поистине то, что больше, нежели
- 1,62 все ²⁴⁷; об этом-то и вели философские беседы сыны пифагорейцев ²⁴⁸. В самом деле, когда мы говорим «все», мы имеем в виду и начало, и то, что происходит от него. При этом начало не противостоит происходящему от него: оно — половина всего. Если же все есть прежде всего начало, то происходящее от него — это как бы подражание ему и как бы довесок к нему, и подобное утверждение верно. В противном
- 5 же случае начало есть предвосхищение происходящего от него. Действительно, причинствующее в производящем на свет вовсе не будет самим производящим на свет — напротив, то, что порождает причинствующее будет началом в большей степени, чем все.

Если мы говорим об этом правильно, то истине будет соответствовать не то утверждение, что единое есть все, а то, что все — после единого. Ибо в нем мы не предполагаем даже наличия причин всего, по крайней мере с той целью, чтобы оно было всем как причинная всеобщность; следовательно, говоря по правде, все — отнюдь не единое. Тем не менее подобные суждения необходимы для того, чтобы размышлять не о мельчайшем, а о всеобъемлющем и величайшем <едином>, причем не как о космосе, а как о наипростейшем среди всего, да и о нем — не как о чем-то сущем в космосе, например как о последнем круге неподвижных звезд, но как о том, в простоте чего разлито все, причем уже не желающее быть всем²⁴⁹. Вероятно, коль скоро это говорится прекрасно, будет правильно воспевать единое как все. Ведь объединенное есть нерасторжимое слияние всякого множества, например разделенного; объединенному же во всех смыслах предшествует каждое единое, и оно столь велико, сколь велико объединенное, — ибо потому, что оно столь велико, соответствующего величия достигает также любая вещь. В самом деле, единое снизошло не в единое, а в объединенное, как и объединенное — не в объединенное, а во всячески разделенное, под которым, ясное дело, мы разумеем все. Однако, подобно тому как весь круг уже заложен в его центре и все его линии берут свое начало из последнего²⁵⁰, в объединенном заключено все множество раздельности. Аналогично и в едином как сам центр, так и то, что сошлось в нем, и все вообще равным образом становится простым. Вот в каком смысле мы говорим, что все есть единое, а единое — все и даже больше, поскольку все существует как единое. Все есть единое не во всех отношениях, единое же есть все во всех отношениях.

9. Неопределенное и определенное единое

33. Наряду с этим заслуживает рассмотрения и то, чем отличается от определенного единого обозначающее его понятие, как отличается это понятие и от того единого, о котором мы говорим как о несоразмерном с нашими мыслями: гласит ли истину о нем обычно используемое понятие, которое подразумевает само слово «единое», или же то, которое определено на основании других предметов? Ясно, что неопределенному единому это понятие не соответствует, а раз оно отвергнуто в применении к нему, то в отношении неопределенного единого мы не имеем никакого познавательного понятия, так что зря и называем его единым. Далее, когда познается единое, мы не мыслим ничего проще его; таким образом, оно будет первым началом всего. Однако ведь и благо, как полагают, является наипервейшим, так как ничто не может быть лучше его;

следовательно, и оно есть начало всего. Потому-то мы и отождествляем понятия единого и блага. Тем не менее, разве можно представить первое в определении и в логическом противопоставлении? Разве первое является эйдосом? В этом случае единое и благо оказываются всего лишь одним из многих эйдосов ²⁵¹.

Далее, подобно тому как движение и покой есть единая антитеза и то же относится к инаковости и тождественности и ко множеству сходных антитез ²⁵², единое и многое, в свою очередь, оказываются некоей единой антитезой; в каждой из этих антитез как лучшее, так и худшее присутствует как единое, причем они занимают равное положение и, конечно же, в своем противостоянии взаимно участвуют друг в друге, как это было показано в «Пармениде» ²⁵³. Таким образом, многое и единое содержатся друг в друге. Следовательно, соответствующее единое не является началом, так как с ним объединено многое; многое же, поскольку оно объединено с единым, в свою очередь, оказывается единым. Среди этих двух единых одно выступает как объект причастности, а другое — как наличное бытие, само по себе предшествующее многому; значит, оно предшествует всему, и, стало быть, это-то единое и есть начало всего. Ибо даже если ему противостоит многое, то не как вещь одного с ним порядка, а наподобие того, как обусловленное причиной противостоит самой причине.

Кроме того, если единое — это то, что все соединяет (ведь его собственным признаком является способность к единению, как и причинствование для смешения), то дарующее единство и соединяющее все оказывается более важным и стоящим выше, нежели соединяемое и объединяемое; очевидно, единое есть начало всего — то, что противостоит всему, так же как причина противостоит тому, что ею обусловлено, и это-то и есть нечто, известное нам как единое. А не является ли единым и иное, например то, что называется родом? Пожалуй, следует сказать, что, с одной стороны, единое мы узнаем как род, как нечто сущее среди всего и как нечто многое, — я говорю про эйдос, благо и прекрасное, — ибо определенное понятие соотносится с определенным предметом. С другой же стороны, <высшее> единое следует воспринимать не как дарующее одно лишь качество единства, а как предоставляющее все качества, — ведь оно предоставляет даже качество множественности, так же как благодати, красоты и целостности ²⁵⁴. Однако в этом случае оно не есть единое, поскольку последнее в своей единой простоте не создает качественной определенности. Если же оно дарует качество единства, то его нельзя называть собственно единым; если это название не принадлежит ему в первую очередь, то необходимо именовать его «каждым» ²⁵⁵, причем дарующим не только единство, но и множествен-

ность, и, если угодно, и единым, и многим, а вернее, всем, превосходящим и многое, и все.

Так что же? Не получается ли, что единое вовсе не сводит все едино, несмотря на то что Сократ в «Филебе» называет его причиной смешения? ²⁵⁶ Конечно же, оно во всех отношениях причинствует для него, но лишь как сама единая особенность, предвосхищающая соединяющее и единящее. Ведь для совершения названного действия оно нужно было бы и в последнем, потому что и предел был бы единым, и беспредельное оказалось бы единым, и смешанное стало бы единым. Впрочем, нужно представлять его не только как причину слияния стихий, что, похоже, обычно и имеют в виду, но и как причину самих сливающихся стихий. То, что Сократ имеет в виду единое не в этом качестве, но лишь как нечто священное и таинственное, он показывает тем, что оставляет это единое в стороне как совершенно скрытое и сводит рас- ¹⁰ суждение лишь к трем монадам ²⁵⁷, находящимся в его преддверии как его черты, которые можно познать в качестве триединого, хотя нетрудно было бы постигнуть вот это самое эйдетическое единое, а соединение и дарование единства многому отнести на счет ума, причем в значительно большей степени, нежели истину, красоту и соразмерность.

Кроме того, стихиями оказались бы не только предел и беспредельное, но и единое и двоица, даже если бы только они и существовали; ¹⁵ таким образом, единое было бы представлено как стихия. Так вот, что же получится, если учесть все эти предпосылки? В основании изначально окажутся лежащими стихии, причем в числе прочих и единое, а предмет исследования составит происхождение смешанного из них. Итак, смешение всего будет соединением стихий и потому смешанное для того, чтобы из всего превратиться во всеединое, будет нуждаться в причине бытия всем, поскольку именно эта причина предшествует всему. А ²⁰ каким образом последнее станет участвовать в ней, если не будет соединением соразмерных вещей, испытывающих симпатию друг к другу и радующихся одному и тому же свету истины? Ведь все эти как бы наперед заданные следы общего будут причинами, но не для всего.

К тому же причина смешанного в этом случае была бы причиной всего, а не только смешения, каковым, по всей видимости, и оказывается единое само по себе; однако скорее всего ни смешение, ни соединение не является результатом этого единого, поскольку таковым для ²⁵ единого самого по себе оказывается лишь то единое, которое является причиной и смешения, и соединения, и единства, и раздельности. В самом деле, смешение, как и соединение и общность, связано с двумя последними и все, что является неким определенным составным, оказывается не только единством, как и не только раздельностью, — ибо последняя

- 1,65 неупорядоченна, а первое немножественно. Единство стремится быть единым и следом единого; потому оно и происходит от одного лишь единого сущего, как и раздельность — от одного только множества; при этом их общность берет свое начало от того, что одновременно и единит и превращает во множественное, то есть от того, что предшествует и тому и другому²⁵⁸.

- Далее, если бы кто-нибудь называл подобное предшествующим всему единым лишь вследствие недоумения, относящегося к собственному имени для него — ведь ни подле него, ни в нем нет ничего собственного, — то и в этом случае он отличал бы его от определенного единого. Ибо последнее объединяет определенные предметы, не сливая воедино их определенности и не стирая их внешних очертаний, — ведь оно потусторонне им: какими они пребывают сами по себе, такими затем и объединяются между собой. Предшествующее же всему единое (пусть даже оно как единое существует до всякого внешнего очертания)
- 10 привносит его как единство, причем даже не как определенное во всех остальных отношениях, а как некий нерасторжимый корень ипостаси каждой вещи. Коль скоро <эти два вида единого> пребывают в таком положении, познаваемое единое, поскольку оно определенное и эйдетическое, очевидно, нужно мыслить, исходя из бытия его некоторым определенным единым во многом, то есть как многое само по себе, как благо и как прекрасное; соединяющее же все единое, так как оно не является тем эйдетическим, как и вообще определенным единым, чтобы все было одновременно и объединенным и разделенным, ясное дело,
- 15 необходимо мыслить, исходя из бытия и этого единого чем-то соединяющимся между собой. Впрочем, определенное единое испытывает некое воздействие со стороны многого или потому, что последнее положено в основу его своеобразия вследствие составленности такого своеобразия из многого, или потому, что то противостоит ему, так как даже покой движется, и движение покоится; <высшее> же единое всецело простое. Поэтому не стоит называть его единым, поскольку то единое, которое мы имеем в виду, как мы полагаем, и существует, и движется, и
- 20 покоится, и является иным и тождественным, так что в силу сопричастности состоит из многого, единым же оно оказывается лишь как наличное бытие некоего своеобразия. Следовательно, первая из предложенных апорий была более всего верной: мы не владем всесовершенным и единым понятием о нем. Именно по данной причине не следует называть его единым, а в противном случае — точно так же и в ничуть не меньшей степени — стоит именовать его многим, о чем ясно говорил
- 25 еще Сократ, ведя речь о трех монадах, находящихся в его преддверии и некоторым образом возвещающих о нем: об истине, красоте и сораз-

мерности²⁵⁹. Соразмерность предоставляет от себя всему порядок, красота — слияние между собой в сопереживании, а истина — подлинное наличное бытие; единое же таинственно созидает все вместе. 1,66

Четвертая часть

ЭМАНАЦИЯ ЕДИНОГО

1. Участвует ли в эманации какая-либо часть единого?

34. Вслед за этим можно было бы изучить и тот вопрос, привходит ли каким бы то ни было образом что-нибудь от него в следующее за ним, или же оно не дарует последующему ничего своего. В самом деле, в обоих случаях можно было бы испытывать естественные затруднения. Действительно, если оно не предоставляет тому, что происходит от него, ничего своего, каким же тогда образом оно производит его на свет столь не расположенным к себе, что оно ничего не вкушает от его природы? Разве является единое его причиной вследствие собственной природы, которую даже и не привносит в последующее? Разве будет последующее возвращаться и стремиться к нему, хотя оно ему не может быть причастным, поскольку единое никоим образом не допускает причастности? Разве могло бы быть спасенным 10 происходящее от него, не будучи укоренено в своей причине?

2. Доводы в пользу эманации

Однако разве не называл Сократ в «Государстве» истинной свет, исходящий от него и связывающий между собой умопостигаемое и умное? ²⁶⁰ Стало быть, он имел в виду что-то, приходящее оттуда и служащее предметом участия. Если даже материя обретает некий предельный его след, то, разумеется, потому, что предшествующее материи полностью причастно ему, как это положено каждой вещи соразмерно 15 ее ипостаси. Однако единое проявляется во всем также благодаря возникающему от него — ведь оно есть каждое и среди атомов, и среди всеобщего, и среди смертных и бессмертных, и среди твердого ²⁶¹, и

среди эйдетического; не только многое, но и единое предшествует многому, как и обладающему частями — таковых не имеющее и разделенному — объединенное. То же, что является всем для каждой вещи, предшествует всему как слияние всего ²⁶² — и именно его мы называем объединенным, и именно его именует сущим ²⁶³, — а объединенному, очевидно, предшествует всеединство каждого, возникающее как единое, подобно тому как всесущее выступает как объединенное, а все в определенности — как разделенное. Следовательно, во всякой отдельной вещи присутствует нечто, аналогичное тому, что предшествует всему — в этом-то и заключается выход высшего единого за свои пределы во все — предшествующая в каждом случае всему как единому совершенная ипостась, а вернее, корень любой ипостаси ²⁶⁴.

3. Доводы против эманации

С другой стороны, единое в этом случае будет выходить за свои пределы и можно было бы вновь прийти в недоумение по поводу самого способа такого выхода. В самом деле, какова в этом случае будет для него причина разделения? Ведь всякий выход за свои пределы подразумевает деление, а причина любого деления — это множество, так как разделяющее всегда дарует качество множественности; что же касается высшего единого, то оно предшествует множеству. И если оно стоит выше даже всего лишь единого, то тем более опережает множество. Следовательно, его природа во всех отношениях нерасторжима и, значит, не допускает выхода за свои пределы. Итак, все, берущее свое начало от него, появляется на свет в качестве иной природы, оно же производит все это, но само ни во что не превращается и ничему не дарует ничего своего ²⁶⁵, — ибо дарованному необходимо в чем-то уступать дарующему и быть не им, а его подобием, причем не просто таковым, а в некоей мере наличествующим в каждой вещи. Это ослабление, меры и тому подобное наряду с определенностью видятся как некое множество, течение и изменение одного и того же, даже если в этом случае не присоединяется никакой случайной инаковости; природа, предшествующая всякой иной, оказывается результатом явления, некоторым образом выступающего как множественное. В самом деле, возникновение вещей, будь то того же, будь то иного вида, имеет место всякий раз, когда полагается начало многому. Следовательно, высшее единое не имеет никакого отношения к возникновению и не блистает ни для чего среди всего, ибо сияние в свой черед отделяется от своего источника.

Далее, даже и сущее — то самое, которое мы полагаем совершенно объединенным, не будет способно к выходу за свои пределы. В самом

деле, оно, священное, покоится превыше сущностного деления и не движется, как говорит <Платон> ²⁶⁶. Ибо, будучи полностью объединенным и никоим образом не разделенным, оно именно покоится и, значит, ²⁰ не будет разделять самое себя при выходе многого за свои пределы. Впрочем, это не может быть делом ни предшествующего ему (а именно — сущих вещей), ни, конечно же, следующего за ним, ибо как могло бы последующее воздействовать на предшествующее или обусловленное причиной — на саму причину? Следовательно, и сущее не превращается во многое. будь то в ослаблении, будь то в расчленении, будь то в каком бы то ни было выходе за свои пределы:

Нет, никому не рассечь сопряженности сущего с сущим,

как говорит Парменид ²⁶⁷. Потому-то, стало быть, он и ведет речь о ²⁵ сущем как о едином; таким образом, если бы на самом деле не было никакого рассечения, то нельзя было бы вести речь и о появлении на свет, и, следовательно, это тем более было бы справедливо в применении к единому.

В дополнение к сказанному меры и следы единого, возникающие в отдельном при выходе единого за свои пределы и предшествующие всем остальным следам, возникающим в связи с иными выходами за свои пределы других, появляющихся в дополнение предметов, — так ^{1,68} вот, эти меры и следы [1] либо полностью объединены между собой, и в этом случае единое не отсекается от единого и тогда все оказывается единым и ничем иным, кроме самого единого; [2] либо каким-то образом отделяются друг от друга: или по собственному произволу и безо всякой причины, что нелепо, или по причине, что также нелепо; [3] либо, наконец, на самом деле оказываются результатом следующего за единым множества, и в этом случае выход за свои пределы будет свойствен не единому, а множеству; [4] либо они есть результат единого, и ⁵ тогда единое каким-то образом созидает отдельные предметы, [5] или же — чего-то предшествующего единому, каковым именно, как мы полагаем, и оказывается предшествующее всему так называемое всеединое, которое есть не что-то среди всего, а все, предшествующее всему, как мы и говорили, — и вот именно его-то выход за свои пределы мы и исследуем. Высшее же единое — это не разделяющее и не разделяемое, ибо оно не есть ни многое, ни дарующее качества множественности, как, разумеется, и не единое, и не созидующее качества единства; ¹⁰ итак, высшая природа, поскольку она является всем благодаря тому, что превышает все, не выходит за свои пределы, не пребывает и не возвращается ²⁶⁸.

- Помимо этого, если данная природа выходит за свои пределы и ее мера наличествует в каждой сущей и возникающей вещи, то, очевидно, она дарует отдельному то, что идет ему на смену; действительно, если бы ничто не шло на смену тленным и смертным вещам, разве стоило бы воспевать их причину? Если же она дарует им нечто, то
- 15 отнюдь не то же самое, что и вечному и изначальному; следовательно, то, что она закладывает в них, оказывается тленным и смертным. А какая тленность могла бы появиться вследствие единого, а тем более вследствие ничто, которое на самом-то деле даже и нетленным быть не может? Ведь от единого берут свое начало протяженное во времени и вечное, так же как и сама вечность. Потому та же самая апория сохраняется у нас и в применении к первому сущему. Дей-
- 20 ствительно, оно предшествует даже вечности и, стало быть, вечно-му ²⁶⁹; следовательно, оно тем более идет впереди всего иным образом изначального и, значит, весьма далеко от тленного; таким образом, не будет тленным и единое во всякой тленной вещи как отголосок высшего единого. Впрочем, самое правильное — утверждать, что оно находится в таком же положении, как и материя (ведь сама материя посястороння всем остальным вещам и всегда пребывает какой-то определенной материей ²⁷⁰): в материи заключается лишь ответ на вопрос «где?» ²⁷¹, сущее же предшествует ей и является в возможности как тем, так и другим: как нетленным, так и тленным, в действи-
- 25 тельности же — ни тем, ни другим. Однако речь идет не об этом посястороннем, случайно встретившемся на пути рассуждений, а о том, что предшествует материи и всему в возможности, сосуществующему с самими эйдосами. В самом деле, ясно, что промежуточное в большей степени, нежели низшее, принимает участие в едином начале всех вещей. Значит, вернее всего говорить так: <низшее> не будет нетленным и то одна, то другая тленная плерома возникает в
- 1,69 изменчивости рядом с неизменным. Да разве подобное не связано с собственной причастностью отдельной вещи, например вот этого пера, выводящего эти слова, и вот этого листа папируса, на котором они записываются? Но если только тленное на самом деле не происходит от начала как неразличимое, то, значит, ему подобает причастность некоему собственному благу. Кроме того, причастно ли само
- 5 тленное как таковое началу или не причастно? Действительно, в последнем случае начало не было бы его подлинной причиной, в первом же — его дар оказался бы тленным ²⁷²; то же самое умозаключение можно было бы применить и к нетленному. Однако не получится ли так, что существует сопричастность только вечным предметам, например всеобщим? Во-первых, как было сказано, никакая вечность едино-

му вовсе не соответствует; во-вторых, как тогда будет происходить отбор тех предметов из следующих за ним, которые будут ему причастны, и тех, которые нет, в то время как оно находится превыше всего — как тленного, так и нетленного?

4. Гипотеза относительно общего участия в едином

Итак, самое правильное — это говорить так: все причастно единому и существует некая единая и неделимая причастность, присутствующая как одна и та же во всем разом, подобно тому как один и тот же солнечный свет оказывается подле всех вещей, пусть даже и не разом, поскольку он делим и телесен ²⁷³. Что же касается единого, то оно стоит выше и неделимого сущего и, естественно, как одно и то же, сверхвсего цело служит предметом причастности для всего, поскольку разделение относится к тому, что ниже его и причастно ему, но не к тому, что служит предметом участия. Действительно, именно так считал нужным мыслить о сущем Платин: как о присутствующем в виде одного и того же и целого повсюду — сообща как для всего, так и для каждой вещи среди многих ²⁷⁴. Однако, даже если причастность как сущему, так и единому неделима и едина для всего, — ибо сам способ участия в том и в другом одинаков, — она происходит от наличного бытия и выделяется из него.

Так что же отделяет второе от первого? Ведь подобное отделение ничем не отличается от обособления самого единого, а вслед за ним и соответствующего многого от единого, ибо эта природа возводит разделение к высшему. Тем не менее правильное всего утверждать, что причастность ему не должна быть чем-то, отличным от наличного бытия, поскольку отнюдь не что-то иное дарует от себя нечто причастному ему, а само причастное — то, что оно есть. Вероятнее всего, такое состояние свойственно, скорее, материи и, вообще говоря, стихиям: последние даруют самих себя тому, что составляется из них, словно возникая в качестве материи того последнего. И если было бы сделано не это утверждение, а то, что материя, со своей стороны, не обладая ничем зависящим от нее, которое она могла бы отдать в дар, вручает космосу саму себя, то ведь она совершает подобное действие в качестве худшего, а единое — скорее всего в качестве лучшего, вкладывая самое себя во все и в каждое не как материю, — ибо оно привносит себя вовсе не как эйдос, а как первую сопричастность первой причине или, другими словами, как наличное бытие, имеющееся в причастном ему, причем не требующее даже отделения от последнего, пусть оно и происходит от него, поскольку причастно множеству ²⁷⁵.

5. Разбор утверждения о том, что единое является причиной разделения. Разделяющая причина

Таким образом, выход за свои пределы начинается даже и не с этой причины, а рождается благодаря множеству²⁷⁶. От высшего начала происходят всеединое и, в свою очередь, всесущее; таков единый корень, предшествующий появлению побегов и самого ствола и оказывающийся уже всем деревом; таков и центр, где сходятся всеедино все пределы множества прямых, который, будучи всеединым, предшествует разъединенности этого бесчисленного множества²⁷⁷, причем подобная разъединенность следует за центром, но он выступает не как ее причина, а как движение связности к единому. Ведь, конечно же, и в случае единого выходами за свои пределы руководит причина, создающая качество множественности: сущностным — сущностная, а единичным — единичная.

Однако все это священно, сверхъестественно и не соответствует всем нашим остальным мыслям, связанным с возникновением всего от единого и основанным на том предположении, что в обусловленном причиной всегда присутствует ее след, причем не только входящий извне, но и следующий за ним и обладающий единой с ним сущностью. В самом деле, хотя предметом сопричастности служит, например, солнечный свет вообще, в глазах имеется некий, уже особенный, а не общий, солнцеподобный светоч; благодаря ему, являющемуся особенным, мы и соприкасаемся с общим. И разве сам Платон не говорит о том, что у души имеется некий свет очей и со светом истины необходимо соприкоснуться, направив его ввысь?²⁷⁸ Впрочем, и из единого начала всего проистекает некая общая сопричастность, которую он называл истиной, подобной не самому Солнцу, а солнечному свету²⁷⁹.

Тем не менее Платон никогда не пренебрегал тщательным исследованием этих вопросов, поскольку о них у него имеется много рассуждений; в них он всегда полагал создающую качество множественности причину одной и той же, занимающей свое место при отделении многого от единого. Нынешнее же наше рассуждение рассматривает то единое начало, которому он даже не дал наименования, если позволено так выразиться, частным образом, и так же оно исследует причину, дарующую множественность. То, что Платон намеренно не уделил внимания подобному разделению, он показал тем, что не поставил причину множественности выше смешанного, хотя и рассмотрел многие стихии последнего и высказал предположение не об одном его начале, а о трех²⁸⁰. Пожалуй, в этих рассуждениях он представил не то единое начало, о кото-

ром мы сейчас говорим, а то, которое следует за двумя началами и благодаря которому возникает смешение, — ведь и оно есть единое и 1.71
вышеназванные три монады являются разделением именно его, а не подлинного первого начала.

35. Итак, дело обстоит таким вот именно образом, и об этом, если будет нужно, мы поговорим потом. Наше собственное мышление достоверно не различает первых начал, из-за чего и принимает причину объединения и причину разделения за одну и ту же, не ведая, что та причина, которая разделяет, будет иной по сравнению с сохраняющей нерасторжимым; она, отделяя от единого первой саму себя, затем становится причиной обособления и для других вещей. Единое же является причиной для всего, однако оно творит все и, конечно, в то же время не творит, ибо не действует, так как действие в каком-то смысле уже отделяется от действующего, а единое на это не способно. Ведь соответствующая способность, как говорят, есть напряжение сил сущности в отношении внешнего ²⁸¹, а единое не желает быть даже сущностью. Ибо сущность — это нечто третье по сравнению с ним, оказывающееся смешанным — я говорю о единичной сущности — и объединенным ²⁸²; но об этом позднее. 10

Предмет моего нынешнего рассуждения — это то, что единое начало настолько далеко от разделения, что даже и не объединяет, так как вообще ничего не созидает; ведь соединение, как и разделение, само есть некоторое единое. Напротив, всеединое творит всякую вещь, но не в качестве именно всякой — в данном случае действует придающая множественность и разделяющая причина, — то же, что стоит выше отдельного, так сказать, созидает всеединое, ибо оно, в соответствии с истиной, и не творит все. В самом деле, все, как, разумеется, и целое, существует в раздельности, единое же есть все как единое превыше всего, поскольку оно — всеединое. Однако если бы последнее было вторым после высшего единого, то что опять-таки отделяло бы обусловленное причиной от самой причины? Ибо общее для всего и служащее предметом участия единое никогда не 20
будет происходить от разделяющей причины, поскольку как таковое оно окажется многим, — ведь все общее есть многое если не по числу, то хотя бы по природе. Итак, правильнее всего говорить, что оно само будет причинствующим для разделения, каково бы то ни было, и первым произвело на свет от невидимой и совершенно нерасторжимой причины самое себя, а затем и для всего остального — общность как нерасторжимость, следующую за первой раздельностью. 20

6. Апория, касающаяся отделения причинствующего для раздельности от единого

- 25 Однако необходимо исследовать тот вопрос, как <причинствующее для раздельности> соотносится с единой причиной. В самом деле, допустим, оно есть то, что отделяет самое себя от единого. Тогда последнее уже не будет на самом деле причиной ни для чего, поскольку оно не является таковым даже для того, что возникает вслед за ним прежде другого. Тем не менее пусть подобное допущение и будет сделано, — но как при этом одно соотносится с другим? Причастны ли они
- 1,72 каким-то образом одному и тому же или нет? Ведь в последнем случае одно оторвано от другого и первых начал два, или, скорее, оно единственное — разделяющее все; то же, что ему предшествует, отторгнуто от всего. Если же одно причастно другому, то от единого будет появляться на свет нечто; что же тогда отделяет от него это нечто? Пожалуй, отделять будет второе: оно обособило от того, чему оно причастно, и себя самое, и собственную сопричастность²⁸³. Однако не окажется ли в
- 5 таком случае, что на самом деле предмет наших исследований, о котором мы договорились, а именно природа единого, являющаяся результатом единого и самим единым, будет допускать некое разделение? Пожалуй, оно уже не останется единым в чистом виде, обрета под действием второго какие-то свойства, поскольку оно вышло за свои пределы в виде второго. Ведь единое, оказавшись во многом, обрело свойство множественности и как-то изменилось вместе с воспринимающим его. В условиях, когда второе стало участвовать в нем вот именно таким образом, последующее участвует в единой причине благодаря ему и при его посредстве.
- 10 35а. Однако если единое ничего не дарует, то каким же образом его воспринимает второе или третье? Почему, несмотря на то что оно не производит на свет ничего из всего, оно тем не менее оказывается причинствующим? Пожалуй, это происходит наподобие того, как ничего не делающее может производить на свет нечто благодаря лишь своему бытию — ему можно производить на свет последующее лишь благодаря своему бытию единым. В самом деле, «быть» — означает действовать самой энергией сущности, потому-то единое и созидает благодаря бытию единым²⁸⁴. Однако «производить на свет» — дей-
- 15 ствие, и, значит, единое по природе остается всего лишь единым, к чему я это и сказал, все же остальное возникает благодаря самому себе. Ведь последнее, вообще, в состоянии произвести на свет себя само, потому что существует единое, вдыхая которое и укореняясь в котором, оно обретает эту способность.

Совершив в рассуждении столь долгий путь по кругу, мы остались ограниченными теми же самыми апориями: если нечто от единого привходит в другое, то каждая вещь и существует, и производит на свет себя самое благодаря участию в нем. Действительно, если она ничего не вкушает от него, то разве нуждается в нем для собственного существования? И, вообще, мы бы страстно желали увидеть еще и то, что сами мы имеем от подобной общности: если она наипервейшая, то обладает неким самым последним следом, который мы называем материей; в самом деле, даже та пребывает всеединым, свободным от другого. Если же и последнее и первое не являются ничем иным, кроме единого, пребывающего всем и предшествующим всему, то, разумеется, потому, что подобная природа обнаруживается в промежуточных плеромах.

7. Эманация единого как полная неопределенность

36. Так вот, приняв во внимание, что стоящие перед нами апории 25
именно таковы, давайте вновь примемся за рассуждение с самого на- 1.73
чала, словно призвав в этом на помощь бога-спасителя²⁸⁵. Действительно, то единое, которое является всем, а не только единым, — причем всем как наипростейшим и самой простотой, освобождением от всего, предшествующим всему, — не есть единое, дарующее единство. Ведь таковым оно становится вследствие своего определения²⁸⁶. По той же самой причине оно не дарует ничему среди другого множественности, 5
как и своеобразия, а попросту оказывается причиной, предоставляющей общность и «всещность», причем не придающей этих качеств всему разделенному вместе взятому (так как оно не сообщает их даже объединенному), ибо причина и того и другого одна и та же, причем предшествующая как тому, так и другому. Следовательно, оно производит на свет не что-либо объединенное и не что-либо разделенное, а попросту все каким-то образом существующее. Стало быть, его природа не отделяется ни от чего, не объединяется ни с чем и не изменяется одновременно ни с чем из всего, ибо в таком случае она была бы еще не всем, а только тем, вместе с чем она усматривается. Не будет она и собственной, раз отрицает все собственное; значит, от нее не отделяется ничего для каждой вещи ни свойственным той способом, ни каким бы то ни было способом вообще — напротив, правильнее говорить, что благодаря ей появляется единое участие, общее для всего. Таким образом, это участие отделено от наличного бытия и еще не существует никакой определенности <всеединого>: ни как причины, ни 15
как наличия, ни как участия. Значит, от единого не происходит ничего, ибо в нем нет ничего пребывающего, которое могло бы выйти за

- его пределы. Ведь пребывание всегда идет впереди любого выхода за свои пределы, а неразличимой природе еще не свойственны какие-либо различия. Так что же, следовательно, все ей непричастно? Конечно, причастно, скажу я. А дарует ли она что-либо всему или ничего не дарует? Разумеется, дарует, опять скажу я: самое почитаемое из всего — себя саму в целом и в наличном бытии, а не какое-то там участие, исходящее от нее. Так что же, она будет появляться вследствие того, что ее приемлет, а вовсе не сама по себе? Пожалуй, она не есть результат ни самой себя, ни его, и не отделена от него, и не соединена с ним ни в наличном бытии, ни в сопричастности — ведь все это пребывает в определенности, она же всецело не определена; она не оказывается результатом ни всего, ни ничего, ибо, в согласии с истиной, она и не во всем, и не прежде всего, так как и подобное — это некие определения, единое же является простым, неопределенным и самим вот этим всеединым, которому мы не в состоянии дать подходящее ему имя, потому что единое является иным по сравнению со всем, и равным образом все — иное по сравнению с единым. Итак, все остальное обретает свои множественные определения вокруг него и после него среди происходящих от него множественных причин; следовательно, оно не предоставляет своего участия и не отказывает в нем: оно существует, спасает все остальное, доводит все до совершенства и производит все вместе на свет неким иным способом, предшествующим тому и другому, — как единое собственное действие, дарующее качество всеобщности, которое не следует называть ни порождающим, ни совершенствующим, ни каким-либо иным действием подобного рода, ибо все подобное связано с определенностью, оно же всепроизводяще, но как единая природа²⁸⁷. Стало быть, все зависит от него и тем самым от него вкушает нечто как связуемое им. Так что же, от него не происходит ничего похожего на него? Конечно, нет — ведь ему невозможно было бы отделяться от самого себя в своем нисхождении, при том, что не появляется ничего иного, обособляющего; его природе не положено делаться иной, отличной от нее самой в некоем различении, так же как и простоте всего не положено превращаться в какую-либо двоичу.
- Итак, почему же материя оказывается пределом этой природы и ее низшим следом?²⁸⁸ Пожалуй, этого не происходит, ибо рассматриваемое единое не определено как единое, каковым, как мы говорим, является материя, и в нем не существует ничего ни первого, ни промежуточного, ни последнего, поскольку все это — определения. Не связано с единым и бытие в возможности и в действительности и вообще какая-либо характеристика материи; ведь и сама материя есть некое единство

стихий рожденного — следовательно, она является чем-то определенным²⁸⁹. Стало быть, где-то здесь, вдалеке от неопределенной природы, 20 она начинается в своем своеобразии; здесь и происходит становление этого, пусть даже и начала, но относящегося не к первым и не к промежуточным творениям, а к последним отголоскам. Итак, все обретает определенность вокруг той природы и последняя определенность всего выделяет некий истинный осадок²⁹⁰ всего, следующий за всем.

Однако относительно материи стоит поговорить, когда настанет ее 25 черед, и, столкнувшись с апориями, разрешить их в подходящее время; ныне же необходимо лишь присовокупить то определение, что это самое, подлежащее рассмотрению начало в своей неразличимой всеохватности всецелой простоты объемлет даже растекшуюся у последнего предела материю²⁹¹.

8. Неопределенность эманации и причинствование единого

37. Далее, если от единого не происходит ничего определенного, то 1,75 в каком смысле оно оказывается причиной всего? Пожалуй, в качестве определенной причины и определенного понятия причинности оно причиной не является. В самом деле, оно не есть ни созидаящая причина, так как этой причине предшествует другое, ни парадигматическая²⁹², поскольку и ею управляет другое, ни целевая, как могло бы, пожалуй, кому-нибудь показаться, ибо последняя есть лишь одна из 5 причин, которая отличается от всех остальных. Кроме того, оно — и не все три причины вместе взятые²⁹³, то есть как бы единая всеобщая причина, поскольку эти три причины отличаются от всего того многого, которое не есть причины, а в едином нет ничего, различающегося между собой. Тем не менее оно оказывается предшествующим всему и причиной всего, так же как и причиной причин, причем не как что-то иное по сравнению с простотой единого: оно, разумеется, есть причина в том же самом смысле, в котором оно есть единое, основывающееся на низшем.

А для чего оно служит причиной, если является причиной вообще? 10 Я скажу: для всего, причем не в том смысле, что для одного оно есть причина, а для другого — нет, и не в том, что в одном каком-нибудь отношении оно причинствует, а в другом — нет, как и не в том, в каком причиной является все то следующее за ним, которому мы даем такое определение. Так, стало быть, нечто от него все-таки появляется? Конечно: все, но не как его подобие, а как то, что следует за его природой.

Итак, рождение от единого оказывается неодновидовым, а впереди него идет одновидовое, поскольку оно свойственно более всего родст-

- 15 венным предметам, происходящим к тому же от всецелого, а не от какой-то из определенных в нем причин. Такое рождение подобно неоднородному и наиболее общему рождению всех богов. В самом деле, отнюдь не всем им свойственно неоднородное рождение, как в том случае, если бы речь шла о девушках и юношах среди богов; однородное же рождение распространено повсеместно, и бесплоден тот, кто не вершит его, пусть даже это верно в применении лишь к матери, если, конечно, верно хотя бы по отношению к ней. Итак, если выход за пределы единого всех вещей не является рождением предметов его же вида, то, разумеется, потому, что таковое будет ему предшествовать, что, как было показано, невозможно. Во-первых, не стоит приписывать единому двойственного выхода за свои пределы, ибо, будучи совершенно неопределенным, оно не станет порождать определенное или относящееся к одному с ним виду, как и то и другое вместе; напротив, ему более подобает, если можно так выразиться, основанное на предшествующем тому и другому неопределенное рождение. Во-вторых, если бы кто-нибудь пожелал опереться на определенные понятия, то он мыслил
- 20 бы рождение всего от него и как то, и как другое. Действительно, поскольку оно, будучи всем, существующим как единое, производит все на свет путем рождения предметов своего же вида, а как предшествующее всему — путем рождения предметов иного вида, и это происходит одновременно и тождественно, то оно оказывается всем и предшествует всему. Следовательно, все совершает выход за его пределы одновременно в качестве предметов одного с ним и иного вида как один и тот же. Ведь единое является всем и производит на свет все, и такое рождение — однородное. Помимо этого, оно предшествует всему и <рождает> все, и это — неоднородное рождение. Кроме того, вот и иное суждение: как всецело простое оно порождает совершенно простое в неоднородном рождении, а как сверхпростое — в однородном.
- Так, стало быть, оно все-таки производит на свет нечто? Да ведь именно в этом и заключается его действие, действию предшествует способность к нему, а ему, в свою очередь, наличное бытие ²⁹⁴. Пожалуй,
- 5 это, скорее, даже и не способность и тем более не действие — ведь по самому своему определению они в каком-то смысле отделяются друг от друга. Так что же, стало быть, тому, что совершенно неразлично, не подобает ни наличествовать, ни мочь, ни действовать? Скорее всего, в том смысле, в котором мы об этом говорим, все это ему не присуще. Подобно тому как в силу множества вышеназванных причин слово «единое», пусть даже оно и не полностью соответствует ему, мы тем не менее связываем с ним и к тому же соотносим в паре с ним слово
- 10 «все», — так же мы могли бы, пожалуй, приписать ему и действие, спо-

собность и бытие как некое единство трех вещей, неотделимых друг от друга. В самом деле, единое создает вовсе не благодаря бытию, как можно было бы предположить, так как вот это самое созидание определено как противоположное иным; кроме того, отнюдь не получается так, что все остальное существует, поскольку существует оно, — ибо тогда, коль скоро оно не производит на свет это самое остальное, оно не будет причиной ни для чего; однако в качестве простоты, движущей все и предшествующей действию, способности и наличному бытию, оно тем 15 не менее является причиной всего.

А разве причина вообще не обособлена от обусловленных ею вещей? Пожалуй, причинствующее и вслед за ним причинно обусловленное обозначаются так на основании некой определяющей причины, какова бы она ни была; единое же всего лишь нисходит ко всему, и даже если оно и является причинствующим, то как таковое содержится среди всего, а значит, и все то, что им причинно обусловлено, таково, поскольку оно заключено во всем. Высшее же единое стоит превыше всего не как причина и не как соотношенное с причинно обусловленным, но — в про- 20 стоте и неопределенности — как всеединое всего.

9. Апория, связанная со взаимной определенностью единого и всего

Стало быть, не получает ли тем самым единое определение как «вот такое» среди «не такого»? Однако, даже если то, что следует за ним, и выдвинулось из него, эта выделенность возникает вовсе не благодаря ему — напротив, появившееся на свет выделило из него самое себя, подобно тому как человек, закрывший глаза, разлучил себя с Солнцем, несмотря на то, что последнее с ним не рассталось²⁹⁵. Но что же является причиной разделения, если единое в таковом качестве не выступает? В самом деле, конечно же, такая причина — не все, поскольку по- 25 следнее уже пребывает в разобщенности. Скорее всего, это нечто из происходящего от единого, то, что могло бы быть выявлено при посредстве соответствующего рассуждения. Стало быть, именно вот это нечто первым отделило от единого самое себя, а затем и все остальное. Итак, пусть оно будет первым отделяющимся и начинающим свое собственное действие благодаря самому себе и по причине себя самого; тем не менее оно все-таки отделяется, причем, что очевидно, это самое отделяющееся 1.77 отделяется от отделяющегося. Однако, вероятно, в этом нет необходимости — ведь и те, кто закрывает глаза, обособляются от Солнца, в то время как последнее от них не обособляется; и Солнце заходит, в то время как бог присутствует повсюду; и мы в силу своей неспособности

жизнь расстается с жизнью; и, в свою очередь, эйдос отделен от материи, которая не обладает отдельностью, ибо последняя есть некий эйдос, а другим эйдосом, как говорят, будет тот, который связан с материей, не являющейся ему иной ²⁹⁶; и изображение подобно своему образцу, который сам не подобен своему изображению. Впрочем, последнее суждение, пожалуй, небезошибочно; ведь, в соответствии с ним, чем меньше сходство изображения с его образцом, тем больше сходство образца с его изображением. Видимо, подобие того, что относится к одному чину, равным образом связано со взаимной обратимостью, подобие же лучшего и худшего также взаимно обратимо, но лишь в связи с превосходством и недостатком. Итак, если изображение похоже на свой образец не на равных основаниях, а в связи с неким недостатком, то что препятствует и образцу быть похожим на изображение, но в некоем превосходстве? Если же изображение подобно своему образцу, потому что уподобляется ему, то ведь и образец делает изображение подобным себе и в результате сам оказывается подобным ему. Однако все это, пожалуй, имеет отношение к иному ряду рассуждений — к тем, которые посвящены гармонии ²⁹⁷.

Далее, эйдос также не является иным материи, поскольку она, со своей стороны, не есть иная ему, он всего лишь не-материя, ибо инаковость разделяет тождественность, а не саму инаковость, эйдос же и материя никоим образом не тождественны, так как материя, пожалуй, не могла бы быть чем-либо тождественным и, значит, при их соотношении между собой не возникает никакой инаковости ²⁹⁸. Следует говорить, что эйдос и материя обособлены друг от друга. Обособленное же обрат-
но обособленному, так что все обособлено от той самой единой природы, в свою очередь также оказывающейся обособленной. Следовательно, эта природа отделена от всего. А каким образом она обрела свойство отдельности? Ведь не благодаря же, в самом деле, чему-то, что стоит ниже ее и что мы называем причиной отделения. Разве она вообще может быть разделена, при том, что это самое разделенное — то именно, что, как мы соглашаемся, совершенно нерасторжимо? Скорее всего, не стоит называть иными друг другу те предметы, в применении к которым не существует некой общей для них инаковости и которые поэтому не обособлены друг от друга, как не следует называть разделенными и те предметы, в применении к которым, помимо разделения и обособления, не существует общей для них вещи и имени, ибо вот эта обособляющая или разделяющая причина не оказывается на равных основаниях взаимно обратной обусловленному ею, обратна же она ему как творящее — возникающему. Ведь обусловленное причиной отделяется от
1,78 причинствующего, поскольку оно причастно разделяющей причине, так

же как и причинствующее некоторым образом отделяется от обусловленного причиной, поскольку производит его на свет и отделяет от себя самого, ибо в том же самом смысле мы не считаем взаимно обратным и сходство изображения с его образцом; то же, что потусторонне всякому обособлению, пожалуй, никогда и никоим образом невозможно было бы называть обособленным, и если даже оно и обособлено, то обособлено не всецело, а обладает неким общим единым. Следовательно, от того 5 мнения, что во втором от первого будет присутствовать именно нечто, мы уже тем самым отказались; если же, как мы говорили, само оно будет находиться как во втором, так и во всем, то, пожалуй, <первое> не будет одновременно и общим, и выделенным, — ведь общее и особенное подразумевает некую отдельность.

10. Сила единого

38. Что же следует сказать об этих простых и подлинно несомнен- 10 ных знамениях высшей истины²⁹⁹ и какую оценку им необходимо дать? В самом деле, либо нет ничего следующего за единым и существует только оно, либо даже если за ним следует иное, оно полностью обособлено от него. Пожалуй, это подобно тому, как от низшего можно перейти только к смутному постижению высшего, да и к тому — связанному с родовыми муками, продолжающимися вечно и никогда не способными произвести на свет дитя: их результат заключается именно в них самих³⁰⁰. Итак, наподобие того как это происходит 15 в применении к наглядной очевидности таких родовых мук, пусть <единое> будет некоторым образом выделено на основании наименее заметнейшего и менее всего отчетливого побочного определения. При этом я имею в виду самое первое из всех таких определений, почти исчезающее в неопределенности, — так, чтобы казалось, будто второе является силой первого, причем силой, сопряженной с наличным бытием, на что уже намекают некоторые священные тексты³⁰¹. Не иначе как даже если можно было бы придумать среди того, чему по природе положено предшествовать наличному бытию и силе, нечто, более по- 20 хожее на единое, то и тогда пусть будет сказано, что второе — после него, а оно — превыше следующего за ним, превыше происходящего от него и вообще превосходит его всеми теми видами превосходства, которые только можно было бы измыслить.

11. Определенные предметы и единое

А не получается ли, что вслед за вторым в едином на равных основаниях присутствует в числе прочего и самое последнее среди всего и

- все занимает равное с ним положение? Однако это невозможно, и по-
 25 тому единое если и не отделено в должной мере от второго, то уж от
 всего-то остального — и тем более от последнего — отделено наверня-
 1,79 ка. Пожалуй, все сошедшееся вместе: и первое, и промежуточное, и по-
 следнее, и даже еще не пребывающее между собой в таком отношении,
 но именно все вместе взятое как единое, таким же образом соотносится
 с единым, как обусловленное причиной — с причинствующим. Иной
 же выход за свои пределы и порядок появляются у всего под действием
 иных причин; последние также происходят от единого, но возникают
 как заключенные во всем. Потому-то лишь единое есть причина всего,
 5 другое же — это причина иного среди этого самого всего. То же, что
 единое — начало всего вместе, показывают его совершенство и нераз-
 делимость: оно принадлежит одному не более, чем другому, на что ука-
 зывает и тоска всего как такового по подобной причине. В самом деле,
 разве не существует изначальной причины всего определенного? Разве
 она не оказывается причиной всего вместе как именно всего вместе?
 Если же она существует, то какой еще она могла бы быть, кроме как
 10 рассматриваемая сейчас? Скорее всего, она настолько превосходит все,
 если будет позволено так выразиться, насколько все есть всяческое все,
 а она есть все в смысле наипростейшего.

- Доказательством сказанного для себя я считаю то, что эти рассуж-
 дения вторят Ямвлиху, поскольку он говорит, что возводящая к единому
 причина была бы недостижима для отдельной вещи, если бы единое
 не соединяло себя со всем в общем порядке и не восходило бы вместе со
 всем к общему началу всего ³⁰². Стало быть, если всему вместе по при-
 15 роде свойственно восходить к этому началу, каждой же вещи самой по
 себе, в обособленности от всего, это по природе не положено, то совер-
 шенно очевидно, что и на свет от него появляется все вместе, что же ка-
 сается отдельного, то оно не возникает от него само по себе, но одно от-
 дельное происходит от другого ³⁰³. И в том случае, когда речь идет обо
 всем вместе, но одно оказывается от него дальше, а другое — ближе,
 все эти определения появляются уже вслед за той природой, и в первом
 случае еще не будет ни удаленности, ни близости.

- Таким образом, можно было бы, пожалуй, говорить о выводах для
 20 высшего, основанных на низшем вот в каком смысле: претерпев истиннейшие родовые муки, ты скажешь, что ни вот это все от него не от-
 делено, ни оно от этого всего; впрочем, неверно и то, что они объеди-
 нены между собой, являются тождественными и иными, подобными
 и неподобными, единым и многим, принадлежат к вещам одного по-
 рядка и разных, — ведь даже то утверждение, что оно предшествует
 всему, для него не подходит, как, стало быть, и обо всем нельзя ска-

зять, что оно следует за ним. Итак, нет ни первого, ни второго, ни 25
 причинствующего, ни обусловленного причиной, ибо все это связано
 с некой взаимной определенностью, — то же, что есть, это совершенная
 неопределенность, причем не противоположная определенности, а
 всецелая простота и все в нерасторжимости. Действительно, это все су-
 ществует как единое, причем как то самое единое, которое есть все, а не
 только единое.

12. Единичная эманация, порождение и сопричастность

39. Итак, пусть никому не покажется сомнительным то утвержде-
 нии, что если все остальное происходит от единого, оно будет от-
 делено от него и, следовательно, само единое будет отделено от все- 1,80
 го остального, а если последнее соединено с ним, то не появится на
 свет, ибо, в полном несогласии с нашими соображениями, оно одно-
 временно и не появляется и появляется на свет. В самом деле, данный
 путь единичного выхода за свои пределы является иным — тем, кото-
 рого мы еще не осознаем, поскольку проводим разделение на пребы-
 вание, выход за свои пределы и возвращение, — тот же путь превы-
 шает подобные определения, не будучи связан ни с необходимостью 5
 объединения, поскольку на нем отсутствует разделение, ни с необ-
 ходимостью разделения, так как на этом пути нет и объединения, ибо
 тогда выход за свои пределы как неопределенный предшествует то-
 му и другому и лишь подобные состояния оказываются противопо-
 ставленными.

Далее, пусть никто даже и не исследует того вопроса, что если
 единое производит на свет нечто, то это нечто возникает, так как по-
 добное возможно, только если единое действует, обладает способно-
 стью и наличествует. Стало быть, все есть вовсе не единое, а триада:
 наличие, сила и энергия ³⁰⁴. Однако было сказано, что оно предшеству-
 ет и энергии, и силе, и наличию, — ибо оно есть единое, а не триа- 10
 да, — впереди же всего остального оно располагается и как единое, и
 как триада. Вследствие того, что нам трудно мыслить и толковать то,
 каким образом оно порождает все, каковую способность мы тем не ме-
 нее ему приписываем, необходимо воспринимать способ этого порожде-
 ния в его чистом виде: как чуждый нам и совершающийся не путем дей-
 ствования, способности и наличия, а единым, предшествующим трем
 перечисленным таинственным образом.

Пусть никто также не говорит, что испытывает затруднения по по-
 воду исходящей от него сопричастности: ни в связи с возникающей как
 особенная для отдельного, ни по отношению к общей и единой для все- 15

- го, чтобы все происходящее от него могло бы быть ему причастно, так же как и в том отношении, что оно дарует нечто свое происходящему от него, или же, если подобного не происходит, то в том, что все обладает бытием не от него и у него нет ничего общего с ним, — ибо если это так, то либо оно будет присутствовать среди всего, причем не само по себе, либо все будет заключено в нем и ничего, кроме него, не будет. В самом деле, необходимо отметить, что апории подобного рода имеют силу в применении к производящему и появляющемуся на свет в разделении. И если мы определили, что выход последующего за пределы единого не связан ни с единством, ни с раздельностью, то точно так же дело обстоит и с исходящим от него совершенством и участием в нем: это самое даруемое сияние существует не потому, что единое предоставляет некую частицу себя самого, не потому, что оно удерживает при себе этот дар, и не потому, что оно обладает чем-то общим с другим, как и не потому, что оно полностью обособлено от него и не имеет с ним ничего общего. Действительно, все подобные противопоставления связаны с определенностью; единое же, как было много раз сказано, является неопределенным, и, значит, необходимо говорить, что все вместе заключено в нем и что оно не есть всего лишь само по себе обособленное; и еще правильнее сказать, что единое есть не все, а лишь предшествующее всему единое, воплотившее в простоте все вместе.

13. Безучастное единое и его производные

- 1,81 40. Итак, какой же свет истины, если следовать Платону, исходит от единого? То, что Платон в своих суждениях о нем высказывает мнение, весьма близкое к нашим представлениям, в числе прочего ясно на том основании, что он полагает, будто в преддверии единого располагаются не только истина, но и красота и соразмерность³⁰⁵; кроме того, он рассматривает единое не только как нечто, совершенно превосходящее все, но и как то, от чего ближайшим образом зависит сущее. Потому он и говорит, что вот этот самый свет связывает познаваемое с познающим, то есть умопостигаемое с умным, так как оно и находится в умопостигаемом и делает истинными одновременно и мыслящее и мыслимое³⁰⁶. Однако рассмотрение этого вопроса следует отнести на будущее.

- Так вот, если бы мы называли свет единого истиной, то утверждали бы тем самым, что именно с него, как и полагают философы, берет начало выход за свои пределы божественных генад³⁰⁷. Итак, не обладают ли чем-то общим между собой эти самые божественные генады, раз уж и все боги и являются и именуются единым богом?³⁰⁸ Разумеется, ска-

жу я. Однако это имеет место или в том случае, когда они происходят от единого и соотнесены с единым, и тогда оно оказывается многим, или в том случае, когда, хотя и существует неразличимое единое — как бы корень множества богов, этот корень не будет самым единым, а равным образом и участием в нем, но как корень рождающегося на свет он сам возникает вместе с этим появляющимся и выступает, если позволено об этом говорить, как бы в качестве монады божественного числа ³⁰⁹. 15

Что касается материи, то если бы кто-нибудь и выдвигал предположение, будто с ней связан низший след единого, то он сильно ошибался бы. В самом деле, материя определена в соотношении с эйдосом, как и последнее — в соотношении с первым, а природа единого предшествует любому соотношению; эйдос же вообще повсюду сосуществует с материей, и, следовательно, материя появляется благодаря тому же чину, в котором берет свое начало эйдос; однако об этом мы еще поговорим позднее. 20

В данном же случае наблюдается аналогия со всем тем, что было сказано в ответ на предыдущие апории: что слияние всего во всякой вещи есть единое, предшествующее всему, воплощенное в каждой вещи, и оно, разумеется, не является подобием высшего единого, как и светом, но есть лишь результат происходящего от него, и вот оно-то — и вершина, и корень, появляющийся на свет тем способом, который по природе берет свое начало от того единого как единый и общий корень всего; с другой же стороны, подобное единое, пожалуй, не корень, а предшественник всего, или же не только корень, но еще и все — вместе с корнем. Итак, единое само есть все и предшествует всему, все же происходит от него одновременно, как корень и побеги ³¹⁰. Так вот, почему корень, будь он один или будь их много, является как бы отголоском высшего единого, одновременно — как мы согласились, когда приняли решение, что неопределенное единое есть все, предшествующее всему, — оказывающимся и корнем и побегами всего? Корень получает свое определение в соотношении с побегами, а вершина — в соотношении со всем остальным. Следовательно, исходящее свыше сияние не могло бы быть, конечно, тем предшествующим всему единым, которое принадлежит к тому же виду, что и каждое единое, содержащееся во множественном; последнее единое в силу своей всеобщей распространенности, безусловно, будет в каком-то смысле множественным, а в каком-то — получит свое определение на основании того единого, которое испускает сияние. 25 1,82 5

Тем не менее не стоит делать вывод, что, поскольку другое не причастно единому данным способом, оно не может быть ему причастно

никаким способом вообще: мы будем считать, что высшее единое присутствует во всем, — ибо необходимо оставить без внимания побочные апории, оспаривающие способ сопричастности, свойственный другому, которые попросту неверны. В самом деле, пусть относительно выхода
 10 единого за свои пределы будет выдвинуто то же самое предположение, что и в связи с его своеобразной ипостасью: он не связан ни с единством, ни с раздельностью и не является порождением ни предметов одного с ним вида, ни иного, но предшествует тому и другому; то же самое относится и к причастности ему: она возникает не как его присутствие и не как исходящее от него сияние, но как нечто, предшествующее тому и другому. Итак, не стоит говорить, ни что дар его является общим, ни что он есть особенное, ибо он потусторонний этой двоице. Конечно же, этот самый дар — вовсе и не дар, как и не что-либо отличное
 15 от него, поскольку и такие вещи некоторым образом противостоят друг другу, дар же этот потусторонен всякой антитезе, принимающей форму противоречия и, стало быть, в еще большей мере потусторонен любой другой. Таким образом, он не является ни тленным, ни нетленным: его следует называть предшествующим тому и другому, если уж на самом деле необходимо существовать его собственному наименованию. Так вот, каким образом будет наличествовать то, к чему не имеет отношения ни особенность, ни общность? Сами мы, разумеется, никоим образом не сможем уподобиться таковому, чему на самом деле в отличие от
 20 чего-то, следующего за ним, своеобразие не присуще; ведь даже едиными мы пребываем благодаря не ему, а единому, следующему за ним ³¹¹; что же касается высшего единого, то для того чтобы я мог так сказать о нем, оно помимо единого должно быть всем, а на самом деле — предшествовать как единому, так и всему.

41. Так к чему стремится, согласно Платону, свет очей души? ³¹² Пожалуй, к тому, чтобы соединиться со светом, исходящим от высшего единого, а не с ним самим. И что же? Разве свет сам по себе не
 25 соприкасается с тем, что исходит от него? Скорее всего, он соприкасается с ним лишь в силу некоего подобия аналогии, но никак не в согласии с истиной. В самом деле, высшее единое не допускает своего соприкосновения с иным, как, конечно же, такого соприкосновения не допускает и точка ³¹³. Но почему же за ним непосредственно следует свет? Потому ли, что свет появился первым из всего, или потому, что он не вполне покинул эту недоступную для входа святую? ³¹⁴ Впрочем, о сказанном Платоном мы подробнее поговорим ниже.

Сейчас же заметим еще, что второе, следующее за ним, чем бы оно
 5 ни было, существует по той причине, что наряду со всем остальным происходит от него неким совершенно неопределимым способом, не завися-

щим ни от какой антитезы, связанной с определенностью. Поскольку оно является вторым началом, то и располагает нас к другим мыслям относительно себя самого и того, что происходит от него. Очевидно, по возможности необходимо добиваться сходства наших мыслей с их предметом. Ибо сделанные нами предположения мы попытались выдвинуть, приняв во внимание простоту предшествующего всему единого, хотя в результате наше стремление и привело, наоборот, к пробуждению разделенных от природы мыслей души, а в еще большей степени — наших разобобщенных предположений, несмотря на то что мы упорно добивались соответствия всех их всецелому единому, которое в ничуть не меньшей, а, пожалуй, в еще большей степени объемлет в себе все или, правильнее говоря, и есть все, а, говоря еще правильнее, даже и не является всем, но стоит превыше являющегося всем единого. Потому-то у нас часто и возникало замешательство — всякий раз, когда рассуждение, основывающееся на раздельности, казалось, растворяло единое во многом или совершенно уничтожало собственную природу, силу и энергию.

14. Заключение: неопределенность единого

Итак, мы делаем тот вывод, который следует из вышесказанного: что в отношении единого, так же как в отношении всего, происходящего от него, не следует говорить ничего того, что произносится с какой-то степенью определенности³¹⁵, например что единое — причина всего, что оно — первое, что оно — благо, что оно — наипростейшее, что оно — потустороннее сущему, что оно — мера, что оно — предмет стремления, что оно — цель, что оно — начало. В самом деле, все эти понятия являются определенными, а высшему единому не подходит никакая определенность, как, конечно же, и противоположная определенности неопределенность, и лишь если существует некое предшествующее всему этому единое, обозначающее все, то гипотеза о нем должна мыслиться как всего лишь соответствующая высшему единому. Действительно, даже имена «единое сущее» и «все вместе» относятся к двум предметам, поскольку в этом случае единое предшествует и единому, и всему, единое же само по себе не имеет ни собственного всеобъемлющего и одновременно простого понятия, ни тем более наименования; однако оно требуется³¹⁶, — но такое, которое мы затрудняемся приписать ему. Потому-то знание о нем мы допускаем лишь такое, в соответствии с каковым считаем недостойным, чтобы ему подходили в этом смысле все наши суждения; отрицаем мы и все те утверждения, которые делаем о следующем за ним, и тем самым полагаем, будто оно не есть ни что-то относящееся ко всему, ни все вместе, поскольку счи-

1.84 таем его причиной всего и совершенно простым — не таким простым, каково нечто среди всего и не самой простотой (ведь и она — нечто среди всего). Оно простое в том смысле, что и является всем, и есть все, ибо одновременно оказывается простым; кроме того, оно не все в том смысле, в котором все есть многое, так же как и в том, в котором все происходит из многого: оно — это все как единое, предшествующее всему.

- 5 42. Однако, поскольку показано, что единое именно таково, вслед за этим можно было бы, пожалуй, изучить и вопрос о происхождении следующего за ним, каково бы оно ни было; начатое же выше рассуждение пусть у нас подождет. Так вот, хотя бы постольку, поскольку названное происходит лишь от него и следует за ним, во-первых, необходимо выяснить, отделилось ли возникающее от единого, и, во-вторых, остается ли единое самим собой, когда то появляется на свет (ведь появляющемуся на свет, разумеется, должно предшествовать пребывающее самим собой), и появляется ли оно на свет как пребывающее или просто возникает. Давайте начнем с первого вопроса.

- Итак, если последующее отделилось от предшествующего, то, конечно же, потому, что предшествующее, со своей стороны, отделилось от последующего, — ибо отделяющееся отделяется от отделяющегося. И если это так, то оно либо претерпело разделение под действием последующего, выделившего самое себя (однако каким образом причина может измениться вследствие того, что ею обусловлено? кроме того, разве может единое что бы то ни было претерпеть?), либо совершило его само. Но в последнем случае разве может оно при разделении отделить последующее от самого себя, как и самое себя от него? Разве может оказаться разделяющим то, о чем сказать даже, что оно единит, недостаточно? Разве оно вообще отделено от последующего? И разве не будет объединено с этим последующим то, что не допускает ни соединения, ни разделения ни с какой из всех вещей?

- Однако если они не отделены друг от друга, то почему одно оказывается причиной, а другое — тем, что этой причиной обусловлено? Разве в этом случае рожденное не окажется совершенно неотличимым от того, что его породило? Значит, надежнее будет утверждать, что предшествующее производит на свет все без участия объединения и разделения, поскольку оно потусторонне и единому, и множеству, но, как было сказано выше, неким чуждым нам образом и иным, но похожим на этот способ³¹⁷ оно обособлено от всего и присутствует во всем. Так вот, с чего бы ни началось разделение, благодаря ему будет возникать нечто, свободное от своего начала или же выстроенное в единой с ним последовательности, и вообще появляться предшествующее и

последующее. Мы говорим все это о них, желая всего лишь показать 25
хоть что-нибудь в отношении того, что всецело неопределенно и, стало
быть, не является ни чем-то иным, ни тем, что, видимо, оказывается
последующим, не отделено от высшего единого и не соединено с 1.85
ним, — ибо тогда и данное единое будет соединено с ним. Стало быть,
подобно тому как мы не считаем возможным назвать его ни иным, ни
тождественным, потому что еще не существует ни тождественности, ни
инаковости, мы не можем назвать его и объединяющимся или разделя-
ющимся, потому что еще нет ни единства, ни раздельности. Следова-
тельно, по той же самой причине для единого не определено ни пребыва-
ние собой, ни выход за свои пределы, ни возвращение. 5

Значит, и во всем остальном мы, право же, вовсе не будем испыты-
вать затруднений и позднее проведем исследование того, когда появля-
ется описанное, как и того, что среди подобного оказывается пребываю-
щим, что — выходящим за свои пределы и что — возвращающимся,
так же как и того, есть ли все это одно и то же как совокупная ипостась
или же имеются три ипостаси. И если кто-нибудь хочет тем не менее,
словно нащупывая путь в темноте, узреть посредством аналогии все это
среди вышеназванного, причем вовсе не как нечто наглядное, а как исти-
тину, превосходящую ту, которая может быть представлена наглядно, 10
то пусть он вообразит единое аналогичным причине, пребывающей в
качестве самостоятельной, то, что изначально происходит от не-
го, — появляющемуся и управляющему собственно выходом за свои
пределы, третье же, происходящее от него, — возвращающемуся. Если
все эти вещи, которые, как мы предположили, существуют, мы сможем
расставить по своим местам, то будем знать, что аналогия окажется со-
ответствующей им — с тем лишь уточнением, что и в этом случае необ-
ходимо будет рассмотреть тот вопрос, что никакое пребывающее, иное
по сравнению с изначально положенным в основу единым, никогда не 15
будет всем, ибо оно не есть ничто определенное³¹⁸. При том, что за
единым следуют три этих предмета, первым, как можно было бы, по-
жалуй, сказать, является пребывающее. В самом деле, даже если на-
званные предметы самодовлеющи и каждый из них не определен, все
равно в отношении их кое-что можно обозначить уже сейчас, а именно
следующее: одно выказывает себя скорее как пребывающее, дру-
гое — как выходящее за свои пределы, третье же — как возвращаю-
щееся. Пожалуй, если бы в отношении их захотелось представить вы-
шеприведенный тезис наглядно, то для такого представления в отноше- 20
нии пребывающего было бы достаточно самого понятия всеединства:
первое происходящее от него не остается им, а выходит за его пределы;
что же касается самого единого, то оно за свои пределы никоим обра-

- зом не выходит, поскольку ему предшествует таинственное, сказать о котором что-либо, а тем более представить его наглядно, нельзя. Следовательно, от него не происходит ничего, а значит, и всеединого, и это не появляющееся на свет на данном основании, пожалуй, можно было бы назвать пребывающим, каковым оно и оказывается в силу аналогии,
- 25 поскольку, даже если и было бы сказано, что появляющееся от него на свет пребывает самим собой, раз оно возникло от него именно как вот это, все равно в той же мере, в какой оно существует после того, оно будет нуждаться в том, чтобы выходу за свои пределы было предпосла-
- но нечто пребывающее, если только мы считаем нужным, чтобы всяко-
- му появляющемуся на свет предшествовало нечто пребывающее. Зна-
- чит, мы либо будем искать что-то другое — и так будет продолжаться
- до бесконечности, либо оставим в качестве пребывающего всеединое,
- которое мы и полагали пребывающим, предшествующим выходящему
- за свои пределы, так как в противном случае — если бы оно не пред-
- шествовало всему, в каком бы то ни было отношении остающемуся со-
- бой, — первое, что следует за ним, не будет относиться к тому, что ка-
- ким-либо образом появляется на свет. И пусть на этом настоящее рас-
- суждение будет приостановлено ³¹⁹.





Раздел II

ПЕРВАЯ УМОПОСТИГАЕМАЯ ТРИАДА И ОБЪЕДИНЕННОЕ

Первая часть

ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ ПЕРВОНАЧАЛА И ПЕРВОЙ УМОПОСТИГАЕМОЙ ТРИАДЫ

1. Тезисы Ямвлиха, Прокла и Порфирия

43. Теперь давайте перейдем к рассмотрению того вопроса, пред-
шествоуют ли два первых начала ¹ первой умопостигаемой триаде, кото-
рая совершенно неизреченна и несопоставима с триадой как таковой, ⁵
каковое мнение высказал великий Ямвлих в 28-й книге «Наисовер-
шеннейшей халдейской теологии» ², или первая триада умопостигаемо-
го следует за единой неизреченной причиной, как предпочитало гово-
рить большинство его последователей ³, или же мы пойдем дальше да-
же этой гипотезы и, согласившись с Порфирием, скажем, что единое
начало всего является отцом умопостигаемой триады ⁴. Так вот, опре- ¹⁰
деление того, какого ответа на данный вопрос требуют божественные
оракулы ⁵, пожалуй, следует отложить на другое, более благоприятное
время, сейчас же давайте проведем исследование тем способом, кото-
рый находится в нашем распоряжении и свойствен философии.

Итак, разве несопоставимая причина, единая и общая для всего и совершенно неизреченная, могла бы быть причислена к умопостигаемому и названа отцом единой триады? Ведь эта последняя уже является
 15 вершиной сущих вещей, а первая находится за пределами всего; от последней, в частности, зависит отеческий ум ⁶, а первой не соответствует ничто частное; последняя каким-то образом благодаря своему уму является умопостигаемой, а первая совершенно неизреченна. Кроме того, на основании сказанного нами выше говорить об отце триады мы, пожалуй, могли бы или как о чем-то более общем ⁷, или же как о всеедином, однако той гипотезе по достоинству не соответствует ни последнее, ни, конечно же, ничто более общее.

2. Аргументация в пользу мнения Ямвлиха

20 Пожалуй, лучше следовать Ямвлиху — ведь либо существуют монада и неопределенная диада ⁸ и образующаяся из них триада ⁹, которая, как говорят пифагорейцы, и есть полная умопостигаемая триада, всему же этому будет предшествовать единое, как также говорят эти
 1.87 мужи ¹⁰; либо имеются предел, беспредельное ¹¹ и смешанное из них, и превыше их, согласно Платону, располагается единое, которое, как он говорит, оказывается причиной смешения для смешанного ¹²; либо есть отец, сила и ум, и впереди них идет нечто, выступающее как единый отец, стоящий выше триады:

В космосе светит триада всему, а над нею — монада ¹³, —

гласит оракул. Если же это имеет место среди космических предметов,
 5 то в тем большей мере — в сверхкосмической глубине ¹⁴, ибо тому, что пребывает в ней, пожалуй, в еще меньшей степени подобает начинаться с множества. Итак, если, как мы говорили, единое по виду предшествует триадическому, а прежде него стоит совершенно неизреченное, то подобное суждение, очевидно, оказывается подходящим.

2.1. Первый аргумент

44. К тому же ведь если всеединое является вторым началом после таинственного и это самое начало есть что-то одно ничуть не более, нежели что-то другое, но оказывается всем на равных основаниях, и
 10 возглавляет рассматриваемую триаду скорее всего наличное бытие, в то время как второе в ней — это сила, а третье — ум, то ясно, что на основании существующего положения дел необходимо предположить триаде предшествующее монаде единое ¹⁵, с тем чтобы оно присутствовало во всяком числе. Действительно, либо каждое единое число

(при том, что, конечно, то единое, о котором мы говорим, не есть монада) является монадой и превыше последней будет стоять единое, которому предшествует таинственное, — но тогда не получится ли так, что монада, будучи третьим началом, окажется первой по отношению к умпостигаемому числу? — либо это единое считается простым, и тогда вновь вслед за ним встанет монада, властвующая над умпостигаемым числом¹⁶.

2.2. Второй аргумент

В этом случае тому, кто выступит в защиту Ямвлиха, придется воспользоваться множеством дополнительных рассуждений, например вышеприведенным, предполагающим, что началом, следующим за единым и пребывающим самим собой, является все, и этому-то началу в первую очередь соответствует имя «монада» и сама монада как действительный предмет. Ведь монада связана с пребыванием¹⁷, и в таком случае диада есть то, что выходит за свои пределы и возвращается, а триада уже оказывается результатом утверждения множественности. Однако подобное утверждение соответствует особенной природе и будет требовать не того, чтобы пребывающее во всех отношениях выходило за свои пределы, а того, чтобы оно возникало само по себе вслед за всеединым благодаря всего лишь собственной неколебимости. Следовательно, оно вовсе не появилось на свет, и не стоит говорить о его выходе за свои пределы¹⁸. Конечно, на самом деле выходит за них уже то, что следует за пребывающим. Действительно, выход за свои пределы начинается с самого первого, а с третьего начинается возвращение. Потому-то первым и оказывается ум.

2.3. Третий аргумент

На основании этих рассуждений давайте, отказавшись от ранее принятых имен, будем говорить, что <всеединому> необходимо существовать вслед за единым началом всего, понятным в утвердительном смысле, при том, что оно каким-то образом вновь оказалось чистым и указывает на то, что оно есть всеединое. Итак, после него необходимо предполагать иному началу, либо еще не являющемуся всеединым, либо пребывающему всем не на равных основаниях, но некоторым частным образом. К тому же и за ним должно следовать иное, своеобразное начало, опускающееся ниже даже этого, — все в отдельности, поскольку по порядку оно есть умпостигаемое начало, и, пожалуй, все — вплоть до умных предметов — оказывается каждым устроением. Впрочем, в высшем все пребывает в неопределенности — либо как

- объединенное, либо как единое, — так что необходимо придумать в отношении этих начал некое иное различие. Тогда вслед за тем началом, которое есть все в простоте, нужно располагать всеединое, причем не простое, а такое, чтобы была необходимость добавить к нему уже некое своеобразие, и очевидно, что это начало наиважнейшее и более всего родовое; далее в таком случае к третьему началу необходимо присовокуплять иное, третье, своеобразие, более общее и по природе второе.
- 10 Следовательно, вот это последнее будет образовывать вместе с первым некую антитезу¹⁹; осознавая это, я думаю, древние и давали имена: одни — «предел» и «беспределное», другие — «монада» и «неопределенная диада», сами боги же — «отец» и «сила»²⁰. Итак, если последние два начала, каковы бы они ни были, склоняются к чему-то свойственным для этого способом, значит, то начало, которое ни к чему не склоняется, будучи всеединым, пожалуй, окажется предшествующим
- 15 им единым и общим и ему, в свою очередь, будет предшествовать таинственное начало.

2.4. Четвертый аргумент

45. Впрочем, то же самое можно было бы представить себе и иначе, опираясь как на свидетельство на низшее. В самом деле, мы, видя среди сущих вещей два противостоящих друг другу ряда²¹, которые называют лучшим и худшим, а также принадлежащих к видам единого
- 20 и многого²², от них восходим к двум началам: к единому и к множеству — я имею в виду их как противопоставленные друг другу — или к иным, если бы кто-нибудь захотел высказать свои предположения относительно них. Итак, и то, и другое — своеобразное начало, поскольку оказывается началом своеобразного, и как в таковом в каждом из них присутствует общность, например, в обладающем обликом единого — своеобразие единого, а в имеющем облик многого — след множества. В самом деле, даже в том случае, когда одна последовательность предметов делится на две, прежде этих двух последовательностей выделяются два их начала; если же вот эти две последовательности обладают чем-то общим между собой (ведь они, конечно же, раз-
- 25 делены не полностью), то, разумеется, это общее произошло от однородного и единого начала; об этом я говорю с полным основанием, не опираясь на очевидность, но будучи вынуждаем к этому тем, что определено в уме²³, а, вернее, в душе. Так вот, коль скоро в этом случае дело обстоит именно так, то и в умопостигаемом необходимо заранее предполагать наличие соответствующих ему причин подобного положения, что можно показать наглядно. Стало быть, от нерастор-

жимой и однородной причины мы восходим к единой причине, пред- 1.89
 сшествующей всему, с которой, испытывая затруднения относительно
 ее собственного имени, мы соотнесли всеединое: вместо двух отдель-
 ных предметов мы приходим к тем, которые как-то противопоставля-
 ются друг другу по аналогии с подлинно противоположными предме-
 тами, как хотелось бы их назвать, причем при таком способе их пред-
 ставления у нас не получится двойственности именования, как в случае
 некой наглядности или аналогии с началами, располагающимися пре- 5
 выше всего.

3. Анализ предшествующих аргументов

Итак, не следует ли в данном случае полагать, что начал, потусто-
 ронних умопостигаемой триаде и, вообще говоря, всему существующе-
 му, два, как и полагал Ямвлих, причем, насколько мне известно, он был
 единственным среди всех наших предшественников, кто считал так? 24
 Или же необходимо последовать за всеми теми, кто был после него? 25
 Пожалуй, правильнее всего сказать, что только бог мог бы ведать о
 столь великих вещах; если же и мне нужно высказать свое мнение, то я 10
 полагаю, что для настоящего доказательства подобное положение дел
 небезопасно.

3.1. Критика четвертого аргумента

Действительно, если бы мы совершали восхождение, опираясь на
 определенные мысли и имена и заранее предполагая, что и в высшем
 существует что-то, подобное им, мы бы прекрасно и убедительно пока-
 зали, что единое предшествует пределу и беспредельности, — ибо то и 15
 другое есть нечто единое 26 и им в таком случае необходимо пребывать
 среди определенного; что же касается высшего единого, то предположе-
 ние о существовании в нем предела и беспредельного будет попросту
 неразумным. В самом деле, почему бы ему — если следовать за теми,
 кто высказал подобное предположение, — не быть и монадой, и неопре-
 деленной диадой, или же отцом и силой? Ведь мы мыслим каждую из
 этих вещей, и они заслуживают внимания ничуть не менее, нежели бес-
 предельность и предел. Следовательно, при этом вместо двух или трех
 начал мы будем вести речь об их множестве, причем столь великом,
 сколь много существует наиболее общих родов определенного, и учтем 20
 даже если не все эти роды, то, по крайней мере, те из них, о которых
 были выдвинуты предположения другими; при этом хуже всего то, что
 они окажутся определенными. Чем же тогда вершина умопостигаемого
 будет превосходить роды, различаемые в уме? Скорее всего, она — не

предел и не беспределное, а общность совокупного однородного ряда, причем такую общность необходимо возводить к каждому из начал; определенность и противопоставленность, вероятно, будут присутствовать в этом случае и там, так что подобные начала будут не двумя началами всего, как и не всем, предшествующим всему, а всем только для одного ряда — в большей мере для того или для иного, и, пожалуй, одно начало будет связано с единым, а другое — с множеством. Таким образом, и в этом случае будет нужда в выдвигении причины большей или меньшей меры, как и вообще в таком противопоставлении, которое относится к вещам одного порядка.

Помимо этого, мы будем ставить впереди предела и беспределности не только единое, но и множество или же все то, что необходимо назвать созидающей множеством или разделяющей причиной. В самом деле, каждое из двух есть единое, а вместе они — два, или не-единое²⁷. Стало быть, что же для этой двоицы будет причиной соответствующей ей общности? Ибо этим двум вещам необходимо предпослать нечто, если они на самом деле являются вещами одного порядка, а не одно происходит от другого — как последующее происходит от предшествующего вместе с сопутствующими ему в силу необходимости собственными признаками предшествующего. В самом деле, первое начало в соответствии со своей особенной природой производит на свет самое себя и зачинает появление на свет всего остального первого.

Кроме того, если подобный вывод сделан на основании определенных предметов, а единое будет подлинным единым²⁸, то, привлекая последнее понятие, мы предположим его двум: монаде и диаде. Если же оно является определенным, то чем отличается от рода? Действительно, то, что есть все в соответствии с собственным своеобразием — это единое. Стало быть, в таком случае разве единое — это просто все, причем именно в качестве превосходящего все? Если же мы воспользовались подобными представлениями, желая при посредстве понятия единого вычленив всецело наипростейшее и потустороннее всему, благодаря понятию всего избежать мельчайшего единого²⁹, определенного как нечто единое, а на основании обоих этих понятий указать на начало, единое и потустороннее целому и всему, так же как и на основании представления обо всем — на стоящее вне его, — то ясно, что начала, следующие за ним, нам необходимо каким-то образом перевести из сферы определенных понятий в сферу всеобщих, в наиболее возможной степени поднимаясь к высшему и при этом, однако, не опираясь на определенность понятий, не довольствуясь ею и не принося ее в высшее. Так, скажем, бывает, когда некто, желая изобразить простое мышление ума и противопоставляя его мышлению души, пользуется в

применении к ним разными примерами: с умным мышлением сопоставляет зрительное обращение, с рассудочным — слуховое восприятие³⁰, поскольку далее необходимо перейти от таких примеров к более истинным мыслям о соответствующих предметах. Этот человек, пожалуй, призвал бы к ответу того, кто будет говорить, что подобно тому, как прежде зрения и слуха существует некое ощущение вообще, так и прежде умного и душевного мышления имеется некая общность сущностного знания, не принимая во внимание того, что душевное происходит от умного как изображение от своего образца³¹. В самом деле, точно так же и те, кто злоупотребляет определенными мыслями и предметами при выявлении того, что связано со всецелыми и неопределенными началами, не могли бы, пожалуй, по справедливости потребовать для себя того, чтобы те рассуждения, которые связаны с названным, возвели бы их к этим началам, например потому, что такие мысли и предметы множественны, и соответствующих начал в них множество, а не просто два или три, и потому, что они противоречат друг другу и приводят к тому выводу, что высшие начала также противоположны друг другу, и потому, что единое в них существует прежде предела и беспредельности³². По этой самой причине двум началам необходимо предпосылать единое суждение о едином, поскольку само то, что для указания на два начала разные люди пользуются различными именами, при том, что каждый из них говорит прекрасно, но при любом другом взгляде на проблему называется новое имя, — так вот, это-то пусть и послужит нам подтверждением того, что эти имена не следует приписывать непосредственно высшим началам, но что от них с помощью аналогии необходимо восходить к началам самим по себе. 1,91

46. Итак, подобно тому как монада, предел, отец, наличное бытие, если угодно, эфир среди определенного являются разными вещами, поскольку эти вещи обладают собственными именами, а в применении к высшему единому все они оказываются парадигмами или символами единой природы, — так и название «единое», пусть даже оно является иным по сравнению с каждой из перечисленных вещей, в применении к высшему становится знаком той же самой природы. Точно так же и «многое» по аналогии пусть будет обозначением иной природы, расположенной вслед за вышеназванной; на нее указывают также слова «беспредельное», «неопределенная диада», «сила», «хаос» и все те иные, которые можно было бы придумать для более легкого приближения к ней в знании. 10

Что же, стало быть, мог бы сказать кто-нибудь, единое начало не должно предшествовать этим двум, поскольку они противостоят друг другу, а оно превышает всякую противоположность? Но прежде все-

- го — они не противостоят друг другу как вещи одного и того же порядка, например предел и беспредельное, ибо подобная антитеза относится на счет логически противопоставленных друг другу предметов³³; напротив, стало быть, если это действительно так, то они соотносятся друг с другом подобно тому, как причина соотносится с ею обусловленным, и так же, как умопостигаемый космос является причиной умного, а всеобщий — причиной Всего. Далее, если мы согласимся с тем, что существует единое начало, значит оно — это то, которое, проведя вышеописанное исследование, мы обнаружили как таинственное; однако Пифагор восславил как единое³⁴ то единое начало, которое мы сочли вторым, назвав его всеединым и сказав, что вслед за ним существуют монада и неопределенная диада. Кроме того, я скажу, что те, кто желает наглядно представить это потустороннее всему начало, указывают то на один, то на другой его признак, а вернее, в согласии с высшей истиной, и не на признак, а на условное обозначение³⁵: одни говорят о нем как о простом едином³⁶, другие — как о простом боге³⁷, третьи — как о Хроносе³⁸, Кайросе³⁹ или благе⁴⁰. Мы же полагаем началом неизреченное, поскольку оно-то и есть начало; пожалуй, более всего это неизреченное воспели египтяне, — ибо они дали ему наименование «неведомая тьма», трижды знаменуя его⁴¹. Кроме того, точно так же и Пифагор пожелал приписать ему некое имя, преследуя цели преподавания философии, потому что вслед за ним он расположил монаду, говоря, что она является символом высшего начала, но никак не собственным его признаком, поскольку монада на самом деле в каком-то смысле уже оказывается числом, а число относится к определенному и не располагается в неопределенной полноте сущих вещей⁴². Платон же пользуется именами в какой-то внутренне противоречивой манере: в «Софисте» он предпосылает единое всему⁴³, в «Государстве» говорит, что оно [не]познаваемо⁴⁴, а в «Пармениде» — в первой гипотезе — казалось бы, вообще считает единое непричастным бытию⁴⁵. В самом деле, он, похоже, отрицает то, что единое существует; однако это не так: скорее, при посредстве всяческого отрицания и всяческого познавательного отвержения, он указывает на таинственное; впрочем, такие вопросы лучше исследовать в другой раз. Тем не менее во второй гипотезе вполне отчетливо — в той мере, в какой это было возможно, — высказывается предположение о том едином, которое мы сейчас сочли именно всеединым — в катафатическом смысле, и вот это-то единое и оказывается наипростейшим из всего⁴⁶. То же единое, которое Пифагор полагал предшествующим монаде, а Платон рассматривал в первой гипотезе, есть символ неизреченного начала, так что каждый из них двоих назвал его по-своему.

3.2. Критика третьего аргумента

Стало быть, если бы кто-нибудь сказал, что всеединое — это «все единое» на равных основаниях, а то начало, которое предшествует двум, есть скорее само по себе существующее, нежели производящее на свет или имеющее облик предела, подобно тому как второе есть скорее противоположное, и все равно и то, и другое оказывается «все ед- 20 ным», — так вот, пусть говорящий это [1] имеет в виду, что все еще остается в рамках определенного, поскольку в данном случае предполагает наличие большего и меньшего и определяет для этих начал, как для различающихся между собой, некое своеобразие, например связанное с пребыванием собой и выходом за свои пределы или же опирающееся на наличное бытие и силу; поскольку все это высказывается лишь ради наглядности, такой человек мог бы быть, по справедливости, прощен, однако, говоря это, он сам неизбежно поверг бы себя в полное замешательство. Ведь в данном случае будет проявляться основание умопости- 25 гаемого, оказывающееся в равной мере всем, даже если оно и выказывает в себе уже некоторую определенность⁴⁷. Пусть он также знает, [2] что таинственное, как совершенно неизреченное, мы полагаем в равной мере всем, предшествующим всему. 1,93

47. [3] Далее, в-третьих, так называемое всеединое выступает как само единое. В самом деле, все общее в каждом начале присоединяется к нему с целью раскрытия его всеобщности. Стало быть, оно зачинает 5 единый и однородный ряд вещей, подобно тому как множество — противоположный, ибо множество, но никак не эйдос, есть в свою очередь начало, и это самое его своеобразие не есть нечто единое; впрочем, это начало является всем в качестве множества, так что всеединое относится скорее к устойчивой и однообразной природе сущих вещей.

3.3. Критика первого аргумента

Однако пусть тот, кто делает вывод об отличии единого от монады, припомнит вышесказанное — то, что ни монады, ни единого в высшем, 10 в согласии с истиной, вовсе даже и нет, так что в отношении этого высшего нам не следует проводить их различие между собой; и то и другое мы можем возвести к одной и той же гипотезе и наглядному представлению.

3.4. Критика второго аргумента

Тот же, кто относит выход за свои пределы на счет второго начала, а пребывание полагает неопределенным предшествованием как ему, так

- 15 и названному, — так вот, и он опирается на определенность понятий, противопоставляя в высшем пребывание выходу за свои пределы и, конечно же, не рассматривая его в простоте — при помощи совершенного способа наглядного представления. Впрочем, и он будет вторить нам, поскольку мы называем выходящим за свои пределы второе начало, а первое — устойчивым и пребывающим, его-то мы и именуем всеединым, происходящим от неизреченного не в его выходе за свои пределы, а в пребывании. В самом деле, то — неизреченное, а возникшее единое
- 20 уже не будет неизреченным для нас. Тем не менее и оно не появилось на свет, ибо всякий выход за свои пределы связан с диадой, единое же стоит превыше любого выхода за свои пределы, — ведь это самое единое как таковое при порождении непричастного множеству потомства остается нерасчлененным. По крайней мере, расторжение является результатом множества, относящимся к тому, в дополнение к чему оно будет появляться, и, стало быть, то единое, которое является единым в полной мере, вовсе не допускает выхода за свои пределы. Во всяком случае, если оно как единое и стоит ниже таинственного, то его отпадение от последнего — отнюдь не выход за свои пределы, как, впрочем, скорее всего — и не отпадение как таковое, поскольку единое есть то,
- 25 что объединяет все остальные вещи как между собой, так и с их собственными причинами, и все будет единым в той мере, в какой оно основывается на едином, и, стало быть, единое никак не отделило себя от неизреченного⁴⁸. Потому-то единое, когда оно служит предметом предположений, представляется неизреченно сущим.

Будучи таковым, оно никоим образом не выходит за свои пределы, как, пожалуй, и не пребывает, ибо пребывающее есть иное по сравнению с единым; если же «пребывающее» — это лишь наглядное обозначение для единого, то пусть оно будет скорее таким, нежели иным.

- 1,94 Впрочем, пребывающее, как говорит <Прокл>, располагается или в самом себе — и тогда единое будет обладать некой двойственностью, или в предшествующем себе — и тогда в таинственном будет нечто изреченное, ибо пребывающее есть каким-то образом изреченное, или же в следующем за ним — что наименее правдоподобно: подобное расположение присуще даже не всем душам. Однако мы, со своей стороны, скажем, что то самое единое — отнюдь не пребывающее <вообще>, но пребывающее само по себе лишь по аналогии, так как оно служит
- 5 причиной пребывания для другого. Следовательно, если бы действительно утверждалось, что оно не остается самим собой, то я позволил бы себе сказать, что до пребывающего в ином или в самом себе имеется то, что не только не предоставляет от себя бытия собой, но и не существует в согласии с ним; значит, подобно тому как о нем говорится «единое»,

«предел», «наличное бытие» и «эфир», и «пребывающим» оно будет именоваться лишь в силу аналогии.

4. Дамаский высказывает собственное отношение к мнению Ямвлиха

А если бы кто-нибудь потребовал, чтобы при выходе за свои пределы два противостоящих друг другу начала появлялись бы из одного в его 10
склонении к тому или к другому <ряду вещей> или же чтобы разобщенность низших сущих предметов с одной, еще единоприродной им монадой, была бы отнесена на их счет, раз они существуют как два вслед за одним и вследствие одного, — то в таком случае он проводил бы логическое противопоставление, а антитезу мы в данном случае не допускаем. И если бы он полагал превышающее все начало единым, а все следующее за ним и само объемлющее иным, — причем не в том смысле, в каком все 15
есть таинственное, а в том, что единое начало каким-то образом вручает самое себя тому, что следует за ним и стоит ниже уже этого другого начала, — то мы согласимся на наличие и единого таинственного начала, и следующего за ним однородного, и третьего, множественного, причем основывающегося на первых двух, но не в том смысле, что оно противостоит им, как множество противостоит единому среди определенного, а, скорее, как диада — монаде, или сила — наличному бытию, или же, пожалуй, в согласии с истиной, даже и не так, поскольку сила есть некая 20
принадлежность самой сущности, а диада полностью отторгнута от монады⁴⁹, — но так, как целостный второй космос противостоит целостному первому, как космос разделенный противостоит объединенному, за исключением разве лишь того, что и то, и другое есть всеединое, но одно — как единое, а другое — как множество.

Тщательным разбором того, как это может быть, мы займемся тотчас после этого рассуждения, а сейчас относительно последнего предположения Ямвлиха⁵⁰ мы скажем следующее: мы также начинаем 1.95
с единого начала всего, а вслед за ним располагаем, основываясь на аналогии, два, поскольку из единой совместной природы выделяются два ряда вещей, причем не как логически разделенные, а один — как еще не желающий выйти за пределы таинственного, но, скорее, поглощающийся им, и другой — как появляющийся на свет и уже определенный по своему виду на основании всего лишь собственного ослабления, 5
поскольку в нем обретает сущность выход за свои пределы. Потому-то среди всего и имеется причина некоего разделения — словно иное начало для соответствующего природе сосуществования со своими собственными причинами. Таким образом, оба ряда вещей относятся ко всему, но

- один обуславливает срастание всего между собой как в ширину, так и в глубину (и потому в целях его наглядного представления именуется единым⁵¹), а другой стоит впереди любого разделения. Стало быть, пусть
 10 никто не говорит, будто одно начало возглавляет один ряд вещей, а другое — другой; напротив, они вместе стоят впереди их обоих, как и предшествующего тому и другому, некоторым образом соединенному из них обоих, и одно выступает для такого совместного ряда как отеческое, а другое — как безыскусно-материнское⁵².

5. Формулировка собственного подхода Дамаския, соответствующего представлениям Сириана и Прокла

- Если же нужно, отбросив слова защиты, объявить наше мнение само по себе, — поскольку ведь другие философы настаивают на том, что
 15 имеется лишь одно предшествующее всему начало, а вслед за ним идут два: предел и беспредельное, или такие, какими кто-нибудь еще пожелал бы показать и обозначить их, — рассуждение необходимо начать примерно вот с чего.

5.1. Триада и единое начало

48. Объединенное есть одно, а единое — другое⁵³, что показывает Платон и чего к тому же требует здравый смысл (κοινὴ ἐννοία), ибо подобное объединенное — это как бы единое, обладающее свойствами⁵⁴. Само же по себе то, что является всего лишь единым, находится
 20 превыше объединенного; впрочем, одно не отделено от другого полностью: объединенное причастно единому. Следовательно, между ними явно существует некое состояние, словно связка для этих двух вершин, — вот их последовательность: объединенное, это состояние, единое; превыше единого будет находиться неизреченное как единое начало. Так называемые два начала есть единое и данное состояние, которое является силой, — ибо она есть первое среди всяческих состо-
 25 яний. Третье же — это ум и то, что мы воспеваем как сущее. Впрочем, это уже было написано Сирианом и Проклом в их комментариях
 1.96 к «Пармениду»⁵⁵. В самом деле, суждение «единое есть», предложенное в начале второй гипотезы, подразумевает триаду. Построить эту гипотезу ты мог бы, пожалуй, и более естественным способом — на основании природы объединенного. В самом деле, объединенное есть не только единое (ибо тогда оно будет тем же самым, что и изначальное единое), но еще и не-единое. Впрочем, оно не является и только не-единым, так как в этом случае оно не могло бы
 5 быть и объединенным, которое, собственно, и знаменует то, что еди-

ное обладает свойствами. Итак, поскольку объединенное есть не-единое, прежде него стоит то, что пребывает единым в чистом виде, а поскольку оно — единое, а вовсе не чистое не-единое, причем единое, обладающее свойствами, — так вот, по этой самой причине оно по природе есть объединенное, ибо его своеобразие наличествует у него как у составного, если есть необходимость это упоминать. Таким образом, в данном случае по этой причине ему будет предшествовать чистое не-единое, называемое таковым благодаря собственной особенной ипостаси, и это, конечно же, есть не ничто (ибо последнее лишено ипостаси), а некая природа, явившая не-единое среди сущих вещей, из-за которой даже первое сущее не будет единым, подобно тому как благодаря единому оно оказывается единым, а вследствие себя самого — объединенным. Это самое не-единое одни будут называть беспредельным, другие — хаосом, третьи — неопределенной диадой, а кое-кто, пожалуй, мог бы назвать и множеством; сущее потому и именуется смешанным, что объединенное состоит из единого и не-единого; впрочем, речь об этом пойдет ниже.

Сейчас же давайте вновь скажем, что сущее есть или единое, или многое, или нечто, составленное из них; так вот, единым оно не является, ибо понятие сущего не тождественно понятию единого и, конечно, в связи с таким же отсутствием тождества понятий оно не есть и многое. Потому о сущем и о сущих вещах мы говорим как о едином и многом. Если же сущее составное, то, разумеется, не в своем наличном бытии, ибо единое и многое не тождественны и сущее не может быть в наличном бытии таким единым, каковое в действительности сосуществует с многим, и таким многим, которое обладает общей с единым сущностью; составное — это как бы некая стихия, возникшая одновременно из того и из другого в силу сопричастности им. Значит, ему предшествует как единое, так и многое. И если бы единое было иным пределу, а многое — иным беспредельному, то начал оказалось бы больше, чем нам хотелось бы. Если же отождествить беспредельное и множество, то придется отождествить также предел и единое — с учетом наглядного представления неопределенного через определенное.

Далее, подобно тому как предел, похоже, противоположен беспредельному, так, конечно же, и единое противоположно множеству. Если же единое предшествует пределу, то множество предшествует беспредельному; и если единое стоит впереди монады, то множество стоит впереди неопределенной диады; и если одно предшествует умопостижаемому отцу, то другое — силе. Следовательно, первое среди начал есть пара: единое и многое, а остальные либо все вместе обнаруживают единую сущность, либо располагаются вслед за ней; и даже если сущему

предшествует множество начал, подлинны лишь два из них, хотя бы этого и не желали те, кто говорит о них.

- Кроме того, единое, которое есть единое, в соответствии со своей природой никоим образом не выходит за свои пределы, ибо ни разделяться, ни разделять природе единого не свойственно, — если, конечно, разделение противоположно объединению. Действительно, если результат единого — объединение, то результатом множества скорее всего будет полное разделение; следовательно, они являются двумя началами и в таком случае будут возглавлять все, будучи противоположными друг другу; при этом начало единого, разумеется, вовсе не предшествует любой антитезе среди определенных понятий; его не существует в наглядном виде и среди неопределенного.

- Далее, все то, что действует и претерпевает первым, становится для всего остального причиной соответствующего состояния: первое прекрасное является причиной того, что любая прекрасная вещь прекрасна, и удостоенное красоты первым — того, что все остальное удостаивается красоты, причем то же самое рассуждение имеет силу в применении ко всем подобным предметам. Стало быть, если нечто первым разделяет или разделяется, оно будет для всего остального причиной того и другого, и первое множество и первое делающееся многим — причина бытия многого и превращения во многое; в применении же к единому имеют силу иные, но сходные суждения. Следовательно, если бы каждая вещь делала саму себя тем, что она есть, начиная собственное действие с самой себя, так что и претерпевание она испытывала бы от самой себя, то искомый вид в каждом случае был бы одним — первым действующим и претерпевающим. А если бы одно было действующим, а другое — претерпевающим от этого действующего, то имелись бы два разделенных первых: для действия и для претерпевания, как, например, в том случае, когда первое прекрасное действует, а удостаивающееся красоты первым претерпевает. То рассуждение, которое мы только что провели, истинно и в том и в другом случае; следовательно, если то, что оказывается всего лишь единым, по природе не способно к выходу за свои пределы, то появление на свет возглавит многое как первое, что появляется на свет; например, начало всякому выходу за свои пределы у пифагорейцев полагает диада, а в халдейской гипотезе — сила⁵⁶, ибо она каким-то образом первой отказывается от собственного наличного бытия. А ведь что могло бы быть причиной какого бы то ни было разделения? Разумеется, множество. Ибо что значит «разделяться»? Конечно, превращаться из единого во многое.

- [.98 На основании достигнутых таким образом соглашений, с одной стороны, необходимо сделать вывод о том, что единое не выходит за свои

пределы, так как если бы это происходило, то оно начальствовало бы над всяким выходом за свои пределы; тогда мы стали бы испытывать нужду в предшествующем единому началу, не выходящем за свои пределы, а остающемся собой, — и так до бесконечности; пожалуй, в этом случае тем, что хотелось бы назвать причиной всякого выхода за свои 5 пределы, будет множество. С другой стороны, поскольку множество, являющее разделение в себе самом, скорее всего начинается с разделения, — будь то как дарующее себе множественность и разделяющее себя самое, будь то как всего лишь множество и начало разделения, — значит, оно делает множественным и разделяет все остальное. Действительно, какое бы из двух суждений ни приводилось, в любом случае над выходом за свои пределы будет начальствовать многое; следовательно, все те, кто ведет речь о двух началах, стремятся к тому, чтобы оно было именно вторым началом, с тем чтобы первым поставить 10 единое, — ибо множеству противостоит единое. Вот какова пара общеизвестных умопостигаемых начал, следующих за единым началом и положенных в основу всего.

Таким образом, если бы предполагалось наличие единого начала, предшествующего умопостигаемой триаде, то это, конечно же, было бы само всеединое. Ведь оно является также и таинственным, как об этом говорит Платон в «Филебе», когда предполагает, что два начала — это предел и беспредельное, а единое предшествует им и неизреченным образом приводит в их смешение; оно неизреченно еще и в том отношении, что познается при посредстве располагающихся в его преддверии трех монад ⁵⁷. Впрочем, Пифагор также полагал, что единое предшествует так называемым монаде и неопределенной диаде; так считают и все те философы, которые ставят единое впереди двух начал. Однако если 20 бы кто-нибудь, вновь вступив в борьбу с мнениями этих блаженных мужей, говорил, что два начала противоположны друг другу, то и у него возникла бы необходимость считать, что прежде всякой антитезы имеется единое, и то же самое тем более произошло бы, если бы он привлек в свидетели то, на что указывает здравый смысл, как и то изречение Гомера, которое одобряет Аристотель: в нем утверждается, что многовластие не является благом, и выдвигается требование, чтобы надо всем стоял один царь ⁵⁸, — ибо в соответствии с этим суждением возникнет 25 необходимость в том, чтобы само подлинное единое властвовало надо всеми предметами. Потому-то Платон во многих местах и воздает должное этому самому первому началу. В самом деле, в «Софисте» он предпосылает единое сущим вещам, а в «Пармениде», в первой гипотезе, опровергнув все суждения в отношении его и отнеся бытие ко всему, оставляет только само единое, свободное от другого. Итак, если кто- 1,99

нибуть, приняв во внимание сказанное и ему подобное и одновременно отказавшись от мнения Ямвлиха, предположит, будто единое есть единое начало, предшествующее двум, мы воспротивимся такому предположению, приведя в качестве основания для этого все те ранее высказанные суждения, в которых многое противопоставлялось единому, а
 5 беспредельное и неопределенная диада оказывались сплоченными со многим в тождестве, так что монада и предел сходились в тождестве с единым, поскольку это самое единое в данном случае представлялось всего лишь одним началом из двух. Разумеется, второе начало в каком-то смысле оказывается первопричиной выхода за свои пределы, а единое являет некое постоянство среди сущих вещей, поскольку оно по природе не выходит за свои пределы и противостоит разделению⁵⁹, без
 10 которого выход за свои пределы не мог бы иметь места, и верны любые другие выводы в отношении этой гипотезы, которые можно было бы сделать на основании вышесказанного.

49. В дополнение к этому необходимо в первую очередь сказать, что единое не полностью неизреченно, но лишь невыразимо при посредстве слов: его нельзя описать путем утверждения или отрицания, а можно, пожалуй, только просто помыслить, причем мыслью, никоим образом не
 15 связанной ни с логическим, ни с умным видом знания (поскольку всякая мысль подобного рода является эйдетической и составной)⁶⁰, так же как и не сущностным его видом (ибо и сущность не есть что-то подлинно простое), но имеющей отношение только к единичному знанию, причем во цвете подобного упования. Нам же, а скорее — блаженным зрителям⁶¹, оно позволяет лишь строить предположения относительно себя, притом исключительно в родовых муках; и это относится ко всему, что
 20 было ранее о нем сказано, поскольку ведь и для единичного знания оно не является полностью познаваемым, так как то, что есть только единое и ничто другое, — это вовсе не познаваемое: если бы с ним было соотносено познаваемое, то оно не было бы уже единым как таковым. Впрочем, подобное тщательное его очищение вплотную приближает к его собственной природе, но вблизи него как бы стирается знание о нем, поскольку, приблизившись к нему, это знание словно лишается зрения и вместо
 25 знания становится единением⁶²; однако об этом было сказано и выше. Ясно, что при всем том единое, вероятно, не могло бы быть таинственным началом всего, ибо, в свою очередь, последнее не обладает положением⁶³, и то, что никоим образом не может быть соотносено со всем, единое же, даже если оно есть все, является всем вследствие единого, таковым и почитается и оказывается как бы вершиной всего.

Кроме того, если бы кто-нибудь пожелал хоть как-то назвать то, что по своей природе не имеет никакого имени, или же высказаться относи-

тельно совершенно неизреченного, или обозначить то, что не может быть обозначено, ничто не препятствовало бы тому, чтобы приписать единому и таинственному началу наилучшие имена и мысли, словно некие наисвященнейшие символы, и даже назвать его единым, как подсказывает очевидный здравый смысл, и придать единому достоинство начала всего ⁶⁴. Однако, памятуя о точности, необходимо иметь в виду, что соответствующее имя — не самое подходящее для него: оно является собственным именем старейшего из двух начал, а если в самом деле и применяется к нему, то, как много раз было сказано, лишь в целях его наглядного представления. Правильнее всего — сказать, что к нему как к подлинно единому началу обращается простой здравый смысл всех людей, коль скоро он замечает и это начало, однако так, что не выявляет его достоинства как всеобщего начала; впрочем, он и не замечает таинственного, поскольку на самом деле не соответствует никаким нашим понятиям и не имеет отношения к мышлению вообще. Если же для противопоставления единого многому вновь потребуется единое прежде вот этого единого, то, пожалуй, мы допустим наличие этого противопоставления в применении не к высшему, но лишь к низшему, располагающемуся где-то среди определенного, вследствие чего мы и делаем по поводу тех начал вывод о том, что их противопоставление всего лишь кажущееся ⁶⁵.

5.2. Противопоставление первоначал

50. Впрочем, давайте уже скажем что-нибудь и об этом противопоставлении. В самом деле, разве не должны и мы вслед почти за всеми философами и за некоторыми теологами ⁶⁶, похоже, полагающими, что непосредственно за воспеваемым ими единым началом идет диада, ради точности сделать такой же вывод, раз уж мы сейчас пытаемся говорить в точности? А, собственно, почему бы и нет? Кто-нибудь мог бы, пожалуй, сказать: «Ибо что еще могло бы появиться на свет вслед за единым? Разумеется, диада. Диада следует за монадой, и точно таким же путем на свет появляются все остальные числа» ⁶⁷. Действительно, Орфей также ставил вслед за Хроносом Эфир и Хаос ⁶⁸, а боги, как единодушно сообщают нам все теологии, появляются вслед за единым богом, отцом и силой только как диада.

Далее, этого требует само рассуждение, поскольку сущее, как говорят Платон в «Филебе» и Филолай в книге «О природе» ⁶⁹, возникает из предела и беспредельного и, поскольку вообще понятия единого и сущего являются иными по отношению друг к другу, то, пожалуй, сущее не могло бы быть тем же самым, что и единое. Впрочем, оно, ко-

нечно же, причастно единому и, стало быть, заключает в себе также нечто не-единое; последнее же, как было сказано, это или ничто, что неверно, или многое. И нет никакого препятствия для того, чтобы, если кому-нибудь этого захочется, считать это многое всего лишь двумя вещами — пределом и беспредельным, как и большим их числом, или же всеми теми родами сущего, которые изначально присутствуют в виде семян, если только кто-нибудь пожелает предположить, что все в своей простоте — это как бы число, заключенное в монаде. Итак, сущее есть многое⁷⁰; последнее же отчасти имеет отношение к пределу, а отчасти — к беспредельности.

- Следовательно, этот некто⁷¹, пожалуй, утверждает, что необходимо заранее предполагать наличие причин как для единого сущего, так и для заключенной в нем двойственной природы стихий; значит, среди начал имеется заведомо обособленная диада — причина названной, так же как и предшествующее диаде единое, которое Ямвлих считал идущей впереди того и другого причиной сущего единого⁷². Ведь, вообще говоря, то же самое происходит и тогда, когда мы различаем все сущие вещи как объединенные и как каким-то образом разделенные, даже если они противостоят друг другу как причина и обусловленное причиной, — ибо от двух рядов вещей и от лежащего в данном случае в их основе противопоставления как некоего единого целого нам необходимо совершить восхождение к двум совершенным началам, превыше которых располагается единая вершина, оказывающаяся причиной их совокупной природы, так же как и собственно двух начал и произрастающих от них в двойственности любых двух последовательностей предметов, в любом противопоставлении противоположных друг другу и обособленных друг от друга. Что-то похожее говорит и тот, кто считает начало Ямвлиха промежуточным между двумя началами и совершенно неизреченным⁷³. А еще он прибавлял рассуждение о необходимости причастности сущего этим двум началам. Допустим, единичное сущее будет предшествовать тому, что уже имеет вид сущности, — тогда в нем присутствуют некие сопричастности как первые стихии сущего в качестве смешанного, каковы предел и беспредельное. Таким образом, многие суждения по своей сути оказываются одним и тем же: сущее есть объединенное и стихии повсюду противостоят друг другу, а значит, их начала обладают неким противостоянием, так что сущее — это причина противопоставления. В самом деле, данное рассуждение требует согласия одновременно и с гипотезой Ямвлиха, и с некоторым расположением двух начал, коль скоро, пройдя обоими этими путями, можно будет сказать, что предшествующая двум началам генада является всем вместе, предшествующим всему, причем всем на равных осно-

ваниях, и что первое из двух начал и само оказывается всем — как чем-то, скорее имеющим вид предела, и что второе равным образом есть все, но как нечто по преимуществу беспредельное.

Далее, если провести то же самое исследование в применении к низшему, то в то время как все существующие предметы являются и объединенными, и разделенными, одно начало возглавляет их как объединенные, другое — как разделенные, а предшествующее им третье — как попросту все. Впрочем, пожалуй, лучше сказать так: одно начало соответствует им как пребывающим, и это то, которое имеет облик предела, другое — как возвращающимся, и это то третье начало, которое предшествует <таким предметам> как сущему; прежде них необходимо иметься общей для всех вещей, высшей, единой и просто существующей вершине всего, причем последнего — не в качестве того, которое наличествует каким-то определенным образом, а в качестве всего лишь наличествующего⁷⁴. В самом деле, если кто-нибудь, со своей стороны, скажет, что эти два или три — вместе с третьим — начала имеются у всего, то чем они будут отличаться друг от друга, оставаясь в равной степени всем? Если же они будут различаться в силу большей или меньшей своей значимости, то какова будет для них дополнительная мера этой самой большей или меньшей значимости, — ведь в данном случае нет даже никакого намека на познавательное различие?⁷⁵ И, вообще, большая или меньшая степень наблюдается в связи с единым своеобразием, а у единого своеобразия существует и свое единое начало, но не множество их⁷⁶.

51. Так вот, в ответ на эти и вообще на все рассуждения такого рода подобает сказать, что названные понятия переносятся на предшествующие всему неопределенные начала с определенных вещей, — ведь, как можно было бы заметить, таковы понятия единого и всего. Однако мы, проводя, насколько это возможно, очищение, возводим наши мысли от определенного к неопределенному, говоря о том, что одновременно есть единое и многое, отсекая от единого частность благодаря прибавлению к нему слова «все» и уничтожая во всем составленность при посредстве приложения к нему простоты единого. Итак, в применении к высшему противопоставление всего каким-либо образом противоположного, относится ли оно к вещам одного порядка или же к причинствующим и причинно обусловленным, необходимо рассматривать иным способом. Действительно, среди всего существует нечто общее как более всего родовое, предшествующее делению, так что прежде как бы то ни было противопоставленных вещей, представленных в виде двух рядов, имеются две причины и они как бы противостоят друг другу. Но в таком случае необходимо, чтобы прежде

двух противоположных причин присутствовала бы и единая причина как их сращения, так и совокупного ряда, образующегося из сосуществующих вплоть до самых последних предметов и в каждом случае возникающих двух противоположных рядов вещей; и не было бы, пожалуй, никакого чуда в том, чтобы этот общий ряд был лучше тех
5 двух, поскольку законом для них является то, что целое предшествует частям, а объединенное — разделенному. В самом деле, и единое начало предшествует двум, и оно-то и есть то простое единое, которое Ямвлих полагает промежуточным между двумя началами и потому совершенно таинственным⁷⁷; те же два начала — это, скажем, предел и беспредельное или, если угодно, единое и многое, причем единое в данном случае оказывается противоположным многому, а не неприча-
10 стным противопоставлению и не предшествующим обоим его членам.

Если кто-нибудь действительно делает именно такие утверждения, представляя два начала противоположными друг другу, а впереди них располагая то, которое связано с единым, ему необходимо в ответ на это заметить прежде всего, что тезис о промежуточном ряде он выдвигает в самую последнюю очередь, в то время как он-то и есть именно то, что выступает как причина целостности. Действительно, если единое предшествует двум потому, что они связаны по природе, то и оно по природе будет связано с ними, так что окажется не просто единым, а неким сращением двух, пусть даже и предшествующим им; следователь-
15 но, прежде него будет существовать простое единое⁷⁸. Если простое единое в каждом случае причинствует для вот этого единого, то оно, разумеется, не является причиной сращения соответствующих двух; если же сращение двух начал между собой, подразумевающее участие в едином, и есть начало совокупного объединенного ряда, то его как единое нужно поставить впереди двух начал, соотносенных с природным род-
20 ством, а прежде него расположить простое единое; от него же в свой черед происходят два начала. Таким образом, и в том и в другом случае появятся два начала, промежуточные между таинственным и так называемыми двумя началами, а вовсе не одно, как у Ямвлиха.

Впрочем, не получается и так, что одно дело — это простота первого, а другое — ныне рассматриваемое в чистоте сращение, — напротив, они тождественны, ибо это-то и есть единая вершина двойственного
25 противопоставления. Итак, скажу я, вот какова единая природа, связующая в тождестве парный выход за свои пределы. Если даже некая раздельность единого выхода за свои пределы, постигнутая в предшествующем едином и неделимом как единая и несоставная природа, не возводит нас к простому единому, то какая нужда строить предположения относительно монады, возглавляющей двойственный совокупный ряд

вещей? Она-то, разумеется, не будет наипростейшим единым. И какой вывод можно было бы сделать? Разве станем мы утверждать, что все — в едином? Конечно же, оно — только единое. В таком случае пусть речь идет лишь о сращении двух рядов вещей, в которых воплощено или которым подчинено все остальное ⁷⁹. 1,104

5.3. Противоречие и анализ

52. Однако, во-первых, во всецелом совершенстве лучше восходить к единой и наипростейшей среди всего простоте единого, опираясь на все, а не на одно лишь противопоставление, пусть даже все и заключено в нем. В самом деле, все показывает себя в этом противопоставлении в виде только двух своих характерных черт из множества; совершенно необходимо же возвыситься в простоте от всего к единой причине всего. 5

52а. Во-вторых, необходимо отметить, что это самое родовое противопоставление заключает в себе далеко не все. Ведь оно не охватывает выхода за свои пределы, общего по природе и включающего в себя две противоположности, который, вообще говоря, всегда предшествует любой раздельности, поскольку всякое противопоставление есть раздельность; прежде же любой раздельности наблюдается неделимое, которое является не единым, а как бы истоком того, что из него выделяется, — так же как монада есть исток всякого числа, иной по сравнению с простым единым. 10

Далее, [Ямвлих] говорит (пусть это нас и не убеждает), что одно из начал — это как бы монада, другое — как бы диада, третье же — предшествующее им обоим единое; именно это доказывает Пифагор ⁸⁰. Говоря «единое», последний скорее всего указывает на таинственное начало, не будучи в состоянии обозначить его [для других] как-то иначе; мы же сейчас отвергаем само название «единое», ниспровергая тем самым и этот его тезис, поскольку оно, будучи почтено, если позволено так выразиться, всего лишь названием «таинственное», покажется нам более священным. По крайней мере, именно в таком смысле египтяне называли его непознаваемой тьмой, ради предзнаменования трижды обращаясь так к этому началу, именуя его еще и превышающей всякое мышление тьмой, а также воспевая как великое таинство и представляя более всего в трагически возвышенном виде наши страсти, а тем самым пытаясь указать на него ⁸¹. 20

Впрочем, на самом деле прежде монады, диады и любого числа вообще существует многое, как это показывает <Платон> в «Пармениде» ⁸², с тем чтобы от них, старейших, совершить восхождение к первым началам; при этом ясно, что он восходит к ним от единого, а от многого 1,105

переходит к причине множества. Необходимо проследить, каким путем мы совершили вот это восхождение ко всего лишь двум началам, предшествующим монаде и диаде; значит, давайте вновь не торопясь проделаем этот путь к ним от монады и диады, так же как и от единого — к предшествующему им единому началу; действительно, единое получило свое определение при противопоставлении многому и такому противопоставлению предшествует антитеза вообще. Однако давайте я сделаю это в рассуждении, выходящем за рамки настоящего исследования⁸³.

526. Помимо перечисленного, в-третьих, как было сказано сначала⁸⁴, необходимо отметить, что при каждом противопоставлении мы подвергаемся опасности устремить в бесконечность эти два потока выхода за свои пределы. Ведь само сравнение предшествующего единого с диадой потоков оказывается противопоставлением, и возникнет необходимость измыслить предшествующее ему другое и пожалуй, предположить наличие другого, идущего впереди него⁸⁵.

В-четвертых, любое разделение является потомком множества или, разумеется, дарующей качество множественности диады. Следовательно, имея дело со всяким противопоставлением, как бы в действительности оно ни называлось, мы будем возводить его к тому единому началу, которое дарует качество множественности и которое властвует над любым делением. Вершина его — то, что, как мы говорим, является единым, — на деле оказывается не подлинным единым, но как бы монадой или сращением противоположностей, поскольку оно есть результат действия монады, ориентирующегося на простое единое, и, конечно, стремится быть пределом и истинным всеединым. В самом деле, противопоставление есть результат начала, связанного с беспредельным, а его сращение оказывается потомком того, которое соответствует пределу, и вот это-то сращение мы называем совокупным рядом вещей, основанным на пределе, так же как другой — совокупным рядом, опирающимся на беспредельное. Среди этого облик начала имеет преимущественно все то, что является единым и многим. Сращение, противопоставление и деление вообще среди сущего, взятого в целом, оказываются объединенными и еще не разделенными, то есть собственно сращением всего, предшествующим всякому делению, в уме же — в первом умопостигаемом — уже некоторым образом проявили себя различение, разделение или некое множество. Ведь промежуточный чин, как было сказано выше, стремится пребывать в приготовлениях к разделению, проявляется в нем, пусть даже и не неся в себе ничего разделенного. Таким образом, первое действительное противопоставление берет свое начало в третьем устройении умопостигаемого, ибо первое разделение и различение — это как бы исток; тот же чин воспевается как «исток истоков»⁸⁶.

53. Далее, в-пятых, от раздельности мы всегда восходим к неделимому, так что и от раздельности, общей для всего, мы будем восходить к 5
 общему для всего неделимому; оно окажется слиянием или, вернее говоря, единством (ἕνωσις) всего. Ведь то, что есть все в объединенности и нерасторжимости, исток множества потоков, неделимое единство, — вот это-то, пожалуй, как мы обыкновенно полагаем, и есть сущее. В самом деле, единое, обладающее свойствами, не будучи единым, окажется сущим, пребывающим одновременно и единым, и не-единым, причем и 10
 ими — еще не определенными; потому-то его и следует называть всего лишь объединенным. А вот если мы будем совершать восхождение от совершенной раздельности (διάκρισις) всего к его полной слитности (σύγκρισις), а от множественности всего — к его единству, то очевидно, что, пытаясь вознестись даже к этому потустороннему, мы более всего отрешимся от всяческого противопоставления, поскольку от полностью нерасторжимого и объединенного космоса перейдем к совершенно- 15
 му, который не стоит называть даже и нерасторжимым. Ведь он вовсе и не объединен, но — как самое простое — оказывается многим, или бес-предельным, или диадой, ибо объединенное обладает видом и многого, и единого, пусть еще и в неопределенности и пусть в нем их на самом деле не существует. Рассматриваемое же начало — это всего лишь многое, почему оно и существует. Потому-то само по себе оно есть беспре- 20
 дельное, так как воображаемое множество без единого — это беспре-дельное и зияние беспредельного непостоянства. Итак, и беспре-дельное оказывается единым — хотя бы лишь в силу участия в нем, а его наличное бытие и как бы своеобразие — это только многое и беспре-дельное, причем не такое многое, каково определенное в виде некоего числа, которое из многого, слитого благодаря единому, становится объ- 25
 единенным; оно есть единое многое в силу своего своеобразия, причем, конечно же, это самое, предшествующее многому единое является единым как всего лишь таковое — вследствие своего своеобразия и только как наличное бытие, но никоим образом не как сущее⁸⁷, — из-за причастности ему. Это начало потому и именуется наличным бытием, что 25
 пребывает лишь в виде последнего. Второе начало, будучи причастным первому, выдвигает вслед за ним на первое место как свое собственное его наличное бытие, дарующее качество множественности. Оно первым явило в себе двойственность и выход за свои пределы, потому что пер- 1,107
 вым появилось на свет, а идиому хаоса — потому что первым вместило в себя то начало, которое ему предшествует, и некоторым образом первым вышло за пределы единого⁸⁸.

Итак, ни то, ни другое начало не является ни объединенным, ни смешанным, ибо последнее нуждается, по крайней мере, в двух различ-

- 5 ных предметах и еще в одном — соединяющем их. Следовательно, оно заключено в третьем, следующем за первым, в котором присутствует двойственное участие: с одной стороны, многого в едином, а с другой — единого во многом, причем многое в нем благодаря наличию объединенного и сущего предстает как единое; это — триада, или, конечно же, третье. Последнее — совершенный космос и единый корень всего, а каждое из первых двух — тем более совершенный космос, а вернее, причина совершенных космосов: одно — их основание как объединенных, а другое — как отдельных и множественных; они также
- 10 есть причина и самого первого космоса ⁸⁹ среди всех, потому и называемого тайным, причем всецело, что он не является даже семенем возникающих от него божественных миров, а есть потустороннее семенному началу, если, конечно, всякому семени предшествует слившая в себе все воедино, нерасторжимая и единая природа. Потому-то теолог ⁹⁰ и воспева
- 15 ет его как первого Мудрого, «семя богов несущего», а сами боги именуют его истоком всех возникающих из этого истока устроений ⁹¹. Этот космос настолько отличается от того, связанного с противопоставлением взаимного расположения рядов вещей, что для всякого последнего оказывается единым сращением и единством вместе с рождающим разделением умопостигаемым обликом. Если же таков первый Мудрый, то более всего таковым оказывается и носимый во чреве Мудрый ⁹² или, как, пожалуй, можно было бы выразиться изящнее, умопостигаемая срединность, рождающая Мудрого; разумеется, ей предшествует
- 20 само сущее — поистине тайное устроение. Стало быть, еще более совершенна его причина — уже не сам космос, а причина космоса, причем являющаяся таковой в той мере, в какой последний есть многое, подобно тому как ей предшествует его причина, выступающая как таковая в той мере, в какой он есть единое, — ибо космос есть и единое, и многое, причем в нерасторжимости

- Поэтому давайте мы перейдем к шестому колену ⁹³ аподиктического рассмотрения того, что каждое из трех начал есть все, причем предшествующее всему: третье — это все как единство всего, первое — все
- 25 как единое, словно единая и совершенная простота, промежуточное же — все как все, ибо оно и есть все, причем в качестве многого, каковым и является все. В самом деле, все, разумеется, отнюдь не есть некоторые вещи, так как они представляют собой определенное многое; начало же — это просто многое, так что здесь имеется в виду все не как определенное и не как объединенное, ибо оно не причастно множественности, но оказывается ею самой, так что предстает как все в наличном бытии: подобно тому как сущее есть все в сопричастности, объ-
- 1,108 5 единенное — в своем наличном бытии, и точно так же, как все в каче-

стве единого есть единое в своем наличном бытии; это все — как бы причина, если позволено так выразиться. Так получается, конечно же, не потому, что единое есть причина всего, — ибо в таком случае оно вновь будет не-единым, а потому, что оно есть всего лишь единое, несущее все. Поэтому здесь и подобает определить начала при посредстве имен: первое — как единое, предшествующее всему, второе — как все, а третье — как всеединое в единстве.

Пусть именно эти определения и будут использованы при рассмотрении вопроса относительно так называемых двух начал.

6. Символический статус первоначала

54. Ясно, что такие начала не являются вещами одного порядка, так как о них часто говорится, — конечно же, ради их наглядного представления на основании хорошо известных предметов, — что их даже не два, поскольку на самом деле любое число и даже сама монада стоят ниже их ⁹⁴, что они не отграничены друг от друга, ибо даже в третьем начале нет еще разграниченности, но существует лишь заведомое единство (проένοια) того, что позднее будет обособлено от него, и что инаковость не расторгает их, раз к ним не относится и тождественность; но, напротив, конечно, сами боги, беседуя с людьми, показали, что эти три начала соотносятся между собой так, как соотносились бы ум, сила и отец ⁹⁵ или же наличное бытие, способность к наличному бытию и мышление об этой способности. Совершенно очевидно, что даже такие определения не говорят о них полной истины. 20
Ведь сама их определенность проявляется в третьем устроении умопостижаемого, причем умозрительно и тайно; в объединенном же объединены и они, ибо там причинствующее не обособлено от причинно обусловленного: даже Ямвлих не считал, что на вершине умопостижаемого существует определенное начало ⁹⁶. Действительно, единая умопостижаемая связность всего подобного — это даже и не противостоящая ей 25
в определенности связь. Ибо в таком случае опять-таки этим двум началам предшествовало бы деление как другое, а, кроме него, впереди них всех стояло бы единство в умопостижаемом, исходящее от единого и свершающееся вокруг единого, словно воплотившегося в их средоточии. В самом деле, в той мере, в какой там предполагается наличие множественного, объединенное не является самим единым, и все равно его необходимо рассматривать как однообразное, ибо единство там даже не могло бы, пожалуй, быть названо противостоящим множественности, поскольку логически противоположное ему множество сосуществует с ним, а впереди них обоих стоит одно единство. И если мы 5

выдвигаем именно такие предположения относительно умопостигаемых предметов, то чего же еще ждать от предшествующих всему умопостигаемому, положенных в его основу двух начал? Разумеется, не того, что они в еще большей степени объединены, а скорее того, что они, находясь впереди всего объединенного, будут как два совершенным единым. Так разве их два? Пожалуй, это невозможно — по крайней мере, не в виде диады, — поскольку в высшем еще не существует числа, как и определенности вообще, ибо нет и монады; ведь то, что называется единым, не есть само по себе ни единое, ни многое, 10 коль скоро последние два определяются как противоположные друг другу. Тем не менее мы пользуемся этими названиями, поскольку не владеем достойными их наименованиями, как не имеем и соответствующих им мыслей. Ведь сами эти умозрительные образы — всего лишь то, что может быть постигнуто в нашем мышлении, ибо, согласно Ямвлиху, вершина умопостигаемого на доступных взору ума просторах не мыслится⁹⁷. Уму, если бы он, будучи таким соединением, 15 вознамерился бы обратиться к тому, что совершенно объединено, необходимо было бы заключить свои мысли в умопостигаемое.

Итак, не следует говорить ни о двух началах, ни о едином — по крайней мере, в смысле их исчисления; скорее всего, это возможно лишь в предположении того своеобразия, которое, как мы говорим, присуще как диаде, так и монаде. Ведь диада существует, поскольку она диадна, а монада — поскольку монадна. В таком случае они в совокупности есть и единое, и многое, но не по своему своеобразию, так же как и не по числу и не по количеству вообще, не в силу обладающей ко- 20 личеством природы и не благодаря началу количества, как и качественно определенной сущности, — а как потустороннее умозрительным представлениям обо всем этом. В самом деле, перечисленное — это нечто частное и определенное, и мы не довольствуемся им, но для выявления высшей природы пользуемся в дополнение чем-то иным; ни одна из этих вещей не участвует в истине, но на основании всех их мы вынуждаем нашу мысль возвышаться до неопределенного и великого по при- 25 роде, — и когда мы говорим про два начала, и когда подчиняем одно другому в его выходе за свои пределы, пусть даже в высшем не существует ни диады, ни какого бы то ни было выхода за свои пределы. Пожалуй, было бы лучше, если только возможно, не представлять эти начала в виде двух монад, но вести речь о двух как о некоем диадическом едином, подобно тому как можно было бы мыслить некое единое диады. Впрочем, и подобное предположение не имеет силы в отношении их, — ибо такое единое есть какое-то <определенное> единое, по- 1,110 скольку в данном случае одна принадлежность чисел сосуществует с

другой⁹⁸. Значит, лучше взять вот это самое единое и общее для всех вещей и, представив его двухвидовым, то есть объемлющим все и как объединенное и как разделенное, тем самым привести его в соответствие природе так называемых двух начал. На этой основе мы предпринимаем попытку прояснить или показать их по мере возможности: то 5 исходя из вновь взятых в чистоте двух рядов, восходящих от низшего к наивысшему — к двуединой вершине, то еще более великим образом — на основании целостных и повсеместных плером и всеобщих миров как становящихся множественными и объединяющихся, извечно выстраивающихся в определенном порядке благодаря тем, столь великим ступеням и возводящих нас к присущему первым началам совершенному водительству и управлению. Пожалуй, мог бы иметься и иной, более блистательный, соответствующий им и вполне наглядный путь восхождения к ним, — тот, который опирается просто на все каким бы то ни было образом сущее и на наблюдающуюся среди такового соотносительность причинствующего и причинно обусловленного. И сколькими бы способами ни пожелал или ни смог бы вообразить кто-нибудь то, что касается высшего, пусть оно будет представляться ему не как вот это или вон то среди названного, и не как то, на что все это указывает, а как начала еще более высокие, нежели те, и как причины, еще и этим 15 в применении к тому не явленные; причем я произношу слово «начало» не в смысле «причина»⁹⁹, так же как и не в значении соответствующего ему предмета. Ведь эти последние определены в низшем чине умопостижаемого так, как это свойственно именно ему, в его среднем чине названное вычленяется как еще только родовая мука разделения, а на вершине все вообще сливается воедино в единстве всего.

Итак, <объединенному> предшествуют два начала, и второе при- 20 мыкает к нему как родовая мука всего, а первое стоит выше даже того в своей предшествующей всему простоте, в которой оно представляется единым, так же как названное — соответствующее родовой муке всего — кажется многим. В самом деле, если позволено дать такое определение, первое есть «все-единое», а второе — «едино-все», так как последнее, будучи всем благодаря самому себе, тем не менее из-за бытия первым каким-то образом оказывается единым, а первое, будучи еди- 25 ным-в-себе по причине самого себя, тем не менее выступает как все, поскольку обуславливает наличие второго. Третье же, с одной стороны, благодаря первому выступает как единое, а с другой — в силу своеобразия второго предстает как все, так что под действием последнего становится множеством, а под действием первого объединяется; оно стало первым составным, образовалось как единство всего и из себя самого выдвинуло на первое место то объединенное, которое мы именуем

- 30 сущим и в котором единое по своему своеобразию есть объединенное, подобно тому как собственный признак предшествующего ему нача-
 1.111 ла — это бытие всем, а того, которое стоит выше и его, — предшествование всему; второе всеединое — это все, а третье — это то объединенное, которое состоит из единого и всего.

Впрочем, об этом речь пойдет ниже, когда мы тотчас вслед за этим будем говорить о третьем.

Вторая часть

ОБЪЕДИНЕННОЕ КАК СМЕШАННОЕ

1. Постановка проблемы и формулировка обсуждаемых вопросов

- 5 55. Итак, пора перейти к третьей проблеме в рассуждении, а вернее, к третьему началу всего. Ибо, похоже, такое рассмотрение отчасти будет относиться и к двум первым началам. Мы, разумеется, станем исследовать объединенное, каковое именно мы и расположили на третьем месте. Что же оно такое? По какой причине мы полагаем его
 10 третьим? И почему Платон, как и все остальные философы-платонники, а до них Филолай и другие пифагорейцы называют его смешанным?¹⁰⁰ Конечно, это происходит не только потому, что оно оказывается как бы сплоченным из имеющих предел и беспредельных предметов, каковым называет сущее Филолай, но и потому, что вслед за монадой и неопределенной диадой в качестве третьего начала располагается объединенная триада. Любое же объединенное есть смешанное,
 15 поскольку оно имеет облик и единого, и множества. Поэтому необходимо исследовать и то, смешением чего оно оказывается.

В самом деле, Орфей говорит:

...Крон величайший воздвиг во эфире Зевеса
 В блеске яйца¹⁰¹.

То, что он его воздвиг, означает, что это предмет сотворенный, а не рожденный; последнее же приводит к заключению о том, что он состоит, по крайней мере, из двух вещей: из материи и эйдоса или каких-то, аналогичных им. Кроме того, это значит, что смешанное является чем-то лучшим, нежели его собственные стихии, из которых оно создается, а также то, что стихии возникают из предшествующих им начал, которые по своему своеобразию однородны им. Действительно, к подобному выводу, похоже, стремится также и Платон: все то, что располагается во- 5 круг и среди этого, должно вызывать затруднения и, насколько это возможно, служить предметом размышления о столь великих вещах.

2. Статус объединенного

Что касается предшествующего всему единого, то можно было бы, пожалуй, изучить вопрос, почему объединенное не следует непосредственно за ним; ведь объединенное — это первое единое, обладающее свойствами, и, стало быть, оно следует за единым как таковым.

Однако, помимо этого, объединенное должно быть многим. Ведь вместе с ним проявляет себя и некое множество, как бы поглощаемое 10 единым; следовательно, начало многого есть еще и множество, так как многое, в свою очередь, причастно единому. Таким образом, не является ли это самое начало объединенным, раз оно пожелало стать беспредельным, но было сковано своей причастностью единому? Скорее всего, само объединенное желает быть как бы смешанным, но никоим образом не составляется из наличного бытия и причастности, поскольку причастность другому в нем, так же как и его наличное бытие, никоим образом не могли бы быть стихиями или частями чего-либо, ибо в таком случае 15 наличное бытие будет, с одной стороны, как бы стихией, заранее положенной в основу в качестве материи, а с другой — самим по себе наличным бытием как чем-то прибавляющимся, словно некий эйдос, к сопричастности как единой стихии¹⁰². Вообще же, стихии в каком-то смысле занимают равное положение, какового не имеют сопричастное и сама сопричастность, не образуящие также и антитезы.

Кроме того, существуют, по крайней мере, две стихии; второе же начало — это диада как диадическое единое, а также многое и бес- 20 предельное, поскольку и множественность и беспредельность в свою очередь оказываются всего лишь едиными, а множественным и беспредельным это начало пребывает лишь в силу своего своеобразия¹⁰³. Следовательно, в данном случае они еще не являются стихиями объединенного¹⁰⁴, поскольку его созидает единое, прибавившись ко многому, ибо оно соединяет, но, конечно, не то иное, которое само по себе есть всего

- лишь единое и простое, а то, которое многочисленнее единого, причем в обсуждаемом случае этого самого более многочисленного еще нет, так как оно возникает благодаря участию во множественности, — ведь последняя разъединяет, а объединяется разделенное, которое следует за началом, дарующим качество множественности. Таким образом, в изначальном третьем многочисленность всего лишь воображается, почему I,113 именно в этом самом изначальном и существует единство многочисленного, само же оно есть предшествующее всему объединенное. Стоящее впереди него второе начало причастно единому, ибо и само оно уже стало единым, — будучи же многим всего лишь в смысле своего своеобразия, оно не обладает единством. В самом деле, последнее могло бы присутствовать лишь там, где есть раздельность множественного. Итак, по данному вопросу, пожалуй, нельзя было бы выдвинуть иных предположений.

3. Природа стихий смешанного

- 5 Каким же мы назовем то множественное, которое присутствует в третьем? Ведь оно, разумеется, есть сами стихии смешанного. Что же это на самом деле такое? Конечно, проще всего сказать, что исходящее от высших начал участие является единым и многим, каковые достигли третьего, или, если угодно, назвать их пределом и беспредельным или теми монадой и неопределенной диадой, которые образовали ипостась объединенной триады¹⁰⁵. В самом деле, триада будет существовать лишь благодаря собственному своеобразию, но никак не в виде слияния 10 множественного, как не будет она и числом¹⁰⁶; разумеется, последнее так и останется лишь тем, что образовалось из такового — монады и диады вместе взятых.

- Однако если бы подобные предположения были высказаны, то прежде всего мы стали бы испытывать нужду в ином начале, предшествующем их двоице. Действительно, если они — начала двух стихий, а прежде них существует смешанное из них, то возникает необходимость 15 образовать для смешанного его собственное начало, также именуемое смешанным, — по крайней мере, с целью указать на него и на некое подобие своеобразия, существующее прежде этого самого подлинного смешанного, подобно тому как слова «единое» и «многое» относятся к одноименным стихиям; тем самым мы будем заранее предполагать наличие в смешанном чего-то иного и этому смешанному в свой черед будут предшествовать два начала. Ибо всякое смешанное в чем-то имеет облик единого, а в чем-то — множества; в таком случае, все время предпосылая начала соответствующим началам, мы уйдем в бесконеч-

ность¹⁰⁷. Впрочем, те философы — а к их числу относится и Платон, — которые указывают на предел и беспредельное как на стихии смешанного, а прежде них — на смешанное и на потусторонние смешанному опять-таки предел и беспредельное как на два начала стихий¹⁰⁸, — так вот, эти философы тем не менее не считают необходимым помещать впереди двух начал смешанное как иное, единое начало.

Далее, каждое из начал вовсе не пребывает в таком положении, при котором оказывается частным, то есть началом лишь одной из стихий: одно — только предела, а другое — беспредельности; напротив, оба они есть начало всего: одно — как разделенного, многого и беспредельного, если бы подобное могло иметь место, другое — того же самого всего как <объединенного>¹⁰⁹, как единого и как ограниченного пределом. Ведь, вообще, начало многого, дарующее качество множественности, в каком-то смысле выделяет стихии — будь их изначально две, будь их большее число, будь они просто обрешей множественность плеромой третьего. Начало же единого, настигая их, созидает предшествующее многому единство, которое и есть смешанное, словно составленное из частей и целого — многого и единого.

Так не получается ли, что смешанное лежит в основе участия <всего> в двух началах? В самом деле, рассуждение вновь возвращается к единому и многому как к стихиям, хотя мы уже и выразили свое несогласие с философами, придерживающимися данного мнения¹¹⁰. Пожалуй, третье есть единое в силу причастности единому, многое же — это как бы множественность в качестве однородного выхода за пределы второго начала, но никак не смешанное. Однако последнее появляется на свет от первого начала как бы в виде монады, а от второго — как бы в виде диады, и поскольку оно именуется смешанным, то возникает из них обоих как иное по своему виду — словно смешанное из несмешанного, подобно тому как в качестве того же по виду из них обоих возникает все как единое и все как многое. Поскольку те сопричастности, которые появились как принадлежащие к одному и тому же чину, противодействуют друг другу, единое в них приумножено и разделено во множественности, многое же соединено и обладает одной и той же природой. Последнее состояние и предстает как единство, будучи воплощением единого во множестве, а первое оказалось разделением, будучи воплощением [единого во множестве] многого в едином; именно так в третьем и сочетаются единство и раздельность, из которых и составилось совокупное смешанное.

Далее, смешанное при самопроизвольном выходе за свои пределы уже произвело из себя и одновременно выделяло в себе противоположные друг другу стихии. В самом деле, целое обособляет части в себе и от

- себя самого; точно так же поступает и такое состоящее из стихий, каковым является смешанное; действительно, оно, существуя прежде стихий, поскольку, конечно же, лучше их, обособляет в себе эти стихии от самого себя, ибо нераздельное всегда существует прежде разделенного ¹¹¹.

4. Гипотезы относительно причин смешения

- 1,115 56. Если бы ты посмотрел на то, что появляется от начал, именно так, то твои выводы не слишком отличались бы от моих. Действительно, единое в этом случае будет производить на свет единство смешанного — я говорю о смешанном как таковом, — а состоящее из стихий его множество оказалось бы прославленным началом многого, поскольку начало воипостасно для начала и единство одновременно созидает множество стихий. Однако последние, чем бы они ни были, например пределом и беспредельным или единым и многим, принадлежат к противоположным друг другу рядам вещей. Итак, коль скоро они таковы, каково то, что производит их на свет? Ведь лучшее вновь происходит от лучшего начала, а худшее — от худшего. И опять у логически противоположных стихий оказываются два начала, притом стихии либо всего лишь одноименны последним и имеется какой-то иной
- 10 путь, относящийся к ипостаси ¹¹², либо аналогичны им и скорее всего происходят от этих двух начал. Однако возникновение одной стихии от одного начала, а другой — от другого отнюдь не происходит: скорее смешанное создало и выделило их в согласии с собственной двуединой природой. Ведь, будучи единым и многим, то есть, попросту говоря, объединенным, в случае явленности множества оно производит
- 15 на свет многое, а в случае преобладания единства — единое. Если угодно, <единое и многое> в третьем разделилось благодаря второму началу, причем в согласии с самим собой последнее произвело на свет многое, а в соответствии с сопутствующим ему и происходящим от вышеназванного единого единством — единое. Итак, будучи двумя, они пребывают во взаимном сращении и такое природное сращение предшествует природной же разобщенности; поскольку это так, смешанное происходит от высшего начала. Скорее всего, от последнего появляются на свет обе его стихии, но одна — в той мере, в какой оно сосуществует с этим самым началом, а другая — в той, в которой оно
- 20 сосуществует с единым. От этого начала каждая из стихий возникает еще и иначе: одна — в той мере, в какой оно есть собственно начало, а другая — в той, в которой оно предвосхитило второе начало ¹¹³. Впрочем, и множество стихий и предшествующее им единство в смешанном принадлежат к вещам одного вида.

А не лучше ли говорить об образовании смешанного из двух стихий, каждая из которых является всем, таким образом, чтобы одна оказалась слиянием всего, другая — его раздельностью, смешанное же в целом происходило от них обоих? В самом деле, подобно тому как совокупный ум и всякий эйдос есть не только многое в них и не только единое, но то и другое вместе, смешанное также будет прежде всего не тем или другим, но тем и другим вместе. Впрочем, допуская подобные предположения, мы уйдем в бесконечность, — ибо составное каким-то образом логически противостоит своим частям и потому вновь возникает необходимость найти иное составное, коль скоро, например, даже целое всего лишь предшествует своим частям. Если бы целое состояло из целого как такового и из его частей, то возникла бы нужда и в другой целостности, а если бы оно состояло из последней и из двух первых, то вновь появилась бы необходимость в третьем целом, — и так до бесконечности. Если же следует остановиться, то давайте сделаем это в случае первой целостности, говоря только о целом и о частях, так же как и о состоящем из стихий и о самих стихиях.

Однако разве мы не мыслим целое как одно, части — как другое, а составное — как третье, как то, что не образуется из вещей одного порядка, как то, что не состоит ни из стихий, ни из частей, а значит, и не является ни целым, ни сложным, ни, следовательно, смешанным? В самом деле, именно так и возникает нечто, состоящее из причины и обусловленного причиной, ибо и оно будет в каком-то смысле составным, и то же самое относится и к чему-то, составленному из орудия и того, кто им пользуется, как и к чему-то, состоящему из образа и его изображения. Ведь подобное сочетание усматривается в некоем взаимном расположении, а не в сущностной соотнесенности ¹¹⁴.

Впрочем, если бы подобное составное пребывало бы в едином, как в уме заключаются объединенное и разделенное в нем ¹¹⁵, то разве не возник бы из этих двух частей единый ум, причем так же, как образуется объединенное, изгоняющее за свои пределы разделенное. Ведь, похоже, подобное ему является чем-то промежуточным между двумя — как бы составленным из стихий, существующим прежде них и составным по отношению к причинствующему и к причинно обусловленному, между которыми нет ничего общего по их сущности и связь между которыми создает лишь их взаимное расположение ¹¹⁶, тем не менее переходящее с причинствующего на причинно обусловленное; при этом ум состоит из двух целостных по природе плером — объединенного и разделенного, поскольку целое есть ум, названное же — это не противостоящие друг другу ряды его частей, а плеромы, возникающие одна на основании другой в таком же соотношении, в каком небо находится с поднебесным

- 20 местом. Ведь возникшее раньше — благодаря обособленной причине — всегда производит дополнительное разделение и образует по этой причине вторую плерому, и все равно составленное из них оказывается сложным и как таковое — целым, части же ему потусторонни, пусть они и полностью включены в целое. Ибо и в космосе существуют две наиболее важные в смысле видообразования части: небо и все поднебесное, то есть все то, что бессмертно, и все то, что смертно, коль скоро
- 25 даже материальный космос слит из трех материальных космосов¹¹⁷, соотносящихся с целым как части¹¹⁸.

- Пожалуй, названное не будет еще ни сложным, ни целым; оно также не состоит ни из стихий, ни из частей — это как бы цепь, некий выход за свои пределы, в нисхождении проходящий состояния первого, промежуточного и последнего; он обладает неким явным и целостным
- 30 устройством, причем, разумеется, не таким, какое имеет целостность по отношению к частям, и не таким, какое присуще смешанному в соотносительности с его стихиями, а, как было сказано, тем, которое соответствует всегдашнему природному родству второго и того, что идет вперед, и взаимной связи появляющегося с тем, что его производит на свет. Не правда ли, подобный выход за свои пределы еще не явлен в первом смешанном, поскольку оно есть первое, причем еще не совершившее нисхождения к первой и второй плеромам? Впрочем, конечно же, в
- 5 этом случае само первое окажется смешанным и равным образом смешанным будет и второе. В самом деле, в уме и то и другое есть смешанное, поскольку он сам есть смешение смешанного; высшее же смешанное — наипростейшее из всего. Потому скорее всего только кажется, будто оно смешано из стихий. Ведь такое смешение не тождественно составлению из частей, ибо раздельность последних значительно больше, поскольку они находятся на каком-то расстоянии друг от друга,
- 10 стихий же более всего стремятся соединиться и как бы слиться между собой, при том, что своеобразие каждой из них в смешанном не проявляется, подобно тому как виды совершают обратное и каждый из них описывает сам себя в согласии с собственной формой. Части же занимают промежуточное положение, поскольку они разделены в частностях и потому именно называются частями; однако они стремятся уничтожить раздельность в своей устремленности к целому¹¹⁹. Таким образом, по самому своему смыслу виды появились в третьем чине умопостигаемого,
- 15 части — в среднем, а стихии — в высшем, в котором, в согласии с истиной, ни у чего не выделяется ничего собственного, но все поглощено одним только единством смешанного, поскольку даже множество стихий некоторым образом не разделено там на вот эту стихию и вот ту, — в этом случае в полностью объединенном вследствие простоты

первого смешанного лишь как бы воображается некий вид множества. Действительно, это только нечто многое, но не определенные предметы, пребывающие во множестве, подобно тому как единая вода, которую 20 можно разделить многими способами. Вот каково там множество, которое все равно слитно и скрыто в единстве.

Следовательно, нет двух плером смешанного — единства и раздельности, как это имеет место в уме, а есть всего лишь целое и несмешанное — в том смысле, что смешение проявляет себя только как первое своеобразие. В самом деле, оно не возникает так, как возникает смешанное из множества вещей, слитых воедино (ведь такое утверждение 25 не будет верным даже в применении к смешению в нашей душе), и не происходит от чего-то множественного, одновременно с единым проявляющего себя там в согласии с истиной, — ибо подобные представления о разделении мы относим на его счет по аналогии с умом. Впрочем, 1.118 подобно тому как многое мы рассматривали в качестве некоего единого и законченного своеобразия, как единое являющегося всем, точно так же смешанное мы будем понимать как единое, простое и несоставное своеобразие, оказывающееся при этом в своей простоте всем — с тем лишь уточнением, что оно существует собственным, присущим всему как смешанному способом. Ведь смешанное — это по преимуществу все, 5 причем предшествующее тому, которое называется всем, идущим впереди всего по отдельности. Всем оказывается также второе начало, но как более простое. В самом деле, оно пребывает, подобно объединенному, не только в нерасторжимости — как общий порядок и, если позволено так выразиться, как сплоченность, но просто как несопоставимая с многими беспредельность и превышающая всякую границу безграничность, ибо сама всеохватность всего оказывается неким рубежом. Помимо 10 них, всем является и первое начало, но как нечто еще более простое, поскольку оно все равно оказывается началом, но неопределенным и не заключающим в себе все, — как, конечно же, единое в его предшествующей беспредельному простоте; оно пока не разлито во многое, но в значительно большей мере обособлено от присутствующего в смешанном объединенного порядка всего; в этом порядке объединенное заняло положение некоего подобия скрепы, препятствующей растеканию многого и проявлению его беспредельной природы; многое, как мы полагаем, — это как бы течение единого ¹²⁰, и вот это-то течение, но уже слов- 15 но застывшее, мы и называем смешанным и первым объединенным. Поэтому все то, что мы выше, проводя разделение смешанного, говорили о его составе, с тем чтобы начать мыслить само смешанное, сейчас, на основании этого рассуждения, мы сводим к единому и нерасторжимо-му своеобразию смешанного и к подлинно умопостигаемой вершине

- 20 всего. Я призываю богов быть снисходительными к слабости вот этих размышлений и тем более объяснений. Ведь без этой противоречивой твердыни рассуждений и без их вынужденно безыскусной метафоричности мы, пожалуй, не смогли бы указать ни на что как на первейшие начала ¹²¹. Да пребудет с нами милость богов!

5. Смешанное в представлении Платона, пифагорейцев и самого Дамаския

57. Точно таким же образом мы будем проводить рассмотрение смешанного, образующегося из стихий, и в том случае, если двумя началами кто-либо будет полагать предел и беспредельное, каковы-
 5 вым, похоже, является мнение Платона: как превращение растекания беспредельности при посредстве имеющих облик предела уз в некое иное, единое своеобразие того, что ограничено пределом, в котором пребывают и сам предел и беспредельное ¹²². В самом деле, ограниченное пределом не есть ни предел, ни беспредельность, оно составлено из них. Итак, пусть на равных основаниях с тем, что объединенное мыслится простым и несоставным, смешанное из предела и беспредельного считается предшествующим им обоим, ибо в нем
 10 нет еще их разделения, но имеется лишь само смешанное, стоящее впереди них.

- То же самое рассуждение будет верно и применительно к синтезу, речь о котором заходит вследствие нашей слабости в мысли ¹²³, и к чистой простоте смешанного. И если кто-нибудь представит в качестве двух начал монаду и неопределенную диаду, то он будет рассматривать составленную из них объединенную триаду ¹²⁴ не как нечто, возникшее из трех определенных вещей, а как то, что выступает
 15 в триаде самым единым и по этой причине пребывает как бы единым триадическим своеобразием, представляющим все в виде этого самого единого.

- Стало быть, в таком случае мы обнаружим, что третье начало, возникающее из первых двух, потусторонне тем вещам, которые называются объединенными и смешанными; совершить восхождение к нему, впрочем, мы могли бы и опираясь на низшее, исходя в своем анализе из того, что происходит от него, — из всего вместе, поскольку и оно есть
 20 вершина всего. Мы делаем это, всегда заключая и соединяя множества отдельностей во множества единств, единую и предшествующую всему раздельность — в единое и предшествующее всему единство, а любое возможное их противопоставление друг другу — в единое, простое, со-
 1,120 вершенно нерасторжимое, непротиворечивое и связующее все вместе

объединенное совершенство. И, если угодно, я называю смешанное единством (ἑνωμα) всего, предшествующим всему смешивающемуся. Все претерпевает в нем смешение; следовательно, оно есть все и то, что предшествует всему, как монада есть всякое число, даже то, которое всегда заведомо предполагается бесконечно большим, — ибо вечно исходящее из нее число ¹²⁵ лишь разворачивает то число, которое в монаде было как бы свернуто. Тем самым смешанное оказывается составленным из беспредельного и предела, потому что оно пребывает сверхнаипростейшим по сравнению со всем следующим за ним и соединяет беспредельность того, что в нем уходит в бесконечность. Впрочем, в согласии с высшей истиной, начало числа вовсе и не есть монада, поскольку под его действием она сама становится множественной, причем такова она лишь в смысле ее наглядного обозначения, в том же, в каком слово «единое» соотносится с первым началом, а «многое» — со вторым. В самом деле, монада есть предшествующее числу слияние единого и многого, как и рассматриваемое начало — слияние двух первых. Умопостижаемое число представляется нам таковым, каковой именно предстает сама монада. Однако давайте рассмотрим это в свое время.

То, что монада содержит в себе и единое и многое, совершенно очевидно, поскольку это свойственно любому числу, а монада есть первое число, пусть даже слитное и нерасторжимое, и потому единое в ней более явное, а множество — более основательное ¹²⁶, ибо в данном случае существует именно просто множество и беспредельное; таким образом, монада есть всякое число, в котором как таковом становление, разворачиваясь до бесконечности, никогда не находит предела этому своему развертыванию. По данной причине монада и оказывается смешением того многого, о котором говорится, что оно каким-то образом заранее присутствует в смешанном, — я имею в виду все на основании его и вслед за ним разделенное — и которое пребывает в нем как нерасторжимое в силу единой, объединенной и всепроизрастающей природы, не охватывающей множество причин следующего за ней (ибо никакая из множества причин не является в ней разделяющей), но оказывающейся единой и способной на все причиной, а, вернее, даже вовсе и никакой не причиной, которая неизбежно будет иной по сравнению с этой природой. В самом деле, она есть познанная природа и исток всего не как объемлющая его единая причина, а как само наличное бытие.

Далее, не получается ли так, что в этом случае объединенное множество составлено из множества видов? Нет — такое смешанное будет уже результатом действия ума. А не может ли оно состоять из частей? Нет — ведь оно было бы уже слиянием целого или, если угодно, его

- средоточием. Следовательно, ему только и остается быть составленным из стихий. Однако такое смешанное, состоящее из стихий, разумеется, не будет просто смешанным. Впрочем, пожалуй, из многого могло бы возникнуть нечто, и это, скорее, само многое — то, которое еще не есть ни стихии, ни части, ни виды, — ибо каждое из перечисленного само оказывается многим, — но выступает как всего лишь многое¹²⁷; таким образом, оно — нечто общее для всего многого. Кроме того, в-третьих, только начало многого могло бы даровать качество множественности, причем не как множество стихий, частей или видов; поэтому если в смешанном и присутствует множество, то это всего лишь множество, а не данное конкретное множество, например родов и видов или частей и стихий. Однако, даже если бы подобное допущение и было сделано, соответствующее смешанное все равно не стало бы простым смешанным, так же как и единой и нерасторжимой вершиной всего, — но ведь и начало многого не будет просто причиной всего: оно окажется лишь причиной всего как многого. Впрочем, хотя в целях наглядного представления об этом уже было много раз сказано, но вовсе не потому, что все возникает из многого как многое, из стихий — как стихии, а из чего-то другого — как это другое, ибо такие определения¹²⁸ впервые появляются только в уме, — я говорю о первых причинах всего этого; потому я пока откладываю детальное истолкование данных вопросов. Что же касается исследуемого смешанного, то оно как бы образуется из всего: и из многого, и из стихий, и из частей, и из родов и видов. В самом деле, оно возникает из сложного и вообще из всего, но, как было сказано, в качестве всего, предшествующего всему. И если кто-нибудь сочтет его смесью двух начал на том основании, что оно произошло от них, так же как от матери и отца появляется один отпрыск, самый первый среди всех их потомков, то он не слишком отклонится от возможного понимания третьего начала, поскольку оно и называется смешанным. И если он будет говорить о его происхождении от всеединого и всемногого, то и тогда он сможет наглядно представить это начало, недоступное и превосходящее.

- Конечно, не стоит пренебрегать им, как тем, что не может быть обозначено, поскольку некий образ множества у него оказывается расторжением не объединенного, а еще более простого многого, которое становится таким, что возникшее из него объединенное уже пребывает сложным. Разделение последнего, возникающее вслед за первым объединенным, есть объединенное многое; ведь такое объединенное в данном случае, конечно, нерасторжимо: оно — как бы единое объединенное. Впрочем, детальное обсуждение этих вопросов будет проведено позднее.

Третья часть

ОБЪЕДИНЕННОЕ КАК СУЩЕЕ

1. Объединенное и общепринятые представления о сущем

58. Сейчас же давайте вновь повторим рассуждение о данном начале, но не в связи с понятиями смешанного и объединенного, а как о том, о котором философы ¹²⁹, изыскивая истину и опираясь при этом на какие-либо понятия, говорят как о простом сущем и сущностях и ³⁰ как о самой первой сущности. Действительно, даже если мы, в отличие от них, и не соотносим третье непосредственно с сущностным сущим, а ведем речь о предшествующем ему как о едином, все равно возникает вопрос: почему третья генада, как говорят, является самым первым сущим и первой сущностью? ¹³⁰

Так вот, прежде всего необходимо разделить то, что обозначается при посредстве названных имен. В самом деле, говорят, например, что сущее есть какой-то один из родов сущего, противоположный не-сущему и логически противостоящий всем остальным родам ¹³¹; конечно же, такое сущее является эйдетическим, но относящимся к простым видам, сосуществующим с остальными родами. И в «Пармениде» <Платон>, прежде чем перейти к гипотезам, наряду с родовыми эйдосами уделяет внимание и ему ¹³². В другом смысле о сущем говорят как о целостной полноте родов, и это именно то, что мы вслед за Платином называем собственно сущностью ¹³³. Похоже, такое его определение принято в «Софисте» — в том случае, когда <Платон> представляет единое как некое свойство многого ¹³⁴. Сущим также называется и все, предшествующее душе, как это делается в «Государстве», причем там <Платон> называет его сущностью ¹³⁵, а в дальнейшем соотносит с ней род души ¹³⁶. В данном случае он считает нужным называть душу, в отличие от этой сущности, первым становлением. А еще говорят, что сущее ¹⁵ и сущность — высший чин умопостигаемого, простое умопостигаемое, каковым в «Софисте» объявляется неподвижное ¹³⁷. Во второй гипотезе «Парменида» <Платон>, назвав его первым сущим и обозначив как ^{1,123} «единое сущее» ¹³⁸, производит от него все каким бы то ни было образом существующее, о котором говорится, что оно либо существует, либо возникает, либо не существует, как там и утверждается ¹³⁹. Воспевает он его как сущность и в самом начале этой гипотезы ¹³⁹.

Итак, опираясь на какое из этих определений и придерживаясь какого понятия сущего мы должны совершать восхождение к высшему объединенному? Не на род ли — наподобие того, как от единого мы перешли к простому единому? В самом деле, такое сущее является простым и обладает соответствующим первому сущему смыслом. Однако объединенное, представленное как род, будет всем и на него в свойственном ему величин более всего похожей окажется сущность, состоящая из всего, — не какое-то определенное единое, а всецелый космос¹⁴⁰. Ибо, подобно тому как она есть все вместе, так и третье начало есть все вместе — в нерасторжимости. Значит, восхождение к нему мы совершим, опираясь не на что-то одно из появляющегося благодаря ему на свет, а на все разделенное, следующее за ним¹⁴¹.

Самое правильное — это принять за основу то простое определение сущего, которое связывает его с одним родом; оно наиболее общее и полное, а также соответствует сущности, составленной из всех предметов. Поэтому в согласии с тем и с другим мы, по справедливости, могли бы назвать это объединенное начало сущностью и сущим. Ведь, конечно же, прежде всякого определенного множества существует его слияние, как прежде видов имеется некое видовое слияние, прежде родов — родовое, прежде частей — так называемое целое, прежде стихий — то, что составлено из них, прежде простого многого — единство или объединенное, а прежде многого сущего — единое сущее. Действительно, имеется некая единая и высшая вершина всех существующих вещей, причем тех, которые просто существуют, каково простое сущее, каково единое, и каково — в связи со многим, то есть с разделенным, — единое и объединенное. Далее, если существующее и многое тождественны по положенному в основу, то бытие сущим и бытие многим различаются между собой. В таком случае и их высшая степень является единой по своему положенному в основу, но как связанная со многим оказывается объединенным, а соотношении с существующим — простым сущим. Так что же, стало быть, объединенное и сущее не есть одно и то же? Пожалуй, в смысле своего рода они не тождественны; в том же, что касается того, что называется образующимся из родов, они — одно и то же. Не иначе как вот и это самое образующееся из родов именуется сущим в качестве именно рода, подобно тому как род покоящегося происходит от покоя, род движущегося — от движения, а роды тождественного и иного — от тождества и инаковости. Итак, и единое и многое берут свое начало от родов; объединенное же состоит в этом случае из единого и многого. Таким образом, совокупное смешанное является единым и тождественным, созерцается же и именуется оно в согласии с каждой из стихий¹⁴².

Что же, и объединенное есть стихия? Я говорю — нет, ибо таковым не является ни движущееся, ни покоящееся, поскольку, признав это, мы, конечно, удвоили бы их. В самом деле, целому необходимо давать название в соответствии с привходящим от каждой из его частей свойством, представить же стихии как свойства — это все равно что назвать сопричастность наличным бытием. К тому же в таком случае мы ушли бы в бесконечность, так как всякое наличное бытие связано с некой сопричастностью, принадлежащей тому, что в нем участвует. Кроме того, тогда целое и части станут стихиями и потому окажутся противоположными друг другу¹⁴³. Что же касается смешанного из них, то в качестве частей оно расчленено, а как целое бесчашно. Бесчашным же я называю такое целое, которое нельзя поделить на части. Однако смешанное в этом случае рассматривается как каждая из соединенных в нем отдельных. На самом же деле нерасторжимое всегда предшествует разделенному, а слияние всего — его раздельности; вершина же самого отдельного — это та полнота, из которой появляется все остальное. Действительно, именно в этом смысле мы и считали объединенное единой вершиной всего, всеполной природой и единой всеприродностью, которую мы сейчас и исследуем на предмет того, называть ли ее сущим.

2. Как следует воспринимать объединенное?

Конечно, такое название — не то имя для всего подобного, которое соответствует истине, так же как и не умоэрительное представление о разделенном, поскольку все те имена, которые применяются к нему, относятся к раздельности, причем во всех смыслах эйдетической¹⁴⁴; высшее же объединенное будет совершенно нерасторжимым, и ему в его единственности необходимо пронизывать все как единое. Итак, в каком отношении для объяснения и обозначения пребывающей всем и предшествующей всему единой и объединенной простоты будет достаточно приведенных узкосвоеобразных имен и соответствующих им мысленных образов? Да ведь все то, для чего мы не имеем общего имени и с чем не связываем никакого совокупного и целостного мысленного образа, относящегося к обособленным видам, и — как самого последнего — всего в целом, мы едва ли смогли бы соотнести с одновременно высшей и всеобъемлющей вершиной. Так стоит ли много говорить о том, чему мы не в состоянии дать имя ни на основании отдельных его соединений, ни как-либо иначе, — за исключением, пожалуй, только того, что оно есть слияние, смешение или же что-то другое, но похожее на них? В таком случае какое имя будет носить наше собственное тело, состоящее из четырех стихий? Ведь каждой простой вещи соответствует тело и на

основании одной из своих частей в качестве целого оно называется или земляным, или влажным, или пневматическим, или воздушным, или огненным, или теплым, само же это целое общим именем не обладает — конечно, как общее, например человеческое тело, и родовое, например тело живого существа ¹⁴⁵. Одно дело — это «смешанное растительное», а другое — «бездушное», как и части первого и второго. Пожалуй, даже человечность является какой-то одной из множества принадлежащих смешанному собственным черт, причем она привходит в это смешанное, словно эйдос в материю, по каковой причине материя сама по себе и остается безымянной. Да и чего в этом удивительного, когда даже некоторые эйдосы мы мыслим без их имен, каков, как говорит <Платон>, род тепла и холода? ¹⁴⁶ Вот в каком смысле смешению стихий не присваивается имени.

Однако не получается ли так, что привходящий в смешение, общий для него собственный признак, видообразующий для смеси, является как бы стихией того целого, которое состоит из материи и эйдоса? В самом деле, он, как и каждая из стихий, является простым. Пожалуй, этого не происходит — напротив, существует некое своеобразие смеси, в соответствии с которым говорится о каждом из составных эйдосов, называемых так по их соотношению с противопоставлением связанных со стихиями и более простых родов ¹⁴⁷. Впрочем, и каждому роду присущ простой собственный признак, что же касается иного смешения, то оно осуществляется в виде участия в другом — в предшествующем или в занимающем в ряду вещей равное положение. Действительно, и ум, и жизнь, и, конечно же, само сущее являются сущими именно в описанном смысле: каждое из них есть все, но ум — как идиома ума, жизнь — как идиома жизни, сущее же — как идиома сущего ¹⁴⁸.

Таким образом, разве сущее не оказывается простым собственным признаком (ιδίωμα), каковы сущность, жизненность — в применении к жизни и умность — по отношению к уму? Пожалуй, оно больше похоже на нечто среднее между стихией и составным эйдосом в целом, какова полнота всего умного. В самом деле, стихии переходят из одного состояния в другое и соотносятся с видообразующим своеобразием как материя, а это своеобразие придает им характер, соединяет и изменяет их, приближая к самому себе, довольствуясь всеми ими и одновременно распространяя на них свою простоту. Потому-то оно и стремится быть целостным более, нежели любая стихия. Ведь каждая вещь является его результатом и в согласии с ним получает свое имя, поскольку и все остальное существует так же. В самом деле, благодаря ему четыре стихии пребывают в виде человека, лошади, Луны или Солнца ¹⁴⁹. Состоящее из них обоих целое и есть вид, род, ум, живое

существо, жизнь или сущее, которое мы, конечно, полагаем первым среди того, что возникает таким образом.

Впрочем, не следует думать, будто, говоря об этом, мы говорим о синтезе, напротив, мы утверждаем, что каждый вид есть единое и многое: единое, поскольку он — это видовое своеобразие, а многое — как те сопутствующие друг другу вещи, которые мы называем стихиями, причем именно многое, возникающее из единого и пребывающее собой в едином. Ведь ум, начавшись с собственного слияния, производит в самом себе множество родов и видов¹⁵⁰; точно так же и каждый эйдос, подражая уму в целом, порождает в себе множество родов и видов; так и другие вещи появляются на свет в качестве многого как бы от единого, в качестве стихий — как бы от объединенного, в качестве частей — как бы от целого, в качестве родов — как бы от составной сущности, а в качестве эйдосов — как бы от ума¹⁵¹. Однако давайте скажем об этом позднее.

59. Сейчас же, вернувшись к проводимому обсуждению, мы будем утверждать, что у совокупной плеромы нет единого имени, но нам достаточно дать наименование одним лишь ее собственным чертам. Ведь и мыслить их мы в состоянии с большим трудом, так как они находятся далеко впереди и как бы сильно уменьшены раздельностью и своеобразной атомарностью наших умозрительных представлений; точно так же, я думаю, и горы, когда они далеко, предстают в наших глазах невысокими и покрытыми дымкой, и даже упреждающее наше зрение сияние звезд, Солнца и Луны сводится к чему-то самому узкому, смутному и воспринимаемому нами лишь вследствие некоего истечения от того, что представляется более всего удаленным¹⁵². Так вот, мы полагаем, что нечто похожее, но иное, испытывает взор нашей души в отношении сияющего блеска эйдосов.

Стало быть, не получается ли так, что простые собственные признаки, будучи воображаемыми, оказываются неким сведением тамошних плером, пребывающих всеобщими, к мельчайшему и их преуменьшению? Пожалуй, они, будучи для нас какими-то такими, тем не менее сами по себе являются не просто собственными признаками, но в тех плеромах оказываются богаче и отчетливее, и все равно они изначально блистают как простые, властвуя над всем сосуществующим с их собственным светом, и именно поэтому, хотя они и находятся столь далеко, но одерживают победу и их сияние достигает нас, несмотря на то что все остальное гаснет и его блеск не доходит до нас вместе с их светом. В самом деле, наиболее общее в случае гор, как и применительно ко всему остальному, рассматриваемому издали, воспринимается легче, чем детали, скрытые от взора.

Однако теперь необходимо переосмыслить сказанное сначала — то, что вершину сущих вещей мы именуем сущим и сущностью, — в той связи, что соответствующий собственный признак получает свое определение и, как было упомянуто, изначально проявляется вовсе не на каком-либо частном основании, ибо все такие собственные признаки пребывают в раздельности. Вершина же есть начало всего, причем начало, предшествующее всему, а как объединенное оно стоит впереди всего разделенного: существующего, живущего, познающего и вообще каким бы то ни было образом наличествующего. Следовательно, так же как подобное есть все в разногласии, так и природа, вобравшая в себя все, оказывается всем в единодушии; тем не менее она, с тем чтобы можно было ее наглядно представить, именуется сущим по одному лишь роду следующего за ней и происходящего от нее. Эта природа занимает второе после единого положение, так как сообразуется с первым началом.

Итак, пусть нами будет познан путь для восхождения к объединенному как от разделенного, так и от всего как бы то ни было существующего и от того, что называется сущим в том или ином смысле. Впрочем, объединенное — еще и единый и нерасторжимый источник происходящего от него разделяющегося многого и различающихся ипостасей, пребывающий как бы свернутым корнем единого¹⁵³ и потому соединенный с произрастающими от него множествами побегов. Действительно, благодаря ему появляется некое подобие ствола, который еще не будет побегами, в свой черед вполне зримого, но еще не как побег.

О том, что умопостигаемое обретает сущность в едином и вокруг единого, многократно сообщает и Ямвлих¹⁵⁴. Подобно тому как единое не является вот этим определенным единым, а равным образом и тем, к которому как к чему-то определенному из всего обращается наша мысль, но пребывает как наглядное представление единого, превышающего его, каковое возводит нас к предшествующему всему, оказывающемуся единой и простой природой всего, точно так же и то, что происходит от него, возникает и существует вокруг него, не будучи чем-либо из многого, объединенным с чем-то или же тем, что зримо всего лишь как бытие, но пребывает в виде наглядного представления, причем в таковом качестве связавшего все вместе и самопроизвольно сделавшего все предшествующим всему, отделяющемуся от того, о чем уже было много раз сказано. Кроме того, мы называем сущим и все существующие вещи, и в таком смысле вышеназванное сущее предшествует всему. Если же все сущие вещи происходят от единого сущего, значит, и то сущее — тоже от него, поскольку оно само включено в него. В самом деле, совокупное не имеет собственного имени потому, что всякое имя разделяет и вряд ли может обозначить единое своеобразие подобно то-

му, как это происходит и с определением. От существующих же вещей необходимо совершить восхождение к единой вершине всего: к единичной — от разделенных генад и к сущностной — от сущностей. 25

3. Эманация объединенного в качестве сущего

60. Ну что же, давайте теперь рассмотрим, как у нас из первых двух начал на свет появляется третье, — но в качестве сущего. В самом деле, выше мы доказывали, что объединенное есть единое и мно- 1,128
гое. Почему же сущее возникло первым, причем обрело наличествование именно такое сущее, которое было сплочено с бытием? Из двух предшествующих начал каждое ускользало в небытие, и в особенности второе, которое устремлялось в зияние множества, словно растекшееся в беспредельности и бессильное остановиться на чем бы то ни было, 5
причем неуловимым оно оказывалось в первую очередь из-за своей тоски по природе беспредельного¹⁵⁵; первое же начало обращается к простоте и неделимости единого, не желая быть ничем, кроме этого самого единого, столь сильно, что даже слова «быть» и «желая» к нему неприменимы. Потому-то именно третье начало, возникнув и взалкав наличествования¹⁵⁶, предстало как начало сущего, вследствие которого все возникающее оказывается не только единым и не только 10
многим, а становится единым и многим или, вернее, объединенным и множественным, для обозначения чего достаточно и слова «объединенное», поскольку оно содержит в себе некую явленность также и множественного. В самом деле, в третьем начале единое не осталось бесстрастным перед лицом многого, но в своей соотносительности с мно- 15
гим было как-то разделено, а многое не сохранило собственного беспредельного растекания, но оказалось воссоединено силой вечно ограничивающей его пределом божественной необходимости, принадлежащей единому. Из них обоих и возникло объединенное, а сущее обрело свои свойства как их сочетание и ипостась.

Кроме того, имеет место и другое: многому по природе свойственно производить на свет разделенное, а единому — соединять его в единство. Так вот, подобно тому как второе начало следует непосредственно за первым, многое, появляясь на свет, прежде всего возникает подле единого как то, что происходит от него и подчиняется ему, и то, что 20
связуется и призывается к единению, поскольку само второе начало заключено в первом. Следовательно, то, что возникает из них обоих, не есть ни только единое, ни только многое, но единое и многое вместе взятые. Его-то мы и называем сущим, вышедшим за пределы как единого, так и многого и сделавшимся вслед за ними другим, третьим, ко-

торое собственного имени не имеет, — ибо и при обращении к началам их собственных имен не упоминают ¹⁵⁷. Подобно тому как тем началам ради их наглядного представления присваиваются имена, принадлежащие последующему и определенному, так и третье начало прославляется как сущность и сущее, поскольку оно — это первое объединенное, единое и многое, каковыми можно представить себе каждую сущую вещь.

- Однако если объединенное есть сущее, — причем соотносятся они двояким образом: выступают либо как единичное, если вследствие своего собственного своеобразия сущее оказывается также и объединенным, либо как то, что само по себе и в соответствии с собственной ипостасью пребывает и сущим, и объединенным, — то возникает вопрос: что же отличает каждое из них от другого? В самом деле, чем будет отличаться первое объединенное от того же первого объединенного, но как единичное — от сущностного? Каким образом объединенное будет присутствовать в своем наличном бытии, если объединенным называется единое, обладающее свойствами, а сверхсущностное единое ими отнюдь не обладает, но стремится быть лишь самым единым? ¹⁵⁸ Пожалуй, здесь имеет место нечто, подобное телесной двойственности: одно тело — это то, которое разделено на три части ¹⁵⁹, другое же — совершенно нераздельное и бестелесное, но, как парадигматическое своеобразие, являющееся телом. В аналогичном положении находится душа: одна — это та, которая называется первым становлением, а другая — оказывающаяся умом и богом и соответствующая именно этому своеобразию ¹⁶⁰. Точно так же и парадигма — например, прекрасное-в-себе и справедливое-в-себе, — либо некие умный эйдос и сущность, либо предвосхищение, заключенное в божестве и сам бог, как говорит Парменид ¹⁶¹; последние есть не какая бы то ни было сущность, а сверхсущностное единое, и все равно прекрасное и справедливое оказывается единичным, предшествующим эйдетическому. Тогда всеобщий ум, с одной стороны, будет сущностью, а с другой — генадой, представляющей ум как некое отличительное свойство, и то же самое относится к жизни. Следовательно, в данном случае есть и сущее, и объединенное: одно будет единичным, а другое — сущностным, но оба они оказываются чем-то смешанным и
- 15 состоят из многого; такое смешанное — всего лишь своеобразие, и в сходном положении находится то, что состоит из многого. Ведь оно существует отнюдь не потому, что в данном случае имеются многие вещи, — ибо есть только единое, но единое как своеобразие множественного ¹⁶². Единично даже само множество, поскольку единое во всяком числе — это триадическое единое ¹⁶³, а не единое как таковое, конечно же гораздо более простое, чем числовое единое. Так как множество
- 20 проще числа в силу самого способа своего возникновения (коль скоро

число составляется из многих монад, а множество — из генад, монада же есть множественное порождение генады ¹⁶⁴), если бы мы приняли монаду и соответствующее ей число за эйдетические, то объединенное на самом деле оказалось бы множеством, множественными вещами в нем и смешанным всего лишь как своеобразие; подобное единое оказывается третьим по сравнению с первым и в силу этого выступает как триада и потому предстает как смешанное. Сущее же и само по себе, и по ипостаси является объединенным, и множество вещей в нем разделено, — если не как число, то, по крайней мере, как само множество; пожалуй, это имеет место даже в том случае, когда оно не рассеяно, а по природе слито в себе и безыскусно объединено ¹⁶⁵.

Однако если соответствующее многое некоторым образом мыслится как совокупность отдельных вещей, то чем будет каждая последняя? Ведь не монада же она, по своему определению пребывающая в единственном числе, будучи в некотором отношении титанической ¹⁶⁶. Кроме того, каждая вещь из таких многих желает быть не просто отдельной вещью, но также и всеми остальными, вернее, вместо всех их — единым, причем вобравшим в себя все. Ведь данные вещи оказываются первыми фрагментами (κέρματα) единого ¹⁶⁷ и потому объемлются единством и прежде разделения, если позволено так сказать, срastaются между собой; в самом деле, они лишь страдают муками родов раздельности. Таково при этом всеобщее разделение высшего многого ¹⁶⁸.

Стало быть, не есть ли оно пока еще единое? И, значит, в некотором смысле не объединенное? Нет: это или само объединенное, или родовая мука единого в разделении, и, похоже, не что иное, как единое, беременное многим и потому покинувшее пределы единого.

И что же? Все в высшем многом есть объединенное? Впрочем, у этого объединенного еще не возникло расчлененности, ибо оно должно идти впереди того, что выделилось вслед за ним; таким образом, соответствующая отдельная вещь — единое, и если это так, то она — совершенное единое, а вовсе не объединенное ¹⁶⁹, так как даже множество математических точек не является линией ¹⁷⁰. Вообще же, это единое оказывается или самосовершенным, или несовершенным. Однако если имеет место последний случай, то каким образом и из-за чего там возникло несовершенство? Если же верно первое, то почему, в то время как богов множество, третье в качестве сущего прославляется как единый бог? И почему сущее предстает в виде множества сущностей, невзирая на то, что мы утверждаем, будто оно, конечно же, является всем в нерасторжимости?

Кроме того, можно было бы выказать недоумение и в том вопросе, почему множество вещей будет считаться предшествующим так называемому смешанному. Ведь общее всегда идет впереди особенного, а

объединенное, или сущее, — впереди полностью разделенного в каком бы то ни было отношении, ибо таково движение даже самого последнего становления — от несовершенного к незавершенному.

- 20 Итак, давайте поведем рассуждение, обратившись к богу с просьбой понять нас и извинить наш разум, вечно стремящийся к единой истине названных предметов, но по собственной слабости подменяющий одни мысли другими. Мы будем говорить об объединенном. Так вот, первое объединенное является таковым более всего, так что оно никоим образом не разделено и не разделяется. Значит, оно оказывается единым и
- 25 многим не в том смысле, что многое следует за единым, как и не в том, что единое смешано из многого, — а как единая природа, которую, не будучи в состоянии назвать ни единым, ни многим, но, соединяя эти наименования вместе в смысле «единое и многое», мы считаем объединенным, в каковом многое явлено в той же мере, в какой в него снизошло единое, а единое — в той, в какой оно превосходит раздельность многого. Это — не что иное, как объединенное, стремящееся быть даже не составным, каковым оно могло бы кому-нибудь показаться, но средним
- 1,131 между единым и многим, пребывающим в раздельности. Потому-то оно, пожалуй, и будет содержать в себе некую видимость раздельности, но, разумеется, не самую подлинную раздельность. В самом деле, как должно было бы существовать среднее между уже разделенным и полностью единым? Скорее всего, в качестве единого, и к тому же нерасторжимого. Таково объединенное, и по этой-то причине его и полагают
- 5 первым сущим, ибо собственно понятие сущего не является чем-то наипростейшим и в нем не отрицается некой множественности, как это имеет место в отношении единого. Однако оно не приемлет разделения, будучи всего лишь единым и простым сущим:

...ибо сущее к сущему тянется, —

- как говорит в своей поэме Парменид¹⁷¹. Называет же он его единым потому, что только единое могло бы обладать свойствами, как на это указывает Платон¹⁷². Оно есть не какая-либо вещь среди многих сущих, но само сущее; таким образом, сущее, как и объединенное, непосредственно следует за единым и предшествует всему разделяющемуся. Коль скоро, как мы полагаем, объединенное именно таково, для апорий попросту не остается места.

4. Объединенное и халдейские триады

61. Давайте теперь проведем аподиктическое рассмотрение третьего начала иначе, разобрав его соотношение с сущностью и с сущим.

Итак, мы говорим: сущее есть то, что способно к действию и дей- 15
ствует¹⁷³. В самом деле, то, что по видимости существует, но не дей-
ствует, как мы полагаем, на самом деле не существует. Таким обра-
зом, первое начало, как гласят оракулы, рассматривается как налич-
ное бытие, а второе, очевидно, точно так же определяется как сила,
и, следовательно, третье начало присоединяет к себе еще и энергию.
Стало быть, оно существует, способно к действию и действует и имен-
но как таковое называется сущностью и сущим, а потому является триа- 20
дой¹⁷⁴. Сущность следует за наличным бытием, потому что сопутству-
ет силе и энергии, а предшествующее им наличное бытие оказывается
причиной, гипостазирующей все, подобно тому как сила позволяет все-
му обладать способностью; третье же есть то энергетическое начало,
которое приводит все к действительности и в результате порождает 1.132
всякую одновременно наличествующую, могущую и действующую сущ-
ность. И теперь любая сущность предшествует силе и энергии, поско-
льку они происходят от нее, так что в этом случае возникает необходи-
мость в том, чтобы простая сущность еще не обладала ни силой, ни
энергией. Пожалуй, она и не владеет ими — теми, которые мы счита- 5
ем ее ревностными порывами, — и как следующими за ней, ибо в ней
пока нет их раздельности, но можно было бы сказать, что у сущности,
предшествующей силе и энергии, они оказываются лишь единым, обре-
тают сущность вместе с ней и в согласии с ними эта сущность поро-
ждает и производит из себя в данном виде те силу и энергию, которые
следуют за ней. Эти и еще прочнее сросшиеся с первой сущностью си-
лу и энергию можно было бы, пожалуй, оставить в стороне. Таким об- 10
разом, превыше энергии стоят только сила и наличное бытие, а силе
предшествует лишь наличное бытие, причем оно никоим образом не
есть ни сила, ни энергия, но именно лишь наипростейшее из все-
го — наличное бытие.

А будет ли наличествование чем-то иным бытию, как это, похоже,
утверждают философы, например Ямвлих в книге «О богах»¹⁷⁵, при-
чем во многих местах, и по иной причине? Пожалуй, бытие — это па-
роним сущности¹⁷⁶, а сама сущность, даже если ты будешь считать ее 15
предшествующей силе и энергии, слагается из трех качеств, собствен-
ных для нее: гипостазирующего, которое мы называем наличием, дина-
мического, которое является порождающей способностью наличного
бытия, и энергетического, которое уже обращено вовне и обнаружива-
ется как поглощенность своим делом, направленным на то, чтобы от
мысленно разделенного перейти — в смысле наглядного представления
о первых началах — к наипростейшему: от одного лишь наличия — к 20
первому началу, к которому мы восходили, опираясь и на единое, и на

предел, и на множество других вещей, а от силы, пусть даже и наличествующей, — к третьему.

- Таким образом, наличное бытие есть нечто иное, нежели сущность, поскольку оно является единым своеобразием, в смысле наглядного представления о первом начале, лишенном всего другого. Если же говорить о наличном бытии как об ипостаси, то оно будет тождественно сущности — разумеется, той, которая сочетается с силой и энергией. Ведь все, что предшествует ей, стоит также впереди всякого наличного бытия и есть, как уже было много раз сказано, единое. Наличное бытие, сила и энергия возникли из сущего и в первом сущем — с тем лишь уточнением, что, как мы и сказали, сила и энергия пребывают в нем как наличное бытие, во втором чине умопостигаемого наличное бытие и энергия существуют как сила, поскольку здесь все как-то соотносится с тем, что некоторым образом разделяется, в третьем же наличное бытие и сила пребывают как энергия — и это уже низший чин умопостигаемого и некая обращенность вовне. Потому-то первая энергия и принадлежит умопостигаемому уму. В самом деле, чем будет первая среди всех энергия, как не той, которая возвращается к первому от третьего? В самом деле, у второго еще нет энергии, поскольку в нем пока нет отпадения от бытия, а есть только как бы приуготовление к нему, подобно тому как в первом нет даже такого приуготовления, но есть лишь бытие, не нуждающееся ни в какой-либо силе, ни в энергии.
- Итак, в данном случае все это можно было бы рассматривать как весьма отчетливый и распространенный вид умозрительных представлений, что звучит весьма многозначительно, и как наглядное обозначение — причем именно сущего, которое и есть ипостась¹⁷⁷ третьего начала, — владеющее всеми тремя как энергия, коль скоро в нем впервые возникает энергетическое начало, даже если последнее по своей природе и сопутствует наличному бытию. Таким образом, третье начало как бы создает эйдосы, а второе — это сила, поскольку она первой оказывается некой напряженностью, еще не превращающейся в энергию. Начало же единого первым — разумеется, в смысле наглядного обозначения — мыслится как наличное бытие, ибо единое гипостазирует все, но никоим образом не самое себя. Действительно, оно еще не будет сущим, причем вследствие того, что последнее причастно гипостазированию благодаря тому, что ему предшествует¹⁷⁸. Поэтому ясно, что сущее есть третье начало.
- Точно так же следует доказывать, что первый ум в прославленной халдейской триаде — это третье начало. В самом деле, он отпал от причинствующего, вернулся к нему и тем самым произвел первое действие. Ибо то, что связано с моментом появления на свет, еще не совер-

шило подобного отпадения, а значит, не нуждается и в возвращении, поскольку последнее есть исправление выхода за свои пределы. Ведь 25
если сущее как третье первым совершает некое действие, а это означает возвращение к причинствующему, то оно-то и оказывается умом, причем, видимо, случайным образом¹⁷⁹. И если третье есть ум, первое — умопостигаемое, а умопостигаемое — это сущность, то первое есть сущность, которую и называют наличным бытием. Если же первое есть наличное бытие в смысле его наглядного представления, то ясно, что и третье есть ум как наглядное обозначение того самого умопостигаемого. 1,134
Если же третье есть первый ум, то такое третье появилось от единого и к единому же совершило возвращение, а значит, оно-то и есть первое объединенное. А если третье первым покинуло разлившиеся сверх всякой меры начала сущего — предел и беспредельное, то оно само есть первое ограниченное пределом и как бы воплотившееся в ипостась (и потому сущее), и в этом случае ум, называемый так ради наглядности, сходится в тождестве с подлинным первым сущим¹⁸⁰. Поэтому-то ум и восславлен как сущностный и получает свою характеристику на основании бытия, а не мышления; и пусть, если Амелий этого желает, будет сказано, что бытие и есть ум¹⁸¹. 5

5. Определение сущего

62. Ну что же, давайте еще раз исследуем с самого начала, что же такое, как мы говорим, сущее, каков вот этот самый собственный признак и каков иной, — я скажу: скорее всего, обозначающий бытие каждой вещи. Ведь собственные признаки невозможно мыслить иначе, чем при посредстве их самих, или, по крайней мере, они оказываются более понятными, когда познаются при посредстве самих себя, чем при участии иного. Ибо человека таким, какой он есть, имя «человек» обозначает гораздо лучше, чем какое-то «разумное и смертное живое существо»¹⁸². Что же касается простых родов, то дать им определение при посредстве стихий вообще нелегко, поскольку даже 15
среди собственных признаков одни (те, которые относятся к первым видам) более простые, а другие скорее сложные — они принадлежат тому, что состоит из названных видов, как живое существо — из родов сущего, или же всему тому, что, в свою очередь, образуется из них¹⁸³. Итак, сущим будет то, что предоставляет каждой вещи само бытие и в соответствии с чем она является тем, чем могла бы быть¹⁸⁴. Подобно тому как слово «есть» — это связка для всех остальных речений и имен, так и «сущее» — связка для всех видов и как бы корень 20
любого из них, из которого последний вырастает и в котором на-

ходится, с тем лишь уточнением, что единое — корень более простой, чем даже этот.

- Впрочем, говорить о порядке видов или родов сейчас пока не стоит. Платон, определяя сущее, попытался представить его через его энергию. Действительно, по его словам, сущим мы называем то, что способно действовать и претерпевать¹⁸⁵. Затем он, с одной стороны, словно убоившись представить его движущимся, заявляет, что оно, священное, поконится и никогда не движется¹⁸⁶, а с другой — будучи не в состоянии постичь нечто общее для этих двух вещей (так как этой энергии как действию и претерпеванию присуща двойственность) как некую способность для того и другого оказаться впереди и того и другого, перешел к силе и сказал, что вот она-то и есть сущее¹⁸⁷, как будто силу можно познать на основании энергии. Действительно, сила как таковая пребывает внутри, та же, которая выходит вовне, — это уже энергия. Далее, сущность всецело поконится, в то время как сила есть то, что готовится к движению. Мне кажется, обратив на это внимание, Стратон и объявил бытие сущим, поскольку он усматривал силу сущего в порыве вовне¹⁸⁸. На самом же деле нужно было бы принять во внимание и то, что, хотя бытию и сопутствует пребывание, оно тем не менее не тождественно ему, поскольку соответствующие понятия четко различаются между собой, так как указывают на бытие как на одно, а на пребывание — как на другое. В самом деле, нечто должно сперва существовать, а затем уже пребывать или двигаться. Кроме того, пребывание противоположно движению, поскольку «пребывать» (μένειν) и «покониться» (ἵστασθαι) — это одно и то же; бытие же либо вообще не имеет ничего, ему противоположного, либо это небытие, которому его часто противопоставляет Платон. Таким образом, и в случае, если бы кто-нибудь определял бытие единого как ипостась, эту мысль ожидала бы та же судьба, что и Стратонову; в самом деле, стояние — это некий пароним покоя¹⁸⁹. И если бы кто-нибудь сделал неким особым предметом обозначения ипостась, то необходимо было бы указать, откуда взялось свидетельство этому; в противном же случае возникнет противоречие с самим словом «есть», поскольку оно указывает на бытие и, следовательно, в данном смысле также основывается на самом себе.

- Тем не менее правильное всего говорить о бытии как о наличествовании. Ведь, как мы утверждаем, наличным бытием является сущность¹⁹⁰. Впрочем, если в имени необходимо стремиться к соответствию с самой вещью, то данное название будет обозначать некое второе начало, стоящее по порядку ниже первого; тогда сущее окажется вторым началом вслед за стоящим впереди — единым. И если бы мы по привычке избрали бы в качестве его названия «бытие», то не были бы в

состоянии сказать, откуда оно взялось, поскольку ясно, что результатом первого начала является наличие. Поэтому я не смогу познать бытие благодаря вот этому самому наличествованию и возможно, скорее, обратное.

Самое верное — это сказать, что полностью объясняет природу данного предмета, так же как и соответствующего ему понятия, одно лишь имя «бытие», поскольку все остальное получает свое название на основании сопутствующих ему или одновременно с ним мыслимых своеобразных черт, в данном случае неотторжимых от него и невопад разделенных с ним в наших понятиях, например наличествования и существования, ибо последнее обозначает как бы еще не свершившийся выход за свои пределы, а первое — то, что непосредственно подчинено первейшему началу. Таким способом ты смог бы отыскать и какое-нибудь другое состояние и совершенно чуждые названия, например «завершение» (τὸ τελέθειν), на том основании, что оно стремится к совершенству и уже является чем-то близким ему; по этой причине спорным оказывается тот вопрос, к чему возникает стремление — к бытию ли вообще или к чему-то только хорошему, ибо предметом его служит бытие хорошим как то и другое вместе¹⁹¹. Или вот еще: «близость» (τὸ πᾶλειν) — поскольку оно приближается к единому и стремится быть вблизи него. А вот: «спасительность» (τὸ σώζεσθαι) — ведь бытие некоторым образом именно таково, поскольку оно надлежащее, целостное и ни в чем не отстает от него, так как является всем. Или, например, «достижение» (τὸ τυγχάνειν) — ведь оно тоже иногда будет обозначать бытие, причем называемое так именно как таковое, поскольку всему предшествует то, что уже достигло общей цели и полно блага. Впрочем, об этом достаточно.

63. А как появилось само имя «сущее» (τὸ ὄν)? Скорее всего, так, как это предполагает Сократ в «Кратиле» — путем соотнесения с «существованием» (τὸ ἵεναι)¹⁹². Действительно, слова «существующее» (ἵόν) и «существовало бы» (εἶω) необходимо писать с использованием дифтонгов, почему Гомер и говорит:

Мы же по лесу пойдем (ῥομεν), как ты приказал нам¹⁹³.

На том же основании, как говорят, будут возникать слова ὄν и ὄν, которыми <Платон> стремился обозначить сущее, коему по природе свойственно также действовать, и оно — действующее (τὸ ἐνεργεῖν) и, как он утверждает, еще и могущее (τὸ δυνάμεν). 20

Так что же? Только сущее является действующим? Или таковы и прекрасное, и благо, и, конечно, единое и многое как подобия родов сущего, а также покой и движение? Ведь любой эйдос вообще обладает

- 1,137 некой силой и энергией. Впрочем, пожалуй, это имеет место потому, что он является всяким сущим и тогда действует как некая сущность, а также как покой и движение — разумеется, в смысле обладания энергией движения и покоя. В самом деле, в таком случае и они способны на действие в результате наличия силы, по сравнению с сущностью оказывающейся собственной и принадлежащей сущему. Пожалуй, тогда имя «сущее» и соответствующий ему предмет будут общими для всего перечисленного, причем не как понятие, относящееся к единственному роду, который мы и называем сущим и бытием, логически противостоящим
- 5 всем остальным родам, но как так называемое бытие каждой вещи в действительности, говорится ли о нем в связи с ее бытием в возможности или в связи с ее возникновением, которое обнаруживает уже ранее возникшее сущее, объяснение чему я получил в одном сне ¹⁹⁴, из которого явствовало, что сущее есть бытие каждой вещи в действительности и в этом смысле оно среди всех родов является общим, поскольку выступает как сущность, которую мы имеем обыкновение противопоставлять силе и энергии.
- 10 Действительно, если у каждого вида или рода есть свойственная ему энергия, то почему бы у него не быть и сущности как общему ее проявлению, поскольку каждая из них есть результат этого вида или рода.

6. Опровержения и уточнения

- Впрочем, тогда самое правильное — сказать, что сама сущность получает свое название от сущего в том же смысле, в каком энергия есть движение и <ее название> происходит от <слова> «движение» ¹⁹⁵. Пожалуй, движением является и сила, ибо как сила, так и движение есть напряжение сущности. Но разве тогда действует и обладает силой покой? Не иначе как это будет иметь место потому, что и он причастен движению, так же как сущность участвует в сущем в согласии с сопричастностью.
- Однако, во-первых, роды участвуют друг в друге в соответствии с собственной ипостасью, предшествующей и силе, и энергии ¹⁹⁶, — например, ипостасью тождества и инаковости, единого и многого, предела и беспредельного — прежде всего в качестве сущностей, а значит,
- 20 и сущностей покоя и движения. Следовательно, сущность движения — не только в энергиях и силах.
- 1,138 Далее, силы и энергии причастны всем остальным родам и, разумеется, самому сущему; тем более это относится и к каждой сущности среди других таких же сущностей, и к каждой силе среди сил, и к энергии среди энергий.

Кроме того, сущность логически противостоит энергии, а так называемая сила, располагающаяся между ними ¹⁹⁷, — той и другой. О движении же говорится лишь в его отношении к покою, а не к сущности и не к чему-то промежуточному между покоем и движением.

Помимо этого, мы вовсе не представляем себе одного и того же понятия, когда слышим слова «двигаться» и «действовать». Ведь когда мы обдумываем остановку, покой, бездействие и тому подобное, мы мыслим вовсе не движения, но нечто противоположное им, ибо понятие «оставаться на месте» противоположно понятию «двигаться». Если бы в обоих этих случаях происходило действие, то движение не было бы противоположно ему; если же мы назовем общим движение, то что мы скажем о покое? Ведь покой необходимо противопоставлять движению. А если сила есть движение, то что же такое покой? Ибо, за исключением сущности — разумеется, лишь некоторым образом, — нет ничего того, что противостояло бы и энергии, и силе. Следовательно, сущность будет покоем. Примерно таково мнение Стратона, и оно не представляется верным ¹⁹⁸. Если же сущность есть то, что порождает силу, а вслед за ней и энергию, то движение, как и покой, окажется просто каким-то одним из родов, и, следовательно, они будут логически противостоять сущему. Таким образом, они не станут его порождением и неким напряжением, поскольку будут участвовать в нем не более, чем будет иметь место обратное. Действительно, сами по себе отдельные сущие вещи есть лишь то, что они есть, и только вслед за ними возникает их взаимная соотношенность как некое проявление дружбы ¹⁹⁹. Поэтому сущее участвует в движении и покое, а значит, движение происходит отнюдь не благодаря сущему и не является его энергией в качестве именно сущего. В самом деле, разве могло бы обусловленное причиной придать какое-либо качество самой причине, как и порожденное — порождающему? ²⁰⁰

64. Кроме того, действие (*τὸ ποιεῖν*) является энергией. А разве будет энергией претерпевание (*τὸ πάσχειν*)? Однако претерпевание, в свой черед, есть движение, и, пожалуй, претерпевающее обладает действием ²⁰¹ в том же самом отношении, в котором оно претерпевает, и это означает, что его дело есть претерпевание, поскольку даже о материи можно было бы сказать, что делом ее является единственно претерпевание, но никак, в дополнение к нему, не действие. Энергия — это выполнение собственного дела ²⁰², а сила — приготовление к такой энергии. Но если энергия каждой вещи и есть свершение соответствующего при- роде дела, то возникает необходимость исследовать то, чем же является это самое дело, — оказывается ли оно чем-то иным по сравнению с тем, что совершается, или тем же самым. Однако если имеет место послед-

- 1.139 нее, то и сущность проявляется как энергия, и тогда, разумеется, и по-
кой, и всякий вид и род, а не только движение, будут соответствующим
делом и рассуждение потребует некоего свершения этого дела, иного по
сравнению с самим делом, и то же самое будет относиться к энергии.
Следовательно, энергия окажется не движением, а скорее делом. Если
5 же верно первое из вышеназванных предположений, то приведение все-
го в движение окажется делом самого движения и, значит, энергия его
будет выполнением такого дела. А если вот это самое выполнение и есть
дело, то, пожалуй, об энергии, которая является его совершением, не
следует говорить, будто она и есть само дело. Если же дело заключается
именно в том, что его совершает, то тогда само это дело и будет совер-
шающим его, например, «плясать» окажется тем же самым, что и «пляс-
ка», но предстанет также и как результат названной энергии, в котором
10 последняя проявляется. Ведь всякая энергия существует ради этого ре-
зультата и не предшествует тому, ради чего она существует ²⁰³.

Далее, движение приводит в движение, так как придает соответст-
вующую особенность, так же как покой — свойство пребывания на ме-
сте. Таким образом, и движение и покой будут действовать; следовате-
льно, энергия не есть движение.

- Даже если движение в качестве движения есть не что иное, как само
15 движение, все равно энергия в соответствии со своим названием будет
выполнять совершаемое дело одновременно с ним. Но поскольку все то,
что действует, оказывается таковым, — например, энергия человека есть
действующий человек, а энергия коня — это конь, — то разве могло бы
движение быть и неким целостным эйдосом, и энергией, если оно явля-
ется всего лишь движением? Пожалуй, можно сказать, что энер-
гия — отнюдь не движение как своеобразие, а как бы некий составной
20 эйдос, пусть даже и обретающий свой облик прежде всего именно в дви-
жении. Однако энергия может быть и составной — когда она принадле-
жит составному, и простой — когда она присуща простому. Ведь, вооб-
ще-то и движение обладает энергией, причем и простое — потому что
оно не есть сущее, и составное — как возникшее в виде эйдоса ²⁰⁴.

- Так вот, обо всем этом было сказано сверх надлежащей меры по той
причине, что данные рассуждения отличаются от мнений философов,
25 которые имеют обыкновение говорить о движении и об энергии как об
одном и том же ²⁰⁵. Однако к сказанному необходимо добавить вот еще
что. Если энергия не есть движение, то окажется ли она неким эйдосом,
благодаря участию в котором действует как она сама, так и другое, по-
добно тому как движется и покоится все по причине движения и покоя,
или же будет самой напряженностью каждой вещи среди других и слов-
но бы ее выходом за свои пределы к себе самой или к иному?

65. Те же самые сомнения можно было бы, пожалуй, высказать и по поводу силы.

В самом деле, если в этом случае будет говориться о втором ²⁰⁶, то 1,140 откуда у другого возьмется вот это самое своеобразие — способность и действие? Ведь для каждой вещи бытие тем, что она есть, как и способность и действие, — это нечто другое по сравнению с ней самой. Если же говорится о первом ²⁰⁷, то что же — значит, энергия и сила ²⁰⁸ не являются выходом каждой вещи за свои пределы? Пожалуй, такой выход есть единое своеобразие, так же как и разделение, и любое то определенное понятие, которым во всех отношениях будет обладать 5 это самое своеобразие. Ведь сама вещь есть нечто отличающееся от всего этого — то, что происходит от собственного начала, и соответствующее положение дел не следует приписывать воле случая, если только существует различие самих предметов, а не одних имен.

Кроме того, и сами философы ²⁰⁹ говорят, что сила происходит от первой силы, так же как наличное бытие — от наличного бытия, энергия же возникает от третьего, смешанного, поскольку она проявляет себя в 10 нем, и как нечто третье, так как возникает после силы. Поэтому ясно, что последняя не есть движение: при ее появлении еще нет родов сущего.

Так что же, разве в первом смешанном нет энергии, силы и наличного бытия? Конечно, есть — ведь оно-то и будет объединенным. Пожалуй, необходимо согласиться с тем, что здесь три названных момента объединены и потому еще никоим образом не возникает обращенности 15 вовне, и эти моменты лишь связаны и объединены между собой, но ни в каком отношении не разделены: они втроем пребывают как одно, называемое смешанным, как и было сказано выше.

Итак, мы утверждаем, что бытие есть энергия сущего, хотя <само слово «бытие»> скорее указывает на его природу. И даже если последняя созидает сущее, то, конечно, благодаря бытию и творению сущего как таковым. Ведь энергия ума проявляется отчетливо, если совпадает с 20 его сущностью и как бы сплочена с ней ²¹⁰, и вот это-то и есть сущность сущего, подобно тому как сущность жизни связана с неким проявлением обособленности. Ибо мы говорим о жизни — «жить», и кажется, что последнее понятие является иным по сравнению с жизнью, и все равно оно выступает как тождественное ему, поскольку обозначает бытие жизни ²¹¹. Что же касается душ, то среди них имеются и те, которые следуют за сущностью, и те, которые ускользают от нее, подобно тому 25 как в случае материальных эйдосов сами сущности растекаются вовне. Впрочем, это иное рассуждение.

Что касается бытия, то оно тождественно сущему лишь как энергия сущности, соединенной в средоточии силы. Помимо этого, сущее есть 1,141

какой-то один из родов ²¹². Ведь мы мыслим его как таковое, и результатом его является бытие как нечто определенное; высшее же сущее мы называем так с целью его наглядного представления на данном основании или, скорее, как было сказано, вообще на основании сущности, которой логически противостоят собственные энергия и сила. Таким об-

- 5 разом, очевидно, что и род есть объединенное сущее, коль скоро в применении к нему бытие оказывается тождественным сущему, а энергия — сущности. Следовательно, объединенное в этом случае будет неотличимо от высшей степени всех сущих вещей и от умопостигаемого единства, как мы и говорили, если оно действительно неотлично от рода, который одновременно является видом или чем-то подобным ²¹³, так же как мы не мыслим ничего более простого, чем простота единого. И это-то и есть какой-то один из определенных родов, причем уже со-
- 10 ставной, коль скоро он есть какой-то определенный род или вид, по своему своеобразию простой, в противовес и движению, и покою, являющимся в этом отношении другими. Действительно, в таком случае сущее вследствие этого самого своеобразия есть некоторым образом объединенное, причем тождественное бытию. Впрочем, оно оказывается одним из многих родов и включено в их взаимную сопричастность. Однако, кроме того, сущее будет полностью изобличено и в том, что оно не есть истинное объединенное, поскольку логически противопоставлено остальным родам, а также претерпело разделение в них; поэто-
- 15 му оно также является и разделенным ²¹⁴.

- Кроме того, сущее участвует во всех остальных родах, и наоборот, так что те отчетливо проявляются благодаря ему, так же как и оно благодаря им. Итак, разве оно действительно объединено? Ведь в таком случае обнаруживается, что само единое на деле не будет единым, поскольку оно причастно другому и обособлено от него. Впрочем, сущее
- 20 стремится быть тем, что оно есть, в согласии с собственной явленной своеобразной природой. Потому-то оно и считается наилучшим по природе — в смысле наглядного представления вот этой природы, пребывающей всем, а вернее, стоящей превьше всего как единая причинствующая простота, несущая все. Стало быть, в таком случае сущее как объединенное, по справедливости, более всех родов будет наглядно
- 25 представлять объединенное начало всех высших сущих как единое. И в то время как правильное всего говорить о том, что начала охватывают все и являются всем, происходящим от них, оно разворачивается в согласии с иным своеобразием — как разделяющееся и пребывающее в покое. Ведь объединенное совершенство создало его отнюдь не как объединенное, логическое противоположное разделенному. В самом деле, при таком допущении оно будет не всесовершенным, а лишь превь-

шающим то и другое, как и все, или, правильнее говоря, вобравшим в себя все, коль скоро предшествующее всему единое, со своей стороны, 30 не будет тем, которое обособлено от всего остального, так же как и простым, отличным от составного, но окажется похитившим себя самое в горние выси ²¹⁵ прежде всего — как составного, так и простого, и, разумеется, многого и противостоящего последнему единого. 1,142

Однако, поскольку мы не в состоянии связать со столь возвышенными вещами никакого понятия, мы имеем обыкновение указывать в применении к ним на что-то, в отношении чего мы это сделать можем, 5 требуя в рассуждении прежде всего, чтобы наши мысли по поводу самодостаточности предполагаемых важнейших начал были недостойны их ²¹⁶. Значит, если единое является простым, то оно все равно таково именно как пребывающее среди родов и видов в качестве всего лишь своеобразия и — в смысле эйдоса — как эйдос блага, красоты или чего-нибудь еще.

Самое верное, что можно было бы утверждать, — это то, что объединенное в собственном смысле в отличие от сущего будет участвовать в <едином> ²¹⁷, коль скоро участие в последнем будет создавать само объединенное, так же как участие во множестве — множественное. Если это так, то сущее окажется в первую очередь причастным многому и единому, причем в большей степени единому. И если бы откуда-то взялось смешанное и имелось бы такое наличное бытие, по причине которого существовал бы любой смешанный эйдос, то высшая степень такого смешанного была бы собственно объединенным. Да почему бы и не существовать просто смешанному — если имеются некоторые определенные смешанные вещи, например человек, конь и животное, — в качестве сущности, смешанной из родов, и, вообще говоря, составному эйдосу, от которого происходит бытие всего остального составного? ²¹⁸ Я говорю о смешанном и составном как о простом своеобразии вида или рода, которое могло бы, пожалуй, в противовес простоте как таковой, быть названо смешанностью. Впрочем, об этом позднее. 15 20

66. С трудом добравшись в рассуждении до этого начала, давайте признаемся самим себе в том, что бытие каждой вещи в действительности является сущим как сном ²¹⁹, поскольку сущим оказывается не только сущее, но и любой другой род, — движение как движение, а покой как покой. Ведь каждое из них — это сущность, в отношении которой речь идет об энергии и силе; пожалуй, и та и другая происходят от сущности, а то, чем является каждая вещь, — это уже энергия 25 как наличное бытие. В отношении всех их бытие в возможности идет 1,143 впереди бытия в действительности, а не следует за ним, как это имеет место среди тех вещей, которые от менее совершенного состояния пе-

реходят к более совершенному. Итак, бытие в действительности для этих родов стремится наглядно представить уже собственное наличное бытие каждого из них, в соответствии с которым он возник.

- Впереди же всех этих сущих идет само простое сущее, которое является также простой энергией. В самом деле, прежде всего оно установилось в качестве собственной энергии, как предшествующее себе — в качестве силы, и как, в свою очередь, идущее впереди последней — в качестве чистого наличного бытия, причем говорится это лишь с целью наглядно представить все названное, поскольку и наличное бытие, и сила, и энергия сосуществуют друг с другом, и именно такой оказывается сущность: динамическим и энергетическим наличным бытием, сущностью в действительности и вместе с энергией. Ибо как же иначе могло бы обнаружиться бытие в действительности, если не в качестве чего-то, уже сосуществующего с энергией, так же как бытие в возможности связано с некой силой? Следовательно, бытие в действительности сводится к тому самому, что действует в соответствии с ним и первым проявляет свою энергию.

7. Соотношение объединенного и единого сущего

- Кроме того, объединенными в данном случае оказываются три вещи: энергия, сила и наличное бытие, ибо они-то и есть одно лишь наличное бытие (в смысле чистого наличествования), обладающее способностью и действующее, поскольку бытию свойственно и мочь, и действовать; значит, эта триада и есть бытие как таковое. Да и чего же удивительного в том, что высший чин сущих предметов именно таков, если само сущее как род, о чем уже говорилось, похоже, находится в том же положении? Пожалуй, это верно — с тем лишь уточнением, что, хотя по характеру собственного своеобразия сущее и не просто, оно выглядит как простое единое: последнее пребывает как совершенная, предшествующая всему и нерасторжимая ипостась, в то время как в средоточии умопостигаемого все названные его части готовятся к разделению.
- Таким образом, в третьем сущность впервые в некотором отношении распространяется и на силу, и на энергию. Потому-то и говорится, что ум мыслит, возвращается к умопостигаемому и царствует над умным и, вообще, надо всем тем, что от него происходит²²⁰. Впрочем, энергии в этом случае слиты с сущностью и неотторжимы от нее, пусть даже сами по себе и остаются энергиями. Ведь, право же, разве ум, будучи таковым по сущности, связан с энергией, как говорит <Аристотель>? ²²¹ Разумеется, в высшем чине сущих вещей сила и энергия поглощаются наличным бытием, будучи тем не менее чем-то одним с ним.

Потому <там> имеется не чистое наличное бытие, а уже сущность, как и было сказано выше. Но разве такое положение противостоит, если в противном случае само наличное бытие оказывается неявным? 1,144
Ведь ничто определенное там, в свою очередь, также не проявляется²²², но существует единое и всеобщее слияние, превышающее все, которое мы еще не познаем, поскольку не в состоянии даже попытаться помыслить его, совершенно не допускающее такой возможности. Риск- 5
нув же мыслить его, как это положено по природе, мы его разделяем, а вернее, сами разделяемся в отношении его²²³. Затем мы вновь с самого начала объемлем его умом с целью наглядно представить совершенную и предшествующую всему единую вершину. В действительности же то, что мы принимаем в данном случае за таковую, не является ни сущим, ни сущностью, коль скоро оно не получает даже своей характеристики в качестве них, но выступает как потустороннее им, как и всему осталь- 10
ному, так что даже и не является умопостигаемым.

Итак, что же это такое? Разумеется, не единое, причем прежде всего потому, что соответствующее единое будет уже как-то определено. Если же <об этой вершине> с целью ее наглядного представления именно так и говорится, то чем же тогда третье начало будет отличаться от первого? Ведь первое такое же. Стало быть, правильное всего говорить о предмете данного рассмотрения также только как об объединенном, — ибо разве не должно оказаться промежуточным между единым и сущим то, что можно было бы, испытывая затруднения с присвоением ему собственного имени, назвать объединенным? В самом деле, почему 15
бы тому, что занимает по отношению к другим вещам среднее положение как их выход за свои пределы в том случае, когда они различаются в смысле общего рода, не находиться в том же положении и в случае сверхсущностного и сущности или же единого и сущего? Даже сам Платон, похоже, приняв в «Пармениде» во внимание именно это, называл соответствующий предмет не единым и не сущим, а единым сущим — вследствие затруднений с его собственным наименованием и желая сопоставить средний член с крайними; наподобие этого и душу 20
он признает занимающей среднее положение, когда говорит, что она находится между неделимой и разделенной по телам сущностями²²⁴, хотя сама по себе она есть единая природа, не состоящая из названных сущностей, как это можно было бы предположить²²⁵. Таким образом, и в данном случае единое сущее оказывается не чем-то составным и равным образом не двумя вещами — идущим впереди и следующим за 25
ним, как это полагают философы, а единой природой в средоточии единого и сущего, уже утратившей простоту единого, но еще не представляющей собой и слияния сущего.

- 1,145 67. А по какой причине как о сущем мы говорим и о том, что называем всем? Почему оно — умопостигаемое, которое, словно сила причины ²²⁶, предвосхитило собой и умное, и чувственно воспринимаемое? Ведь оно-то, разумеется, не есть объединенное, которое, как было сказано выше, мы мыслим в качестве еще не разделяющегося, но тем не менее противостоящего названным вещам, и в смысле наглядного представления — как того, что предшествует всему.

Почему Ямвлих, придерживаясь относительно умопостигаемого иного мнения, говорит, что оно существует подле единого и неотторжимо от него? ²²⁷ Скорее всего, потому, что он осознал следующее: то, о чем мы говорим как об объединенном и о едином сущем, есть еще не подлинное сущее, но уже и не единое, поскольку располагается между ними ²²⁸.

- 10 Кроме того, вслед за единым сущим <Платон> противопоставляет единому и сущность ²²⁹, проведя их различие в высшем чине умного ²³⁰, где он расположил также божественную инаковость. Следовательно, то, что предшествует названному, невозможно определить, с одной стороны, как единое, а с другой — как сущее, положенное в основу единого, но следует считать его составным единым сущим, причем не в смысле их смешения, а как то, что располагается между ними и оказывается как бы переходом от единого к сущему.

- 15 Безусловно, произведя это членение, <Платон> не разделил целое на единое и сущее: каждую из частей он представил как единое сущее ²³¹. И даже если он и говорит, что частями единого сущего являются единое и сущее, чуть ниже в своем рассуждении он объясняет, что ни сущего нет без единого, ни единого — без сущего. И хотя бы казалось, будто он определяет то и другое как причастное друг другу, на самом деле тем самым он стремится обозначить безымянную срединность, и ту же цель он преследует в том случае, когда говорит, что одно в душе — это неделимое, но причастное делимому, а другое — это делимое, но причастное неделимому. Впрочем, то и другое вместе взятое необходимо мыслить как единую составную природу, пребывающую некоторым образом несмешанной и простой — конечно же, в смысле делимости и неделимости.

- И если бы мы имели в виду умопостигаемое само по себе, то в этом случае повели бы речь иначе — скорее всего, так же, как в том случае, 25 когда мы говорим о познаваемости сущего. Ведь познаваемое логически противостоит познанию, сущее же является всем и ничему логически не противостоит, хотя оно и не просто единое, ускользающее от мышления: в данном случае оно будет умопостигаемым в том же самом смысле, в каком является сущим. Впрочем, и тогда сущее не становится явным, ибо оно есть все в нерасторжимости и, значит, умопостигаемое

также таково²³². Действительно, бытие сущим и умопостигаемым не есть иное ему, поскольку в этом случае оно вообще не могло бы быть^{1,146} подлинным объединенным: оно есть или все и умопостигаемое одновременно — и тогда в нем сняты наиважнейшие вещи, или же сущее и умопостигаемое — и тогда наиважнейшее и самое почитаемое более всего родственно и подобно ему. Потому-то и кажется, будто соответствующие предметы, в согласии с истиной, являются даже и не сущими. Тем не менее правильнее говорить, что это так, и <Платон> показывает это в «Федре», когда говорит о душах, стоящих на небесном своде и созерцающих наднебесное, саму лишенную цвета и фигуры и неосязаемую подлинную сущность, которую он справедливо назвал полем истины; душа питается на этом луту — так, как если бы там была умопостигаемая сущность²³³.

А еще яснее <Платон> говорит об этом в «Кратиле». Ведь, связав имя Уран со взглядом вверх, причем, очевидно, с первым, он тем самым явно ведет речь о том, что видно благодаря этому взгляду, и о первом видимом, лежащем вблизи него и расположенном в вышине²³⁴.

Похоже, и Орфей, зная, что Крон — это ум, на что указывает миф о нем, как и относящийся к нему эпитет «хитроумный»²³⁵, в качестве первой сущности, питающей все и по этой причине воспеваемой, представил Ночь, вскармливающую прежде всего самого Крона, поскольку она является умопостигаемым как принадлежностью ума; ведь оракул гласит, что мыслимое питает мыслящего. По крайней мере, теолог говорит:

Крона из всех Ночь питает, а также делает²³⁶, —

ибо даже если Зевс и поглощает ее предшественника²³⁷, то все равно при ее посредстве и как близкого ей. Пожалуй, и совершенство объединенного пребывает в родовой муке умопостигаемого. Впрочем, довольно об этом.

68. Скорее всего, можно было бы согласиться и с противоположной гипотезой, гласящей следующее: что еще могло бы располагаться вслед за сверхсущностным помимо сущности и чем еще можно было^{1,147} бы назвать объединенное, как не сущим, то есть единым, обладающим свойствами, о чем говорит в «Софисте» элейский гость? Разве объединенное не является сопряжением всех сущих вещей и сущностей, а сущность, как и сочетание всего, едина, о чем мы уже говорили? Единое сущее будет существовать именно потому, что оно есть и объединенное, и разделенное. А если сущее выступает в качестве генезиса, то оказывается составным как некая единая срединная природа, причем такая, что единое в ней заняло более низкое положение, а сущее, поскольку оно является первым таковым, более всего похоже на

единое. Поэтому в данном случае нелегко различить несущее и несомое ²³⁹, а тем более — обладающее и предмет обладания, так как первые вещи во всех отношениях более всего похожи на предшествующие им. Следовательно, по этой самой причине <Платон> и назвал его не единым и сущим, а составным единым сущим, показав тем самым не-описуемое единство объединенного сущего с самим единым, поскольку то, что они не тождественны друг другу, он подчеркнул, упомянув об одном как об участвующем, а о другом — как о предмете участия.

Впрочем, и в первой гипотезе ²⁴⁰ <Платон> отрицает бытие единого и предполагает, что, пока оно остается единым, оно лишено бытия; однако затем он опровергает даже и это утверждение. Подобно тому как в данной гипотезе он отвергает оба эти суждения, во второй он их допускает. Таким образом, единое и сущее сопрягаются в этом случае между собой, будучи двумя ²⁴¹. Тогда они соседствуют как сросшиеся от природы, так что не содержат в себе никакой разлучающей их добавки, ибо в таком случае в дополнение к ним будет иметься инаковость. Лишь там, где по причине выхода за свои пределы и вследствие ослабления единства присутствует последняя, сущность противостоит единому так же, как несущее — несомому, и вот здесь-то и заключено само начало умного, поскольку последнее обладает бытием в раздельности ²⁴². По данной причине каждая здешняя вещь выступает как единое и многое, и потому в названном чине сущность пребывает чистой и в некотором смысле свободной от единого, и на этом основании возникает многое, в то время как ранее, в объединенном множестве, оно присутствовало лишь по видимости. Потому Ямвлих и указал, что умопостигаемое пребывает в едином, так как оно более всего объединено с ним и выделяется как вид в качестве либо единого, либо сущего ²⁴³. Безусловно, в самом едином нет ничего определенного — ни сущности, ни умопостигаемого, ни чего-либо другого, и лишь в одном они обладают бытием — в бытии всем в слиянии. Вот это-то для <Ямвлиха> и есть подлинное умопостигаемое:

Ведь это есть все, но умопостигаемым образом, —

1,148 гласит оракул ²⁴⁴. В самом деле, оно приводит в соприкосновение все наши мысли и созидает единую, состоящую из всех них, совершенную, нерасторжимую и действительно объединенную мысль, которая, как того желает Ямвлих, и оказывается мыслью о том самом умопостигаемом ²⁴⁵. Если же Платон или какой-нибудь еще божественный муж показывает, что среди другого сущностью является вершина умного ²⁴⁶, то это никоим образом не оказывается неверным. Ведь чистая сущность, согласно Ямвлиху, явлена и в этом чине ²⁴⁷; просто тогда она, как умная, будет высшей умной сущностью, определенной в

согласии с собой и простирающейся перед единым как иная перед иным — из-за проявившейся в высшем сущностной и единичной инаковости.

Впрочем, когда мы, казалось бы, вступаем в этих вопросах во многом в противоречие, мы, похоже, затеваем борьбу лишь по поводу имен. В самом деле, если сущностью мы называем ту, которая уже определена, то объединенное не будет сущностью, напротив, таковой окажется та, которая следует за ним и сделалась единым и многим; оно же само как объединенное будет единым многим. А если бы и это можно было бы в смысле вышеописанного наглядного представления назвать сущностью, то не было бы ничего противоречащего разуму и в том, чтобы предположить, что сущности, разделенной при посредстве инаковости на многое, предшествует совершенно объединенная и не связанная с инаковостью. Потому-то, в то время как инаковость еще не появилась, <единое>, похоже, еще не отстоит от сущего, а как бы слито с ним; и вот это-то и есть исследуемая срединность единого и сущего и их сращение между собой.

Самое правильное — это утверждать, что между единым и объединенным сущим располагается многое, еще являющееся здесь единым, потому что оно выступает пока не как объединенное, а как многое в качестве всего лишь единого и объединяющегося, если таким образом оно действительно причастно единому настолько, насколько это относится ко многому в его своеобразии; объединенное же находится между тем единым, о котором можно было бы сказать, что оно именно единое, и определенной сущностью.

Вместо всего этого было бы еще более правильно и согласно с истиной вести речь о том, что так называемое сверхсущностное единое не является ни сущим, ни единым, логически противоположным сущему, как противостоит несущему несомое, или же вообще логически противостоящим чему-либо, — напротив, оно находится превыше обеих частей противопоставления, так же как и того, что, как говорит кое-кто, является и единым, и сущим. Впрочем, предшествующее им обоим единое — это составное, созерцаемое в единой простоте, каково вот это единое, то же является таким объединенным, которое есть даже и не единое, но предшествующее им обоим объединенное, каково высшее единое. В самом деле, подобно тому как последнее возглавляет <единое и сущее>, в своей простоте охватив их в себе, так и объединенное охватило в себе их объединение и природное сращение между собой; оно возглавляет и единое, и сущее²⁴⁸, поскольку предшествует им обоим и является их единством. Итак, то, что предшествует им обоим, — единое, наипростейшее в обоих отношениях, и оно-то и оказывается просто сверхсущностным, идущее же впереди каждого из них объединенное

как их природная связь вручает им обоим их самих как иное, а третьим становится их сращение в качестве уже иных друг другу. Потому-то одновременно и проявляется инаковость: как высшая — в виде двух, причем тогда она выступает в качестве предшествующего им объединенного, и как еще более высокая — в виде предшествующего двум, причем тогда она предстает в качестве единого. По этой именно причине Платон вслед за единым сущим обособил друг от друга сущность и единое уже на основании некой инаковости ²⁴⁹.

69. Таким образом, промежуточное не является ни единым, ни сущим, но оказывается единым сущим как одна природа, предвосхитившая как объединенное то, что разделено ниже ее. Итак, пусть говорится не о том, что эта срединность — просто сущность, как и просто единое, а о том, что воображаемой серединой между ними обоими является иное, и о том, что это — единое, одновременно пребывающее сущим, как и сущее, одновременно оказывающееся единым, или же о том, что это — составное единое сущее как некое подобие слияния, предшествующего сливающимся в нем из раздельности предметам, так что оно оказывается и сущностью, и единым вместе взятыми. Ему как единому дать имя мы не в состоянии — можно сказать разве что «объединенное единое», так как в нем одновременно проявляются и единое и объединенное, и оно будет видимостью сущего. Впрочем, в нем нет ни единого как причастности, ни сущего как наличного бытия, ибо это еще не сущее и не единое, поскольку то, что предшествует объединенному, не является ни тем, ни другим, а само оказывается составным как единой простотой, предрасположенной и к тому, и к другому. Потому-то вслед за ним и от него появились собственно единое и сущее: одно — как идущее впереди, а другое — как следующее за ним; они в силу инаковости некоторым образом отстоят друг от друга, а значит, и от демиургического ума ²⁵⁰, пребывающего всем вместе; на свет появляются все, принадлежащее к телесному виду, и водительствующая им душа, а в дополнение — присоединяющийся к ней ум. Если эти три вещи существуют в демиурге в качестве причины, то почему бы и в объединенном не быть единому и сущему, причем не из-за определенных причин? В самом деле, в этом случае существует еще не определенность, а как бы одно для них обоих причинное, подлинное
- 25 определенное, а как бы одно для них обоих причинное, подлинное наличное бытие объединенного.

8. Устройство объединенного

Я, сделав такой вывод, буду полагать, что единое, названное так ради его наглядного представления, в согласии с истиной, не является

единым, следующее же за ним многое, называемое так в тех же целях, оказывается срединностью и как бы приближением его к объединенному и ослаблением первого начала в ипостаси третьего, а вершина объединенного и есть это самое третье начало, являющееся объединением всего объединенного. Действительно, вслед за ним идут разделяющееся и то, что представляет целое и части как объединенное, как будто бы кто-нибудь показал родовую муку разделения объединенного и как бы приуготовление к ней. За этой срединностью следуют основание умопостигаемого и раздельность объединенной природы; потому-то объединенные предметы там некоторым образом отстоят друг от друга и существуют не как результат остающегося в качестве какой-либо из частей — ни единого, ни сущего, как говорит у Платона Парменид²⁵¹. В таком случае необходимо рассматривать умопостигаемый ум разделенным так, как это подобает умопостигаемому, то есть на объединенные вещи, причем, конечно же, не на эйдосы — за исключением разве что того случая, когда объединялись бы парадигмы эйдетических парадигм. И так, вот какие предположения необходимо сделать в данном случае. 10

То, что, по всей видимости, и Платон высоко оценивал эту гипотезу²⁵², — то есть полагал, что первое не пребывает ни тем, ни другим, второе оказывается составным как объединенным, а третье является самим по себе и тем и другим вместе взятыми, — он показал, подвергнув отрицанию в связи с первым определения «сущее» и «единое», поместив в середине единое сущее и вслед за этим выделив единое и сущее вместе с некой инаковостью, в каком-то смысле различающей и в действительности как-то определенной, поскольку в таком случае мы, хоть и с трудом, но смогли бы избежать древней апории²⁵³. В самом деле, разве первое сущее, которое, как мы полагаем, есть объединенное, можно было бы без оговорок поставить первым как сущность жизни и ума, если бы в этом случае не было никакой определенности, хотя бы связанной с тем, что жизнь отлична от ума, а сущность — от жизни? Далее, разве могла бы существовать такая определенность, если бы не было никакой инаковости? А совершенное первое объединенное — разве могло бы оно быть определенным в соотносительности с иным? Таким образом, очевидно, что только сущность как таковая соотносится с жизнью, поскольку лишь тогда последняя наблюдается наряду с жизнью как собственным признаком и с некой инаковостью, и что подлинное объединенное — это не жизнь, не ум и не сущность, за исключением того лишь случая, когда последняя выступает как причинствующая в силу либо аналогии, либо видимости. Философы иногда говорят и об этом, однако только как обо всем в нерасторжимости и как о предшествующем всему объединенному превосходстве. Объединенное 1,151

потому и не противостоит ничему, что является всесущим, противостоящим разделенному, располагающемуся в наших мыслях. Итак, вот что нужно по возможности иметь в виду относительно объединенного, предшествующего единому и сущности.

- 5 Если в предыдущих рассуждениях мы принимали третье начало за объединенное в качестве сущего и представляли его как двоякое: с одной стороны, как сущностное, а с другой — как единичное, то сейчас, возводя эти два взгляда на третье начало к предшествующему им обоим единому и располагая их ниже умопостигаемого, по поводу и умопостигаемого, и совершенно объединенного, и рассеянного вокруг блага мы, похоже, высказали мнение, созвучное Платоновому, а в согласии с Ям-
- 10 влихом вверху расположили наисвященнейшие из умозрительных предметов. Впрочем, вышеприведенные умозаключения мы легко сведем к тем, которые были высказаны только сейчас. В самом деле, все, что было тогда сказано, относится к первому смешанному; первое же смешанное в нынешних рассуждениях было представлено как предшествующее единому и сущему подобие составного.

Четвертая часть

ОБЪЕДИНЕННОЕ КАК УМОПОСТИГАЕМОЕ

70. После того как мы, побуждаемые к этому рассуждением, со-
- 15 вершили согласное с природой восхождение к наисвященнейшей и более всего объединенной вершине ипостаси отдельного, которая неким образом оказывается разделенной, давайте теперь, насколько мы вправе это сделать, исследуем соответствующее ей умопостигаемое.

1. Проблема познаваемости объединенного

1.1. Познаваемо ли объединенное?

Так вот, в том, что ни мнением, ни разумом, ни принадлежащим душе умом, ни мышлением с рассуждением ²⁵⁴ объять его невозможно, так же как невозможно постигнуть его на наблюдательном посту ²⁵⁵ ума, а

также цветом ума ²⁵⁶, при его непосредственном узрении (ἐπιβολή) вообще и в том, что оно не является познаваемым ни в опоре на нечто определенное, ни в соприкосновении с ним, ни каким-либо иным сходным образом, необходимо согласиться с великим Ямвлихом, придерживающимся такого мнения. Однако ему прежде всего необходимо было бы задать вопрос, будем ли мы говорить, что оно вообще-то познаваемо и его результатом оказывается то умопостигаемое, которое служит предметом мышления, причем объединенного и в единой умопостигаемой простоте предшествующего всем мыслям вообще, или же что оно непознаваемо, поскольку, как он говорит, скреплено неизреченным началом и благом, и что оно производит и порождает ум, соотносясь с ним как само благо и потому будучи вожденным предметом устремлений этого самого ума, причем не в качестве мыслящего, а в качестве существующего ²⁵⁷. Ведь когда этот муж, казалось бы, одновременно склоняется и к тому и к другому мнению, он, скорее, заставляет делать это нас самих, пребывающих в нерешительности в отношении соответствующего единого понятия; разум, если он в надлежащей мере искушен, будет испытывать сильное влечение к каждому из этих мнений.

1.2. Аргументы против познаваемости объединенного

Не ходя далеко за примером, скажем: [1] познаваемо «вот это» сущее, а умопостигаемое стоит превыше его как сущее, взятое само по себе ²⁵⁸, которому как таковому противостоит покоящееся объединенное, каковое мы полагаем предшествующим <единому и сущему>. Следовательно, оно никоим образом непознаваемо, поскольку не является просто сущим.

[2] Далее, если бы предшествующее сущности было познаваемым, то сущность оказалась бы некоторым образом познающей его — с той целью, чтобы ей вместе со знанием возвратиться к нему как к познаваемому. Однако познающее и ум — третье по сравнению с сущностью, а между ними находится жизнь, которая сама каким-то образом познает сущность, так как в дополнение к умопостигаемости в некотором смысле обладает разумностью и существует вслед за умопостигаемым. Впрочем, саму сущность также необходимо считать обладающей некой познающей частицей, поскольку она уже вышла за пределы умопостигаемого, — по крайней мере, в том случае, если умопостигаемым оказывается объединенное. Таким образом, знанию, пребывающему в уме, по природе положено при посредстве жизни обращаться к сущности, ибо ум принадлежит именно ей, а не объединенному, и само оно не есть единое.

- 15 [3] В-третьих, если объединенное является умопостигаемым, так как может познаваться умопостигаемым умом, то оно будет находиться впереди всего иного. Следовательно, умопостигаемый ум будет познавать предшествующее ему объединенное и, значит, сам не будет объединенным. В самом деле, знание является энергией, обособленной от сущности, даже если оно и сопутствует ей ²⁵⁹. И, вообще, познающее соотносится с познаваемым во множественной раздельности, столь великой по своему числу, что ее не могло бы возникнуть в объединенном ²⁶⁰. Конечно же, ум, отпавший от сущности, при посредстве знания стремится вновь вернуться к ней. Однако объединенное, если бы оно познавалось, было бы не одним только объединенным, но еще и познаваемым; значит, оно оказалось бы не объединенным и познаваемое в нем пребывало бы обособленным ²⁶¹. А если бы на этом самом основании оно не было бы познаваемым, но обладало бы некой познаваемостью в неотделимости от всего остального, то в результате оно вовсе и не познавалось бы и соприкосновение с ним и возвращение к нему было бы всего лишь единением.
- [4] Кроме того, возвращаться можно многими способами, и, по крайней мере, три из них являются первичными: в согласии с сущностью, с жизнью и со знанием ²⁶². Последний вид возвращения сам создает нечто познающее, второй — живущее, а первый — то, что обладает сущностью и сохраняет бытие познаваемым; объединенное же предшествует всему этому. Стало бытъ, оно не будет связано с возвращением — ни с познавательным, ни со служащим предметом познания, ни с промежуточным между ними. Помимо этого, правильное всего говорить, что самому объединенному по природе не свойственно возвращение, как не присуще и выход за свои пределы, коль скоро всякое возвращение является делом выходящего за свои пределы и совершается после такого выхода. То же, что пребывает таким, как оно, остается нерасторжимым, так что предшествует даже сущности и единому, — разумеемся, тому единому, которое идет впереди сущности ²⁶³. Вот вывод из всего этого: знание стремится описывать и постигать познаваемое, а все описываемое является эйдосом; объединенное же неопишимо и, следовательно, совершенно непознаваемо.
- 1.153

13. Аргументы в пользу познаваемости единого

Однако и в том случае, если было бы сделано предположение, что оно непознаваемо, рассуждение столкнулось бы с трудностями. [1] В самом деле, мы, похоже, уже как-то мыслим объединенное — по крайней мере, в качестве предшествующего сущности и идущему впереди

последней единому; на самом же деле прежде той и другого находится нечто составное. И пусть сами мы к этому неспособны, божественный ум всецело ведает объединенное, поскольку сам он порой стремится выступать как единая природа, предшествующая сущности и единому ²⁶⁴.

[2] Далее, подобно тому как объединенное предшествует сущности и единому, так и впереди единичного и сущностного знания идет то, которое можно было бы назвать просто знанием, и оно предшествует и тому и другому своему виду как единая природа объединенного. Ведь и что касается жизни, то, при том, что и она двоякая: сущностная и единичная ²⁶⁵, впереди той и другой, пожалуй, будет находиться та жизнь, которая является просто таковой, словно простая ипостась; и в отношении сущности ничто не препятствует тому, чтобы вести речь о ней как о другом, обозначенном как составное: не иначе как это-то и есть простая ипостась; сущность же как таковая располагается на вершине объединенного, наподобие того как в середине находится объединенная жизнь, а в качестве третьего выступает названное объединенное знание ²⁶⁶. Вот оно-то и есть подлинное умопостигаемое знание, умопостигаемая жизнь и умопостигаемая сущность, и каждое из них связано с умопостигаемым как общим; последнее и будет объединенным. Оракул гласит: 15 20

Ведь это все, но умопостигаемым образом ²⁶⁷, —

что означает следующее: все пребывает в нерасторжимости и объединенности. Следовательно, существует умопостигаемое знание, которое и есть просто знание, ибо оно не является ни единичным, ни сущностным, но предшествует им обоим или, другими словами, всем видам знания вообще. При этом разграничение единого и сущности оказывается первым; потому просто жизнь и просто сущность на равных основаниях со знанием выступают как их общность в качестве единичной и сущностной. Действительно, подобное умопостигаемое знание принадлежит простому умопостигаемому; последнее же — это то, что предшествует определенному единичному умопостигаемому, соотносённому с сущностным ²⁶⁸. Таким образом, при посредстве объединенного знания познается и объединенное. 25 1,154

[3] Кроме того, если объединенное совершенно непознаваемо, то тем более непознаваемо предшествующее ему единое. В таком случае, скажем мы, чем таинственное начало будет отличаться от вот этого единого или объединенного? Скорее всего, и они окажутся совершенно таинственными, несмотря на то что мы полагаем, что объединенное отличается от единого тем, о чем мы говорили выше. 5

- [4] Помимо этого, и сами боги ясно указывают на познаваемость умопостигаемого, причем не только когда говорят, что оно мыслится и мыслит²⁶⁹. В самом деле, именно об этом, пусть даже и используя иные слова, толкуют философы, утверждая, что умопостигаемое пред-
 10 стоит уму, причем не как познаваемое, а как предмет стремлений, и что благодаря ему ум исполняется не знания, а сущности и целостного умо-
 постигаемого совершенства²⁷⁰. Ведь Ямвлих и его последователи неоднок-
 ратно высказывали подобные предположения, причем не всегда именно в таком виде: иногда они относили знание к умопостигаемому и его окружению, о чем вполне определенно говорит Ямвлих в «Халдей-
 15 ской теологии»²⁷¹. Те же самые философы призывают в свидетели богов, приводя стихи, которые те обращают к теургу²⁷²:

- Зримо умом то, что нужно во цвете его тебе мыслить.
 Если склонишь ты его, — как и ум, оно мыслить могло бы,
 Мыслящий нечто, и вот не его ведь ты мыслишь, но силы
 20 Двонаправленной мощь, что сияет умными долями.
 Нет, не помысли с неистовством то умозримое дерзко —
 С высшим огнем свержума, умеряющим все неизбежно.
 Только лишь то, что оно умозримо, запомни и мысли.
 Ты ведь склонишься с умом и его будешь мыслить вовеки
 Без напряженья: незнающий глаз отвести ты не сможешь,
 25 Но — вознесешь ум души твой пустой к умозрения миру.
 Так что познай, что уму внеположно оно пребывает²⁷³.

- Ясно, что все это сказано относительно умопостигаемого и того зна-
 1,155 ния, которое способно его познать, поскольку здесь предполагается, что знание, противоположное умопостигаемому, — так как такое знание излишне опирается на нечто познаваемое, — не спешит сделать умопости-
 гаемое своим и на это способно только то знание, которое уже отброси-
 5 ло в восхождении к нему в простоте ради него самое себя и предпочита-
 ет быть скорее умопостигаемым, чем умным. В самом деле, в этом случае между ними нет различия, разобщающего их, и знание, будучи объединенным, стремится излиться в виде всего в само объединенное, подвергнув отрицанию определенность, — будь то свою собственную, будь то относящуюся к мыслимому, поскольку помогает оно не су-
 щих, а не-сущих предметов. И это знание, будучи, конечно же, более всего и в самую первую очередь простым и первичным, не проводит
 дополнительных изысканий, поскольку по природе оно прежде всего
 10 родственно умопостигаемому и является не таким, каким оказывается
 умное знание, а таким, которое можно было бы восславить как подлин-
 ное умопостигаемое, связанное с нерасторжимостью умопостигаемого как такового.

Во облачении доспехов, во цвете, средь шумного света,
 Вооружившись трезубцами, ум и душа всеоружно
 Символ всеобщности оборотили к уму и не ходят
 Поодиночке к огненным струям — лишь куплю 274.

Нечто похожее говорит относительно этого знания и дарующий оракулы бог. Потому-то и не следует опасаться, что к объединенному будет применена присущая знанию эйдетическая описательность, — ведь подобное знание не является тем, которое в состоянии описать умопостигаемое, скорее оно само описывается и определяется им — до такой степени, до какой привносит в созерцание самое себя.

1.4. Обсуждение аргументов против познаваемости объединенного

71. Так что же? Не является ли это знание неким восприятием умопостигаемого и его описанием? Да ведь любое знание, зависящее от познаваемого, скорее всего каким-то образом придает самому познаваемому некую форму²⁷⁵, что же касается объединенного знания об объединенном, то оно возникает, вероятно, при посредстве упрощения самого себя в единении с тем, а правильнее говоря, в отказе от самого себя, как бы в растекании по нему, в попытках при посредстве собственной неопишуемости достигнуть той, которая принадлежит ему, и тем самым стать умопостигаемым в самом себе, поскольку при этом само знание выступает как результат умопостигаемого. 20

Впрочем, и идиома возвращения не является вообще несвойственной умопостигаемому. В самом деле, даже если оно есть объединенное, все равно в нем существует что-то похожее на объединенный выход за свои пределы, оказывающийся еще и неким подобием родовой муки для выхода низшего за свои пределы. Ибо и пребывание его самим собой является как бы причиной для всякого другого пребывания собой и, стало быть, его возвращение, причем скрытое, также выступает как бы причиной возвращения как такового. Ведь, вообще говоря, объединенное оказывается потомком предшествующего ему так называемого единого, и, как это и положено говорить, оно появилось от него на свет в той мере, в какой может произойти выход единого за свои пределы; по отношению же к тем началам, которые хотя бы в каком-нибудь смысле уже стали определенными, оно еще пребывает подле единого и по природе сосуществует с ним, поскольку и на свет-то оно появилось лишь в той степени, в какой пребывает в едином и никоим образом не совершает выхода за свои пределы. 5

- Итак, если объединенное обретает сущность в неколебимости, свойственной единому, подобно тому как это происходит при выходе за свои пределы со средним родом богов ²⁷⁶, а с родом умных богов — в возвращении, причем именно потому, что и они проявляют себя в пребывании, — то и в нем содержится нечто первое, промежуточное и последнее — в качестве подобия причин и совершенно таинственным образом; вот это-то нечто и есть то, что, как мы говорим, пребывает собой как объединенное. Следовательно, не получается ли так, что какое-то возвращение к нему выглядит как подлинно умопостигаемая истина, а вовсе не как возвращение, связанное с мышлением, — ибо объединенное вообще не выступает как познаваемое, поскольку названные моменты в нем как бы слиты и наряду со всем остальным поглощены единством? Стало быть, то, что существует в объединенном, скорее всего является даже и не знанием как таковым, поскольку знание — это одно среди многого, происходящего от предмета познания; оно, похоже, является третьим после него. Оказывается оно также третьим и среди возвращений к нему, так как ему предшествует жизненное возвращение, а впереди того стоит сущностное, и в соответствии с ним мы говорим о сущем-в-себе, в согласии же с тем, которое было названо до него, — о живом-в-себе, а с низшим — о познающем-в-себе в смысле изречения «познай самого себя» ²⁷⁷. Эти три вида возвращения соотносятся между собой так же, как ум соотносится с жизнью, а жизнь — с сущностью. Следовательно, знание оказывается девятым после первой сущности, которой, как мы говорим, является познаваемое ²⁷⁸.
- Стало быть, разве могло бы рассуждение, посвященное объединенному, допустить наличие в нем столь значительной раздельности? Похоже, в ответ на попытки такого объяснения необходимо сказать, что сами мы не можем определить в отношении его, поскольку в применении к нему уже отказались от знания всяческих «сколько» и «каково» ²⁷⁹, но еще не выработали умопостигаемого мышления, так же как не имеем мы мышления и разумного, и низшего, поскольку у нас нет в чистом виде и подходящего для него логического мышления, а даже если оно и есть, то, разумеется, лишь такое, которое надеется угледеть издали нечто истинное и только в этих надеждах достигает цели такого упования. Умопостигаемое является всем, но, как гласит оракул, умопостигаемым образом. Значит, в нем имеется вершина — как бы сущность, оказывающаяся объединением единого и сущности, причем предшествующим и тому и другой, и середина — то, что предшествует жизни и определенному в согласии с ней единому; эта самая объединенная жизнь одноименна ²⁸⁰ двум низшим видам жизни, поскольку сама не является ни одним из них, но предшествует им. Стало быть, в таком случае есть и третье — умопо-

стигаемый ум, который оказывается умом и мыслящим единым в их 5
единстве как предшествующее и тому и другому составное; знание его не
является единичным и не принадлежит зависящему от него уму как тако-
вому — напротив, оно само предшествует этим двум видам знания как
единое и объединенное, ибо находится не в каком-то ином по сравнению
с объединенным положении, а в таком, каковое ему некоторым образом
могло бы соответствовать. Действительно, вот такое познаваемое и вы-
ступает предметом этого знания — не единичного, не принадлежащего
уму и не связанного с сущностью, а, как было сказано, объединенного.
Итак, познаваемое в данном случае не есть результат ни низшей сущно- 10
сти, ни объединенного единого в ней — оно предшествует им обоим и
благодаря лучшему является простым познаваемым, ибо выступает как
принадлежность простого сущего; таково объединенное, если оно дейст-
вительно не оказывается ни единичным сущим, ни чем-то, как бы несущим
в себе названное единое ²⁸¹.

Таким образом, тождественны ли бытие объединенным и бытие 15
познаваемым? В самом деле, в данном случае вследствие вышена-
званных причин объединенное познаваемым, разумеется, не будет.
Если же оно им является, то тогда почему соответствующее познавае-
мое не обретает определенности? Похоже, что оно как во всем объеди-
ненное испытывает нужду в бытии не определенным ²⁸², а, напротив,
единым, причем вместе со всем остальным и не в возможности, а в дей-
ствительности — как предшествующее всякому разделению слияние.
Итак, в данном случае единое благодаря существованию познаваемого
оказывается познаваемым в качестве целого — ведь и всякий эйдос по-
знаваем как целое благодаря собственному признаку познаваемости; це-
лым же оно выступает благодаря собственному признаку целостности, а 20
прекрасным и благим — благодаря красоте и благу. А не оказывается
ли оно также и непознаваемым вследствие собственного признака непо-
знаваемости? Ведь, пожалуй, то, что потусторонне всему определенно-
му, будет познаваемым в самой малой степени, а непознаваемым — в
самой большой, подобно тому как порождающее вообще всегда не-
постижимо для того, что им порождено, и в своей простоте стоит
превыше не только знания, но даже и сущности последнего. Следова-
тельно, в нем есть также нечто непознаваемое, причем его больше, чем
познаваемого, и, конечно, первое умопостигаемое, о котором мы 25
говорим, именно таково. Стало быть, оно — это, скорее, собственно
умопостигаемое, нежели познаваемое, которому по природе положено
познаваться в большей мере знанием; при этом прежде всего оно непо-
знаваемо для того знания, которое, как правило, к нему применяется,
причем именно в его обычной форме.

Впрочем, ведь познаваемое и непознаваемое присутствуют как в сущем, так и в едином, а прежде них обоих — как составное — имеются они и в объединенном. Следовательно, в таком случае в нем есть и познающее — как объединение единичного и сущностного знания, предшествующее им обоим. В самом деле, подобно тому как познаваемое является объединенным, так и пребывающее с ним в одном ряду умопостигаемое знание об умопостигаемом находится в таком же положении, и даже если это знание связано с каким-либо разделением, то и последнее выступает как объединенное разделение объединенного, ибо и в этом случае первое, второе и третье пребывают в свойственном умопостигаемому положении. Действительно, если бы третье возвращалось и познавало, то что бы в этом было удивительного? Впрочем, сущности нет необходимости быть познающей по той причине, что и ей предшествует объединенное. Ибо, коль скоро в нем, согласно оракулу, все пребывает умопостигаемым образом, то оно будет заключено и в каждой определенной вещи, так как из объединенного, в согласии с его собственной определенностью, разворачивается все: и единое, и сущность, и жизнь, и жизненное единое, и ум, и умнее единое; но сущность является жизнью отнюдь не по этой причине. Жизнь присутствует и в объединенном по аналогии с предшествующим тому и другому объединенным. Следовательно, сущность не является ни умом, ни познающей сущностью, поскольку в объединенном познающим оказывается третье. В самом деле, низшее познаваемое появляется от высшего, познающее — от познающего, а среднее между ними — от среднего. Итак, вот что можно было бы возразить, в согласии с названным допущением, в ответ на все эти апории ²⁸³.

2. Моменты эманации:

пребывание, выход за свои пределы, возвращение

2.1. Проблема разделения объединенного

72. Относительно познаваемого и знания мы еще поговорим, взяв за основу другое начало аподиктического рассмотрения, а предварим мы этот разговор рассуждением относительно пребывания, выхода за свои пределы и возвращения. В самом деле, именно при этом рассуждении станет очевидным то, какая имеется польза от знания и что такое познаваемое. Кроме того, в связи с ним мы разберем апорию, относящуюся к существованию в объединенном каких-либо пребывания, выхода за свои пределы и возвращения. А прежде всего необходимо исследовать то, почему первое отделено от иного как иное. Действительно, первое в этом случае отделяется или уже отделено (ибо следует

рассуждать и об этом), а что касается самого отделенного, то прежде него имеется то, от чего оно отделено, и в результате последнее само оказывается отделенным. Впрочем, первое разделенное, разумеется, не есть само объединенное — напротив, оно является третьим по сравнению с ним, поскольку между ними находится разделение как таковое.

Итак, каким образом первое объединенное могло бы оказаться также первым разделенным? В самом деле, именно от него отделилось первое отделенное. Так вот, правильное всего утверждать, что по отношению к тем предметам, которые занимают равное положение, взаимная обратимость соотнесенного истинна <во всем>, поскольку лишь тогда истинной для них окажется и взаимная заместимость; в применении же к причинствующему и причинно обусловленному эта обратимость оказывается истинной отнюдь не во всем. Действительно, само обусловленное причиной не созидает причину в качестве таковой — напротив, причинствующее делает обусловленное причиной таковым, а самое себя, разумеется, его причиной. Однако даже если они и не замещают друг друга, то тем не менее пусть их отношение будет существовать как соименное обстояние, так же как равное на равных основаниях оказывается равным, или как отделенное отделило себя самое от первого в себе, хотя в таком первом вследствие этого и не возникло раздельности — наподобие того, как материальное тело отделено от нематериального самой тягой эйдоса к материи ²⁸⁴; что же касается нематериального, то оно тем не менее проявляет себя в материальном, не претерпевая при этом разделения. Точно так же тело было разлучено душой с умом; однако разве ум не пронизывает все последующее и разве то же самое не относится к душе? По всей видимости, это верно, и тем не менее ум все равно отделен от души, а душа — от тела вследствие самого различия этих ипостасей, так что опять-таки в данном случае отделенное отделено от отделенного, пусть даже сам способ этого отделения всякий раз иной. Ведь и прекрасное является иным справедливого, при том, что и последнее оказывается ему иным; однако их инаковость в применении к тому и к другому не одна и та же — она такова разве что как род собственных признаков, поскольку эти виды, как и образованные из них роды, различаются между собой ²⁸⁵.

Впрочем, иное оказывается иным иному не всегда ²⁸⁶, но лишь тогда, когда и то и другое является эйдосом ²⁸⁷. По крайней мере, последний — это иное материи, которая сама не есть иное ему, так как с ней не связана никакая инаковость. В самом деле, эта самая инаковость — некий эйдос, материя же безвидна. Таким образом, эйдос отделен от материи, а материя от него не отделена, поскольку само разделение будет эйдосом, причем возникающим только среди эйдосов. Ста-

ло быть, точно так же и в применении к высшему имеет место первое отделение эйдоса от сверхэйдетического, причем последнее остается нерасторжимым. Ведь оно, будучи именно сверхэйдетическим, не могло бы, пожалуй, обладать никаким свойством эйдетичности, какова, например, раздельность. Следовательно, отделенное отделено не от совершенно отделенного: первое отделившееся не пребывает в таком же положении, как и последнее.

- 25 Так что же? Разве не благодаря самому себе существует то и другое: одно — только как материя, а другое — только как эйдос, или, если угодно, одно — всего лишь как сущее, а другое — всего лишь как ум? Иное не является ни тем, ни другим, однако в той мере, в какой второе снизошло в раздельность природы, первое обособлено от него в превосходстве, не связанном со вторым. Действительно, и мы сами не будем отличаться в этом отношении — по крайней мере, если оставить
- 30 в стороне тождественный способ разделения. Ибо бессмертное в нас отделено от смертного, а смертное — от бессмертного, и тем не менее
- I,160 разделение в применении к тому и к другому не будет одним и тем же, коль скоро в одном случае речь идет о бессмертном, а в другом — о смертном. В вечном же и разделение и инаковость окажутся вечными, а во временном и то, и другая будут связаны со временем²⁸⁸. Такое же соотношение имеют и нерожденное с рожденным, и парадигматическое
- 5 с иконическим, и разумное с неразумным, ибо все в каждой вещи соответствует ее частной природе²⁸⁹. Следовательно, в данном случае раздельность и инаковость повсеместны, как, со своей стороны, и тождественность, коль скоро кажется, будто она создает природное сращение. Ведь в качестве живых существ человек и конь тождественны, но в каждом из них живое существо выступает как иное; поэтому и вид тождественности, каков бы он ни был, в применении к человеку и к коню в каждом случае иной: тождественность в эйдосе выступает как эйдетическая, в материи — как материальная, то есть пребывающая в возможности, а в сверхэйдетическом — как сверхэйдетическая, то есть как причина.
- 10

- Впрочем, если одно среди соотнесенного пребывает в возможности, то и другое тоже, и оба они окажутся в некотором смысле в неравном положении, — ибо это одновременно относится и к бытию в действительности, и к наличному бытию, поскольку они возникли вместе. В самом деле, в таком случае причинствующее и причинно обусловленное будут сосуществовать, или же это будет относиться к бытию материи в действительности, так как ее бытие в возможности в соотнесенности с эйдосом окажется бытием материи в действительности²⁹⁰; то же, что
- 15 выступает как причина, в этом случае в соотнесенности с эйдосом будет

наличным бытием причины, вобравшей в себя в том числе и разделение. Однако если раздельность слита с ней, значит, это касается и того, что называется согласным с ней пребыванием в раздельности. Ведь если оно определено как первое и второе, то в нем уже присутствует деление; значит, в себе самом разделено и то, что, как мы, конечно же, утверждаем, является объединенным, — ибо определенная в нем раздельность вместе с собой отделяет и все остальное²⁹¹. Действительно, что это за удел его такой, чтобы в нем определилась лишь раздельность родов или видов, при том, что наличие чего-то определенного в объединенном как таковом бессмысленно? Вообще же, в соответствии со всем этим мы согласимся с тем определением, что одно мы полагаем объединенным, а другое — разделенным.

73. Итак, каким образом разделено это самое объединенное? В самом деле, похоже, соответствующее суждение внутренне противоречиво; а еще более серьезная апория возникнет в том случае, если мы сопоставим объединенное с единым как появившееся от того, что производит его на свет. По всей вероятности, отличным от объединенной природы является то, что не стерпело отделения от единого, так же как и выхода за его пределы; такое объединенное, в согласии с природой, находится подле него и в нем — в бытии, принадлежащем не ему самому, а единому. Что же касается того, в отношении чего мы полагаем наличие отчетливого отделения от иного ему, то применительно к тому, что в свою очередь является иным последнему, необходимое для этого противоположное именование (*ἀντινομία*) раздельности повергает ее исследователей в совершенное замешательство²⁹².

Значит, самое правильное — это утверждать, что, поскольку природа соотнесенных вещей множественна и разнообразна, существует такая их связь, что на основании взаимной обратимости можно приравнять их друг другу, и, напротив, в силу самой природы взаимно обратимых вещей не бывает такого их сходства, какое возникает в том случае, когда отличающееся отличается от отличающегося²⁹³. Впрочем, это самое отличающееся обладает различием как эйдос, материя же — безвидным, поскольку различие в этом случае касается безвидного и эйдоса. Ведь тогда и изображение созидает для себя некое соотношение со своим образом как с подобным себе, ибо общее подобие существует как некая целостность своеобразия, но, однако, не как одно и то же в двух этих случаях: в одном оно оказывается парадигматическим, а в другом — иконическим. Далее, при этом и объединенное объединено с некоторым объединенным, так что если оно объединено с единым, то и само единое будет объединенным и, следовательно, не единым. Или же, если наблюдается всего лишь их сочетание, необходимо вести речь

- 15 об объединении только как о связи, раз уж единое-то всегда стоит выше объединенного. Ведь тогда и обусловленное причиной сочетается со своей причиной не в согласии с общей природой взаимосвязи, а вследствие истинного различия, или же, по крайней мере, причина подобной взаимосвязи в обусловленном причиной заключается в самой его причине, как это имеет место в том случае, когда одна природа является причиной другой. Таким образом, с объединенным объединены в простоте и единое, и само объединенное, поскольку в этом самом объединенном и объединенное отделено от отделенного, причем именно как объединенное. Ибо все-таки существует отличие объединенного от разделенного, но при этом первое пребывает в нерасторжимости по отношению ко второму, поскольку и нерасторжимое отлично от него, хотя и отделено от него лишь в той мере, в какой само остается нерасторжимым и в какой, в свою очередь, препятствует обособлению от разделенного.

- Таким образом, подобное разделение не допускает расторжения
- 25 объединенного до такой степени, что сохраняет его нерасторжимым или, вернее, отделенным от отделенного; значит, оно нерасторжимо и в этом смысле. Поэтому разделение является таковым вообще — по крайней мере, тогда, когда взаимная связь представляется целостной и соответствующей имени и тому предмету, к которому такое имя относится, но на самом деле не остается одной и той же, и когда она устанавливается как разделенное, тогда же возникает и как нерасторжимость, а когда она является раздельностью, тогда же выступает и как
- 30 нерасторжимое, причем сама по себе остается именно нерасторжимостью. Вообще же, если мы даем имя самому разделению так, как будто оно является какой-то вещью среди других, необходимо иметь это в виду, поскольку имена принадлежат к определенному и эйдетическому²⁹⁴.
- 1,162 Потому-то, когда мы говорим, что материя отделена от эйдоса, логический вывод мы делаем правильный, но, конечно же, имя даем не в согласии с истиной²⁹⁵. Вот что нужно сказать об этом.

2.2. Апории, относящиеся к выходу за свои пределы

74. Коль скоро разделенное появилось на свет от нерасторжимо-го, а мы утверждаем, что всякая возникающая вещь, будучи пребывающей, совершает выход за свои пределы и вслед за тем вновь возвращается к тому состоянию, с которого начался этот выход, и поскольку
- 5 мы говорим, что три соответствующих состояния — пребывание, выход за свои пределы и возвращение — следуют одно за другим, давайте выскажем связанные с ними апории, и в первую очередь вот ка-

кую: необходимо ли, чтобы появляющееся на свет возникало, располагаясь ранее в том, что производит его на свет, а до нее — еще и ту, почему мы говорим, что пребывание соотносится с причиной. Ведь оно, разумеется, не имеет отношения ни к месту, ни к порядку, ни к чему-то первому — так разве будет оно в каком бы то ни было смысле чем-либо возникшим? Ибо пусть речь у нас сейчас пойдет о выходе за свои пределы появившегося на свет, так как те же самые, что и в данном случае, выводы можно было бы сделать и о посредствующем при разделении ²⁹⁶. 10

Итак, не получается ли, что причина, являющаяся первой и потому пребывающая, сама уже стала третьей ²⁹⁷ и таким образом совершила выход за свои пределы? Это невозможно: она выступает либо как первая, либо как третья. Так не означает ли пребывание в последнем случае того, что третье не лишается своеобразия произведшего его на свет, но, сохраняя это своеобразие в себе, во главу угла ставит некий собственный признак, в силу чего и возникает, например, в случае живого существа — человек, а в применении к сущности — жизнь ²⁹⁸. В самом деле, жизнь — это и есть определенная сущность, как и ум — таковая сущность и жизнь одновременно ²⁹⁹. Ведь особенное всегда дополняет общее или появляется от него; стало быть, возникшее сохраняет своеобразие породившего его. 15

Однако если это так, то прежде всего следует говорить не о том, что возникшее остается в пределах особенного, а об одновременном с возникновением его появлении. Далее, что касается того появившегося на свет, которое мы называем общим по отношению к породившему, то либо оно само появилось на свет, пребывая собой, и так до бесконечности ³⁰⁰, либо вообще не следует говорить о том, что возникающее выходит за свои пределы как пребывающее собой и, значит, нет необходимости в том, чтобы существовало его особенное. Если же пребывает собой его общее, тогда то, что мы называем возникшим, вовсе не пребывает собой; в настоящем же исследовании речь шла о том, пребывает ли выходящее за свои пределы. Впрочем, я вообще не допускаю разговоров относительно пребывающего, поскольку от порождающего отнюдь не обязательно появляется на свет то, что будет ему единоприродно (рассмотрение этого вопроса, приводящее к полному замешательству, мы проведем немного позднее ³⁰¹), хотя, пожалуй, указать на то, что находится в таком положении, будет непросто, и раз это не относится к некоторым вещам, то не присущи и всем им вместе взятым. 25

Стало быть, самое верное — это говорить, что появляющееся на свет, или возникшее, будет иметь свою причину в том, что производит его на свет. Не означает ли тогда пребывание в нем того, что оно связа- 1,163

но с причиной в нем, как с корнем, из которого и произрастает? В самом деле, например, растение вырастает из земли, но в ней находится лишь его корень. Впрочем, и это сравнение, если кто-нибудь тщательно изучит данный вопрос, окажется неверным. Ибо причина не является тем же самым, что возникает под ее действием; напротив, послед-
 5 нее — это второе, сама же она — первое, так как в первом-то и располагается причина второго, поскольку причина появляющегося на свет будет некой сущностью производящего его и частью последнего, а не первого названного. Таким образом, здесь возникает аналогия, скорее, не с корнем, а со всем растением как предметом, являющимся целост-
 10 ным и обретающим сущность благодаря природе земли³⁰². Если это действительно так, то и в нашем случае имеют силу те же самые доказательства. Действительно, ни пребывающее не выходит за свои преде-
 лы, ни выходящее за свои пределы не пребывает, — ибо того, что возникает, в порождающем еще нет, а в этом самом производимом на свет благодаря ему отнюдь не появляется какой бы то ни было причины, так как оно уже не является самой причиной, но оказывается ее следствием. Итак, нужно вести речь не о пребывании выходящего за свои пределы, а о бытии причинствующего для выходящего за свои пределы³⁰³.

Таким образом, не является ли обсуждаемый предмет таковым по-
 тому, что он возникает, в то время как <причинствующее> пребывает?
 15 Речь, похоже, идет не просто о пребывающем, а о располагающейся в нем причине. И поскольку следствие по своему виду будет тем же самым, что и причина, то в каком-то смысле и говорится, что пребываю-
 щее и есть выходящее за свои пределы; они тождественны по своеобра-
 зию и по виду, но, в согласии с истиной, не тождественны по ипостаси³⁰⁴.

Однако в случае допущения подобных предположений, во-первых,
 20 появляющееся на свет будет полностью отделено от порождающего, коль скоро у них нет ничего общего в смысле ипостаси, и при этом возникающие предметы не сохраняют единой связи с производящими их, но будут лишь рождаться от них, словно человек от человека, — как отсе-
 ченные³⁰⁵.

Во-вторых, если бы появляющемуся на свет необходимо было бы
 пребывать в смысле целостности, но не истинности, то и данная аксио-
 ма оказалась бы не истинной, а только феноменальной, поскольку и
 25 тождество, вернее, общность этой самой связи, была бы лишь феноме-
 нальной³⁰⁶.

В-третьих, в данном рассуждении не окажется ничего заслу-
 живающего внимания, если оно будет посвящено лишь тому, что первое
 не является вторым, так же как и второе — первым, или же тому, что

порождающее не является порождаемым и наоборот, и тому, что одно пребывает собой, а другое появляется на свет и ни одно из них не находится одновременно в обоих этих состояниях.

Значит, самое правильное — это говорить, что выходящему за свои пределы не будут свойственны по отдельности ни пребывание, ни выход за свои пределы; напротив, в нем есть одновременно и нечто пребывающее, и нечто выходящее за свои пределы, и это именно то, что, как мы говорим, оказывается обусловленным причиной; в самом деле, результат природы рождающегося — составное. Именно в этом смысле и было бы, пожалуй, правильно говорить о пребывании выходящего за свои пределы: одно и то же одновременно и выходит за свои пределы, и пребывает.

Впрочем, если бы мы вели речь о промежуточном — о том, что обладает бытием в выходе за свои пределы как таковом, а не в его завершенности, — при том, что появившееся на свет уже находится на расстоянии и отстоит от первого как третье, — то разве могла бы применительно к нему идти речь о пребывании в предшествующем? Ведь в случае утверждения, что появившееся на свет не появилось, возникнет антифраза; не иначе как одно — это пребывающее, а другое — появившееся на свет: лик (κόρα), обратившись ввысь, затем поворачивается к низшему³⁰⁷.

Однако в таком случае у нас останутся в силе предшествующие рассуждения: что появившееся на свет не пребывает и что пребывающее не появляется на свет, и в дополнение мы скажем, что не вполне появилось на свет то, что, как мы говорим, обретает свое бытие в завершенности выхода за свои пределы, что не в полной мере пребывает то, что появилось на свет, оставаясь пребывающим, и что они никак не будут отличаться от возникающего в момент самого выхода за свои пределы, если только оно будет целостным в том и другом отношении. Если же то и другое пребывает, а выходит за свои пределы лишь отчасти, то разве, помимо перечисленных своих свойств, они не окажутся еще и делимыми, коль скоро имеет место и развертывание сверху вниз? Похоже, наша мысль разделяет вещи, сами по себе неделимые³⁰⁸; на самом деле следовало бы мыслить их так, как это должно по отношению к ним, а не так, как это положено нам. Кроме того, необходимо преобразовать человеческое мышление и приучить его упрощаться и расширяться для восприятия соответствующей им истины, насколько это возможно.

Так вот, я говорю, что появившееся на свет как целое пребывает в том, что его породило, — в качестве, конечно же, некоторым образом самого того, что появилось на свет, потому что оно более всего подобно своему прародителю и родственно ему и как бы является им самим, так сказать, в третьей мере нисхождения³⁰⁹. В самом деле, даже когда

- один эйдос возникает от другого, их различие, разумеется, проявляется как разница родственного и единоприродного и расстояние между ними не столь велико, как то, которое мы определяем для рассеянных в нашем мире предметов по отношению к ним ³¹⁰. Таковы ум по отношению к жизни, душа по отношению к уму и жизнь по отношению к сущности, так что узревшему это в первый момент могло бы показаться, будто последующее и есть само то, что предшествует, и в особенности это относится к ближайшему, но отчасти — и к тому, что расположено дальше, даже если бы это последующее было низшим среди возникающего от единого. Ибо ничто из рождающегося не появляется как никоим образом не принадлежащее к одному племени с тем, что производит его на свет, как постороннее ему или как то, что не объемлется его прародителем, будучи собственным для него. Если же разница в именах и различие в частных представлениях приводят к ложному предположению об их полной разобщенности, то это не имеет никакого отношения к связанной с ними истине. Действительно, в данном случае, когда речь идет о родившемся от своего прародителя как о нем самом, оно оказывается вышедшим за свои пределы, а когда оно рассматривается как происходящее от того — пребывающим, так как благодаря прародителю появляется не какой-то случайный признак появившегося на свет, а его сущность ³¹¹; что же касается прародителя, то он есть само то, что без какого-либо преуменьшения следует за ним, — ведь это его законнорожденный потомок, поскольку если бы сын более всего походил на собственного отца, то из них двоих один был бы именно сыном, а другой — отцом и облик их был бы почти одинаков.

- И пусть кажется, будто рождение приводит при этом к появлению чего-то принадлежащего к иному виду, — все равно необходимо четко уяснить себе, что и иные по виду вещи в данном случае по природе более родственны между собой, чем одинаковые по виду в нашем мире ³¹². Таким образом, ум, поскольку он-то и появился на свет от сущего, будет третьим после первого, почти первым сущим, но в третьем чине, — ибо само третье и триада есть природа ума; второе же некоторым образом является всем тем, чем бы и каковым бы ни было первое, за тем лишь исключением, что в одном случае преобладает единство, а в другом — раздельность.

- Вообще же, если применительно к вещам одного порядка, логически противопоставляемым друг другу, мы говорим одновременно о единстве и раздельности и о тождественности и инаковости, то в отношении порождающего и порождаемого мы тем более скажем, что они являются и иными, и тождественными друг другу, и что они одновременно и отделены друг от друга, и объединены между собой. Стало быть, о подоб-

ных вещах в качестве тождественных и объединенных подобает говорить как о пребывающих, а в качестве инаковых и разделенных — как о вышедших за свои пределы. Значит, каждая из них — вплоть до прошедших свой путь с начала до конца — как целое одновременно и пребывает, и выходит за свои пределы, но уже в большей или меньшей степени: там, где властвует пребывание, в применении к ним трудно найти раздельность, там же, где владычествует выход за свои пределы, нелегко усмотреть единство. В самом деле, в результате и мы, испытывая стремление к этому, ложно приписываем первому в выходе за свои пределы совершенную рассеянность, хотя даже среди низшего она существует не вполне. 25

Следовательно, всякая вещь, вышедшая за свои пределы, пребывает в рамках своей природы и в границах собственных причин. То же, что не пребывает, никогда и никоим образом не будет тем, от чего, как говорят, оно произошло³¹³; потому-то оно и не совершило выхода за свои пределы, — ибо кто мог бы сказать, что никогда и никоим образом не сущее произошло от сущего? 1,166

2.3. Апории, связанные с возвращением

75. Итак, допустим, одно будет выходом за свои пределы, а другое — пребыванием, и пусть одно, как и было сказано, всегда сочетается с другим. Как же в таком случае к ним присоединяется и возвращение? Каково оно и какую пользу приносит тому, что вышло за свои пределы? То, что ему стоит существовать, очевидно, ибо оно, похоже, открывает обратный путь ввысь; всякий же такой путь является делом того, что уже вышло за свои пределы, так как он недоступен для того, что выхода еще не совершило: оно пока пребывает в предшествующем и у него нет нужды в возвращении к нему. В самом деле, пребывание лучше возвращения, а разве то, что владеет лучшим, может нуждаться в худшем? Таким образом, возвращение является действием вышедшего за свои пределы. Что же такое возвращение? Как еще можно было бы его назвать, если не восхождением появившегося на свет к тому, что его породило? Действительно, возвращение противоположно выходу за свои пределы; оно есть как бы его исправление и отвержение (ἀνάλυσις). Итак, в своем возвращении душа отвергает выход за свои пределы. Однако если это так, то в результате возвращения она уже не будет тем, что совершило выход за свои пределы, поскольку, если бы она вернулась, то перестала бы занимать подобное положение. Пожалуй, с душой случается либо одно, либо другое³¹⁴; что же касается вечных предметов, то с ними происходит одновременно и то и другое, причем как од-

но и то же. Стало быть, разве не является собственным признаком всякого возвращения уподобление рожденного родителю, так же как для выхода за свои пределы — его превращение во что-то иное? Ведь выход за свои пределы — это что-то разделяющее, а возвращение — соединяющее и возводящее третье к первому, подобно тому как выход сводит первое к третьему.

- Давайте же рассмотрим то, что мы иногда утверждаем по данному поводу. Мы говорим, что появившееся на свет возвращается, конечно же, как пребывающее в бытии вышедшим за свои пределы; следовательно, возвращающееся становится в самом себе ближе к произведшему его на свет, чем возникшее, и вслед за качеством выхода за свои пределы обретает качество возвращения, — так как и то и другое должно лежать в его основе в виде сущности; то же, что возникает раньше, всегда лучше, нежели последующее, и именно так будут соотноситься качества выхода за свои пределы и возвращения. Следовательно, в результате возвращения не происходит приближения к прародителю в большей мере, чем в результате выхода за свои пределы. Если появившееся на свет, как это было показано выше, пребывает, то разве оно испытывает нужду в возвращении, коль скоро уже достигло уподобления высшему в смысле пребывания? Если же возвращение является повторным обретением пребывания, то и оно, пожалуй, будет вот этим самым пребыванием, но следующим за выходом за свои пределы, и не укажет ни на что другое, третье, так как не создаст ничего иного по сравнению с пребыванием. Впрочем, в согласии с самим смыслом данного понятия, «возвращаться» — это нечто отличное от «пребывать». В самом деле, последнее подразумевает стремление рожденного быть тем же, что и породившее, подобно тому как выход за свои пределы означает, что рожденное следует за породившим. Напротив, в возвращении рожденное испытывает влечение к породившему, оставаясь тем не менее самим собой, при том, что и то не покидает собственные пределы. Ведь испытывающее влечение соотносится с предметом этого влечения как одно с другим и само в результате выхода за свои пределы всегда является другим такому предмету. Стало быть, возвращение, скорее, оказывается влечением вожающего третьего³¹⁵. Действительно, при пребывании такого влечения еще нет, ибо то, что могло бы его испытывать, пока не отличается от предмета этого влечения. Нет его, разумеется, и при выходе за свои пределы, поскольку само расторжение и разделение двух вещей направлено <вовсе не> на то, чтобы одно испытывало стремление, а другое было его предметом. <Возвращение> совершается скорее всего для того, чтобы третье, отпав от первого, позднее возжелало его вследствие страсти к исконной природе. По-

тому-то возвращение и не создает пребывания, но добивается того, чтобы издали вкушать от породившего его явственного предмета 15 стремлений; поэтому выход за свои пределы прекраснее возвращения, ибо он дарует третьему саму сущность, возвращение же — лишь завершенность.

Впрочем, то, что испытывает влечение, стремится стать тем же, чем является предмет этого влечения, так что и третье мечтает стать первым, причем при возвращении оно и становится им. Но разве вследствие своего пребывания в первом оно будет первым в его собственном 20 пребывании? А может быть, оно владело предметом своего стремления прежде выхода за свои пределы, как и после него, но уже в результате возвращения? Однако, как было сказано выше, невозможно обрести то, чем уже владеешь, причем тем более невозможно это при посредстве худшего действия. Пожалуй, при возвращении обретается не сам предмет стремления, а, скорее, его призрак, который кажется даже худ- 25 шим, чем выход за свои пределы. И ничто среди того, чему доступны лучшие и более совершенные ипостась и наслаждение, не испытывает влечения к призраку, как и вообще к худшему³¹⁶. Ибо такое влечение 1,168 подобно тому, как если бы кто-нибудь, обладая отменным здоровьем, затем возжелал бы худшего или, достигнув созерцательной добродетели, молился бы об обретении гражданской³¹⁷. Таким образом, по своему виду то, что предоставляет пребывание, и то, что дает возвращение, отнюдь не одно и то же. Действительно, и сами пребывание и возвра- 5 щение — также не одно и то же по своему виду. Что же обретается в возвращении такое, чем нельзя владеть в пребывании и в выходе за свои пределы?

2.4. Проблема соотношения пребывания, выхода за свои пределы и возвращения

Естественно, к перечисленным апориям тесно примыкает и та, которая связана с исследованием, основанным на предположении двойственности пребывания. В самом деле, не только выходящее за свои пре- 10 делы, но и возвращающееся при его посредстве выполняет какое-то собственное действие: последнее — возвращение, а первое — выход за свои пределы. Ибо движение также является двойственным, и одно направлено сверху вниз, а другое — снизу вверх; между двумя противоположными видами движения, как говорят сыны физиологов, располагаются два вида покоя³¹⁸. Однако мы только что утверждали: возвращение не есть освобождение от выхода за свои пределы и его отвержение (ἀνάλυσις) — напротив, оно присуще лишь тому, что та-

кой выход совершило. Итак, необходимо иметь в виду или всего лишь два рода: движение и покой — если угодно, я назову их пребыванием (μονή) и путем (ὁδός), — или четыре: два — это путь вперед (πρόοδος) и повторное возвращение вверх (ἐπάνοδος), а еще два — пребывание в высшем и в низшем состоянии, причем пребывание последнего вида принадлежит тому, что в будущем совершит возвращение, а первого — тому, что в дальнейшем выйдет за свои пределы.

Так что же это за обсуждавшееся много раз разделение трех вещей: пребывания, выхода за свои пределы и возвращения? Пожалуй, кто-нибудь может выдвинуть предположение, что они выделены применительно к первому единому как три вида соотношения с ним: «в нем», «от него» и «к нему»³¹⁹; ясно, что такое разделение связано с тем, как каждое из них обретает свое своеобразие. Однако в ответ на это я скажу, что единое двойственно: одно — это высшее, а другое — низшее. В самом деле, и в низшем его виде нечто пребывает собой, благодаря ему побуждается к возвращению и в выходе за его пределы простирается вовне. По отношению к каждой вещи³²⁰ пребывание оказывается средоточием, и туда, откуда совершается выход за свои пределы, происходит также и возвращение.

По справедливости, к данным вопросам примыкает и следующий. Если возвращение двойственно, и одно означает возвращение чего-то к самому себе, а другое — к предшествующему ему, то что привносит каждый его вид в сущность возвращающегося и в чем они различаются? Далее, если где-то происходит возвращение второго вида, то имеет ли место также возвращение первого вида? Кроме того, почему бы и выходу за свои пределы, и пребыванию не быть равным образом двойственными — в одном случае в смысле пребывания в лучшем и в самом себе, а в другом — в связи с выходом за пределы лучшего и за пределы себя самого? Ведь если эти три энергии всегда занимают равное положение³²¹, то в каком находится одна из них, такое же присуще и остальным.

Точно так же пусть будет рассмотрено и то, не возникают ли все остальные энергии, если где-то появляется одна из них, так же как и то, присущи ли все три энергии только третьему, или же с третьим связаны все три, со вторым — две: пребывание и выход за свои пределы, а с первым — одно лишь пребывание. Ибо, похоже, что собственным делом первого является пребывание, второго — выход за свои пределы, а третьего — возвращение, поскольку оно уже совершило такой выход. Итак, давайте, начав определение их собственных признаков с высшего, рассмотрим то, что нам открылось, и — о если бы бог привел нас к истине!

76. Итак, пребыванием оказывается природа первого, слитая с 10
 третьим, выходом же за свои пределы — отпадение третьего от пер-
 вого. Ни то, ни другое не является чистым: отпадение не пребывает
 пустым и оторванным от собственной причины, а природа первого, за-
 ложенная в третьем, не отвергла выхода за свои пределы полностью и
 одновременно не допустила окончательного изменения появившегося
 на свет и того, что называется его переходом в другой род. Однако из
 этих двух подобий стихий образовалось третье как законнорожденное
 дитя первого и как то, что в собственной изменчивости содержит на- 15
 званную природу. Возвращение же является состоянием и обликом
 третьего, рассматриваемого как таковое, а не как пребывающее и не
 как выходящее за свои пределы; скорее всего, оно есть единство этих
 двух стихий³²², так же как и собственно возвращение выходящего за
 свои пределы к пребывающему, благодаря которому возникает слия- 20
 ние этих стихий и в результате которого появляются еще и сам харак-
 тер и вид третьего. Потому-то возвращение и есть действие, присущее
 одному лишь третьему; впрочем, оно также называется дарующим
 собственное качество и возводящим появившееся на свет к пребываю-
 щему, так как выходящее за свои пределы в третьем приходит к не-
 зыблемому в нем, а само третье — к первому, поскольку вышедшее за
 свои пределы в качестве пребывающего располагается в первом.

Ты видишь, что в третьем, в согласии с его сущностью, эти три по- 25
 добия стихий³²³ слиты между собой, что они как три образуют некое
 целое и, конечно же, действуют в отношении его трояким образом: как
 пребывающее в себе, как выходящее за свои пределы и как возвращаю-
 щее к себе. Ведь это — три стихии его сущности, и каждая из них
 воздействует на целое и друг на друга вместе взятых. Итак, целое и ча-
 сти остаются собой вследствие стихии пребывания, в свою очередь по-
 являются на свет вследствие стихии выхода за свои пределы, а возвра-
 щаются к себе вследствие стихии возвращения. Стало быть, третье од- 1,170
 нновременно и пребывает в себе — как заложенное в нем собственное
 свойство пребывания, — и уходит от самого себя, и возвращается к са-
 мому себе.

Впрочем, конечно же, эти три стихии, как говорят, сохраняют свое
 значение и в отношении первого. В чем же здесь отличие? Скорее все-
 го, в том, что отделение третьего оказывается двояким: от перво-
 го — поскольку оно принадлежит именно третьему, и от самого се-
 бя — поскольку это третье в самом себе оказывается множественным и 5
 становится не просто третьим, а триадическим — как явленная в нем
 триада. Однако всякая триада есть также и монада — та, которая во
 всех отношениях предшествует этой триаде. Поэтому в качестве по-

следней третье выходит за свои пределы, в качестве монады пребывает в самом себе, а как единство триады и монады — возвращается к себе.

- 10 И если бы кто-нибудь говорил что-либо подобное, то он не слишком отклонился бы от истины, поскольку в этом третьем триадическое оказывается причиной возвращения (ибо возвращение — это третье), диадическое — выхода за свои пределы (так как выход за свои пределы — второе), монадическое же — пребывания (поскольку пребывание среди трех обсуждаемых вещей оказывается первым). Итак, вот иное рассуждение. Что же касается первого, то оно пребывает в себе,
- 15 поскольку никак и никоим образом не отстоит от себя и возвращается к себе, ибо отстоящее в названном возвращении уже соприкоснулось с неотстоящим.

- Стало быть, является ли его возвращение одним или двумя: к самому себе и к тому, что ему предшествует? Похоже, по тому, что лежит в его основе, возвращение одно, а по самому сочетанию названных предметов их два ³²⁴. В самом деле, в той мере, в какой, как было сказано, третье при возвращении охватило самое себя в завершенности, оно вернулось к себе; в той же мере, в какой оно установилось как целое, само
- 20 по себе законченное и совершенное, оно уподобилось тому, что ему предшествует, поскольку последнее прежде него является само по себе совершенным и владеет некой собственной частной природой, так как третье создало себя самое в соотношении с тем самым первым (ведь именно это в каком-то смысле и есть возвращение), а в первую очередь потому, что рожденное было создано таким, каким его пожелало создать породившее его. Следовательно, благодаря самому своему возникновению то, что есть, одновременно совершило возвращение и к самому себе, и к предшествующему ему.

- 25 Выход же за свои пределы подобен возвращению. Действительно, само то, что есть, появляется и от самого себя — как разделенное в самом себе, и от предшествующего ему, — ибо то, что есть, существует и как то, и как другое, поскольку и возникло оно и как то, и как другое; впрочем, оно появилось еще и под действием причины, но в качестве составного, так как это самое возникшее есть все то, что оно есть, именно
- 1,171 как составное, — поскольку его обособление от первого произошло в согласии с третьим разделением, а явило оно себя как разделенное в себе.

- Стало быть, точно такое же и пребывание: в положенном в основу оно одно и то же и лишь во взаимной связи оно различно. В самом деле, то, что никоим образом не отстоит от своей причины, и самое себя создает таким же: никоим образом не отстоящим от самого себя. Сле-
- 5 довательно, благодаря одному и тому же началу неизбежности оно пребывает и в самом себе, и в предшествующем; благодаря одному и тому

же началу выхода за свои пределы оно отделяется и от самого себя, и от того, и точно так же благодаря началу возвращения оно возвращается и к самому себе, и к тому ³²⁵. Такова третья стихия, благодаря которой стихия выхода за свои пределы связана со стихией пребывания. Стало быть, из этих трех стихий и образовано появившееся на свет, причем не потому, что оно всего лишь возникло, а потому, что оно является вот этим возникшим, например умом. Впрочем, эти три стихии присутствую- 10
ют не только в том, что уже возникло, но и в том, что еще только возникает; есть они и в том пребывающем собой, которое имеется прежде выхода за свои пределы, однако в нем они слиты и нерасторжимы. В третьем они разделены, а в промежуточном находятся в среднем положении и еще только разделяются.

77. Однако если они как нерасторжимые присутствуют даже в первом, то разве правильно было бы утверждать, будто первое пребывает? Скорее всего, не стоит говорить, что оно обладает стихией неизбылемости, — ибо, в согласии с истиной, оно не владеет ей как опреде- 15
ленной. И точно так же не следовало бы по аналогии с третьим или, конечно же, со вторым, говорить о нем как о выходящем за свои пределы. Действительно, о последнем речь могла бы идти только применительно к возникшему и к находящемуся в становлении; первое же, в согласии с истиной, не есть ни то, ни другое — ведь в нем эти стихии еще не разделены. Стало быть, в третьем они уже полностью отделены друг от друга и, следовательно, именно третье прежде все- 20
го и пребывает, и выходит за свои пределы, и возвращается к тому, что ему предшествует. Однако при этом происходит возвращение к ближайшему соседствующему, каково второе во всей присущей ему изменчивости и в таком состоянии, которое свойственно разделяющемуся; в согласии же с ипостасью нерасторжимого и первого происходит возвращение к самому высшему. Ведь, скажем, ум обладает тройственным соотношением с жизнью, как и с сущим ³²⁶, — в соответствии со своим возникновением от него. Впрочем, об этом в свой черед.

В первом же, которое возникло третьим, появляются все три озна- 25
ченные стихии, пронизывающие все последующее. О третьем я говорю здесь вот в каком смысле: если эти три стихии появились в первом уме, то они присутствуют и во всяком уме вообще; тем не менее в высшем преобладает пребывание, оформляющее все остальное, в последнем — возвращение, а в промежуточном — выход за свои пределы. Потому-то во всякой умной триаде первое — это более всего неколебимое, второе — скорее покидающее свои пределы, третье же — в пер- 30
вую очередь возвращающееся.

Вследствие этого двойственность пребывания нельзя понимать никак иначе, коль скоро оно есть совершенная неотделенность от порождающей причины и от ее природы, а возвращение — это охват собственной ипостаси в следующем за пребыванием состоянии завершенного выхода за свои пределы, и именно в нем одно и то же оказывается и возникшим, и не возникшим, причем последние два его состояния не разделены, но при его собственном возвращении появляется нечто составное. В самом деле, разве будет третье, являющееся как целое чем-то описанным, обладать незыблемостью, оказывающейся иной по сравнению вот с этим возвращением или с этим выходом за свои пределы? Да разве, если бы это было не так, она не оказалась бы иной даже по отношению к тому, что возникает от высшего и вслед за ним? В самом деле, то, что в своем виде и чине производит на свет последующее, пожалуй, благодаря сопутствующему его сущности пребыванию обладает собственной неизменностью. Значит, если это не так, то вообще нельзя вести речь о том, что производящее на свет пребывает собой, а необходимо говорить, что появляющееся на свет находится и в том, что его производит, и в себе самом, или же следует рассматривать пребывание порождающего собой как отсутствие его собственного выхода за свои пределы, одновременного с присущим порождаемому.

Так что же? Подобное целое не возвращается к первому? Или оно все-таки будет совершать возвращение? Скорее всего, если бы оно в первую очередь возвращалось к своему прародителю, то ему было бы необходимо быть возникшим, но не пребывать собой, так что получилась бы апория. И если бы кто-нибудь говорил, что оно пребывает собой при окончательном возникновении, то он тем самым высказывал бы лишь то, что одно и то же пребывание укрепляет и усиливает такое возникновение, причем оно не противостоит выходу за свои пределы и возвращению, коль скоро даже «возвращаться» означает «выходить за свои пределы», — ибо возвращение в свой черед оказывается неким перемещением, хотя и происходящим отнюдь не вследствие какой-либо внешней причины³²⁷. А вот если бы кто-нибудь предполагал в каждой из этих вещей участие во всякой другой, поскольку и само незыблемое нисходит в третье, а раз оно нисходит, значит, и возвращается, и в таком случае выход за свои пределы уже подразумевает некое начало возвращения, а раз возник выход за свои пределы, то и возвращение будет иметь нечто незыблемое, коль скоро ему принадлежит стихия выхода за свои пределы, — так вот, если бы он высказал подобные предположения, мы бы охотно согласились с ними. В самом деле, тогда эти три вещи, относящиеся к одному чину, взаимно участвовали бы друг в друге и апории не возникло бы, так как не произошло бы разделения собственных черт налич-

ного бытия³²⁸; следовательно, пребывание для низшего будет лишь участием в том, которое принадлежит высшему.

Какова же разница между этими тремя вещами? Ведь слова «выходить за свои пределы» и «пребывать» логически противостоят друг другу, поскольку обозначают соответственно возникновение и нечто отличное от него. Разве может существовать в применении к ним взаимная обратимость? Скорее всего, она возможна лишь потому, что выход за пределы означает всего лишь отделение и изменение и некое общее ограничение еще не создает в нем какого-то соединения и слияния собственных признаков; поскольку возвращение привнесло от себя именно это, оно и заняло свое положение. Таким образом, идиома выхода за свои пределы указывает на отличие одного от другого и на изменчивость, идиома пребывания — на порождающий эйдос, а идиома возвращения наглядно представляет порождаемое. Причастно ли порождаемое порождающему и каким именно образом или же вовсе не причастно, мы рассмотрим ниже. Сейчас же необходимо только определить взаимное расположение этих состояний, а именно то, что два из них — это как бы пределы, третье же — середина. Действительно, то, что есть, пребывает собой в производящем его на свет, а возвращается оно как порожденное; при этом происходит переход от одного состояния к другому.

2.5. Эманация и умопостигаемые объекты

78. После того как были даны такие общие определения, давайте применим их к соответствующим предметам. В самом деле, каждое среди названного — и пребывание, и выход за свои пределы, и возвращение — делится на три, поскольку является сущностным, жизненным или познавательным.

Действительно, ясно, что можно совершить возвращение в познании, поскольку имеется то, что познает как самое себя, так и предшествующее себе. То же, что возвращение возможно и в сущности, показывает сама необходимость существования чего-то самостоятельно возникшего, а не только того, что образовалось благодаря иному. Ибо если нет ничего самостоятельно возникшего, то мы либо уйдем в бесконечность, либо будем вынуждены предполагать наличие среди того, что возникло благодаря иному, чего-то следующего за внеположным ипостаси вообще, поскольку оно не возникло ни благодаря иному, ни благодаря самому себе³²⁹. Бросив беглый взгляд на то, что происходит от самого себя, мы, разумеется, сочтем его по своей природе промежуточным между подобными вещами, точно так же как мы согласны с тем, что самодвижное располагается между неподвижным и движимым иным³³⁰. Ведь если мы счита-

⁷ Дамаский

ем то, что возникло благодаря иному, лучшим, нежели то, что появилось вследствие самого себя, стало быть, конечно, будет существовать и то, что хуже его, что, в согласии с истиной, можно сказать о телесном. Так вот, коль скоро есть худшее, необходимо иметься и лучшему по природе.

- 20 Впрочем, то, что такое самогипостазирующее, в каком смысле оно есть сущее и в каком чине появляется, мы будем обсуждать ниже. Так вот, соответствующее созидание самого себя и будет возвращением к себе в сущности. Следовательно, по тем же самым причинам будет иметься и само по себе живущее, которое дарует жизнь самому себе. И то, что нечто будет получать жизнь не только от иного, указывает нам на названные три вида возвращения к самому себе.

- 25 А как обстоит дело с возвращением к первому? Да ведь возвращение к нему третьего становится познавательным, потому что одно познает другое; оно оказывается также жизненным или сущностным, причем, пожалуй, вполне явственно. В самом деле, выше мы говорили, что третье, когда оно возникло, установилось само по себе и обрело в самом себе собственный предел; тем самым оно уже совершило возвращение к
- 1,174 первому, однако при этом заняло свое положение в третьем чине, в то время как то — в первом, поскольку первое — просто сущее, а третье — просто ум. И, подобно тому как первое есть объединенная сущность, третье — это ум, оказывающийся соединенным, причем именно таким способом, который подходит ему, а не сущему. Потому-то ум, вступив в собственные пределы, приспособился к первому явленному
- 5 пределу всего; так вот, это-то и есть сущностное возвращение ума к сущему. А каково могло бы быть его жизненное возвращение? Скорее всего, в то время как за сущим следует жизнь, непосредственно примыкающая к нему, то, что возвращается к сущему при посредстве жизни, устремляется к такому соприкосновению с ним, каким обладала прежде всего остального сама жизнь. Следовательно, сущностное возвращение
- 10 делает возвращающееся подобием самого первого, жизненное — всего лишь непосредственно соприкасающимся с ним, как это свойственно самой жизни, познавательное же устремляется к первому издалека, из третьего чина; и вот это самое возвращение третьего как третьего, или же ума как ума, является вечным. Ведь расстояние между умом и сущим, как и между познающим и познаваемым, весьма велико, ибо видящее здесь находится очень далеко от видимого. Жизнь же — это
- 15 почти сущность, она непосредственно следует за ней, и живущее не ушло далеко от того, что обладает сущностью³³¹. Впрочем, об этом мы поговорим позднее, причем весьма скоро.

79. Сейчас же мы сосредоточим свое внимание на возвращении ума к сущему и третьего — к первому; мы также рассмотрим возвра-

шение третьего ко второму, а ума — к жизни. В самом деле, ум познает и жизнь, если только познает сущее, причем сходным образом, 20
однако в этом случае сам он оказывается в ее пределах, каковые и есть ее сущность и в соответствии с каковыми ум становится разумной жизнью, так же как в уподоблении сущему он превращается в разумную сущность и как, в согласии со своим собственным, третьим, своеобразием, он пребывает умом как таковым. Ведь, по-моему, он мыслит себя умом, пребывающим третьим и выступающим в своей целостности в трех обличиях: сущего, живущего и мыслящего, и при этом одновременно объединенным, разделяющимся и уже разделенным ³³². 25
Итак, в том отношении, в котором он принадлежит жизни, и в том, в каком он разделяется, насколько возможно в уже раздельном существовать еще только разделяющемуся, он уподобляется жизни и как бы приходит к ней; вот это-то и есть его сущностное возвращение к жизни. А каково будет его жизненное возвращение к ней? Скорее всего, в пределах жизни он может сделаться чем-то иным и стать самой жизнью. Так вот, будучи иным ей и пребывая в качестве самого себя, то есть того, что может соприкоснуться с жизнью как третье со вторым, он, скорее, живет, нежели является самой жизнью, и стремится к ней, но еще не становится ею самой. 30

Пусть же будет признан у нас подходящим во всех случаях вот этот описанный путь для всех трех возвращений, когда бы они ни имели место, чему бы ни принадлежали и на что из предшествующего ни были бы направлены ³³³. Действительно, возвращающееся возвращается к каждому из предшествующих ему предметов, находят- 5
ся ли они близко или далеко, и уподобляется всему тому, к чему оно возвращается; на деле это происходит либо в согласии со сливающимися с ним и исходящими от того, к чему оно возвращается, собственными признаками плером или стихий того — обретающими общую сущность вместе с тем, что их воспринимает, или приходящими как-то иначе, — либо в соответствии с различными состояниями наличного бытия в самом возвращающемся, собственными для него и не приходящими свыше ³³⁴; иным способом это оказывается возможным благодаря тем самым, устанавливающим аналогию, природам изначальных вещей, к которым и совершается возвращение при посредстве аналогии ³³⁵. 10
В самом деле, уже предшествующее рассуждение, похожее, подразумевало оба названных способа, иногда — в понятиях возникшего и третьего — уподобляя ум сущему, а иногда — в связи с присутствующим в нем объединяющемся — возводя это самое последнее к предшествующему ему объединенному (здесь я говорю, о соединяющемся в сущем).

Обсуждение того вопроса, верно ли хотя бы одно из этих суждений, или ни одно из них не является правильным, или истинно какое-то другое, или же это касается всех названных «как?» и «почему?», я отложу на потом, до рассмотрения сопричастности. Сейчас же я кратко определю, что бытие самим тем, что есть, отлично от уподобления другому в качестве того, чем является соответствующее другое. Например, ум есть тот, который пребывает — благодаря самому себе — таким, какой он есть; в возвращении к самому себе он воспринял самого себя сущностным, жизненным и познавательным образом. Однако и от жизни по-
 20 является то, что оказывается умом, и все то, чем такой ум обладает сам по себе, берет свое начало с нее. Так вот, как весь и целый, ум совершил возвращение к своей причине — и не потому, что принадлежит самому себе, а потому, что является результатом этой причины. Итак, ум стремится прийти в соприкосновение с порождающей его причиной, стать, насколько это возможно, ею самой и созерцать ее, располагающуюся превыше его и обособленную от него. В таком же соотношении он находится и с сущим, и со всем тем, что его порождает, даже если
 25 подобных вещей множество, причем с любой из них он соприкасается одинаковым образом³³⁶.

2.6. Десять вопросов по поводу эманации умопостигаемого

80. Разум, пребывая в этом случае в затруднительном положении, в первую очередь требует ответа на тот вопрос, почему мы разделили каждую из этих вещей — я говорю о возвращении, выходе за свои пределы и пребывании — только на три части и ведем речь о них как о сущностном, жизненном и познавательном. В самом деле, можно
 [1.176 было бы выделить и такую триаду: нерасторжимое, разделяющееся, разделенное³³⁷, или же такую: единичное, множественное и нечто среднее, которое и можно было бы назвать объединенным³³⁸. Эту проблему вообще можно было бы рассмотреть множеством способов — ведь в каждом космосе имеются свойственное ему пребывание,
 5 выход за свои пределы и возвращение; как собственные для него и паронимические названным, они присутствуют и в каждом виде, а не только в трех перечисленных — в уме, в жизни и в сущем.

По этому поводу, пожалуй, можно было бы высказать недоумение и спросить: что это за триада такая и откуда взялось логическое противопоставление ее членов? — ибо, например, знание противостоит познаваемому и в таком случае, если угодно, пусть нечто среднее будет одновременно и познающим, и познаваемым; однако оно — еще не жизнь, как и познаваемое, вообще говоря, не есть сущее. Ведь познаваемо так-

же и многое другое, например любой эйдос; значит, и ум оказывается познаваемым³³⁹. Стало быть, почему же в качестве познающего он противостоит как предмету познания именно сущему? Разве сущность противоположна уму, и потому в итоге жизнь мы должны расположить между ними? А если жизнь есть движение³⁴⁰, то каков будет противоположный последнему покой? Действительно, либо ум проявляет себя также вне этого логического членения, либо сущность в покое является той же самой, и тогда ум вновь внеположен этой антитезе³⁴¹.

Так вот, во-первых, как я и говорил, следует прийти в недоумение 15 по поводу этого самого триадического деления³⁴².

Во-вторых, непонятно, всегда ли возвращающееся является третьим, что, похоже, рассуждение подразумевало с самого начала. В самом деле, было сказано, что возвращение является делом третьего по отношению к первому и при этом второе также будет возвращаться к предшествовавшему ему, поскольку было высказано и то предположение, что ум возвращается к жизни, находящейся непосредственно над ним, а 20 значит, можно было бы считать, что и жизнь возвращается к сущему, хотя мы и говорили о том, что она еще не есть то, что возникло в завершенном виде, и не нуждается в возвращении.

В-третьих, вслед за изложенным необходимо выказать недоумение и в том вопросе, стоит ли рассматривать трояким образом — как сущностное, как познавательное и как жизненное — не только возвращение, но и пребывание и выход за свои пределы, при том, что один вид каж- 25 дого среди перечисленного подразумевает происхождение от самого себя и пребывание в себе, а другой — то же, но от предшествоющего и в предшествоующем.

В-четвертых, почему, в то время как в познании существуют три момента — познающее, познаваемое и само знание в применении как к сущностным, так и к жизненным возвращениям их никоим образом нет? А если бы они в каком-то смысле имелись, то чем бы были тогда?³⁴³

В-пятых, почему самопознаваемым оказывается то, что познает самое себя, так же как саможивущим и самосущим — то, что позволяет 1,177 жить и существовать самому себе? Ведь собственным признаком каждого вида возвращения необходимо назвать только склонение себя к самому себе, а, скажем, не животворение, поскольку последнее — это собственный признак либо самой жизни, либо чего-то, ее созидającego, а вовсе не возвращения, которое желает всего лишь того, чтобы нечто возвратилось к самому себе. Точно так же нечто, дарующее сущность, 5 является иным возвращению. Ибо знание о самом себе не есть дарование качества познаваемости или созидание чего-то познающего,

хотя, казалось бы, и оно, так же как и названные предметы, возможно только в виде некоего созидания.

В-шестых, к вышесказанному, разумеется, можно добавить вот еще какой вопрос: почему познавательное возвращение к ранее возникшему совершается на равных основаниях с возвращением к самому себе — ибо нечто познает как одно лишь названное, так и себя самое именно в возвращении, — а жизненное и сущностное происходят отнюдь не так? В самом деле, то, что возвращается к самому себе, дарует самому себе сущность и жизнь, но, однако, никим образом не совершает ничего подобного в отношении предшествующего ³⁴⁴.

В-седьмых, необходимо исследовать, каким именно образом нечто познает то, что предшествует ему. Узнает ли ум это предшествующее благодаря познанию самого себя, подобно тому как благодаря помещению самого себя в собственные границы он делает свою сущность подобной сущности производящего его на свет, как мы и говорили, и подобно тому как он в своей сущности в результате появления на свет возвращается к тому, что его породило? Благодаря ли познанию этого самого появления на свет, каковое является действием его собственной природы, он узнает природу того, что произвело его на свет? Скорее всего, напротив, отбросив собственную природу, он взамен воспринимает ту и, однако, говорит, что та превышает эту, поскольку делает вывод об их различии. Если это так, то познавательное возвращение превосходит сущностное ³⁴⁵, коль скоро последнее совершается в определенности возникающего, а первое — в определенности производящего его на свет.

В-восьмых, какова цель познания и что появляется у познающего благодаря познаемому? Эйдос ли познаваемого, оказывающийся в познающем, или ранее присутствовавшее в познающем в возможности, а вследствие познания становящееся сущим в действительности? И чего в этом священного или полезного? ³⁴⁶

В-девятых, заслуживает рассмотрения и то, воздействует ли как-то познающее на познаваемое ³⁴⁷ или лишь последнее — на первое ³⁴⁸. В самом деле, в первом случае можно было бы задать вопрос о том, каким образом худшее по природе и обусловленное причиной влияет на лучшее и причинствующее. Что же касается познаваемого, то в действительности оно может быть и лучше познающего, и хуже.

Наконец, в-десятых, на основании всего сказанного необходимо рассмотреть, чем оказывается само знание, чем — познаваемое и чем — познающее и соответствуют ли они только третьему, или также второму, или даже первому — в той мере, в какой оно первое. Ведь и первый ум является познающим, ибо таков любой ум. А коль скоро он

возвращается к лежащему превыше его, в отношении жизни и сущности необходимо высказать недоумение по поводу того, чем именно при таком возвращении будет каждая из них и в чем будет их отличие от самого знания.

2.7. Ответ на десятый вопрос

81. Ну что же, давайте теперь рассмотрим, перебрав предложенные апории в обратном порядке — от последней до первой, то, что нужно сказать в ответ на каждую из них.

Так вот, сущность, которую мы сейчас противопоставляем жизни и 10
знанию, как мы скажем, не является ни этой самой жизнью, ни знанием. Действительно, если бы все эти три вещи занимали одно и то же положение как виды, как роды, как части или так, как еще можно было бы их назвать, то ничто не препятствовало бы их причастности друг другу. На самом же деле мы хотим сказать, что первое — это сущность, второе — жизнь, а третье — знание, и одно является причинствующим, другое — причинно обусловленным, а третье — составленным из одного и другого. Следовательно, предшествующее не будет 15
причастно последующему, и, значит, превыше того, что обладает знанием, будет располагаться жизнь, а над ней — сущее и сущность.

Кроме того, мы утверждаем, что они не являются ни какими-либо видами или родами, ни частными ипостасями, ни теми началами, которые следуют за первыми, как это обозначают сами их имена, а выступают как всеобщие космосы, причем как первые среди всех представляющих 20
первый ум, поскольку как раз он и охватывает все умные устроения. Стало быть, предшествующий ему космос является целостной жизнью, которая в таковом качестве исполнена всем тем же, чем полон ум как таковой³⁴⁹. Следовательно, и сущность, о которой идет речь, является целостным космосом, важнейшим среди всех и самым всеобъемлющим 25
среди тех, которые носят подобное имя. Значит, не будет ничего удивительного и в том, что ум причастен жизни и сущности, каковым бы ни показалось тем, кто находится вдалеке, это самое участие. Жизнь же, пожалуй, не будет причастна знанию, поскольку оно является отличительной чертой третьего и ума или, вообще говоря, появившегося на свет. А сущность, вероятно, не будет обладать ни знанием, ни жизнью и не будет ни возникшей, ни возникающей, поскольку с таковым как с промежуточным соотносится именно жизнь. Следовательно, сущность есть 30
совершенный космос, собравший все в нерасторжимости, ум — совершенный космос, образовавшийся в раздельности природы, жизнь 1,179

же — совершенный космос, находящийся в промежуточном состоянии — в процессе разделения и в муках по рождению всего.

- Действительно, первый космос сам по себе неохватен и как таковой содержит в себе все; третий сам по себе служит предметом охвата, поскольку уже возник и объят в самом себе все то, что вышло за свои пределы и оказалось разделенным; промежуточный же, соответствующий жизни, не заключен в неохватном и одновременно не существует и в ограниченном, но пребывает сразу как бы в двух состояниях, точнее, в движении от одного состояния к другому; потому-то его и называют жизнью ($\zeta\omega\eta\nu$) — ведь он как бы возбудился и стал как бы кипящей ($\zeta\epsilon\omicron\upsilon\sigma\sigma\alpha\nu$) сущностью³⁵⁰. В самом деле, эйдетическая жизнь, присоединяясь ко всякому эйдосу, привносит в него это самое кипение и возбуждение, ибо при их посредстве неподвижная природа сущего, низринувшись вниз, отчасти разрушает свою сплоченность и нерасторжимость и демонстрирует некий выход за свои пределы и какой-то вид раздельности. А уже появившись на свет, разделившись и обретя в собственном эйдосе соответствующую раздельности завершенность, она тем самым разделила и довела до законченного состояния в самой себе то, что ранее было более всего общим и важнейшим. Ведь в данном случае возникла не раздельность на все вещи, а та, которая ближе всего к единому, то есть, вообще говоря, первая раздельность первых вещей. Потому-то, после того как произошло обособление от предшествующего и от самого себя (ибо <умное> разделено и в самом себе), под рукой оказалось знание как некое исправление и ослабление этой обособленности. В самом деле, знание присуще тем предметам, которые разлучены либо между собой, либо — в силу разграничивающей инаковости — сами с собой; без этой инаковости одно не было бы познающим, другое — познаваемым, а третье, посредствующее, — знанием³⁵¹.

- Стало быть, они, естественно, возникли в вышедшем за свои пределы и разделенном, подобно тому как здесь же обрели свое начало и все другие определения, и все те иные посредствующие связи, которые сопряжены с раздельностью. Итак, соответствующие связи обладают в себе чем-то, устанавливающим их, знание же в первую очередь приводит познающее в соприкосновение с познаваемым. Ведь познаваемое простирает себя к познающему в истинной любви, и благодаря сиянию ($\acute{\alpha}\sigma\tau\acute{\rho}\alpha\lambda\eta$), нисходящему от одного к другому, в нем оказывается заложено познаваемое. Вот это-то и будет познавательным возвращением вышедшего за свои пределы к тому, что его произвело на свет, совершающимся потому, что иное отделено от иного, ибо, когда не существует инаковости, нет и знания³⁵², так что сущность, пожалуй, не будет познавать ни саму себя, коль скоро она является совершенно объеди-

ненной, ни другое, поскольку никак от него не обособлена — по крайней мере с тем, чтобы обрести в себе нечто познающее, познаваемое и само знание ³⁵³. О жизни же в связи с расположенными по обе стороны от нее предметами говорится как об умопостигаемой и умной, причем ни той, ни другой в чистом виде она не является, но если она еще только претерпевает разделение, то связана и со знанием, и с познаваемым, и с познающим, — но не как с уже обособленными, а как с еще только обособляющимися, то есть как с появляющимися на свет ³⁵⁴. Следовательно, первое знание находится в первом уме, коль скоро именно в нем содержится первое описание как его самого, так и предшествующего ему. 1,180

Таким образом, предшествующее он знает в связи со своим обособлением от него, то есть издалика, и соприкасается с ним при посредстве знания; вследствие же своего соотношения с собой, а также происхождения от самого себя, при посредстве знания он соприкасается с самим собой как бы в некоем отстоянии; что же касается заключенных в нем <частей>, то и они разлучены и обособлены как друг от друга, так и от всего в целом, — потому-то все они, собственно, и познают друг друга и целое. Ум как весь и целый, естественно, существует в целостной и совокупной раздельности и законченности: он преисполнен знания, стал собственно умом как мышлением и сияет светом умной истины, поскольку первым пробудил в себе самом взоры знания, чтобы при посредстве созерцания того, от чего он произошел, вновь воспарить к нему и соединить его с самим собой; насколько такое соединение возможно при сохранении раздельности. Соединило ум с ним и сущностное возвращение, однако лишь связанное с первым отстоянием, при котором он был отделен и определен в согласии со своей ипостасью; совершило это и жизненное возвращение, но в связи со второй раздельностью, при которой ум претерпел разделение и перешел из состояния сущностной ипостаси в состояние познавательной. Связует его с ним также познавательное возвращение, но лишь как самое далекое, девятое после нерасторжимого и третье после разделенного, — ибо в то время как само возвращение является третьим после пребывания и выхода за свои пределы, то, которое возникает в связи со знанием, оказывается также третьим. Потому-то, находясь на столь значительном расстоянии в своей последней части — будучи как бы третьим в третьем, — ум и стремится таким образом прийти в соприкосновение с тем, что отстоит от него; это-то и есть знание — скорее всего потому, что оно было названо возвращением, причем именно последним ³⁵⁵. 20

Однако, чем именно является знание? Похоже, что восприятием познаваемого в познающем. Впрочем, говоря так, мы еще не получаем от- 25 1,181

вета на поставленный вопрос. В самом деле, без определения того, что такое знание, нелегко понять то, чем будет познаваемое или познающее.

- Знание (γνῶσις), как на то указывает само его название, является возникающим новисом (γίγνομένη νῶσις)³⁵⁶, то есть мышлением. Последнее же, поскольку оно как бы начинает движение (νεῖται) и возвращается в нем к бытию и к тому, что есть, скорее всего, именно по этой причине вполне справедливо было названо отправлением (νεόεσις). Ныне же, благозвучно³⁵⁷ произнося это слово через долгое η и выговаривая его красиво — с использованием слияния звуков, мы называем его мышлением (νόησιν); так же возникло слово «ум» (ὁ νοῦς) — потому, что он отправляется к сущему³⁵⁸. То же самое относится и к сущностному и к жизненному восхождению (ἐπ'ἀνοδόν), но в данном случае оно происходит в третьем чине и словно бы издалека — при посредстве познавательного мышления и так, как это свойственно познающему уму, — в каком-то смысле благодаря энергии, а не сущности и не жизненной силе. Потому-то прежде всего и возникает мышление, наивысшее для нас³⁵⁹, так как оно в наибольшей степени раздельно. По этой самой причине многие соотносят с ним ум; а нужно было бы прежде него дать собственное имя как разделенной и определенной ипостаси соответствующему мышлению, предшествующему познавательному³⁶⁰, поскольку оно-то и есть первое восхождение к сущему того, что появилось от него на свет, и именно на его основании получил свое имя ум, прежде знания уже отправляющийся и восходящий к сущему.

Знание, скорее, мечтает о том, чтобы быть возникновением сущего и сущности, — ибо в восхождении к сущему при посредстве знания познающее обретает сущность, но не первую, а как бы некую привходящую сущность³⁶¹. Потому-то Аристотель и говорит, что ум есть его предметы³⁶².

- Впрочем, как мог бы заметить одаренный человек, имена должны соответствовать своим предметам. То же, что и ум и знание возникли в восхождении к сущему и при этом всякое восхождение является делом уже появившегося на свет и отпавшего от сущего и потому испытывающего нужду в возвращении к нему, причем именно в таком, которое не уничтожает этого отпадения, а возводит само по себе отпавшее в таком качестве к тому, от чего оно отпало и вследствие чего появилось на свет, ясно из самого названия знания.

- Так что же все-таки такое знание? Не сияние ли это и как бы прохождение света³⁶³ познаваемого в познающем? В самом деле, ощущение возникает в связи с каким-то чувственным восприятием, фантазия — в связи с неким его впечатлением, а мнение и размышление — в соотнесен-

ности с предметом рассуждения и мнения соответственно. Стало быть, и знание (ἡ γνῶσις) вообще, если можно так выразиться, возникает в согласии с неким познавательным предметом (τὸ γνῶσμεν). А не есть ли последнее само познаваемое, но уже обретшее свою сущность в познающем? Скорее всего, знание всегда связано с познаваемым, причем само последнее не является знанием. Тогда что же происходит с познающим, когда оно еще не познает и не испытывает влечения к познаваемому? Похоже, что знание есть его встреча с познаваемым как таковым, — ведь если она происходит с сущим, то сущее в этом случае также выступает как познаваемое. Что же такое это самое познаваемое и чем оно отличается от сущего? Либо сущее является познаваемым в соотношении с другим, в то время как само по себе — в качестве того, что оно есть, — оно выступает как сущее, либо к нему добавляется познаваемое, при том, что еще не существует какой-либо определенной природы ни того, ни другого из этих двух, либо сущее есть ипостась, а познаваемое — это как бы явленность этой ипостаси, — ибо и в применении, скажем, к материальному эйдосу ипостась является чем-то одним, а бытие чувственно воспринимаемым — другим. В последнем случае чувственно воспринимаемое в нем — это как бы его выход за свои границы и обращенное вовне сияние, достигающее органов чувств и потому возникающее как соразмерное с ними. В таком случае и явленность сущего — это как бы его свет, достигающий познающего и при своем прохождении соединяющий с ним прежде всех вещей высшее; он приводит в познающее так, как это ему положено, доводит его до совершенства и дополняет его стремление к сущему полнотой собственного сияния. И что же, ум познает не сущее, а его явленность? Похоже, что он познает именно сущее, но как явленность и как познаваемое, — ибо, если бы он познавал его как таковое, для того чтобы ему познавать таким образом, всякий предмет познания должен быть познаваем во всех отношениях³⁶⁴. Следовательно, ум познает именно сущее, но — с необходимостью — как нечто явленное, как мы и говорим. Так будет ли он стремиться к сущему? Да — но стремиться он будет к нему как к сущему, а достигать его будет как познаваемое. Впрочем, пожалуй, и о стремлении к сущему необходимо вести речь, имея в виду его познаваемость. В самом деле, влечения, сообразные природе, направлены на то же самое, с чем происходят встречи. Потому встреча с сущим у познающего будет происходить так, как будто оно познается.

Итак, что же мы говорим относительно соответствующей явленности? Скорее всего, следующее: она достаточна для предъявления последующему; она предоставляется желающему вкушать от сущего в соответствии с ним самим; в глазах стремящегося к сущему его словно

- бы окутывает пронизывающий свет. Так что же, стало быть, сущее вообще-то не является познаваемым, а таков только его свет, подобно тому как единственное, что может видеть зрение, — это цвет³⁶⁵, а не то, что положено в его основу? Впрочем, в этом нет ничего удивительного, I,183 более того, просто необходимо, чтобы нечто первое всегда было непостижимо и таинственно для второго. Ведь тогда то, что располагается вне любых пределов, таинственно просто по отношению ко всему, а всякая вещь среди всех остальных содержит в себе лишь нечто таинственное для последующего, и, значит, оказывается таковой лишь в некотором отношении³⁶⁶. Следовательно, в том, о чем я говорил, никоим образом нет ничего противоестественного, и, пожалуй, можно было бы
- 5 выказать сомнение лишь в том вопросе, не познает ли ум нечто, на самом деле пронизывающее сущее, а не само это сущее. Впрочем, речь шла именно о том, что в качестве явленного сущее будет не чем иным, как явленностью сущего. Действительно, такая явленность есть то, что пронизывает сущее, но не оказывается каким-то истечением от него, каков исходящий от Солнца и достигающий Земли свет; напротив, сущее занимает то же положение, что и в том случае, когда некто рассматривает само Солнце как сияние заключенной в нем природы. Значит, ум познает только то, что располагается на поверхности сущего
- 10 так, как если бы его явленность была неким подобием цвета, или же явленность вообще, и необходимо полагать, что в ней нет ничего, лишнего блеска и не стремящегося к своему проявлению; ты мог бы сказать, что стекло полностью видимо в том же самом смысле, поскольку природа видимого пронизала его насквозь.

- Впрочем, одно дело — тело, а другое — то, что полностью явлено; таким образом, если в рассматриваемом случае имеется явленное, то оно не соседствует с сущим. И обсуждаемое <познающее> будет прежде всего обращаться к бытию не сущего, а явленного, иного сущему, — ведь и в применении к тому, что вполне зримо, видимо не само
- 15 тело, а только его цвет. Помимо этого, будем ли мы в данном случае определять явленное как одно в совершенно нерасторжимом, а сущее — как другое, то, что словно бы лежит в основании явленного, или же как то, что в некотором отношении отличается от него? Скорее всего, в ответ на это необходимо сказать, что сущее — это само то, что есть, и как таковое оно всего лишь сущее, причем совершенно нерасторжимое; поскольку ум при своем отделении отпал от него, он стал
- 20 не только нерасторжимым, но и отделенным от отделенного. Если же отделенное пребывает как нерасторжимое, отличающееся от подлинного отделенного, то именно как в таковом в нем и проявляется познаваемое. В самом деле, познающее как отделенное обнаруживается в уме как не-

что одно, а в сущем как отделенном некоторым образом появляется нечто иное, причем не познающее — ведь последнее сочетается с чем-то возникшим, — а собственно познаваемое, поскольку оно выделено из сущего тем, что появилось на свет при посредстве знания; это лишь 25
 собственно познаваемое, и познаваемости как некой определенной идиомы в нем нет, ибо в нем нет и раздельности как такой же определенной идиомы, поскольку отделенное от отделенного в этом случае пребывает в качестве нерасторжимого и потому не обретает своего собственного положения и как таковое не получает имени, как это подобало бы по его собственной природе, если можно так выразиться, раз уж подлинное отделенное не отделено от него. Следовательно, в этом случае нет познаваемого как чего-то находящегося в сущем: оно появляется 30
 и получает свое название в своем предстоянии уму³⁶⁷. Ведь тот рассматривает себя самого в качестве отделенного от названного, при том, что сущее остается нерасторжимым. Ум называет свое отстояние от не- 1,184
 го отделением, на самом деле находящимся в нем самом, а в сущем пребывающим как нерасторжимость и одновременно как принадлежность того, что при этом не выходит за свои собственные пределы.

Следовательно, в данном случае ум, поскольку он появился на свет, стал познавать то, от чего он произошел, и в качестве именно того, что появилось на свет, он совершает познавательное возвращение, как было 5
 сказано выше, при посредстве знания выделив предмет своего стремления. Именно этот предмет ум и назвал познаваемым: последнее появилось, скорее, как нечто, находящееся в нем, а не как обособленное от него, — ибо в этом случае в определенности нет ничего отделенного, поскольку само сущее не есть нечто, противостоящее жизни и уму. Действительно, все эти имена и предметы есть результат ведающей природы, 10
 высшая же природа сущего, пожалуй, будет, как мы и говорим, совершенно нерасторжимой, поскольку разделение каким-то образом возникает только в промежуточной природе; в уме же в числе прочего окончательно выделились познающее, познаваемое и само знание, и то, что главным образом познается, — это сам ум, разумеется, оказывающийся познающим благодаря самому себе. Ведь ум есть эйдос, потому что он — и нечто получающее форму и предоставляющее ее, и потому со всяким эйдосом сосуществует некоторое знание, причем всякий эйдос — это либо нечто живое, либо некая мертвая составляющая жи- 15
 вого, лишенная одновременно и жизни, и собственно эйдоса, каковы камни, древесина и мертвые тела³⁶⁸, поскольку по природе они являются живыми и обладают неким внутренним чутьем, хотя бы и менее всего отчетливым и невоспринимаемым для нас. В самом деле, Платон говорит, что и растения — это живые существа³⁶⁹. То же, что камни, ме-

таллы и земля вообще, как и любая другая стихия, также не полностью лишены души, показывает как само появление на свет тех живых существ, которые обитают в них ³⁷⁰, так и совершенство их внешнего облика. Впрочем, эти вопросы требуют специального рассмотрения.

Ум, разделившись в самом себе, весь и в целом стал одновременно познающим и познаваемым, ибо, отделившись и оказавшись обособленным от самого себя, при посредстве знания он соприкасается с собой, что обычно имеет место при соединении отстоящих вещей с теми, от которых они отстоят. И так, как я и говорил, в уме познаваемое, познающее и само знание пребывают прежде всего в раздельности; однако, как разделенное, все это проявляется в связи со знанием, а как само то, от чего отделено названное, оно выступает как познаваемое, — ибо то, что появилось на свет, возжелало возвращения, вернувшись же при посредстве знания к познаваемому в качестве познающего ³⁷¹, оно открыло для себя путь к этому возвращению, и вот ум-то и есть и «от чего» ³⁷², и «что»; следовательно, он сам — и познаваемое, и познающее, и лежащее между ними знание. Стало быть, как я и говорил, все перечисленное в первую очередь относится к уму и существует в нем, но в каком-то смысле также берет свое начало в сущем. Однако ум был разделен и потому при посредстве знания устремился к сущему, ибо здесь-то и заключено последнее соприкосновение с ним ³⁷³ появившихся на свет вещей. Возжелав прийти в соприкосновение и в соответствие с сущим, ум слил свое знание в единство всех знаний, создав тем самым одно объединенное знание и, как мог бы сказать кто-нибудь, со всей поспешностью ³⁷⁴ обратился к подлинному, нерасторжимому познаваемому, причем не сделал себя познающим, соотносящимся с познаваемым как одно единое с другим в обособленности, но некоторым образом представил знание как сущность в их полном единстве ³⁷⁵. Он прибегнул к знанию как к сущности и, следовательно, в качестве познающего устремился к познаваемому, поскольку находился от него на далеком расстоянии; соприкоснувшись же с ним и достигнув его, он узнал, что произошло соприкосновение не познающего и не с познаваемым, а одной сущности с другой ³⁷⁶. Стало быть, путь для восхождения ума к высшему связан скорее с сущностью, к самому же себе — со знанием.

Далее, почему ум оказывается одновременно и познающим, и познаваемым, а сущность — только познаваемой, хотя и она, как было сказано, усматривается в некой раздельности? Пожалуй, необходимо сказать, что в первом случае познаваемое желает быть неким предметом стремления, а познающее — стремящимся, и при какой бы то ни было раздельности они соотносятся между собой как ум и сущность; тогда сущность будет предметом стремления, так как она есть лучшее ³⁷⁷, а

ум — стремящимся. Стало быть, ясно, что, в согласии с природой, стремящееся и познающее — это скорее худшее, а предмет стремлений и познаваемое — лучшее. Если же ум является познаваемым и предметом стремлений для самого себя или для того, что следует за ним или появляется от него на свет, то чего же удивительного тогда будет в том, что менее совершенные предметы окажутся причастными тем, которые предшествуют им, и при этом обратной их причастности не возникнет? 25

Таким образом, сущность не есть ум, ум же — это и сущность, и ум, причем последним он оказывается в своем наличном бытии, а первым — в смысле сопричастности. Следовательно, в качестве сущности ум является познаваемым и, значит, он таков в силу сопричастности. В качестве же ума он познающий и, стало быть, такой и в наличном бытии. Итак, в ответ на данную апорию достаточно сказать и этого.

Пожалуй, кто-нибудь мог бы высказать и то предположение, что сущность является познающей, коль скоро в собственном слиянии она 30
оказывается всем; однако она такова отнюдь не в качестве определенного знания. Действительно, при таком допущении она оказывается од- 1,186
новременно и познаваемым, потому что как все она есть в том числе и познаваемое, но в неопределенности и вне связи с иным. Ум же появился на свет от сущности и от связи, возникшей с чем-то, ему принадлежащим, так же как причинствующее становится собой при соотносении с причинно обусловленным; поскольку последнее выказало себя как познающее, сущность выделила в себе нечто познаваемое в той мере, в 5
какой идиома связи проявилась как противоположность уму. Вот что на настоящий момент должно быть сказано по данному поводу.

2.8. Ответ на девятый вопрос

82. Далее, девятым среди вопросов, предложенных выше, была такой: если какие-то вещи, находящиеся в определенной связи, взаимно гипотезируют друг друга, то разве обусловленное причиной не будет некоторым образом воздействовать на причинствующее, как и предмет стремлений — на само стремящееся, точно так же как познающее — на познаваемое, коль скоро оба они одновременно возникают в действительности? Впрочем, каким именно образом обусловленное 10
причиной может воздействовать на причинствующее? В самом деле, это, пожалуй, будет верно лишь в отношении вещей одного порядка, хотя и тут можно было бы высказать недоумение по тому поводу, оказывается ли какое-либо воздействие то, что непосредственно не соприкасается с чем-то, на само это нечто, с которым оно не соприкасается, или оно действует лишь при их сближении во взаимной связи, при

- том, что испытывающее от него претерпевание само никак не изменяется, и все равно речь идет об этом претерпевании³⁷⁸. Похоже, что те вещи, которые в данном случае сближаются или расходятся, выступают в качестве материи, непосредственно же при этом проявляется айдос связи, относящийся либо к обоим таким вещам, либо к одной из них — приближающейся или удаляющейся. Ведь и люди, когда они встречаются между собой, выступают всегда в некоем, как бы возникающем в дополнение к ним числе, и полоса света, когда она рассечена на две части, начинает участвовать в диаде вместо монады. Именно этому и учит нас Сократ в «Федоне»³⁷⁹. Если обусловленное причиной в выходе за свои пределы одновременно отделяется от причинствующего, то или они становятся вместо одного двумя, или же одно оказывается познающим, а другое познаваемым; то, что нечто переходит от каждого из них к иному, в применении к вещам одного порядка Сократ в своем рассуждении отрицает; утверждение же, что оба они появляются от чего-то иного, им предшествующего, в отношении того, для чего нет ничего предшествующего, — каковы первое познаваемое и первое познающее или первое причинствующее и первое причинно обусловленное, — не имеет смысла. Впрочем, ясно, что все то, что
- 25 имеется в обусловленном причиной, появляется в нем благодаря причинствующему вместе со всей его сущностью. В самом деле, то, что производит на свет нечто, обособляет и отделяет возникающее от самого себя; следовательно, оно само дарует и самому себе, и тому раздельность, ибо точно так же и образец оказывается подобен своему
- 1,187 изображению потому, что делает его подобным себе; и предмет стремлений предпосылается и противопоставляется стремящемуся потому, что он вдохнул в него постороннее ему стремление ко встрече с ним. Итак, и сущность, породив ум, предпослала ему саму себя как познаваемую и заложила в него силу для познания самой себя, причем не
- 5 только в возможности, но и в действительности; именно это и закладывает в низшее основы высшего, ибо речь идет о познаваемом как о том, что наполняет познающее знанием, и о предмете стремлений как о том, что возвышает стремящееся до себя и наполняет его собой. Именно в описанном смысле Ямвлих соотносит умопостигаемое с умом и, конечно, полагает, что он полон собственного мышления. Стало быть, уже не обусловленное причиной действует на причинствующее, а последнее — на самое себя и на обусловленное причиной, ибо
- 10 одновременно с сущностью оно создает и основанную на взаимном сопоставлении связь и, если можно так выразиться, прежде чем сотворить появляющееся на свет, обусловленное причиной, стремящееся и познающее, оно заранее творит себя как познаваемое, предмет стрем-

лений, причину и производящее на свет. Итак, это не могло бы обсто-
ять иначе.

2.9. Ответ на восьмой вопрос

Восьмой вопрос среди заданных с самого начала связан с обоснова- 15
нием нужды в знании с точки зрения той пользы, которую оно прино-
сит познающему или, если бы кто-нибудь захотел вести речь и о нем, то
познаваемому.

Так вот, пусть прежде всего будет сказано, что знание предоставляет 20
есть познающему само бытие. В самом деле, то, что благодаря знанию об-
ретает сущность, обладает бытием именно в познании. Ибо ум пребы-
вает в мышлении и потому последнее оказывается его сущностью, и,
значит, творение самой мысли создает сущность ума; оно-то и есть
умопостигаемое и познаваемое.

Кроме того, в согласии со своим собственным расположением по от-
ношению к умопостигаемому, ум делает это самое умопостигаемое яв-
ным, даже если оно, как мы оговорили заранее, и не существует в нем
как ипостась.

Третья, вслед за этими, польза, которую мышление приносит мыс- 25
лящему, это та, что оно эйдетически оформляет ум как мыслимое³⁸⁰ и
созидает само третье или второе или какое бы то ни было иное по по-
рядку, появившееся в виде того, что произвело его на свет. Это-то и
есть самое священное, поскольку причинствующие вещи при посредстве
причинных эйдосов обустривают сам путь, связанный со знанием. А
когда познаваемым вещам случается быть дурными, то, если у познаю-
щего возникает к ним симпатия, уподобление худшему ухудшает его; 1,188
если же познание второго или худшего вообще совершается без участия
переживания, то худшее восходит к лучшему иначе, и одно как бы вкла-
дывается в другое³⁸¹. При этом общность с худшим образуется прежде
всего потому, что предпочитается обретение формы, возникающее при
познании худшего.

Если же кто-нибудь ищет в этом собственно пользу и собственно 5
благо, то пусть он примет в качестве таковых возникающую в знании
близость всех вещей между собой, основанную на выявлении их общего
родства, а помимо нее, открывающийся тем самым путь для всего, стре-
мящегося к первому началу, например к благу³⁸²; на этом пути исправ-
ляются всяческие отклонения от последнего, и в результате знание на-
чинает указывать путь для того, что устремляется ввысь. Ведь
оно — словно взор, направленный вперед и возглавляющий влечение, 10
обращающееся к высшему, поскольку возжигает для этого влечения

свой собственный свет. Потому-то знание более всего способствует достижению цели для взыскующего ее. Кроме того, эйдетически оформляя худшее в согласии с такой оформленностью, присущей лучшему, оно благодаря своей общей направленности на сущее способствует обращению худшего к лучшему и к тому, что наиболее достойно среди всех вещей вообще. В самом деле, при посредстве знания мы соприкасаемся не с таинственным, а с сущим; последнее же соприкасается уже с первым во всяческом единстве, а потому таким путем в соприкосновении с ним приходит и все остальное.

2.10. Ответ на седьмой вопрос

83. Впрочем, давайте перейдем наконец к седьмому из заданных вопросов и, во-первых, обоснуем сам порядок возвращения в согласии со знанием и с сущностью, а именно то, что последнее лучше первого. Ведь подобно тому как ум, пребывая в рамках своего определения, подражает тому, что, в согласии со своим определением, находится
20 превышает его, даже если его определение и соотносится с определением того так, как совсем неопределенное соотносится с определенным и нерасторжимое с раздельным,— точно так же и ведающий ум, в согласии со своим собственным определением, подражает тому, что в одном лишь познаваемом превышает знание. Это определение, поскольку, по общему согласию, оно касается не ипостаси в соотношении с
25 ипостасью, а познающего в соотношении с познаваемым, является вторым. Так обстоит дело в общем

Если сущность ума и его описание связаны с его возникновением от самого себя, то познавательное возвращение будет совершаться аналогично тому, как их познает ум; а если бы он появился от того, что ему предшествует, то знание, познающее последнее, оказалось бы аналогичным этому созидающему выходу высшего за свои пределы,— ибо ум
30 возвратился бы к нему и в сущностном, и в познавательном смысле.

Во-вторых, давайте уясним себе, как ум познает это предшествующее. Делает ли он это вследствие бытия и самим собой и им, только им, поскольку отказывается от самого себя, или же ни тем, ни другим по отдельности, но ими обоими вместе? Разумеется, ум не может познавать предшествующее ни помимо самого себя, ни при посредстве только самого себя, поскольку в этом случае он обращает внимание не на предшествующее, а на самого себя. Действительно, необходимо, чтобы они соединились между собой, так как в любой своей ипостаси ум появляется
5 на свет от предшествующего; значит, во всяком своем знании ум будет познавать предшествующее. В самом деле, познавая самого себя, он

обнаруживает себя как подражание тому, что ему предшествует, а также то, что он сам является и им и в то же время подражанием, и, познавая то, что он выступает подобием того, он узнает самого себя. Стало быть, в таком случае, с одной стороны, он будет познавать одно лишь подобие, а с другой — неподобие, причем только вот какое: что одно дело — это он сам, а другое — это то, что его породило, и одно есть то, что принадлежит последнему, а другое — то, что происходит от него, или же то, что одно — познающее, а другое — познаваемое. 10

Итак, необходимо сказать, что, подобно тому как ум в качестве разделенного был обособлен от сущего, точно так же и последнее появилось как нерасторжимое отдельно от него; стало быть, ум познал самого себя благодаря собственному знанию об описанной божественности и о неопишуемой природе сущего; природа же эта не познает, но только познается, причем по той причине, что на ум распространяется нежная 15 привязанность к собственному потомку, принадлежащая этой природе, пребывающей неизменно. Стало быть, ум не пребывает в неведении о собственной причине — напротив, отпав от нее, он возвратился к ней и, возжелав слиться с нею, вместо этого познал ее, а вернее, слился с ней, но так, что сам не стал ею, но расположился вокруг нее в познании, то есть прояснил свой взор ее светом³⁸³. Ведь соприкосновение познающего с познаваемым вовсе не означает того, что одно сделалось при этом другим или чем-то, принадлежащим ему, или что оно восприняло исходящее от того истечение, так же как и того, что оно само вознеслось к тому. В самом деле, все подобные предположения связаны с соединением того, что уже было один раз разделено, и вовсе не допускают того вида знания, который возник в связи с различием, установленным самими определениями познаваемого и познающего, при том, что знание 25 является повторным знакомством разлученных вещей и исканием, существующим наряду с разлученностью и как бы противопоставленным ей.

Впрочем, как говорят, благодаря тому что нечто пребывает внутри, мы познаем подобное ему, но находящееся вовне. Стало быть, скажу я, ум возник вне сущего в согласии с изменчивостью своей природы; однако в качестве именно вот такого он появился потому, что сущность сущего осталась неизменной, ибо изменение было связано лишь с его отделением. Таким образом, ум будет познавать сущность благодаря самому себе в целом, причем в никак не меньшей степени, чем если бы в 30 самом себе он обладал неким следом сущности. И если в уме прежде разделенной плеромы существует соединенная³⁸⁴, то, пожалуй, умнее 1.190 будет результатом предшествующей ему объединенной сущности, словно изображение, на основании которого будет известен его образец, по-

- добно тому как первое из названного может быть известно на основании последнего, пусть даже отличие его от этого образца весьма велико. Если же в уме будет находиться некая частица объединенной природы — либо в своей простоте, либо каким-то определенным образом, то она будет или родственной самому сущему, или обладающей общей с умом сущностью, или каким-то образом и той и другой. Именно это мы и будем исследовать ниже — в рассуждении, посвященном сопричастности. Так вот, если в уме будет присутствовать нечто подобное, то в согласии с ним он будет познавать и сущее, — ибо, поскольку данная природа в некотором смысле едина, в каком-то отношении едино и знание о ней. Именно это мы и собираемся более подробно изучить в рассуждениях об уме как о подлинно таковом, поскольку тогда уже будем обладать знанием о сопричастности.

2.11. Ответ на шестой вопрос

- Далее, у нас остается еще и шестой вопрос — почему ум образует самого себя в сущностном возвращении к самому себе, однако в возвращении к предшествующему ничего подобного не происходит; те же самые апории возникают и в связи с жизненным возвращением. В самом деле, мы, разумеется, видим, что познавательное возвращение как к самому себе, так и к предшествующему происходит совершенно одинаково, поскольку ум в познании не оказывает никакого действия ни на то, ни на другое. Ведь даже если бы знание некоторым образом и оказывало бы такое воздействие, то в той мере, в какой оно будет его производить, оно станет уже не знанием, относящимся к познаваемому, а словно бы созидательной причиной для какого-то сотворенного им предмета, но, однако, собственным делом для познающего является не творение, а лишь познание уже существующего; созидание же — это дело сущности и жизни³⁸⁵, или, точнее, результатом действия сущности оказывается ее дарование и предоставление некой первой ипостаси, а результатом жизни — приведение такой ипостаси в движение и побуждение к выходу за свои пределы или же придание ему созидающей природы.

- Так вот, почему сущностное возвращение к самому себе приводит к возникновению ума от самого себя, а его возвращение к предшествующему отнюдь не приводит это предшествующее в какое бы то ни было состояние? Да разве может причинствующее прийти в какое-либо состояние под действием обусловленного им? Значит, такое возвращение вовсе не является подлинно сущностным, раз оно вообще-то не дарует сущности или же дарует сущность ума, причем в качестве порожденной тем, что ему предшествует, — ибо возвращение к нему оказывается

сущностным потому, что ум описывает самого себя, появляясь от него на свет благодаря повороту к нему, поскольку воспринимает от него бытие. Точно так же необходимо мыслить и сущностное возвращение ума к самому себе, поскольку оно обуславливает его наличие в качестве появившегося на свет от самого себя. Тогда, сделав похожие предположения относительно жизненного возвращения, мы по справедливости сохраним присущую ему аналогию. 30

2.12. Ответ на пятый вопрос

Вслед за этим мы легко разрешим и пятую проблему, согласившись с тем, что собственным признаком возвращения является тяга к чему-то иному, то есть к тому, к чему возвращающееся совершает свое возвращение, или же к себе — в том случае, когда происходит возвращение к самому себе, — причем склонение в согласии с сущностью возникает наряду с собственным гипостазирующим своеобразием, а в согласии с жизнью — наряду с животворящим. Ведь «возвращаться» и «созидать» — это отнюдь не одно и то же: к возникающему во всех смыслах возвращается только то, что его созидает, и на основании того, что сопутствует ему, мы и хотели бы узнать сам вид возвращения, принадлежащего дарующему качество сущности или животворящего, коль скоро такое возвращение является чем-то иным по сравнению со знанием: одно, как и было сказано — это склонение к иному или к самому себе, другое же — как бы согласие³⁸⁶ и единомыслие в бытии каждой вещи 10 тем, что она есть. 1,191

2.13. Ответ на четвертый вопрос

83а. Четвертую проблему необходимо свести к пятой и в применении ко всем трем видам возвращения следует провести такое же деление, пояснив, что, стало быть, и в случае жизни имеется то, что аналогично познающему, — и это, разумеется, живущее; познаваемому аналогична та жизнь, которой живет живущее, а знанию — животворение. Итак, и в этом случае можно говорить о животворящем, о том, на что обращено животворение, и о самом животворении. То же самое верно и применительно к сущности: с одной стороны, имеется обладание ею и ипостась, а с другой — то, что ее получает и возникает в качестве ипостаси, а также то, на что направлено это самое ее дарование, обретающее сущность в уме, в качестве которого получает ее сам ум. Ведь, говоря яснее, возвращение представляется посредствующим, а из того, чему оно способствует, одно аналогично возвращающемуся — и это познающее, живущее и обретающее сущность, каковы те 20

предметы, которые сами познают, живут и обладают сущностью, а другое аналогично тому, к чему они возвращаются, — и это познаваемое, жизненное и сущностное; ведь каждое из перечисленного, разумеется, выступает как предмет стремлений для чего-то среди вышеназванного: одно — для познающего, другое — для живущего, а третье — для обладающего сущностью ³⁸⁷.

- Впрочем, давайте не обойдем молчанием и то заслуживающее внимания положение, что в применении к знанию для этих трех предметов имеются собственные имена, поскольку знание связано со значительной
 25 раздельностью, в то время как во всех остальных случаях этого нет, так как соответствующие вещи образуют полное единство, какое, например, присуще живущему и жизни, а в еще большей степени — обладающему
 I.192 сущностью и самой сущности, в качестве каковой то обретает ее и к которой возвращается в согласии с сущностью. Потому-то знание может быть как действием, так и претерпеванием — ведь, как мы говорим, я познаю тебя и познаюсь тобою. Слова же «живу» и «есмь» никогда и ни в каких грамматиках не употребляются в страдательном залоге, если не присоединяют к себе глаголы «делать» (τὸ ποιεῖν) и «делаться» (τὸ ποιεῖσθαι) ³⁸⁸; только тогда в отношении их и возникает взаимная
 5 обратимость, как, например, в случаях применения слов «оживляю» (ζωοποιῶ) и «оживляюсь» (ζωοποιούμαι).

2.14. Ответ на третий вопрос

84. В ответ на третий вопрос мы скажем, что выход за свои пределы двойствен, и один — это тот, который принадлежит появившемуся на свет, и его, в свою очередь, можно было бы рассматривать как троякий: как принадлежащий познающему в связи с предметом познания, как имеющийся у живущего в связи с самой жизнью или ее причиной и как свойственный сущему в связи с первым сущим; другой
 10 же — тот, который наблюдается при самом появлении на свет, а в нем, как мы говорим, пребывает только жизнь, потому что в ее рамках не могло бы, пожалуй, существовать трех обособленных предметов и, стало быть, даже когда кажется, будто они обособлены, они допускают лишь видимость взаимной противоположности; по крайней мере, в применении к объединенной сущности ³⁸⁹ то, что некоторым образом обретает сущность, то, что познает, и то, что стремится к жизни, разделить невозможно. Следовательно, если бы кто-нибудь рассматривал и именовал пустое установление <сущего> ³⁹⁰, то он не стал бы де-
 15 лить его на три части. А если бы он говорил о пребывании собой появившегося на свет, то вот оно-то и подлежало бы рассмотрению в раз-

делении на три части, ибо ум наличествует в познаваемом в качестве знания, в жизни или в ее причине — в качестве собственно жизни, и в сущем — как неполная разлученность с ним, о чем мы и говорили выше.

2.15. Ответ на второй вопрос

Таким образом, приняв во внимание изложенное, в ответ на второе возражение достаточно сказать, что возвращение является делом выше- 20
дшего за свои пределы — ведь оно-то и испытывает нужду в обратном восхождении и прокладывает себе путь для него, — и это не то, что еще только выходит за свои пределы, коль скоро оно пока еще всего лишь возникает, и тем более не то, что пребывает до такого выхода за свои пределы, ибо подобное на свет пока не появляется. Так не соответствует ли появившемуся на свет одно лишь возвращение? Нет, напротив, его дело — выход за свои пределы, а равным образом также пребыва-
ние. Ведь, конечно же, оно появилось на свет именно как пребываю-
щее, а между возникновением и пребыванием совершало выход за свои
пределы, — ибо эти три вещи, как много раз было сказано, вообще 25
определены в связи друг с другом. Следовательно, в том, что обладает некоторой сущностью, имеются эти три момента, и оно-то и есть появившееся на свет. Сущее же, которое, разумеется, не выходит за свои пределы и в котором нет ничего определенного, естественно, не могло бы быть названо пребывающим, так что в нем нет и неколебимости как чего-то определенного. Иначе говоря, как совершенно нерасторжимое, объединенное и сущее, пребывающее в предшествующей всему, не спо- 1,193
собной к выходу за свои пределы природе, оно считается неподвижным. В таком случае и так называемая жизнь связана с пребыванием, выходом за свои пределы или возвращением, но рассматриваемыми не по отдельности, а как еще только появляющиеся в ходе разделения. Следовательно, эти три вещи, похоже, сосуществуют между собой в объединенном как нерасторжимое единство, в разделенном — как некая 5
определенность и уже имеющееся их противопоставление, а в промежуточном они, очевидно, занимают некое среднее положение, в каком-то смысле будучи одновременно и определенными, и неопределенными, а в каком-то — нет. Впрочем, из этого уже вполне ясно, что в таком случае в появившемся на свет они пребывают разделенными по своему виду.

Что же, сущее в таком случае вовсе не вернулось к самому себе и не является самовозникшим, то есть появившимся на свет от самого себя и 10
пребывающим в самом себе? Похоже, что таковым оно только вообра-

жается нами самими, пребывающими как разделенные подле его единой простоты, само же по себе оно вообще не является никаким из трех обсуждаемых моментов, но оказывается их единой общностью, причем в нем они соединены в целостной общности всего. В самом деле, тому, что существует в возвращении, в выходе за свои пределы или в пребывании, нужно было бы находиться в каком-то другом положении³⁹¹, при том, что сущее само по себе является всего лишь простым бытием.

- 15 Ведь каждая названная вещь существует не просто как таковая, ей случается быть вот этой пребывающей, выходящей за свои пределы или возвращающейся сущностью, которая, вообще говоря, определена. На основании сказанного ясно, что в появившемся на свет присутствуют и сущность, и жизнь, и знание, но, конечно же, как разделенные и противостоящие друг другу. Средняя природа еще не является ничем подобным: ни сущностью, ни жизнью, ни знанием, и тем не менее она уже
20 есть мука их рождения и образования. В так называемом же идущем вперед нет даже их предвосхищения.

- Однако что же такое появившееся на свет само по себе? Является ли оно всегда третьим, как и всем тем, что следует за третьим, или иногда также и вторым — пусть даже не как второй момент сущего, который мы называем жизнью, а как второй ум, пожалуй следующий за первым умом и за впервые проявившимся в нем разделением, поскольку последующее всегда отличается от предшествующего, конечно же, как
25 причастное уже появившемуся до него разделению? Ведь и оно существует, поскольку каким-то образом проявляет себя в самом разделении, будучи аналогичным тем вещам, которые ему предшествуют или следуют за ним. Такова в халдейских триадах сила.

2.16. Ответ на первый вопрос

- Давайте же на основании всего сказанного рассмотрим первый заданный вопрос — какова необходимость в противопоставлении трех вещей друг другу, идет ли речь о пребывании, выходе за свои пределы и возвращении, или о сущности, жизни и уме, или же об объединенном,
1,194 разделяющемся и уже разделенном. Так вот, пожалуй, лучше всего было бы провести сопоставление нерасторжимого, разделяющегося и уже разделенного, так же как, в свою очередь, и объединенного и множественного в связи с их диаметрально противоположным положением в рамках антитезы «единое — множество», при том, что между ними на-
5 ходится нечто, уже утратившее связь с единым, в котором проявился некий отблеск множественности. Вот эта-то триада и выделяется при правдоподобном рассуждении³⁹², на ту же, что ей предшествует, могут

указать сами чувственно воспринимаемые предметы, находящиеся перед глазами у всех: среди них часть мы называем только существующими, часть, в дополнение к этому, и живущими, а часть, кроме того, и познающими; на эту триаду указывает само определение живого существа, в соответствии с которым в нем выделяется <живущая> и познающая сущность³⁹³. Итак, живое существо состоит из трех перечисленных вещей. Когда исчезает знание, сохраняется всего лишь живущая сущность, а когда уходит и жизнь, остается одна сущность. 10

Допустив наличие таких предметов, давайте, если угодно, тщательно рассмотрим наши собственные понятия, связанные с тем, что мы высказываем относительно бытия, жизни и познания. Так вот, последнее обращается к иному, поскольку возникает как стремление к познаваемому, бытие существует в качестве самого себя, при самом себе и только само по себе — без какой бы то ни было двойственности, а жизнь занимает безыскусно промежуточное положение. В самом деле, живущее 15 еще пребывает в самом себе, и поскольку оно живет, то соотносится с самим собой, но при этом как-то пробуждается и обособляется от самого себя и как бы кипятит собственную сущность, но еще не обращается к иному; потому-то жизнь, будучи весьма близка к сущности, и не сводится к действию и претерпеванию. Ведь жизнь есть некое отклонение сущности, и из-за этого кажется, будто она есть движение³⁹⁴ или, во всяком случае, его причина, будто она есть разделение или, по крайней 20 мере, пребывает в процессе вечного разделения или оказывается причиной последнего, но на самом деле ничем подобным она не является. Действительно, сущность — это, в свой черед, вовсе не покой и не причина покоя, как и не соединение и не его причина, а ум — не знание и не причина одного лишь знания. Все это — эйдосы, и они определены в соотношенности друг с другом; в этом случае жизнь и сущность оказываются уже определенными вещами³⁹⁵. Что же касается ума, то он есть все: и первый ум, и всеобщий космос уже в его собственных очертаниях и в раздельности, в котором наблюдается 25 определенный порядок, предстающий в виде небесных сфер³⁹⁶. Стоящая впереди него природа, которую мы одноименно с эйдетической жизнью, соответствующей среднему чину, также называем жизнью, еще не связана с определенным порядком, ибо она никоим образом не расчленена и не имеет очертаний, поскольку очертания в свой черед есть некое деление; она проявляется, начиная с сущего, как перетекающая из одного состояния в другое, и не становится ничем иным, кроме самого этого течения, поскольку не пребывает в неколебимости среди высшего и не обрела законченного вида среди низшего. Ей предшествует 1,195 совершенная ипостась сущего — совершенная настолько, что как

таковая даже и не допускает подобного течения и излияния в промежуточное.

- Таким образом, эта самая триада как последовательность определенных понятий оказалась внутренне противоречивой совершенно справедливо. В самом деле, слово «сущность» указывает только на то, чем является каждая вещь³⁹⁷, даже если бы кто-нибудь рассматривал как нечто определенное и тем самым как ипостась само знание, и то же самое относится к жизни, даже если бы речь шла об уме, а значит, и к благу, красоте и справедливости, и все то, что есть сущность, оказывается результатом сущего-в-себе. Что же касается жизни каждой вещи, то она есть как бы кипение всякой сущности, в каждом случае восстанавливающееся и укрепляющееся благодаря самому себе в направленном вонне действии, если только подобное определение может наглядно представить то, о чем мы говорим. Когда же она сплетается с иным видом и обращается на иное, то в ней можно усмотреть и другие действия и особенности, и в их числе само знание. Потому-то по отношению к сущности жизнь выступает как сила, а знание — как энергия; впрочем, имеются и познавательные, точно так же, как и жизненные, сила и сущность. Стало быть, в пребывании собой возникла сущность, в соотносительности с иным — знание, а как средняя между ними — не в обращенности к иному и не в собственной неколебимости — так называемая жизнь, которая из-за своего срединного положения и является, конечно же «исследованием» (τὸ ζητεῖν) и «кипением» (τὸ ζέειν)³⁹⁸. Почему же ум оказывается третьим? Если он обретает сущность в качестве знания, то «мыслить» означает то же, что и «познавать», потому что знание, как было сказано, противоположно жизни; если же понятия «мыслить» и «мышление» указывают путь для восхождения к сущему — о чем речь шла выше, — который есть возвращение или разделение, то ясно, что ум — третий вслед за жизнью и сущностью, ибо последняя неопишима, ум предстает в виде определенных понятий, жизнь же занимает промежуточное положение. Помимо этого, ум, став вместо единого и объединенного многим, уже пребывает разделенным, сущность однородна и нерасторжима, жизнь же располагается посередине и в этом смысле.
- Итак, ко всему сказанному необходимо добавить, что пребывание, выход за свои пределы и возвращение логически противостоят друг другу. И если мы возьмем одну и ту же вещь, то она будет обладать всеми этими тремя энергиями. В самом деле, она либо пребывает в спокойствии, либо некоторым образом изменяется, либо вновь стремится к спокойствию. Например, тело либо пребывает здоровым и находится в состоянии согласия с природой, либо приходит в противоречащее природе

состояние, либо вновь возвращается в состояние согласия с ней. Если же в связи с тождественным и иным в вещи мы будем исследовать и ее раз- 30 деление на три части, то скажем, что последние либо сосуществуют с ней, либо отпадают от нее, либо вновь возвращаются к ней ³⁹⁹.

3. Умопостигаемое и множественное

3.1. Стихии, части и виды

85. Опираясь на проведенное рассмотрение, необходимо исследо- 1,196 вать и то, что было сказано относительно умопостигаемого и совершенно объединенного: обладает ли оно какой-либо раздельностью в самом себе и соответствует ли ему последовательность первой, промежуточной и низшей плером, являются ли эти плеромы, как говорят философы, сущностью, жизнью и умом или, как утверждает большинство теологов, ведя речь о большем числе умопостигаемых начал, чем- 5 то иным, или же отеческой триадой, которую воспевают халдеи ⁴⁰⁰. И если бы мы вознамерились провести такое исследование надлежащим образом, то нам необходимо было бы вновь вернуться в рассуждении к рассмотрению многого и множества. Ведь именно тогда, пожалуй, станет ясно то, соответствует ли этому самому умопостигаемому мно- жество или нет, а точнее, то, в каком отношении оно будет ему соот- ветствовать, а в каком — нет.

Итак, все люди ясно представляют себе и так и именуют многим то, 10 что отстоит друг от друга и в пределах чего каждая отдельная вещь существует сама по себе в собственных границах, пребывая именно вот этим и желая быть и называться лишь тем, что она есть; к этому, как мы говорим, стремятся виды.

Кроме того, о многом говорят и как о частях ⁴⁰¹. В самом деле, по природе не свойственно существовать одной лишь части чего-нибудь, их должно быть, по крайней мере, две; стало быть, части являются мно- 15 гим. Отличие от видов в данном случае в том, что части не желают пребывать самостоятельно и принадлежать лишь самим себе, но всегда существуют во взаимной связи между собой и с целым, причем в пределах последнего; начало разделения для них заложено в самом выделении частей, однако они не отстоят друг от друга в собственной определенно- сти и, кроме того, обладают сущностью наряду со своей тягой друг к другу и к целому; важнейшим проявлением этого оказываются так на- зываемые гомемерные части ⁴⁰².

В третьем смысле о многом говорят как о стихиях. Действительно, 20 то, что образовано из стихий, также не может создать только одна из них и на это способны, по крайней мере, две.

Какая разница между частями и стихиями? ⁴⁰³ Одна — это та, что части всегда состоят из тех же самых стихий, что и целое. В самом деле, части состоящего из стихий, например жилы, есть те же самые четыре стихии, что и у любой ее части. При этом сами стихии, например огонь и земля, являются более простыми, чем какая бы то ни было часть, даже та часть жилы, которая кажется мельчайшей ⁴⁰⁴.

Другое отличие — это то, что части всегда сохраняют собственное членение, в соответствии с которым они были выделены ⁴⁰⁵, — ведь если бы они его не сохраняли, то уже не были бы частями. Что же касается стихий, то они не допускают какой бы то ни было раздельности, а полностью сливаются и приходят к единству, и бытие их и состоит в том, чтобы никоим образом не проявлять собственной раздельности, а тем более своих очертаний.

Третье их различие — это то, что стихии не принадлежат к одной природе с тем, что из них состоит, за исключением разве что самого того, что речь идет о стихиях; я имею в виду, например, то, что стихии нашего тела существуют в согласии не с эйдосом их смешения: если, скажем, им случится быть костями или мясом, то они становятся соразмерными и подобными эйдосу ⁴⁰⁶, например, костей и мяса, и, однако, сами по себе они принадлежат к иной ипостаси. Точно так же и в случае, если бы существовали некие стихии сущности, сами по себе они не были бы сущностями. Ведь сущность тогда была бы составлена из стихий, а сами последние уже не были бы такими составленными. Итак, крайними состояниями многого оказываются, с одной стороны, то, что определено как собственная ипостась ⁴⁰⁷, а с другой — то, что слито в одном общем единстве всего; среднее же положение занимают части и связанная с ними расчлененность, поскольку части уже некоторым образом отстоят друг от друга, но еще не образуют собственной содержательной определенности.

Однако если все многое по природе различается именно в описанном смысле, то почему бы четырьмя стихиями не быть еще и какими-либо видами и почему бы так называемым родам сущего также не быть видами? Впрочем, иногда как о стихиях говорят и о родах сущности ⁴⁰⁸, их относят к сущему потому, что их слиянием является сущность. Если же кто-нибудь скажет, что роды — это виды, но не стихии, то чем же окажутся подлинные стихии? В самом деле, разве можем мы найти что-то более простое, нежели роды сущего? ⁴⁰⁹ Тем не менее они, похоже, являются еще и видами, сохраняющими собственные очертания, так как в сущности заключены и покой и движение как нечто зримое, и то же самое относится к любой другой паре родов. Почему сущности соответствуют также части человека: голова, руки и ноги? Почему целое может

состоять и из таких частей, которые сами являются целыми — я говорю о Солнце, о Луне и обо всех остальных <звездах>, каждая из которых есть целостный вид, и о наших частях, облик которых может быть как-то описан на основании собственных видовых различий и которые неодинаковы?

В ответ необходимо сказать, что низшее всегда причастно высшему. 1,198
Стало быть, виды есть одновременно также части и стихии и, в свою очередь, части — это стихии, но никак не наоборот. В самом деле, среди видов одни оказываются проще других, а простые части ⁴¹⁰ становятся стихиями составных предметов, не терпящими расчленения составного, которое оказывается разделением на части того, что образовано из стихий, присутствующих уже в первой его ипостаси ⁴¹¹. Эта ипостась будет более всего неделимой, конечно же, вследствие самого способа ее образования путем слияния стихий и потому, что, прежде чем получить некую определенность, она в силу необходимости полностью разделяется и в этой раздельности возникает некоторый порядок ее частей, — ведь необходимо, чтобы произошло распадение единства на части и чтобы поэтому на свет появилась совершенная эйдетическая раздельность ⁴¹². Вообще же, когда виды стремятся обрести собственную определенность, все те из них, которые не желают для себя собственного положения, собираются воедино, тоскуя по изначальной природе, и вот тогда-то они и становятся также и частями, так что в качестве их соединения как чего-то простого необходимо понимать их и как виды, и как части, и одновременно — но на ином основании — как виды и как стихии ⁴¹³. Однако при этом они не сливаются в тождестве, но, будучи объединенными и являясь некой предельной слитностью, окажутся стихиями, в качестве же обособленных друг от друга их правильное называть видами, а как некоторым образом все еще обособляющиеся — в смысле двунаправленного среднего положения обсуждаемой ипостаси — они прежде всего именуются частями ⁴¹⁴.

Далее, все те части целого, которые неодинаковы, одновременно являются и видами, и частями: видами они оказываются в силу своей неодинаковости ⁴¹⁵, а частями — потому, что по своей природе не существуют самостоятельно, а располагаются в целом. Таковы наши так называемые телесные органы, а на небе — полушария, четверти небесной сферы и различные зоны и, кроме того, полюса, стороны света, оси и круги, определенные на основании каких-либо демиургических делений ⁴¹⁶, неспособные существовать самостоятельно. Далее, в душах частями такого рода случается быть словам, так же как и всем причинам различий и видам участия в подобной природе ⁴¹⁷; это также виды различного бытия той природы, которая самосовершенна, — за исключени-

ем лишь того, что их слияние в данном случае образуется наподобие тех, которые соответствуют стихиям и, как было сказано выше, целостности, и в последнем случае стихии выступают в качестве частей.

Итак, вот каково то, что одновременно есть и виды, и части. Видами же и одновременно стихиями являются все то, что в своем нерасторжимом слиянии соединено лишь в один вид. Таковы составные живые существа, как целые обнаруживающие полный синтез: мулы, страусы и тому подобные ⁴¹⁸. В самом деле, они появились на свет от животных различных видов, словно образовавшись из стихий, сливающихся в некий вид единого.

Точно так же мы будем рассматривать и части, являющиеся как таковые лишь частями самими по себе, но при этом именно такими, которые отклоняются от соединенной природы и, однако, еще не выделились окончательно и не обрели своей самостоятельной и завершенной определенности. Таковы, по общему согласию, гомеомерии, поскольку как целое они разделены и тем не менее принадлежат к одному и тому же виду и потому соименны и целому, и друг другу. Кроме того, таковы некоторые части, еще только склоняющиеся к неподобию, но пока остающиеся в рамках целого и в пределах общей соименности одной и той же природы; таково, например, то живое существо, которое причислено к некоторому виду, но претерпело некое изменение ⁴¹⁹. Ведь качество животности является одновременно еще и частью и мерой животного, однако при этом то качество, которое уже в некотором отношении оказывается человеческим, а в некотором — еще и лошадиным, основывается не только на соразмерности с каждым из этих качеств (ибо подобное могло бы произойти и с гомеомериями), но и на выходе за пределы своего вида и превращении одновременно и в человека, и в коня ⁴²⁰.

Частями как видами в этом случае оказываются все те, которые принадлежат к каждому из самостоятельных и занимающих собственное положение видов: или в качестве худших, каковы, например, наши органы, или в качестве лучших, каковы части космоса. В самом деле, последние предпочли своему собственному бытию бытие целого, а первые из-за несовершенства своей природы просто не в состоянии существовать самостоятельно и властвовать над собой.

Пожалуй, могли бы быть обнаружены и части, одновременно оказывающиеся стихиями, например те, которые образуют так называемую нераздельную целостность, состоящую из частей. Ведь то, что она образуется из частей, даже если и не вся вообще, то, по крайней мере, как таковая, очевидно; на то же, что она как бы составляется из стихий, указывает то, что в этом случае из многого возникает единый вид, при том, что многое становится в едином невидимым и при видообразовании целого

уже не сохраняет своей раздельности. Я полагаю, что и виды в пределах рода можно рассматривать так же и то же касается частей в рамках целого (ибо они не замыкаются в границах собственной определенности): будучи частями, они становятся стихиями рода. В самом деле, образующееся подобным образом соединение многих живых существ есть единое живое существо вообще ⁴²¹, которое скорее всего обладает собственной ипостасью в границах определенности живого существа как такового. Пожалуй, такое суждение будет тождественно высказанному ранее; впрочем, роды сущего — даже если кажется, будто они есть виды, выступающие при этом в слиянии всего скорее как части, — тем не менее по этой самой причине становятся, словно имеющая облик стихий природа, единой сущностью, которую все они образуют. Конечно, по этому поводу с большой тщательностью можно было бы производить самые тонкие рассуждения.

Необходимо также сказать, какие из видов или какие из частей могут становиться стихиями, а какие не могут. Действительно, похоже, что такими не могут быть все те виды, которые занимают среди сущего низшее положение. Ведь если бы они были стихиями, то и вслед за ними существовало бы нечто, состоящее из них. 1,200

Кроме того, нужно исследовать еще и тот вопрос, имеются ли стихии, образующие ипостась, присущую, скорее, составным вещам, у высшей и простой природы. В самом деле, это, похоже, верно во многих, но, разумеется, отнюдь не во всех отношениях. Ибо, например, наше тело состоит из стихий, существовавших прежде него, и бывает, что человеку и коню на основании самых общих понятий дают определение в качестве разумного смертного и неразумного смертного животного соответственно, и даже душа включает в себя сущность, жизнь и знание — при том, что изначально ⁴²² они как таковые уже существуют. Однако тело всего как целого также образовано из четырех стихий, но при этом соответствующие стихии в его основу заранее не положены ⁴²³, и первая сущность также не возникает из стихий, по своей природе занимающих предшествующее ей положение, — ибо прежде нее никаких стихий нет. Далее, то, что состоит из стихий, всегда стремится быть лучшим, нежели собственные стихии, которые никогда сами по себе не существуют, но имеются лишь в том, что образовано из них, причем совместно друг с другом, подобно тому как части всегда следуют за целым и сопутствуют друг другу, поскольку то, что возникло из них, использовало их и в этом смысле оно само по себе является как бы материей; в качестве же эйдоса оно возникает в дополнение к ним. 10

Если это действительно так, то первое состоящее из стихий, пожалуй, не могло бы образоваться из стихий, превосходящих его собственную природу и предшествующих ей, — напротив, оно возникает из

впервые появляющихся в нем самом стихий, менее совершенных по сравнению с целостным эйдосом, и потому мыслимых как более простые, или, что еще правильнее, в согласии с истиной, таковыми даже не являющихся, но оказывающихся всего лишь менее совершенными и, скорее, частными. В самом деле, только в этом случае образованное из них обладает и частями и видами, так как представляется целостным и составным по причине бытия объемлющим. На самом же деле оно не такое, но, вероятно, еще более простое и лучшее ⁴²⁴.

3.2. Простота стихий

- 25 86. Что же это за так называемая простота стихий и с какой сложностью она соотносится? Скорее всего, состоящее из стихий двойственно, и одно есть то, что присоединяется к стихиям в качестве эйдоса ⁴²⁵ и что на самом деле является более простым и лучшим, нежели они, а другое — это как бы смесь и слияние самих сосуществующих стихий ⁴²⁶, то есть нечто, заранее предполагающееся в качестве некой единой и составной материи. Так вот, стихии оказываются простыми именно по сравнению с последней, но никак не по отношению к
30 общему видообразующему своеобразию смеси ⁴²⁷. Значит, именно последняя природа и есть сущность, та же, которая соответствует этой
1,201 смеси, есть сущность в возможности. Каждая из стихий — какая-то часть материи, и потому они — еще не сущность и тем не менее имеют ее облик и близки к ней, хотя и менее совершенны, чем она.

- Так что, первая сущность образуется из материи и эйдоса? Откуда же тогда возникла материя, если не из того, что по своей природе появилось до нее? Ведь, как говорят ⁴²⁸, даже наша собственная материя
5 происходит от высших начал ⁴²⁹. Нет ли необходимости в том, чтобы существовали некие сопричастности, исходящие от предшествующих предметов и воспринимаемые как материя и стихии? Впрочем, подробно исследовать сопричастность я собираюсь ниже, а что касается стихий, то, при том, что они рассматриваются в некоем множестве и определенности, сущность, имеющаяся до всякой сущностной определенности, не могла бы, пожалуй, быть второй после собственных стихий.
10 Следовательно, возникнув первой, она явила собственные стихии одновременно с собой и в себе, подобно тому как целостность обнаруживает части, а вот этот космос — свои стихии, существующие в нем; при этом я говорю не о материи, хотя, пожалуй, это относится и к ней, а о четырех эйдетических стихиях, каковы бы они ни были и как бы их ни определяли ⁴³⁰. Ведь проявляются ли они как четыре части целого ⁴³¹ или
15 как то зримое и осязаемое и промежуточное между ними, что существу-

ет повсюду и усматривается во всех вещах ⁴³², в любом случае они представляют собой дополнительное подразделение единого и однообразного космического устройства.

В самом деле, всякое единое по своей природе предшествует собственному множеству, которое словно бы вырастает из того в ходе его разделении на названные части ⁴³³, — ибо по природе необходимо, чтобы единое в ипостаси многого, так сказать, разворачивалось, не распадаясь при этом на многое: тем самым оно предоставит место в ипостаси и многому, даже если одно от другого и неотделимо. Если же многое тройственно и выступает как виды, как части или как стихии, то это имеет место, разумеется, потому, что тогда само единое окажется трояким и каждому множеству будет соответствовать собственное единое: видовое слияние и единый вид, предшествующие раздельности, целостности, предшествующая частям, и состоящее из стихий, идущее впереди них. 20

По аналогии с этим проявляются и различия в самом едином, поскольку то, что имеет отношение к видам, — это многообразное единое, а то, что соотносится с частями, представляется многочастным, поскольку 25 целое в своей всеохватности распространяется на все части, и при этом имеется и нечто неделимое, предшествующее частям, даже если оно и возникает только в виде частей, так как именно оно и дает частям их положение в своей расчлененной ипостаси. То же, что состоит из стихий, как более совершенное сплавливает и сливает их, объединяет с собой и, разумеется, не позволяет стихиям быть выстроенными в определенном порядке вслед за собой, но вынуждает их достигать завершенности в собственной ипостаси ⁴³⁴. 1,202

Потому-то все, будучи от природы многим, становится тем не менее единым, причем смесь не является одним, а состоящее из стихий — другим, как мы, ради, конечно же, ясности только что и говорили, неоднократно меняя свое мнение, — напротив, это самое составленное из 5 стихий есть единое и многое, и при этом многое сплочено при посредстве единого, а не является просто сосуществующими между собой многими вещами; оно объединено, поглощено единым и пребывает в его неопределенности. Ведь в таком случае всегда обнаруживаются соотносящиеся между собой стихии и то, что состоит из них, и при этом стихии не выступают как его материя, поскольку части, со своей стороны, не являются материей целого ⁴³⁵, а виды не есть материя того, что могло бы быть названо, в отличие от целого, всем вместе ⁴³⁶. Они лишь аналогичны материи ⁴³⁷, и множество соотносится с единым как принадлежащее к каждому виду среди тех, из которых образуется целостный 10 вид единого и многого. Тогда состоящее из стихий является и единым,

и многим, поскольку многое властью единого слито в себе, так как, разумеется, если это единое пренебрегло собственной простотой и как бы подчинилось многому, вступившему внутри себя в раздор, а вернее, уподобившемуся себе в собственных для каждой стихии очертаниях, то, с одной стороны, многое вместо стихий стало видами, с другой же — единое оказалось как бы многоцветным и пестрым, а вместо состоящего из стихий и самих по себе стихий или же слияния и сливающихся предметов, в качестве видов под действием чисел появились монада и составное единое и многое ⁴³⁸.

Части же и целое необходимо рассматривать как нечто промежуточное, поскольку в отношении их возникло некое поупущение, и потому части возникли в связи с некой дерзновенной раздельностью ⁴³⁹. Тем не менее, при том, что в восприятии раздельности и в отказе от себя образовалась некая склонность единого к частям, а в восприятии единого и раздельном его сохранении — склонность частей к единому, промежуточное положение между ними занял сам предмет, одновременно принадлежащий к собственному своеобразию целого и частей ⁴⁴⁰. Поэтому в этом случае явственно просматриваются как двойственность, так и единая связь. Что же касается предельных состояний ⁴⁴¹, то, даже если подобные вещи в отношении их и имеют место, они более или менее неотчетливы. В рамках эйдетического единого и множества единая связь и сращение не вполне отчетливы, поскольку виды не слишком склоняются друг к другу, не принадлежат друг другу и о них так не говорится ⁴⁴². По отношению же к стихиям и к состоящему из них двойственность неочевидна, так как определенного множества стихий в едином не прослеживается, поскольку их множество выявляется, скорее, при помощи силлогизмов, что связано со слитностью, если позволено так выразиться, «остихивающих» своеобразий.

Да и что в этом удивительного, если первое, состоящее из стихий, то есть сущность, закладывает в стихии неопределенность: в ней сами виды — коль скоро, как мы говорили выше, выступая как стихии, они слыты, — и те соединяются между собой в единую нераздельность, даже если некоторым образом избегают ее, и бывает, что иногда как-то проявляют собственную энергию. В самом деле, виды как таковые не могут полностью объединиться; потому-то, когда речь идет о зримом и осязаемом, оказывается, что они всегда сосуществуют между собой, хотя и выступают как иные друг другу, а в применении ко всякой душе имеются сущностное, жизненное и познавательное ее начала, сами при этом также некоторым образом определенные. Подобное положение занимают в уме роды сущего, так как они есть стихии сущности, причем вовсе не сверхэйдетической и не простой, а именно эйдетической. Они оказыва-

ются также некими видами, пусть даже в сравнении с другими, скорее похожими на стихии и более простыми, и потому представляющими собой общность всех видов и предшествующей их множеству единой эйдетической природы. По этой самой причине в последней как-то проявляется видовое своеобразие, и тем не менее подобные виды вовсе не воспринимаются как стихии, так же как они в некотором отношении не выступают и в качестве частей. Ведь в эйдетическом космосе одно — это как бы эйдетическая сущность, которая есть некое однородное соединение видов, а другое — некоторая ее расчлененность, с одной стороны, и эйдетическая целостность, связующая эту расчлененность, — с другой; значит, в нем присутствует природа целого и частей. На ее основе в раздельности, подразумеваемой в эйдетической ипостаси, сами виды отстоят друг от друга, а то, что их соединяет, есть многообразное единое, или, как было сказано, монада и связанное с ней число ⁴⁴³.

Далее, имеющей облик стихии и соединенной эйдетической сущности предшествует подлинная ипостась целого и частей, проявляющаяся в разделении первой сущности, являющейся подлинной ⁴⁴⁴; по этой причине мы называем ее жизнью, потому что она уже обретает объем в своей протяженности, возбуждается в разделении и, как свидетельствует само ее название, кипит и варится и при этом еще окончательно не изливается в ипостась видов, но рассматривается именно в кипении и клокотании; потому-то мы и воспеваем ее как целое и части прежде всякой эйдетической природы, как будто она, покоясь, движется и, будучи объединенной, тем не менее в каком-то смысле претерпевает разделение, оказываясь целым вследствие объединенного и покоящегося, а частями — из-за разделяющегося и движущегося. Целое и части потому именно и есть единая природа, что она как единая одновременно еще и уже разделяется: уже — потому, что она не вполне объединена, а еще — потому, что не окончательно разделена.

Итак, промежуточное состояние, которое мы называем двумя именами: *целым* и *частями*, поскольку оно рассматривается как составное, является единым; сущность же, стоящая превыше и его, — это просто объединенная природа, выступающая нерасторжимой, причем таковой она оказывается не как единое, а как объединенное; последнее же состоит из многого и появляется вслед за ним. Стало быть, сущность образуется из стихий и является первым обусловленным стихиями ⁴⁴⁵; ведь это именно простая сущность, благодаря которой любая определенная сущность оказывается чем-то состоящим из стихий, ибо то, что повсеместно соединяется, мы и называем сущностью, подобно тому как разделяющееся именуем жизнью, а уже разделенное — эйдосом, даже

- если каждое названное выступает в своей низшей, например телесной, форме. В самом деле, в этом случае сущностью оказывается то, что сплочено из четырех стихий, то же в ней, что приходит в движение и побуждает себя к разделению собственных энергий, — это некая жизнь подобного сплоченного, ибо она в каком-то смысле есть движение и приуготовление к эйдетической энергии и в то же время — к предшествующей последней ипостаси; пребывающая же в раздельности форма — это эйдос ⁴⁴⁶. Если же всякая соединенная сущность выступает как разрушение стихий, или, если угодно, я скажу: как их совместная гибель ⁴⁴⁷, то, конечно же, это происходит потому, что первая и простая сущность оказывается их соединением. Стихии такой сущности есть самые подлинные и первоочередные из всех стихий, поскольку они не смешиваются при слиянии их собственных пределов, как говорит о здешних стихиях Аристотель ⁴⁴⁸, и не объединяются всего лишь в своем совершенстве, — напротив, в этом случае, как мы и говорили, смешиваются сами виды, оставив все остальное на усмотрение разделения и превращаясь в стихии эйдетической сущности. Потому-то в последней некоторым образом и проявляется собственная определенность, но при этом она не обладает ничем определенным в себе, как и эйдетическим и сливающимся под действием некой силы, — напротив, по своей природе подобные стихии собственно-объединенной и установившейся в единстве сущности предстают как целостные и полные ⁴⁴⁹. Следовательно, ни виды, ни роды сущего не есть стихии, ибо последние сами оказываются некими видами. Так что же это такое? Ведь ни о чем другом по сравнению с ними мы говорить не в состоянии, так как они, конечно же, не являются просто частями, ибо последние — это что-то сверхвидовое.

3.3. Части и виды в качестве стихий

- Поэтому необходимо исследовать и тот вопрос, чем именно оказываются сами части. Похоже, что это роды сущего, но не определившиеся эйдетически, каковыми мы их именуем и мыслим. В самом деле, мы мыслим и именуем все эйдетическое, причем я позволю себе сказать, что это не относится к умному и истинному, но что следует быть довольным, если подобное применимо к душевному; впрочем, те имена и мысленные образы, которые возникают у нас, нужно относить на счет эйдосов ⁴⁵⁰. Итак, среди того, что рассматривается таким образом, эйдетическое и определенное необходимо отнести на счет описаний собственных признаков, а на долю родов мы оставляем только расчлененность, так как говорим о них и как о видах, и как о частях, однако и

первыми и вторыми одновременно они, пожалуй, не будут. Так вот, не оказываются ли роды сущего частями как таковыми и, значит, не выступают ли они подобиями частей в собственном смысле этого слова? Похоже, что они, конечно же, отнюдь не все то, что в дополнение к свойству бытия частью обретает эйдетичность, а то, что предшествует тому и другому, каковыми они и являются. Или же они выступают как части, но при этом только как таковые, причем в простоте. Следовательно, так называемые роды сущего стали частями прежде, чем обрели собственное своеобразие в своих пределах; стало быть, и стихиями они оказываются точно в таком же смысле. В самом деле, мы, отбросив необходимость их расчленения, будем созерцать их как срастающиеся между собой, объединяющиеся в единое слияние и тем самым рассматривающиеся как стихии. Итак, в наличном бытии роды выступают как стихии⁴⁵¹, а как части становятся стихиями в силу сопричастности, поскольку обладают чем-то, что срастается в ипостась целого, ибо именно целое и есть сращение присущих частям совершенных состояний в виде единого целого; так как эти состояния смешиваются между собой, в качестве них части становятся стихиями. Потому-то часто и возникает недоумение в том вопросе, почему целостность образуется из частей и почему в то же самое время части следуют за целостностью и вычлениваются из нее, но тем не менее в наличном бытии остаются именно частями, поскольку свое собственное бытие обретают в расчлененности. Виды в своем наличном бытии обретают собственную определенность в соответствии с сопричастностью, части склоняются к единому и некоторым образом отпадают от раздельности, стихии же вследствие своего единства и того, что они отвергают не только разграничение, но и расчленение, занимают еще более высокое положение. Итак, вот каковы роды сущего, положение которых так или иначе тройственно.

Далее, только ли роды сущего восприимчивы к этой тройственной природе? Вероятно, таковы вообще все те виды, которые существуют, при том, что даже низшие среди них⁴⁵² всегда содержатся в высших; выделяются же они в том или в другом месте — одни раньше, а другие позже, поскольку одни обладают скорее обликом целого и для них большее значение имеет нераздельность, а другие скорее похожи на части и теснее связаны с раздельностью. Впрочем, все те из них, которые в низшем разделяются, в высшем соединены, ибо откуда возьмутся разделенные, если ранее в высшем в виде соединенных между собой их не было? Да и выход за свои пределы есть не что иное, как разделение соединенного, поскольку в результате него все возникает не разом, а постепенно: одно появляется раньше другого, причем более общее возникает прежде частного. Ведь почему бы, при том, что

- 1.206 в уме все, разумеется, пребывает в раздельности, в сущности не присутствовать всему в объединенности? Ибо объединенное вообще всегда идет впереди разделенного, так что и все как объединенное предшествует всему как разделенному. А почему роды сущего <в объединенном> соединены, будучи, как говорят⁴⁵³, стихиями сущности? Впрочем, скорее всего таковы только предел и беспредельное, о чем и ведут речь философы⁴⁵⁴; все же остальные виды в этом случае, вероятно, не будут изначально существовать в предшествующем всему объединенному, ибо тогда высшее начало было бы началом не всего, а только повсеместных соитий предела и беспредельного⁴⁵⁵ или так называемых деятельных заполнений и смещений сущего⁴⁵⁶. Действительно, если вершина всякого вида есть соединение всего видового множества, то
- 10 почему бы и единому началу всего не быть соединением произрастающего из него и в дополнение приобретающего раздельность множества всего?

Так почему же, при том, что все стихии содержатся в сущности, а все части — в среднем чине, подобно тому как все виды — в третьем и разделенном, то есть в уме, мы тем не менее говорим о стихиях эйдосов, каковы роды сущего, и о состоящих из стихий предметах, например о животном, растении и о еще более сложных видах? В самом деле, почему бы и им не быть стихиями? Ведь живое существо — это стихия человека, а человек — стихия сухопутного⁴⁵⁷.

87. И разве не будет самым правильным следующее утверждение: последний из видов станет стихией среди атомов⁴⁵⁸, поскольку вместе с другими образует некоего определенного человека? ⁴⁵⁹ Вероятно, необходимо сказать так: нет ничего удивительного в том, чтобы все то, что является видами, было также частями и стихиями. Тем не менее
- 20 среди них есть уже и те, которые оказываются скорее всеобщими и простыми и потому по природе более подходящими для слияния, так как они обладают не глубокими и не многообразными собственными очертаниями, а некоторым образом только что проявившимися и еще не включенными во множество, отчего эти очертания легко объединяются и как бы сливаются между собой. Чем дальше случается прости-
раться их выходу за свои пределы, углубляющемуся и упрочивающе-
- 25 мую вследствие их собственных очертаний и делений на части, тем сложнее им достигнуть цели своего слияния в том, что состоит из стихий; при этом они образуют не подлинное единство, а на деле как бы разверзающееся⁴⁶⁰ в делении. Поэтому то, что ближе к объединенной природе, как представляется, есть стихии в большей мере, нежели виды, а то, что дальше от нее, — это скорее виды, чем стихии, что же
- 1.207 касается промежуточного, то оно занимает среднее положение между

предельными состояниями синтеза и простоты. Итак, роды сущего есть, скорее, стихии, а низшее среди составных вещей — виды, и их примеры — человек, конь и, вообще говоря, те виды, которые прежде всего будут именно видами. Промежуточное между ними — то, что называют взаимно подчиненным ⁴⁶¹, — по отношению к состоящему из стихий занимает положение самих стихий, а в отношении того, что предшествует стихиям, — составленных из стихий предметов; таким образом, одно и то же оказывается в этом случае на равных основаниях и состоящим из стихий, и самими стихиями.

Стало быть, не выступают ли те виды, которые более всего таковы, в каком-то смысле в качестве стихий атомов? В самом деле, они, разумеется, не могут быть стихиями других видов, так как не являются последними среди видов. Впрочем, они, конечно же, не будут и стихиями атомов, ибо в этом случае наряду со всеми различиями у них должно существовать и нечто общее ⁴⁶². А каковы могли бы быть атомарные различия отдельных вещей? ⁴⁶³ Пожалуй, лишь случайные. Однако случайное не образует сущности ⁴⁶⁴, а такие различия, пожалуй, сущностны. Таким образом, при этом они появляются первыми, если только на самом деле собственны для атомов, так что, сами будучи атомами, они станут обладать и собственными идеями. В противном же случае будет существовать некий вид ⁴⁶⁵, который становится целым и разрушается и при этом не является ни монадным, ни содержащим атомы. Так вот, правильнее всего утверждать, что существуют два способа разделения: [1] разлагающий единое на многое при посредстве видообразующих различий и относящийся ко всем видам и [2] запечатлевающий одно и то же целое во множестве материй ⁴⁶⁶. Соответствующее целое называется атомом прежде всего потому, что во всех случаях оказывается именно целым и не обладает никакой вызывающей различия изменчивостью. Значит, не противостоит ли различие атомов только материи? Однако какое видовое различие вообще могло бы противостоять материи? Скорее всего, отличию в соотносительности с ней появиться невозможно, а если бы оно было зафиксировано в качестве вида, отличного от того, который связан с материей, то само стало бы отличающимся эйдосом, подобно тому как изображение Сократа в камне отличается от его изображения в меди ⁴⁶⁷. Ведь эйдос, обладающий общей сущностью с материей, некоторым образом изменяется вместе с тем, что положено в его основу. И если бы материя была безвидной, но как-то различалась бы в возможности, то в согласии с бытием в возможности появилось бы и бытие в действительности — с той лишь поправкой, что в этом случае к ней не прибавилось бы ничего эйдетического и различающегося ⁴⁶⁸. Впрочем, сейчас оставим это в стороне.

Я говорю о том, что от природы существует следующее свойство: при множественности положенного в основу один и тот же общий эйдос часто воспринимается как один и тот же и неразличимый ⁴⁶⁹. Так что же? Один атом вовсе не является иным другому? Скорее всего, он таков только в связи с пребыванием в том или ином положении, а эйдос тем не менее является одним и тем же, поскольку, если бы кто-нибудь оставил материю без внимания, эйдос вообще оказался бы одним и тем же. Следовательно, не получится ли так, что атомы вовсе не будут раз-
 30 ными по своему эйдосу и, значит, не станут различаться и в силу инаковости, если только их различие связано именно с материей, ибо инаковость также есть эйдос? А если, как говорят, отличие связано с числом ⁴⁷⁰, то ведь и число — некий эйдос и в каждом случае оно неотли-
 1,208 чимо, и, стало быть, инаковость двух монад есть нечто неразличимое.

Так почему же эйдос вообще получает свое определение в согласии со всем перечисленным, а эйдос Сократа — уже нет? Во все не потому, что заужено представление об эйдосе, а потому, что нечто вот именно таково ⁴⁷¹. В самом деле, человек существует ничуть не меньше в согласии с ипостасью того вида, о котором говорится, что он есть, а особенное — вследствие чего-то различающегося вообще. Итак, нечто неот-
 5 личимо от другого нечто, ибо и то и другое — это именно нечто. Следовательно, Сократ не является иным по сравнению с Платоном, поскольку в этом случае главную роль играют соотношенность и тождество ⁴⁷². Почему же, в то время как человек является единым, с одной стороны, имеется эйдос вообще, а с другой — атом? Ибо разве случайно то, что существующее в некотором отношении, с одной стороны, причастно общему, а с другой — чему-то определенному, или атому? Скорее всего, необходимо сказать, что с общим связан смысл, благодаря которому среди атомов возникает некая общая для них всех соприча-
 10 стность, каковую мы и называем общим эйдосом во многом, и такое суждение категорически высказывается обо всем вместе и воспринимается как общее. То же, что существует в каждом из атомов, тождественно общему и бытию каждого каждым, так же как и видовому своеобразию и целостной и всеобъемлющей природе эйдоса, ибо нет эйдетического, не существующего повсюду и в каждой вещи. Будучи одним и тем же во всем, эйдетическое расчленено по самой своей ипостаси и отстоит от самого себя, поскольку разорвано в определенности, подобно
 15 тому как тело обособлено от самого себя в виде некой протяженной и обладающей объемом вещи, хотя как эйдос оно всегда одно и то же и неотлично от другого.

В самом деле, природа, проделав путь от первого к последнему, похоже, совершила его как природа отмеренная и вместо одной крайности

впала в другую. Это можно объяснить многими способами, и пример такого объяснения уже был приведен. Действительно, каждый эйдос в своей простоте есть всего лишь единое, так как быть двумя ему невозможно, на что указывает Платон ⁴⁷³. В низших вещах атомы есть многое и тождественное, так же как и множественные изображения одного и того же единого, ничем не различающиеся между собой по своему виду, но при всем том многие, поскольку у них, зачастую тождественных, имеется один и тот же порождающий эйдос. При этом правильнее всего утверждать, что рождение также буде двояким: одним — в согласии с видообразующими различиями общих эйдосов, а другим — в соответствии с рассеянием одних и тех же вещей, неразличимым или по причине связности, как это имеет место в применении к телам и качествам, или же по определению, что относится к монадам, людям, лошадям и тому подобным эйдосам. Претерпевают или созидают это неразличимое рождение многих атомов не только те виды, которые более всего являются таковыми, но и все имеющиеся у них видовые различия и выделяемые наряду с ними роды. Ведь, по-моему, атомами будут и «живое существо», и «разумное», и «смертное» ⁴⁷⁴, и ясно, что их рождение неразлично, в то время как атомарность связана с различиями ⁴⁷⁵. То же самое претерпевает и многое, и все, как, например, роды сущего и любая природа, выходящая за свои пределы, — вплоть до атомов, — а это касается всякой эйдетической природы ⁴⁷⁶. Вслед за этим в связи с вышшими началами необходимо исследовать то, совершают ли и они некий выход за свои пределы, а по поводу тех, каковыя представляются выходящими за свои пределы — то, как именно совершается этот выход.

Что же касается того, о чем мы говорили сначала, то виды, более всего являющиеся таковыми, не существуют среди атомов как стихии, точно так же и как роды ⁴⁷⁷, но сами всегда состоят из стихий ⁴⁷⁸ и являются себя как тождественные, подобно тому как единое тело в качестве смеси, состоящей из стихий, присутствует и вот в этой части, и вон в той, будучи целостным слиянием четырех стихий, во многом различающихся между собой. При этом я не знаю, есть ли смысла далее распространяться по данному поводу.

3.4. Соотношение стихий и состоящего из них

88. Вернувшись к исходной апории еще раз, давайте рассмотрим то, что стихии разве только по ипостаси и в качестве именно стихий являются худшими, нежели состоящее из них, а по природе своего своеобразия стоят выше его. Например, живое существо как общее и целое предшествует человеку, в самом же человеке оно — его стихия

- 15 и нечто более частное ⁴⁷⁹. А не получится ли то же самое и в применении ко всем стихиям вообще? Похоже, что, по крайней мере, некоторые из них не идут впереди состоящего из них. Например, никто не может даже предположить, будто стихии космоса предшествуют самому космосу ⁴⁸⁰. Не относится это и к стихиям первой сущности, ибо, пожалуй, она первая является тем, что состоит из стихий. Скорее всего, и в применении ко всему иному, когда нет ничего предшествующего состоящему из стихий, они также не могут существовать до него. В самом деле, до первой жизни не могли бы существовать ее собственные стихии, до первого ума — те, которые составляют ум, а до первой души — душевные ⁴⁸¹. Стоящие выше отдельных целостностей общие стихии выделяются позднее, среди более частных вещей, причем они становятся особенными в большей мере, нежели вечно расчленяющиеся предметы, и частными более, нежели их собственная целостность. Части, да и виды, суживаются вплоть до собственно монады и целостности, и то же самое происходит со стихиями собственной сущности, которую мы полагаем их слиянием. Потому-то в применении к ним и кажется, будто первенствуют собственные признаки их природы, а, разумеется, не сами стихии, ибо последние одинаковы по своему роду и некоторым образом соименны: стихии человека оказываются человеческими, а коня — конскими, и то же самое относится к стихиям тела и души и равным образом — Солнца и Луны, и даже к общим для неба, поскольку они небесные, и общим для всего космоса, так как они космические.
- 30 Стало быть, стихии всегда обретают свой облик в связи с характером того, что состоит из них, — ведь и эйдосы получают его в соответствии с характером собственной монады ⁴⁸², поскольку мы говорим об умных, о душевных и о внутрикосмических эйдосах. Потому необходимо полагать, что стихии жизни являются жизненными и что они «живут» в меру участия в производящей их из себя природе, или, вернее,
- I.210 5 что в своем наличном бытии ее стихии будут множеством, а как само одновидовое — образующимся из стихий, составленное же из того и другого — это жизнь. По крайней мере, таким образом в своем наличном бытии обретают целостность и части, поскольку они являются именно частями целого и вносят свой вклад в его наличное бытие, ибо точно так же и множество заключенных во всяком числе монад вносит вклад в его монаду. Поэтому триадой будет не только единое триады, но и множество, состоящее из трех монад, так что и в применении к сущности правильно было бы сказать, что стихии обретают в ней сущность в наличном бытии, так как произрастают из нее и часто образуют ее названным способом. Следовательно, нельзя говорить так, как мы

часто это делаем: что единичные стихии сущности, вносящие в нее свой вклад, становятся сущностными, ибо это вторая сущность, следующая за той, которая выступает как однородное своеобразие, и множество обретает сущность именно в ней ⁴⁸³, поскольку стихии в сущности явля-
ются самым множественным. И если бы те же самые стихии в каком-то смысле появились в едином, то они были бы также и его стихиями. В самом деле, единое, в основании которого лежит сущность, — это как бы единичная сущность и единичное, состоящее из стихий, у которого существуют и единичные стихии, подобно тому как стихии ума изначально предостоят в единичном уме ⁴⁸⁴.

А не получается ли, в свой черед, что своеобразие стихий изначально предстоит их ипостаси и в этом смысле? Скорее всего, здесь самое правильное — сказать, что среди богов заранее задано все то, что нахо-
дится в зависящих от них сущностях. В связи с таким предвосхищением не может возникнуть никакой апории, — но только в том случае, если нечто, имеющееся в более частных сущностях, будет предвосхищено в более общих. Итак, почему же просто живое существо предшествует живому существу в человеке? Пожалуй, потому, что они не тождественны и по своему своеобразию живое-в-себе ⁴⁸⁵ не есть то, которое занимает свое положение как стихия по отношению ко множеству видов. Последнее есть только собственный признак первого в том, в чем оно является стихией и всего лишь живым существом, коль скоро даже соб-
ственный облик оно обретает благодаря наличному бытию человека, первое же — это другая природа, охватывающая все множество живых существ вместе взятых и любые виды, связанные с понятием живого существа, ибо она оказывается и человеком, и конем, и Солнцем, и Луной, и всеми другими сущими ⁴⁸⁶. Поэтому от такого живого существа происходит перечисленное, именуемое живым существом по одной из стихий, поскольку ведь и жизнь, будучи всем, получает свое имя лишь от одного собственного признака, связанного с кипением. В самом
деле, уже много раз было сказано, что имена принадлежат определенному и расчлененному, а скорее всего — собственным признакам и, кроме того, самим общим эйдетическим ипостасям, на основании кото-
рых они по аналогии распространяются и на части, а вслед за ними и на недалеко от них ушедшие стихии. К целостным же совокупностям имена неприменимы, — ибо чем могло бы быть полное имя, которое будет относиться ко всем вещам и соответствовать всеобщему космосу? Действительно, если космос получил свое имя на основании одной лишь характеристики — упорядоченности ⁴⁸⁷, то, стало быть, и жизнь удостоена своего имени в связи лишь с кипением и бурлением, имеющими место при разделении, и тем не менее она является всем, так что и живое

- существо называется так в силу причастности жизни и некоему кипению, поскольку оно пробуждено к влечению и ощущению. Следовательно, это живое существо не является тем, которое мы называем стихией в человеке, ибо это только своеобразие, обретающее общую с человеком сущность⁴⁸⁸. В самом деле, человек — это просто эйдос человека, и первый человек есть все те люди, взятые вместе, которые определены так по своему виду и являются скорее частными. Стало быть, человек в земном человеке в качестве стихии, пожалуй, не будет произведением высшей природы, но окажется всего лишь своеобразием, на основании которого тот и получил свое имя, подобно тому как результатом природы созерцания является то, что <земной человек> удостоен зренья⁴⁸⁹. То же самое касается и всего остального — того, что рассматривается в связи с земным человеком и в связи с просто человеком. Ведь, как было много раз сказано, каждая вещь вместе с собой производит на свет собственные стихии как принадлежащие к одному с ней чину и виду.

- Итак, почему же то, что по природе стоит ниже иного, могло бы стать единоприродным стоящему выше, хотя применительно к двум занимающим равное положение ипостасям об этом говорить не следует? ⁴⁹⁰ В самом деле, не являются же порождением моего или твоего тела одинаковые по своему виду стихии. А если они таковы, потому что в этом случае речь идет об атомах⁴⁹¹, то, по крайней мере, стихии-то сирийца и ливийца или же лошади и осла по своему виду не тождественны. Ну а собственные признаки окажутся одними и теми же — как мы говорим, высшими и низшими⁴⁹². Пожалуй, дело так и обстоит, но — если провести исследование с позиций истины — в несколько ином смысле, так как при более детальном рассмотрении они не будут представляться одними и теми же, поскольку выход за свои пределы одного и того же совершается вместе с различением и при этом в различающихся вещах недопустимо наличие общего и неразличимого; однако мышление, воспринимая именно это последнее вследствие отдаленности этих вещей или некой собственной совершенной подслеповатости, обращается к так называемому общему, не принимая при этом во внимание не только мелкие различия в нем, но даже и значительные, поскольку полагает, будто живое существо вообще присутствует и в смертном, и в бессмертном, и, что еще более парадоксально, и в уме, и во мне самом как живом существе, ибо, как говорят, все перечисленное и выделено на основании бытия живым существом⁴⁹³.
- 1,212 Так что же, нет ничего общего? Если общее тождественно и едино по своему виду, то, пожалуй, не может существовать ничего общего для того, что изменчиво по своему виду. Если же общее — это то, что не

оказывается совершенно другим, — при том, что общность некоторых вещей доходит до их родства, — то нечто общее могло бы существовать. И что же, оказывается ли это нечто в качестве общего и родственного единым и тождественным? Похоже, подобное суждение служит 5 причиной всяческих зол, поскольку, когда мы слышим слово «иное», наши мысли тут же устремляются к совершенной раздельности, а когда слышим «тождественное», они обращаются к полному слиянию, причем происходит это, я думаю, потому, что по своей слабости они обращаются на низшее и сталкиваются с отдельными эйдосами, не будучи в состоянии совершать свой путь в согласии с мерами ипостаси каждой вещи ⁴⁹⁴. Итак, среди различающегося не следует выделять общее, не являющееся различным, а среди тождественного — различное, не вы- 10 ступающее общим, ибо имеется также и нечто среднее между общим и особенным.

А не идут ли впереди отдельных стихий соименные им собственные признаки? Однако, по крайней мере в связи с рассматриваемым способом разделения, подобное не могло бы иметь места. В самом деле, стихиям, частям и видам случается пребывать в некой отделенности друг от друга, и притом отделенность эта разная в различных случаях. Напри- 15 мер, триада образуется из трех монад, а тетрада — из четырех, причем, разумеется, не таким путем, который она, казалось бы, предполагает заранее: из трех предшествующих и четвертой ⁴⁹⁵, — напротив, деление для каждой из монад является собственным, поскольку монады в смысле количества есть нечто более общее, нежели менее общее число ⁴⁹⁶. Ведь деление надвое оказывается чем-то иным по сравнению с общим эйдосом монады, подобно тому как иными выступают деления натрое и на четыре. Таким образом, деление надвое является иным и по отноше- 20 нию к живому существу, даже если бы кто-нибудь и говорил, что одно живое существо разумно, а другое неразумно. И если бы этот некто, взяв разумное живое существо, не являющееся живым существом вообще, вновь произвел бы его деление, например на бессмертное и смертное, то он тем самым определил бы три стихии человека: живое существо, разумное и смертное, и эти стихии логически противостояли бы смертному в качестве третьего, но уже не были бы одними и теми же, так же как и по виду тождественными предшествующим им: ни разумному, ни живому. Эта триада стихий была явлена в первом человеке, 25 причем сами стихии выделялись благодаря ему, будучи некоторым образом собственными для него ⁴⁹⁷.

Так что же, разве вторые в первых, так же как и более частные предметы в более общих — скажем, три стихии человека в живом существе, — вовсе не соединены между собой изначально? Скорее всего,

- и в этом случае стихии обретают свое соединение наряду с целым — ведь и в приведенном примере человек как таковой заключается в их соединении, ибо вторые вещи всегда заключаются в первых ⁴⁹⁸.
 30 в их соединении, ибо вторые вещи всегда заключаются в первых ⁴⁹⁸.
 1,213 прежде всего целые в целых, а вместе с целыми и в целых — части. То же самое относится к стихиям, видам и, вообще говоря, ко множествам в пределах их собственных монад. Равным образом и сущность содержится в объединенном, будучи нерасторжимостью собственной генады.
 5 В самом деле, в таком случае в нем присутствует и генада, являющаяся нерасторжимостью сущности. Стало быть, тогда стихии их обоих в этом объединенном нерасторжимы и соединены друг с другом. Потому-то при этом нет ни стихий, ни того, что состоит из них, поскольку нет также никакой определенности. Следовательно, здесь в стихиях предвосхищены части, но в этом их соитии, а в частях — также и виды, но
 10 лишенные собственных очертаний, выступающие только в качестве их расчлененности. Таким образом, при данном способе деления стихии космического тела неделимо заложены в сверхкосмическом свете ⁴⁹⁹, каковым бы и сколь великим бы он ни был. Точно так же и стихии человеческого тела в подлунном космосе вступают в нерасторжимое соединение, ибо все они как общие для всех животных, растений и металлов изначально предвосхищены в едином соединении, в низшем же они
 15 выделяются как особенные, в таковом качестве предшествующие в отдельном ему самому; я говорю «в таковом качестве» потому, что они предшествуют ему отнюдь не в этом разделении и не при видообразовании. Следовательно, все они одновременно и не существуют заранее, и кажутся таковыми, причем при более всего законченном с точки зрения рассматривающего его, совокупном и общем способе видообразования ⁵⁰⁰.

3.5. Эманация стихий, частей и видов

- 20 Необходимо иметь в виду, что стихии в каждом случае появляются на свет вместе с состоящим из них единым и обладают своим наличным бытием вместе с наличным бытием того, и точно так же части всегда сосуществуют с собственной целостностью; что же касается видов, то они, испытывая тягу к единству вовсе не так, но выделяясь в качестве видов благодаря собственным своеобразным чертам и стремясь пребывать при самих себе, по справедливости, вершат выход за свои пределы двумя путями, и один его способ, подобный возникновению частей, имеет место тогда, когда они занимают положение описанных частей. В
 25 самом деле, таковы виды в уме, ибо они образуют в нем множественное, подобно тому как логосы души созидают ее многообразие, а логосы

природы ⁵⁰¹ — ее множественность. Пожалуй, и в пределах единого телесного эйдоса могло бы существовать подобное пестрое множество, аналогичное многообразию природы, души и ума. Таковы, как мы говорили, неодинаковые части, получающие свое название на основании целостного эйдоса, так как они являются человеческими или лошадиными (потому, что это природные и душевные логосы, и потому, что отдельный логос, разумеется, не есть ни душа, ни природа, ни человек, ни конь, но лишь голова, рука или нога ⁵⁰²) и тем не менее вносят свою лепту в целостного человека и в каждую целостную вещь, поскольку часть, как полагает великий Парменид, не является ни тождественной, ни иной целому, но каким-то образом и той и другой ⁵⁰³. Итак, подобные виды, так же как части и стихии, существуют и возникают вместе с общим и единым. 30 1,214

Иной выход видов за свои пределы имеет место тогда, когда каждый из них в своей самодостаточности обособляется и от целого ⁵⁰⁴, и от тех видов, которые ему логически противостоят; этот путь кажется более совершенным, но на самом деле принадлежит тому, что менее совершенно и что ослабило свое согласие и тягу как к целому, так и к самому себе и потому появилось на свет, насколько это возможно, в рассеянии. По крайней мере, душевный, а равным образом и природный логос является лучшим, нежели вот этот феноменальный человек, а логос человеческой души во всеобщей душе оказывается лучшим, чем душевная сущность, ставшая самостоятельной. 10

Таким образом, для видов, существующих не наподобие пчелиного роя, а как бы автономно, возможен и такой выход за свои пределы ⁵⁰⁵. А поскольку титаническое расторжение видов ⁵⁰⁶ не вполне одержало верх, они обладают некоей соотнесенностью между собой, создающей видимость хора, войска ⁵⁰⁷ или, вообще говоря, какого-то целостного строя, о котором <Платон> говорит, что он образовался из целостностей ⁵⁰⁸. Однако подобное образование, в свою очередь, оказывается и частями и целым, так что в этом случае лучше вести речь о монаде и разворачивающемся из нее числе как и о некоей последовательности, приистекающей из своего начала, и об ослаблении, основанном на изменчивости видов, возникающей как результат их собственных видовых различий. Действительно, скорее всего именно в таком положении и будет находиться это устройство, оказывающееся единым и вслед за таковым — многим. Если же все оно будет единым, то, разумеется, наподобие того, как единым является хор вместе со своим корифеем ⁵⁰⁹. 15 20

Впрочем, то, как дело обстоит в данном случае, мы обсудим ниже, когда поведем речь о совокупном выходе за свои пределы, рассматривая вопрос о том, имеет он отношение к первым началам или нет. Пока

- же давайте согласимся с тем, что стихии всегда появляются на свет вместе и одновременно с сущностью, части — вместе с целым и наряду друг с другом, что же касается видов, то все те из них, которые выступают в качестве стихий, возникают вместе с тем собственным для них, что состоит из стихий, все те, которые существуют как части, — вместе с целым, а все те, которые в эйдетическом выходе за свои пределы выделялись как самостоятельные и соотносящиеся лишь с собой, возникают в рассеянии и как автономные. Точно так же любое число опирается на собственную монаду — более общее на более частную. Впрочем, и эти виды не вполне автономны и не только обособлены друг от друга и от собственной монады. В самом деле, они причастны своей общности наподобие частей, а монада участвует в их природе наподобие целого. Поэтому кажется, будто виды на равных основаниях являются частями однородного устройства. Один момент их положения связан с расчлененностью, а другой — со всяческим единением эйдетических вершин, подобным тому, как прямые сходятся в центре; в этом единении они становятся как бы стихиями одной их общей сущности.

89. Вновь вернувшись к самому началу, давайте скажем, что в каждом случае многое так или иначе оказывается только стихиями, частями или видами⁵¹⁰. Среди последних одни объединены в эйдетическую сущность, и их-то мы и называем эйдетическими стихиями, а другие усматриваются в делении на части — и о них мы говорим как об эйдетических частях; примером первых являются четыре стихии нашего тела, а вторых — его части, а также гомеомерии. В самом деле, последние также будут частями, причем эйдетическими, даже если они имеют один, но расчлененный⁵¹¹ эйдос, и то же самое тем более относится к негемеомерным частям. Виды же, соотносенные с самими собой, являются отдельными вещами, каковы тот или иной человек, Солнце и Луна. В свою очередь, если эти самые вещи берутся в связи с третьим различием, предельными состояниями мыслится имеющая облик стихий природа, средоточием единого и соединением с ним — целое и части, а свободным от этого собственного облика отдельным, каково происходящее от монады число, а от начала — последовательность, представляется достижение самодостаточной вещью среди других таких же своей завершенности, и в большей мере на свет ничто не появляется. Действительно, большая мера <выхода за свои пределы> будет означать полное рассеяние всего, чуждое ему и связанное с совершенной разбросанностью, которой может быть свойственна лишь неупорядоченность, поскольку в этом случае все никак не соотносится с единым⁵¹². Подобное состояние порой возникает в пределах всего, но затем все вновь восходит к единому и как-то соотносится с ним.

Впрочем, как я уже говорил, пусть рассуждение о выходе за свои 25
 пределы пока будет отложено. При этом исследование подобных во-
 просов необходимо отложить до названного рассуждения, коль скоро
 каждое множество двойственно; например, что касается видов, то одно
 их множество по природе связано с умом, каково то, что принадлежит
 уму, а другое — со многими умами, следующими за единым умом. В
 самом деле, и по отношению к душам одно множество — это то, кото-
 рое образуют души, следующие за единой душой, а другое — то мно- 30
 жество душевных логосов, которое заключено в единой душе, и ему,
 как мы будем говорить ниже, аналогично множество различных видов,
 расположенных в уме ⁵¹³. То же самое исследование необходимо будет
 провести и в применении к частям и стихиям: образуется ли одно их
 множество как внутреннее, а другое — как внешнее. Однако пусть по-
 ка все это будет оставлено в стороне.

3.6. Многое как таковое и единое

Поскольку речь о многом идет или как о стихиях, или как о час- 1,216
 тях, или как о видах, ясно, что бытие многим как таковым не тожде-
 ственно бытию видами, частями или стихиями. Так вот, применитель-
 но ко всему названному каждое множество есть определенное, вот
 это множество. Что же касается всего лишь множества и просто мно-
 гого, то чем и множеством чего они могли бы быть и где могли бы
 располагаться? Действительно, такое множество идет впереди раз- 5
 деленного на три части многого, так же как и трех его представле-
 ний. Значит, оно предшествует и стихиям, а потому и состоящему
 из них, так как последнее по природе родственно стихиям и относит-
 ся к вещам одного с ними порядка. Так множеством чего же оно яв-
 ляется? К чему относится просто многое так, как стихии относятся к
 составленному из них? Похоже, что оно связано с единым точно так
 же, как части — с целым. Ведь единое не занимает того же положе-
 ния, что и нечто определенное среди многого, оно как бы предшеству- 10
 ет ему и оказывается среди многого как бы монадой и всееди-
 ным. Итак, будучи всем как результатом единого, многое само вносит
 вклад в его ипостась, так же как части вносят вклад в ипостась цело-
 го, а стихии — в ипостась состоящего из них, ибо мы не говорим о том,
 что единое и многое являются двумя сущностями, — поскольку не
 утверждаем этого и применительно к состоящему из стихий и к самим
 стихиям, к целому и частям и к единой монаде ума или же к определен- 15
 ной совокупности видов в нем, — а ведем речь о составном едином и
 многом. Таким образом, само простое единое как таковое необходимо

мыслить в качестве многого, как, например, единый и многий отдельный эйдос⁵¹⁴.

- Итак, что же такое многое? Не монады ли оно? Однако монады — это, разумеется, эйдосы, многое же предшествует им. А не части ли оно? Но многое идет впереди даже стихий, в то время как те предшествуют частям. Не является ли самым правильным утверждение, что многое является стихиями? Однако стихии при образовании смешанной
- 20 сущности того, что состоит из них, соединяются между собой, многое же стремится быть множеством единого. Стало быть, если это было бы так, то разве стихии не смешивались бы между собой? Или же многое в них было бы разделено внутри себя? ⁵¹⁵ Однако это не имеет никакого смысла. Рассматриваемое многое отнюдь не смешивается внутри себя, но, будучи еще более неделимым и единственным, нежели стихии, вместо смешения устанавливает единство и вместо создания смеси образует
- 25 единое, ибо данное многое соотносится с единым, а вовсе не с сущностью ⁵¹⁶. А отделены ли такие многие вещи друг от друга или связаны
- 1.217 между собой? Скорее всего, связность и раздельность располагаются среди видов, сами будучи подлинными видами, так что даже применительно к частям ни о том, ни о другом говорить не стоит, — ибо части рассматриваются как виды только в ходе разделения, а не в окончательной раздельности. Что же касается стихий, то они тем более избегают
- 5 связности и раздельности, пусть даже и пыгаются хоть как-нибудь, да различаться между собой. В самом деле, вместе с одной стихией свой вклад каким-то образом вносит и другая, и тем более это относится к частям, а в еще большей мере — к видам. Простое же многое не стремится к тому, чтобы привнести во множество какие-либо различия, ибо в этом случае то, что на самом деле не является ничем иным, кроме всего лишь многого, окажется различающимся, а не простым многим. Поэтому-то, что бы в его пределах кто-нибудь ни взял бы — даже если бы
- речь шла обо всем вместе, — он не будет различать ничего, кроме много-
- 10 гого, так как последнее — не одно и не другое, и не «вместе», и не «все», поскольку названное — это различия и разнообразные собственные признаки; напротив, оно окажется только многим и множеством, при этом не существующим как принадлежность самого себя и не пребывающим в качестве самих себя. Действительно, подобное множество — это не стихии, не части и не многие виды, которые принадлежат самим себе, так как соответствующее всему перечисленному множество не способно возникнуть самостоятельно, но всегда образуется вокруг некоего определенного единого: или монады, или целого, или смешанного. Следовательно, в таком случае простое многое возникает
- 15 вокруг простого единого, а множественность является результатом еди-

ного ⁵¹⁷, подобно тому как разделение на части — результат целого, как бы его свойство и выход в самом себе за свои пределы, причем в смысле его собственной природы, достигшей своего совершенства.

На этом основании при непосредственном восприятии множественности существует многое, которое во всех случаях сочетается с единым. Правильнее всего говорить, что таким многим будет беспредельное множество, описанное в «Пармениде» ⁵¹⁸; оно беспредельно потому, что не обладает пределом, который, в свою очередь, не есть множество ⁵¹⁹, — напротив, оно повсеместно является многим, причем даже в 20 отсутствие повсеместности, ибо оно, скорее, присутствует во множестве мест, а эта самая «многочестность» по своему положению есть не что иное, как всего лишь многое. Кроме того, таково единое многое, с которого в первой гипотезе ⁵²⁰ начинаются апофатические суждения и которое первым начальствует над любыми отличиями тех вещей, которые уже некоторым образом различаются между собой. Вследствие этого оно и называется единым многим, поскольку вобрало в себя всепроизводящую причину того, что появляется от него на свет в каком бы то ни было расчленении. Исходя из этого, сыны халдеев прославляют его как исток истоков ⁵²¹, Орфей — как «Мудрого, семя богов несущего» ⁵²², финикийцы — как космическую вечность ⁵²³, поскольку оно соединило 1,218 в себе все.

Однако у нас принято связывать названное ⁵²⁴ с низшим чином умопостигаемого; умопостигаемое же есть составное единое и сущее, а рассматриваемое — это единое многое, а вовсе не единое сущее. Платон показал, что единое сущее есть беспредельное множество, а не только единое ⁵²⁵. Настоящее же рассуждение опирается на понятие этого самого так называемого простого единого многого, а вовсе не единого 5 сущего. В самом деле, единое одновременно отделено от сущности и связано с ней, более того, оно само является единичной сущностью, подобно тому как двойка и жизнь: одна — единичная, а другая — разделяющаяся, и двояк ум: один — это генада, а другой — сущностный эйдос ⁵²⁶. А где могло бы находиться простое единое, выступающее как начало всех двойственных выходов за свои пределы: единичных и тех, которые в каком бы то ни было смысле называются сущностными? ⁵²⁷ Не правильное ли говорить, что единое сущее, которое мы именуем объединенным, поскольку оно предшествует единому и сущему, будет 10 самым простым единым? Ибо оно, пожалуй, будет единым по преимуществу, причем именно простым единым, несмотря на то что идет впереди единого и сущего. Действительно, единое и сущее в нем не противостоят друг другу — напротив, единое некоторым образом предшествует и разделению, и противопоставлению, и точно так же оно есть

именно простое, поскольку не является ни сущностью, ни жизнью, ни умом. Да и как бы мог существовать предел у объединенного? ⁵²⁸ В самом деле, то, что не есть первое объединенное, не будет и просто объединенным. Если же нечто — это объединенное, то в том случае, когда единое на самом деле выступает в качестве того, что предшествует единому и сущему, каково объединенное, оно будет и единым. Тем не менее рассуждение подразумевает простое единое, которое есть всего лишь единое, а вовсе не единое сущее. Ведь простой ум — это первый ум, простая жизнь — это первая жизнь, а простая сущность — это первая сущность ⁵²⁹. Следовательно, необходимо, чтобы первая генада не была сущностной, так же как жизненной и умной, а оказалась просто генадой, которая есть всего лишь генада, а не именно вот эта генада.

Впрочем, третье среди умопостигаемого, пожалуй, необходимо располагать именно в умопостигаемом, причем следует считать его низшим пределом умопостигаемого, а между ним и единичной сущностью помещать простое единое как первое и как простого бога, если уж, как говорят, единое и бог — это одно и то же ⁵³⁰. Поскольку то, что стоит превыше, нельзя называть даже богами, оно-то и есть единое многое. Объединенное и единое многое сущее, идущее впереди и того и другого, было рассмотрено Парменидом; таково беспредельное множество, поскольку оно отделено от единого сущего ⁵³¹. О едином многом между тем сейчас говорится в другом смысле — в том, в котором о начале речь идет как о том, что происходит от начала ⁵³², а о монаде — как о числе. Ведь по этой самой причине выход за названные пределы совершается как разделение, поскольку простое единое было многим, и на этом основании все, выходящее за свои пределы как собственное внутреннее множество в зачатке, порождает из самого себя внешнее множество.

Стало быть, в таком случае либо необходимо считать, что простое единое появляется на свет от какого-то объединенного, подобно тому как из определенной генады возникает простая сущность сущностной генады, либо следует располагать единое сущее словно бы, если позволено так выразиться, подле личины (ἀμφιπρόσποιν). Ведь при этом воспеается и предел умопостигаемых вещей, и исток умных, и потому в качестве истока того, что возникает вслед за ним, единое сущее оказывается единым многим в соотносительности со следующим за ним, уничтожающим свое соединение и с единым и с сущим в ипостаси простого единого, а в качестве предела умопостигаемого будет чем-то объединенным и единым сущим многим, но не простым, а просто единым многим.

Пожалуй, и к той и к другой гипотезе можно было бы прийти на основании свидетельств теологий, получив подтверждение второй в халдей-

ской и орфической, а первой — в египетской и финикийской⁵³³. Итак, истину могли бы ведать лишь сами боги; нам же пока следует пребывать по этому поводу в недоумении, ибо соответствующие вопросы нам, пожалуй, стоит исследовать в дальнейшем.

Значит, правильнее всего говорить о том, что простое единое, кото- 15
рое и есть всеединое, а также единичное и сущностное идут впереди объединенного, простое же объединенное следует за ними, появившись как простое сущее и простая сущность; в нем всякая сущность пребывает как слитая: и так называемая единичная, и логически противостоящая ей сущностная, поскольку, разумеется, и в той и в другой присутствует сущность как таковая. В самом деле, одна сущность — единичная, 20
другая — сущностная, высшая же — просто сущность, предшествующая определенности и в самой себе обладающая и так называемой единичностью, и сущностностью. Потому необходимо предположить, что она является простой сущностью, и та сущность, которая получает свое определение вслед за ней, порой оказывается так называемой единичной, а порой — сущностной, причем о последней лучше говорить как об объединенной и смешанной, поскольку именно тогда она логически противостоит единичной. И если подобное суждение верно, то все представления согласуются между собой: и вырабатываемые на основе рассуждений, и встречающиеся у теологов; речь об этом пойдет ниже⁵³⁴. 25

Однако давайте вновь вернемся к тому, что было сказано сначала: что множество, соотношенное с разделенной надвое сущностью, является или стихиями, или частями, или видами, — конечно, при том, что единичная сущность оказывается объединенной, а то множество, которое связано с предшествующей им обоим объединенной, единой и простой сущностью, есть просто многое и, как говорит Платон, беспредельное множество, попросту неопределенное, поскольку в нем еще не 1,220
проявилась инаковость⁵³⁵. Так вот, почему оно оказывается многим, если внутри самого себя нераздельно? Пожалуй, подобно тому как единое существует в качестве объединенного, многое, будучи как бы течением и ослаблением объединенного <...> такое многое является результатом предшествующего единому и сущему объединенного. Если же оно — результат объединенного, а не единого, то необходимо иметь в виду, что предшествующее простому сущему простое единое в качестве 5
составного властвует над простым многим. В самом деле, второе начало есть многое, связанное с простым единым, подобно тому как оно соотносено с ним в том случае, когда речь идет о силе отца⁵³⁶. Итак, первое из двух начал оказывается простым единым, второе — простым многим, сущность же в качестве простой, то есть неопределенной, — третья; среди низшего от них происходят два ряда вещей — генад и сущ-

- 10 ностей ⁵³⁷. Здесь-то, в согласии с истиной, и начинается разделение
многого, которое происходит благодаря появившейся инаковости; мно-
гое становится стихиями, частями или видами. В объединенном же мно-
жество существует прежде всего этого, причем потому, что в нем еди-
ное и множество слиты в тождестве. Ведь подобно тому как единое в
нем не было разлучено с сущим, так и множество не было расторгнуто
во многое, — напротив, в объединенной природе оно осталось сопря-
женным с единым, и в этом случае можно вести речь не о едином и не о
15 многом, а только о составном как о предшествующем тому и другому
объединенному. Впрочем, подобные же результаты мы получаем путем
основанного на аналогии сравнения с низшим, поскольку в объединен-
ном нет сущих вещей, но есть как бы непознаваемые, аналогичные из-
вестным ⁵³⁸. Поэтому высшее в объединенном мы называем смешан-
ным и состоящим из стихий, промежуточное — целым и образованным
20 из частей, а третье — монадой и сопряженным с ней эйдетическим чис-
лом. И вообще, о том, что третье есть ум, второе — жизнь, а пер-
вое — сущее, мы ведем речь на основании тех вещей, которые среди
низшего пребывают в раздельности, являя собой совершенное и полное
отвержение нерасторжимости.





Раздел III

ЭМАНАЦИЯ

Первая часть

АПОРЕТИЧЕСКОЕ ИСТОЛКОВАНИЕ ЭМАНАЦИИ

1. Первая апория: эмануирует ли объединенное в самом себе или за пределы самого себя?

90. После таких предварительных определений давайте примемся за рассуждение о выходе за свои пределы, поставив в своем исследовании тот вопрос, выходит ли объединенное за свои пределы вообще (в самом себе или из самого себя), поскольку мы, похоже, ведем речь о высшем, промежуточном и низшем в нем: об одном — как о подобии сущности, о другом — как о подобии жизни, и о третьем — как о подобии ума, или такие имена используются в переносном смысле — по аналогии с низшим. В любом случае можно было бы прийти в недоумение, испытывая справедливые сомнения. 25 1,221

1.1. Внутренняя эманация

В самом деле, если объединенное объединено в том смысле, что непосредственно следует за единым и соседствует с ним, поскольку в нем

- еще не возникло разграничения единого и сущего, какая изощренная фантазия предположит допустимость какого бы то ни было другого деления? Ведь первое разделение среди всех — это, вероятно, то, которое касается единого и сущего, коль скоро первым среди объединений оказывается именно их сращение в единство. Действительно, все остальное разделяется лишь вслед за этим: либо в качестве единого — и к таким вещам относится, например, единичное число, либо как сущее — и таково сущностное¹. Следовательно, для того чтобы числа, как и их монады, различались между собой, необходимо появиться первой инаковости двух монад; а поскольку впереди двух монад² идет одна, которая скорее всего даже и не монада, так как подлинная монада уже соотнесена с собственным для нее числом, а единая природа, которая, пожалуй, некоторым образом будет объединенной и вообще нерасторжимой, — то какое же в случае такой монады может быть разделение на первое, промежуточное и последнее? Ведь предположение о раздельности первого, нерасторжимого и объединенного подобно допущению о присутствии темноты в свете³, движущегося — в том неподвижном, которое всего лишь неподвижно, и временного — в вечности.
- Далее, если бы разделенное следовало за объединенным, а разделяющееся происходило бы от нерасторжимого и существовало после него, то в этом объединенном ни того, ни другого из возникающего от него не существовало бы, а первое, промежуточное и последнее появлялись бы лишь в окончательной раздельности или в ходе самого разделения; следовательно, всего этого, по справедливости, в обсуждаемом случае нет. Я допускаю, чтобы речь, как у Парменида, шла о том, что в ряду всего остального в соответствующем порядке в пределах разделяющейся природы появляются начало, середина и конец⁴, и этой природе предшествует ипостась целого и частей, при том, что число порождается тем, что стоит превыше даже ее⁵. Если же там, в объединенном, еще нет числа, то нет и триады; а если нет триады, то нет и трех названных вещей — первого, промежуточного и последнего.

- Однако ведь боги и теологи воспели для нас умопостигаемую триаду и выход божественных начал за пределы единого начала появившихся всеобщих вещей. Кроме того, само рассуждение требует, чтобы в этом случае в каком-то смысле имел место выход за свои пределы, хотя бы более всего объединенный. В самом деле, если эта природа в каком-то смысле существует после единого, то уже по этой причине она является объединенной. Но коль скоро ей случилось идти вслед за многим, она должна некоторым образом становиться множественной. Притом если единое сдерживает выход за свои пределы, то множество его пробуждает и вершит. Если же речь идет о том, что единое сущее предшествует и

сущности, и единому точно так же, как нечто идет впереди любой жизни — и единичной, и сущностной, и равным образом прежде любого ума имеется совокупный ум, то, конечно же, существует и объединенный ум, 1,222 и объединенная жизнь, подобно тому как есть объединенная сущность. А где будет располагаться объединенное? Скорее всего, во всеобщем объединенном устройении. Следовательно, такое устройство предстает в виде триады. Действительно, от него возникают и сущность, и жизнь, и ум, при том, что соответствующее множество помещается вовне, и в самом данном устройении как целом каких-либо различий, разумеется, не предполагается. 5

Ведь внешнему множеству по природе свойственно рождаться в соответствии с внутренним — в согласии с ним либо как с причиной, либо как с наличным бытием и при этом или как разделенному, или как объединенному. Ибо пусть внутреннее множество будет и объединенным — все равно оно аналогично разделенному. В самом деле, даже если бы кто-нибудь говорил, что многое возникает из единого, все равно в едином оно не присутствует, и тем не менее необходимо иметь в виду, что, если позволено так выразиться, многое есть внутреннее множество единого. Если бы последнего не было, а первое имелось, 10 значит, легко можно было бы согласиться с тем, что между единым и множеством, определенным в некотором отношении, должно располагаться объединенное, так же как и еще не расторгнутое множество. Вот какие сомнения можно было бы высказать в каждом случае по поводу внутреннего множества в умпостигаемом.

1.2. Внешняя эманация

Сходное недоумение могло бы возникнуть и в отношении внешнего множества. Действительно, появляющееся на свет множество либо 15 однородно с тем, что его порождает, как в случае, когда от одного объединенного появляется много объединенных, например от одного ума — много умов, а от одной души — много душ, или неоднородно, например когда от ума возникает душа, от жизни — ум или от сущности — жизнь; стало быть, при этом сущность, жизнь и ум появляются от объединенного. Однако в последнем случае возникает отнюдь не объединенное, природа которого не обладает способностью к выходу за свои пределы, и таковая способность присуща лишь тому иному, которое происходит от него. 20

Ведь многое, со своей стороны, появляется от единого, а изреченное — от неизреченного, и при этом природа единого, разумеется, не выходит за свои пределы, как и природа неизреченного не становится изреченной. А если бы имел место первый случай, то каково бы было разделение объединенной природы? В самом деле,

- это подобно тому, как если бы кто-нибудь сказал, что многое появляется на свет от единого как однородное, ибо точно так же можно было бы говорить и о возникновении разделенного от объединенного. А с какой стати оно могло бы появиться как неоднородное? Ведь и в случае сохранения одного и того же вида, так сказать, одна и та же цель будет у ипостаси и для первых, и для промежуточных, и для последних вещей, ибо самое правильное — это сказать, что выхода за свои пределы всего лишь в связи с убылью одного и того же своеобразия не происходит, если в дополнение к нему не возникает также какого-то различия, делающего возникающее иным по своему виду, поскольку, например, благо не может уменьшиться (по крайней мере, значительно), оставшись при этом одним и тем же и неизменным, хотя при этом отделение от самого себя и невозможно. Разве в этом случае не будут присутствовать какие-либо присоединяющиеся различие и инаковость? ⁶ Действительно, даже по отношению к атомам, отличающимся лишь по своему числу, нелегко допустить выход за свои пределы, относящийся к ним и не связанный с видообразующим различием, как невозможно это и в применении к общему и особенному ⁷. Потому всякая звезда и всякое живое существо есть общий вид и отличаются они друг от друга именно по своему виду. Если же выход за свои пределы происходит так, что возникающие вещи обладают одновременно и чем-то общим и чем-то особым, как, например, человек, конь и соответствующее каждому живое существо, то почему же от живого существа, пребывающего неразличенным, появляется различное и почему то, что по своей природе неразлично, расчленяется на множество живых существ и при этом именно в однородном выходе за свои пределы?

- Еще больше затруднений связано с рассуждением об объединенном.
- 10 В самом деле, соответствующая идиома отрицает любое разделение — как однородное, так и разнородное, и, стало быть, в результате отвергается и разделение так называемого внутреннего множества. Действительно, ум, поскольку он сам является видом, пожалуй, в состоянии разделиться на множество видов, так же как целое — на множество частей, а смешанное — на множество стихий. А каким образом в смысле выхода за свои пределы в самом себе могло бы быть разделено объединенное? Ведь это невозможно, например, при допущении
- 15 неподобия, — ибо откуда в подобной, тождественной и, говоря еще точнее, объединенной природе появится эйдетическое, представляющее собой результат инаковости? Каким образом в ней возникает изменчивость? Разумеется, это невозможно и в связи с подобием, так как объединенное не желает быть ничем иным, кроме как тем, что называется всего лишь объединенным; следовательно, в той мере, в какой оно рож-

дается, оно не могло бы разделиться, и, значит, оно не претерпевает разделения и в связи с подобием. И если бы внутреннее множество возникало как нечто совокупное, так же как от объединенной сущности появляется объединенная жизнь, а от нее — объединенный ум, то одновременно имели бы место та несообразность, которая относится к единовидному выходу за свои пределы как таковому, и та, которая соответствует неединовидному. 20

2. Вторая апория: единовидная и неединовидная эманация

Вообще же, сейчас, пожалуй, необходимо исследовать тот вопрос, является ли, как говорят философы, выход за свои пределы двояким: единовидным⁸ — когда, например, Афина появляется от Афины, и неединовидным — когда Афина рождается от Зевса⁹, и существует ли его единая природа, поскольку всякий выход за свои пределы имеет место как сочетание этих двух родов. В самом деле, особенное, пожалуй, не могло бы ни появиться, ни образоваться без чего-то общего, а 25
общее не могло бы возникнуть как неразличимое без особенного. Ибо Афина происходит от Афины: вторая — от первой, частная — от общей и, если угодно, небесная — от сверхнебесной¹⁰. И не только это делает ее другой по своему виду, но и некое своеобразие «афинности», в соответствии с которым всякая Афина, при всей своей особенной природе, есть первая Афина. Далее, каждая из человеческих душ по своему виду отличается от любой иной. Стало быть, многие Афины тем более 1.224
будут различаться между собой по своему виду, так как всякий бог по своей собственной природе — это высшее состояние. Значит, она представляется, так сказать, единовидной и одновременно неединовидной. Однако Афина происходит еще и от Зевса: как бог — от бога, как ум — от ума, и как демиургическое — от демиургического, и, если 5
угодно, как дарующее качество умности — от дарующего качество умности. Таким образом, она, будучи единовидной, кажется неединовидной. Итак, правильнее всего утверждать, что всякий выход за свои пределы в каждом отдельном случае происходит как совокупный, и при этом разве что только кажется, будто в одном случае властвует подобие, а в другом — неподобие.

3. Третья апория: эманация оказывается одновременно и единовидной, и неединовидной

Однако ведь необходимо исследовать сам тот вопрос, почему один его род является единовидным, а другой — неединовидным, будь то по отдельности, будь то в совокупности¹¹. Ибо вернее всего утверждение, 10

- что всяческие выходы за свои пределы будут либо единовидными, либо неединовидными, что имеет место, например, в том случае, о котором я говорю: Зевс и Афина происходят, как мы утверждаем, от Зевса¹², и как один и другая, так и множество их не могло бы родиться от него, единого, если бы он один не был бы всеми ими. Ведь общее всегда вбирает в себя частное, подобно тому как живое существо охватывает многие живые существа: человека, коня и быка, поскольку в качестве них и
- 15 имеются как живое существо вообще, так и появившиеся отдельно друг от друга многие его виды. Если же Зевс появляется от Зевса как подобный ему по своему облику, то его возникновение происходит не так, как появление всего остального. И если бы кто-нибудь принимал во внимание лишь имена, то, пожалуй, пришел бы в замешательство, видя два противоположных рода выхода за свои пределы. А вот если бы он
- учел то, что частные — второй и третий — Зевсы при своем появлении по виду уже не те же самые, что первый (ибо один будет всеми появив-
- 20 шимися на свет, а другие — какими-то из них¹³), то он узрел бы полный выход за свои пределы, являющийся разделением всеединого, то есть наличного бытия всеобщего Зевса. Таким образом, каждый Зевс является частью последнего и соименен ему: ни один не таков как целый в соотносительности с целым, но всякий таков как часть, в качестве которой он появляется на свет. Если же всеобщий производит их на свет, а они возникают в согласии с целым и их облик отнюдь не один и тот же, как не тождествен всеобщий Зевс и частные [Зевсы] <боги>
- 25 (второй Зевс и Афина), то вновь ясно, что все они рождаются как неодинаковые и иные по своему виду тому, также иному им. Общность же Зевса распространяется лишь на имя¹⁴.

4. Четвертая апория: три случая невозможности эманации

- И даже если есть какое-то различие в соответствующих выходах за свои пределы, то какова его причина? Почему выход за пределы одного и того же отчасти является единовидным, а отчасти — неединовидным? По какому жребию происходит то или иное рождение? Не имеет ли их распределение отношения к тому, что единовидный выход за свои пределы совершается в согласии с разделением собственно-наличного бытия,
- 30 а неединовидный — в соответствии с заранее установленной причиной
- 1.225 отчуждения? Однако, во-первых, эта причина есть наличное бытие объемлющей природы, как, например, причина Афины в Зевсе есть некая — так случилось — весьма важная его принадлежность, или же, говоря понятнее и правильнее, она сама обладает общей сущностью с Зевсом и без нее того не могло бы быть¹⁵; таким образом, неединовидный

выход за свои пределы совершается как разделение наличного бытия. Во-вторых, такое разделение наличного бытия происходит в Зевсе в то время, когда от него возникают более частные вещи, как, например, подобная ему и происходящая от него так называемая Зевсова последовательность, и, конечно же, последняя рождается в нем или от него не в наличном бытии, а в качестве причины, — когда она устремлена к возникающему, и в наличном бытии — когда к порождающему.

Действительно, стоит обратить внимание на то, что самое правильное — вести речь об одном и том же как о наличном бытии одного и о причине другого и что нет нужды в удвоении природы каждой вещи в качестве так называемого ее наличного бытия и предвосхищения причины последующего; то же самое мы скажем и о сопричастности. В самом деле, речь о ней заходит, когда живое существо в человеке представляется чем-то иным самому человеку, а когда говорится о том, что образует человека, тогда имеется в виду его наличное бытие.

91. [Первый случай.] На еще более высоком уровне можно было бы, пожалуй, естественным образом исследовать тот вопрос, как из единого возникает многое. Почему от него не появляется только единое? Почему многое не происходит от многого? Как мы сейчас утверждаем, множество богов возникает от Зевса¹⁶. Однако оно скорее всего рождается от того многого, которое уже содержится в нем, — либо в наличном бытии, либо в качестве причины, либо, если угодно, в смысле сопричастности. Таким образом, многие происходят от многих. А что могло бы появиться от единого как целое от целого? Ведь возникающее всегда оказывается более частным, нежели то, что его порождает. Вероятнее всего, в случае так называемого единовидного рождения это будет целостная последовательность, взятая в совокупности, поскольку она возникла от единого целого. Что же касается не-единовидного, то это всеобщий хор порожденного, поскольку как единый и весь он происходит от единого целого.

[Второй случай.] Пожалуй, можно было бы сказать и о том, что всеобщий демиург возник от всеобщего же Крона, словно единый и всеобщий космос — от единого и всеобщего космоса: демиургический — от титанического¹⁷. Так вот, равен ли по своему положению Зевс Крону, как и вечно объемлемый космос — объемлющему? Да ведь даже в подлунном мире объемлющее превосходит объемлемое и аналогичное положение дел будет иметь место и среди бестелесного¹⁸: Кронов космос будет стоять выше Зевсова, Уранов — выше Кронова, выше его — Ночной, а превыше последнего будет находиться простой и единый космос, обретший упорядоченность как единый прежде перечисленных¹⁹. Следовательно, в этом случае нечто целое происходит вовсе не от

целого, поскольку Крон объемлет не только демиурга, но и то, что ему подвластно; таким образом, подобный выход за свои пределы относится к части и, значит, всякая производящая причина вычленяет его из имеющих в ней многих. Потому мы во всех случаях будем вынуждены предпосылать внешнему множеству внутреннее. Итак, коль скоро все происходит от единого, а то единое, которое мы называем простым, будет заключать в себе множество, так как иначе от него не может появиться многое, значит, рассуждение уйдет в бесконечность²⁰.

[Третий случай] Далее, первая и последняя апории не относятся к разным их видам. В самом деле, выход за свои пределы берет свое начало в сущем — и тогда разве могло бы возникнуть то, что уже было и прежде? — либо он начинается с не-сущего — однако какое сущее могло бы появиться от никоим образом не сущего? Действительно, оно — отнюдь не материя, так что и от нее как от бытия в возможности не могло бы появиться бытие в действительности. Впрочем, от бытия в возможности никакого бытия в действительности родиться вообще не может, ибо последнее лучше первого²¹, рожденное же всегда хуже своего прародителя. Итак, ничто, пожалуй, не могло бы произойти ни от сущего, которое уже есть, ни от не-сущего²², причем ни в возможности, ни в действительности, как, по нашему мнению, появляется жизнь от сущности, ум от жизни, душа от ума, а всякий телесный эйдос — от души. Так будет ли последующее присутствовать в предшествующем? Скорее всего, в действительности — нет. В одном случае выход за свои пределы окажется невозможным, а в другом — помимо этого, еще и излишним.

А если бы кто-нибудь повел речь о возникновении в согласии с причиной, то в ответ на это мы зададим вот какой вопрос: что означает выражение «в согласии с причиной» — не то ли, что появляющееся на свет в порождающем его оказывается тождественным, например, эйдосу или числу? Однако последнее невозможно, поскольку, как мы говорим, обусловленное причиной — это одно, а сама причина — другое. Невозможна и его тождественность эйдосу, ибо единый эйдос повсюду является первым, поскольку, скажем, здешний человек не тождествен по своему виду тамошнему, так как один эйдос — это изображение, а другой — его парадигма, и один заключен в материи, а другой — в уме. Поэтому тот эйдос, который находится в душе, оказывается промежуточным и иным каждому из занимающих крайние положения. Но если бы не было тождественности ни эйдосу, ни числу, то в порождающем не существовало бы и какой-либо иной по сравнению с ним самим причины порождаемого. Далее, почему причина иного оказывается ему иной? В самом деле, это подобно тому, как не-сущее является иным

сущему; однако в данном случае рождающее также выступает иным рождаемому. Так почему же начало, порождающее иное, оказывается ему иным — либо само по себе, либо в качестве чего-то иного в себе?

5. Пятая апория: эманация эйдоса в материю

К неправильным выводам приходит разум и в отношении того, что 30
появляется в материи от ума. Действительно, необходимо, чтобы ничто 1,227
изначально не произрастало в материи, но чтобы все появлялось оттуда. Следовательно, в материи первоначально нет иконичности²³, как нет в ней ни способности к порождению, ни материальности, ни пространственности, ни трехмерности, так как все это — эйдосы, отличающиеся от противоположных им. Стало быть, они также не появляются и оттуда, поскольку там изначально не существуют: изначально сущее в уме не нуждается в нисхождении в материю, поскольку вечно и не рождено. 5

6. Шестая апория: разделенное не может эманировать вместе с объединенным

Помимо этого, мы говорим, что разделенное произошло от объединенного и что оба они возникают благодаря единству и раздельности, причем последние должны появляться вместе. При этом они вообще-то 10
противостоят друг другу в едином выходе за свои пределы и отделенное находится в отделенном. Объединенное пребывает там, где есть единство, а там, где присутствует раздельность, располагается разделенное, обладающее свойством раздельности. Следовательно, оба они — и объединенное, и разделенное — находятся в разделенном, и, стало быть, объединенное, от которого происходит разделенное, ему не предшествует. Если же единство пребывает в объединенном, то там, где оно находится, существует и раздельность, а значит, в объединенном будет и разделенное.

7. Седьмая апория: объединенное не может быть причиной разделения

Далее, заслуживает исследования и то, что же именно создало разделенное взамен объединенного и вслед за ним. В самом деле, разве 15
могло бы объединенное быть причиной разделения? Ведь это было бы похоже на то, когда некто сводит порождающее противоположное к противоположному ему. Если же к разделению приводит какое-либо ослабление, то что сотворило это самое ослабление? Ибо не создало же его превосходство.

- 91а. Точно таков же и тот вид апории, которая зачастую высказы-
 20 вается в связи с единым и многим: каким образом многое рождается из единого? ²⁴ Действительно, такое суждение будет походить на утверждение о возникновении холодного из теплого ²⁵.

8. Разрешение седьмой апории

Не следует ли в ответ <на последнюю апорию> воспроизвести следующее мнение философов: выходящее за пределы менее совершенно, нежели производящее его на свет ²⁶, и, стало быть, в той мере, в какой возникающее от единого выходит за его пределы, оно не является единым; следовательно, разве в силу необходимости оно не оказывается многим?

- Однако, во-первых, менее совершенное тогда в качестве определен-
 25 ного предмета не будет отличаться ни по своему виду, ни по своей природе <от более совершенного>. В самом деле, существует и более совершенное прекрасное, и таковое в меньшей степени, и тем не менее оба они есть прекрасное, и, стало быть, в нашем случае то и другое — единое, даже если одно — производящее на свет, а другое — появляющееся. По крайней мере, для него существует и собственный выход за
 1.228 свои пределы, поскольку единое превращается именно в единое ²⁷. Во-вторых, многое будет появляться на свет в силу случайности, коль скоро оно рождается не именно как многое, а оказывается таковым лишь в силу своего рождения как такового. В-третьих, при таком ответе будет сохраняться сам предмет апории. Действительно, почему одна противоположность рождается от другой?

- Стало быть, самое лучшее — это вести речь о том, что единое есть
 5 не только единое, на что указывает само его имя: как мы много раз говорили, оно есть все как единая простота, предшествующая всему, и потому в качестве этой всепроизводящей простоты оно и оказывается причиной всего. Значит, единое выступает как таковое не в том смысле, что оно противоположно многому (ибо оно превышает любого противопоставления), а поскольку является началом всего и всем. Именно как начало всего оно и производит на свет то, что следует за ним: все — как единственное, многое — как единое, существующие
 10 щие — как сверхсущностное, будучи в том числе и сущим. Однако как-то в этом случае его отличие от демиургического ума, парадигматически вобравшего в себя все и производящего это самое все как иконическое? Пожалуй, единое начало целостных предметов, будучи всем тем, что происходит от него, порождает из себя все многое в своей простоте, нерасторжимости и в согласии со своей немножественной природой.

Проблема же состояла в том, каким образом из единого возникает многое. При описанном подходе можно считать, что все появилось от начала всего, потому что начало было всем, предшествующим всему. 15

Коль скоро появившееся на свет единое состоит из всего, а само все существует [отнюдь не] в виде множества всего, необходимо отчетливо понимать, что начало двойственно и одно пребывает в качестве воспеваемого простого единого, а другое — как все, каковым, как мы утверждаем, оно оказывается потому, что предшествует всему. Да и о нем как о многом мы уже давно ведем речь, поскольку это многое, принадлежащее единому, — как бы его беспредельная сила, в согласии или наряду с которой оно является всем и порождает все. Потому-то это самое начало боги и нарекли отеческой силой. И коль скоро первые начала по природе согласуются между собой — причем именно таким образом, что второе находится в первом и возникло от него в нем самом, — по этой самой причине каждая вещь из появившихся на свет по отдельности и все они вместе есть одновременно и единое и многое, причем последнее происходит от единого в виде того, в чем пребывает возникшее, и всегда является вторым после него. 20 25

А не получается ли так, что и в материи вслед за единым присутствует соответствующее ей многое, и мы будем говорить, что низшее среди всего есть не единое, а многое, и в этом случае многое окажется предшествующим всему и тем самым единым? 28 Напротив, многое пребывает в едином в каждом случае именно так, что объемлется им как кругом, и потому единое всегда будет и первым, и последним. Следовательно, давайте сделаем именно такую добавку к данному рассуждению. 30

Многое изначально возникает от единого, потому что последнее называется так в качестве простого единого, однако оно есть и многое, и все, и даже больше, чем все, поскольку оно — единое, а многое и все — это второе начало, оказывающееся течением 29 единого и его беспредельностью, или же всеобщим порождающим началом. Потому исследование того, каким образом единое производит на свет многое, есть дело тех, кто не ведает простоты единого 30. В самом деле, наличное бытие, сила и энергия в нем еще не противостоят друг другу — напротив, они пребывают там всего лишь как единое. Второе начало первым вне единого являет детородную способность и качество беспредельности во множестве, а также силу неповиновения 31. Потому-то оно и удостоивается вторых имен, и нет ничего противоестественного в том, что от него-то и возникает многое, тем более что оно и есть само бытие многим и многое, в простоте предшествующее всему. То же самое мы должны сказать и по поводу объединенного. Действительно, оно явля-

- 10 ется одновременно и множественным, так что, будучи в качестве объединенного всем, оно, по справедливости, порождает все как объединенное начало всего.

- Однако каким образом от этого начала обособляется то, что происходит от него, в то время как оно само порождается? А как от единого отделяется многое? Да ведь это и было изначальным предметом апории. Скорее всего, подобное происходит потому, что начало, будучи всем, оказывается и выходом за свои пределы, и ухудшением, и разделением, ибо каждая из этих вещей является чем-то среди всего. Стало быть, оно производит на свет, скажем, сущность, жизнь и ум и точно
15 так же одновременно с ними порождает и ухудшение, и разделение, и выход за свои пределы, и вообще все то, что имеет отношение к инаковости. Ведь и последняя вычлняется наряду со всем другим, и, значит, за разделяющимися вещами следует разделение, за появляющимися на свет — выход за свои пределы, а за ухудшающимися — ухудшение. Следовательно, возникновение в раздельности происходит не случайным образом — напротив, порождающая причина одновременно и разделяет, и созидает само разделение.

9. Разрешение шестой апории

- 20 92. В ответ на вторую от конца апорию мы скажем, что, с одной стороны, единство оказывается вещью одного порядка с раздельностью и вместе они соответственно занимают равное положение. С другой же — единство выступает как единая слаженность этой самой антитезы в целом, каковой предстает диада. Однако существует и более важное единство, нежели даже это, а именно то, которое соединяет между собой все подобные вещи, выступающие в качестве монад, и которое само является монадой всех монад и самого целого и однородного числа, а также единым видом, в котором сочетаются все виды.
25 Прежде него необходимо мыслить единство простого целого, в котором содержатся простые части, а до него, конечно же, единство состоящего из стихий, оказывающееся слиянием всех соответствующих стихий, а также выступающее как объединенная сущность, поскольку именно она сопутствует подобному единству; это единичная сущность. Среди всего перечисленного мы указали на единое и наиважнейшее единство, соответствующее единому сущему и предшествующее обоим
30 названным, каковое в первую очередь мы и воспеваем как объединенное. Так вот, все пребывает в нем, так что в нем и раздельность, как и все остальное, существует в качестве единства и уже от него происходит и благодаря ему возникает разделенное.
1.230

Так по какой же причине, иной по сравнению с единством, возникло объединенное, подобно тому как разделенное образовалось вследствие раздельности, а также каким образом появились они оба вместе взятые? Скорее всего вследствие преобладания: сверху властвует единство, а внизу — раздельность. Потому сверху существует и раздельность, так что высшее оказывается разделенным, хотя и в наименьшей степени. Однако ведь имеются места, где в равной мере властвует и то, и другое, как, например, там, где есть и тождественность, и инаковость, а также и покой, и движение, ибо в этом случае они появляются вместе³². Следовательно, для этих самых единства и раздельности существует и иное обозначение, при том, что они некоторым образом противостоят друг другу, конечно же не занимая равного положения, но выступая как причина и причинно обусловленное. Впрочем, лучше сказать так: мы мыслим определенное и даем наименование в числе прочего и единству и раздельности и тем самым как-то проясняем для себя и неопределенное. Итак, мы вовсе не создаем вид объединенного на основании единства, так же как и полной раздельности, соответствующей делению на части. Ведь ум — это одновременно и объединенное, и разделенное, и в том же отношении, какое одна его часть образует с другой, находится сущность как объединенное с целостным умом как разделенным или, вообще говоря, как предшествующее единому и сущему объединенное — с составным единым и сущим. Помимо этого, мы пользуемся именами, принадлежащими определенному, либо самими по себе, либо в качестве связки, желая объяснить хоть что-то, касающееся совершенно неопределенных предметов, ни мысленным образом, ни членораздельным именем которых по причине совершенной расчлененности нашего мышления мы не обладаем. В самом деле, если бы мы намеревались уловить хоть какой-то след этой самой соединенной природы, нам необходимо было бы собрать все наши умозрительные представления вместе, в единое сверхумозрение (*μετανόησις*), единую вершину всех умственных образов³³.

10. Разрешение пятой апории

93. Разумеется, в ответ на апории третьего рода необходимо определить соотношение единого с изображениями и их образцами, поскольку разум гласит, что рожденное должно изначально существовать в нерожденном, и это приводит к требованию того, чтобы все виды и собственные признаки брали свое начало в уме и в вечных предметах, затем достигали души и промежуточной сущности, а в завершение — и материи. В самом деле, материальные вещи не являются ни

- самостоятельными, ни первичными, ни подлинными в смысле эйдетического наличного бытия, поскольку они смешаны с не-сущим и безвидным; впрочем они не будут и первыми смешанными материальными вещами — они всего лишь не первые эйдосы. Таким образом, то, что обладает объемом и протяженностью, изначально в качестве эйдосов существует в высшем, — и эти эйдосы первичны, а в виде рожденных и материальных вещей, которые мы рассматриваем первыми и единственными как некие вот такие, как эйдосы, о которых говорится, что они существуют, подобное существующее оказывается последними эйдосами среди всех ³⁴. Так кто бы стал требовать, чтобы последние эйдосы были первыми? Однако в качестве эйдосов как таковых в высшем они и есть первые. Противоположности — тождественность и инаковость, движение и покой, единое и многое — имеют там равную силу, и то же самое относится ко всем остальным антитезам, однако в одном случае все пребывает нерожденным и вечным, то есть, другими словами, нерасчлененным, а в другом — рожденным и подвластным времени, то есть расчлененным.

- При этом я не говорю о делимом и о неделимом как о каких-то эйдосах, ибо в этом случае каждое из них пребывало бы, со своей стороны, в свойственном для него состоянии. Напротив, мы даем название целому иначе, на основании какой-то части, не ведая при этом имени, обозначающего общность. В самом деле, отнюдь не получается так, что, называя Все космосом, мы тем самым даем ему название на основании общей природы, вобравшей в себя все вещи, — напротив, оно связано лишь с собственным признаком упорядоченности (τὸ κεκοσμησθαι). Действительно, и хоровод (ὁ χορός) получил свое название от глагола «плясать» (χορεύειν), и войско (ὁ στρατός) — от глагола «воевать» (στρατεύεσθαι), и человек (ὁ ἄνθρωπος) — поскольку он сопоставляет то, что он увидел (ἀναθρεῖν ἃ ὅπλων) ³⁵, и конь (ὁ ἵπλος) — поскольку он передвигается при помощи ног (ἵεσθαι τοῖς ποσίν), ибо каждое единое сущее и многое получило свое название на основании единства многих сущих в нем ³⁶. Так не является ли целое общим именем, как и соответствующим ему предметом? Похоже, все есть целое, так же как и части, предшествующие частям, но имя свое оно получило на основании того, что их соединяет. Ведь целое (ὅλον) — это нечто, как бы собранное в кучу (ἅλεις), причем в достаточном количестве (ἅλεις), и то, что видимо как собранное в кучу, названо целым ³⁷. Стало быть, в таком случае все и целое делимо как материальное, а неделимо как нерожденное, причем и то, и другое соответствует не эйдосу, а названному способу его наглядного представления. Потому все эйдосы пребывают и в уме, и в материи, как и само де-

лимое и неделимое, также являющиеся эйдосами, но в одном случае они таковы в наличном бытии, а в другом — в сопричастности, и в одном 25 случае они оказываются первыми, а в другом — последними, хотя всякий раз они выступают именно как эйдосы, и я говорю и о первом и о последнем — и о наличном бытии, и о сопричастности.

Стало быть, не получается ли так, что, в то время как одни эйдосы являются образами, а другие — их изображениями, все они оказываются именно эйдосами, причем в каждом названном случае? 38 А почему бы этому и не быть, коль скоро изображение есть подобие, а подобие — это результат уподобления, последнее же всегда имеет место и образец — это его архетип; там одно уподобляется другому, и здесь 30 имеет место то же самое, ибо Сократ является парадигмой для своего изображения 39. Итак, собственные признаки есть в каждом случае. 1.232 Если же мы говорим об изображении, которое является всего лишь таковым, каков материальный эйдос, то иконического в уме в этом случае не будет. И если образец — это тот эйдос, который не рожден и вечен, 5 так же как и тот, который выступает как первое наличное бытие, то и тогда в нем будет отсутствовать парадигматическая природа. Значит, в этом случае и обладающее объемом, как тамошний эйдос, является неделимым объемным; здесь же оно таково, как эйдос, но при этом делимый, и является объемным, как делимое. Таким образом, собственный признак в обоих случаях общий, а первая и последняя ипостаси того и другого особенные: это ипостаси рожденного и нерожденного, материального и нематериального, а также существующего во времени и вечно- 10 го. Притом все перечисленное выступает не как собственные признаки, а как порожденное и породившее, и как наличное бытие и сопричастность, и так, как можно было бы определить становление и сущность, причем не в качестве общих собственных признаков, а как частные ипостаси, существующие в высшем, а возникающие в низшем. Вот какие я даю определения.

Что же касается иного, то я буду трактовать его как то же самое и в применении ко всякому возникающему и порождающему, как, например, в том случае, когда совокупный космос, движимый иным, появляется от самодвижного, а тот, в свой черед, от неподвижного. Все то, что 15 в первом пребывает в неподвижности, во втором оказывается самодвижным, а в третьем — движимым иным, так что сущее возникает от сущего и от бытия в действительности. При этом не будет иметь места никакое неразумие. Ведь порождающее и возникающее окажутся не просто тождественными и одинаковыми, но в чем-то таковыми, а в чем-то — нет. Ибо прекрасное, движимое иным, возникает от самодвижного, а последнее — от неподвижного. Следовательно, ты мог бы сказать,

- 20 что сущее появляется от сущего, а не-сущее — от не-сущего, так как, с одной стороны, оно выступает как тождественное ему, а с другой — как нетождественное, и подобное относится именно к выходу за свои пределы, представляющемуся единовидным, поскольку, например, прекрасное происходит от прекрасного. Если же прекрасное возникает от блага или движимое иным — от самодвижного, то и оно, в свою очередь, появляется от неподвижного, в одном — в качестве причины — пребывающего им, а в другом — в наличном бытии — нет. Ведь
- 25 по природе одно — это причина, а другое — обусловленное причиной, и одно предвосхищено в другом — как то, на что некоторым образом мог бы указать появившийся на свет разум. Точно так же все есть и в объединенном, и в разделенном, и одно возникает от другого, с одной стороны, как сущее от сущего и одновременно как не-сущее, а с другой — как то и другое и как изменившееся: если угодно, сущее появляется на свет от не-сущего, а то, в свою очередь, от сущего. В самом деле, все пребывает во всем ⁴⁰ в действительности, а, с другой стороны, в действительности нет ничего и нигде: в одном отношении нет ничего, а в другом — есть все. И при этом не возникает апории, связанной с появлением бытия в действительности от того, чего нет в возможности,
- 30 или же сущего от не-сущего. Ибо в высшем нет ничего в возможности, как нет и не-сущего — в том смысле, который мы имеем в виду, когда говорим об апории, — напротив, поскольку сам вид ипостаси оказывается иным, речь заходит о не-сущем, а поскольку по природе одному положено рождаться от другого, — о бытии в возможности ⁴¹.
- 1.233

11. Разрешение четвертой апории

- [1] Далее, тем, кто переходит вслед за сказанным к четвертой от
- 5 конца апории, она кажется легкоразрешимой при использовании того же самого метода. В самом деле, нет ничего удивительного в том, что многое появляется от единого, если единое порождает все, или многое ⁴², в согласии либо со своей всеплодоносящей простотой, либо с каким-то образом заключенным в нем множеством. Ведь все у нас будет единым по отношению к тому, что есть в возможности, и при этом будет существовать в действительности. Впрочем, оно не будет определенным, каков вот этот или, вообще, какой-либо космос, так же как не
- 10 является оно и объединенным как таковым, — напротив, все есть только единое как единое и как объединенное, однако в своем единстве нерасторжимое; разделенное же — это все, но скорее всего в некоей определенности. Поскольку положение дел именно таково, нет никакой разницы между утверждениями, что многое происходит от вот такого и

пребывающего таким единого и что многое возникает от многого, установившегося в качестве единого или в виде объединенного, или же расчлененного как разделяющегося и разделенного. Ты мог бы, пожалуй, 15 выразиться и яснее, если бы повел речь о том, что второе начало появляется от первого подобно тому, как от единого происходит единое многое; от этого начала, в свой черед, рождается то, что одновременно оказывается объединенным и множественным, а от него — постепенно приобретающая дополнительную раздельность во множестве ипостась многого. Таким образом, нет ничего удивительного в том, чтобы и от неделимого единого произошло множественное единое целое, подобно 20 тому как от единой причины возникает все вместе, и как появляется единый всевеликий космос, и как от многого рождается многое (от того, которое существует в качестве единого, — то, которое не соответствует единому), поскольку можно было бы увидеть одно и то же в каком-то отношении в качестве единого, а в каком-то — как многое и высказать-ся о нем соответственно.

Итак, либо от единого возникает единое, словно Дионис от Зевса ⁴³, либо от единого происходит многое, подобно тому как от Зевса родилось множество богов, либо единое появляется от многого — например, 25 в тех случаях, когда душа, как говорят, образуется из всего ей предшествующего ⁴⁴ и когда нечто всегда рождается от всех важнейших причин, либо многое возникает от многого — например, как мы говорим, чувственно воспринимаемые вещи от умопостигаемых. Впрочем, оба они — и единое и многое — повсеместны, даже если в одном случае 1,234 множество существует как единое, а в другом — единое как множество; разумеется, единое и множество также существуют и сами по себе. Следовательно, мы не уйдем в бесконечность, вечно отыскивая немножественное единое, предшествующее единому многому. Ведь причиной всего многого оказывается само простое единое, так как единое суще- 5 ствое — это именно все, поскольку оно предшествует всему, а не есть что-то одно из всего, так же как и некое единое, происходящее от всего; оно — подлинное единое, причем в том же самом смысле, в каком все вместе выступает в качестве самого единого. Что же касается второго начала, то и оно есть все, однако лишь в собственном бытии многим. В самом деле, само по себе оно будет многим, принадлежащим высшему единому, поскольку всякое множество образуется вокруг единого, будучи многообразной силой, окружающей собственную сущность. Таким образом, опираясь на все как на многое, мы совершаем восхождение к соответствующему началу, а исходя из всего как единого — к единому. 10 Что же такое все в каждом из этих случаев: одно — единое как все вместе, а другое — многое как все во множестве? Правильнее всего

утверждать, что от единого происходит именно все, поскольку последнее зависит от него, а также многое, так как <ранее> оно было еще безграничным, неопределенным и не произошедшим от второго начала в законченном виде. Пусть именно это и будет сказано по поводу данной апории.

- 15 94. [2] В ответ на следующий заданный выше вопрос, во-первых, мы скажем вот что. Если космос происходит от космоса как целостный от целостного, например демиургический от титанического, или титанический от связующего⁴⁵, или же умный от умопостигаемого⁴⁶, то разве не будет предшествующий космос весь превращаться в последующий и ничто высшее не будет пребывать в предшествующем как обособленное? Не иначе как в таком случае подобное пребывающее, разумеется, не будет иметь потомков и окажется совершенно неспособным к выходу за свои пределы. Таким образом, в описываемом случае тот космос не будет превосходить этот благодаря бытию в нем чего-то такого, чего нет здесь. Ибо, напротив, удобнее предположить, что в последующем появляется нечто, по природе в предшествующем еще не выделяющееся. Однако ведь и это неверно, поскольку там располагаются единое и соединенное, которые здесь оказываются разделяющимися или обособляющимися от чего-нибудь. Почему же мы говорим, что все — во всем⁴⁷, хотя оно и находится то в одном положении, то в другом? Всякий раз, когда мы утверждаем, что низшее больше высшего, мы ведем речь о раздельности, так как и в высшем есть то же самое, но как соединенное. Так почему же мы говорим, что другое в наличном бытии появляется в ином месте? В самом деле, каждая вещь отделяет собственную природу от другого именно там, где она своевременно привносит во все собственную энергию. А не
- 1,235 эта ли природа и есть так называемое первое наличное бытие каждой вещи, которое свободно от других собственных признаков? Похоже, что это верно (ибо вовсе не везде все пребывает в одном и том же положении, напротив, в одном месте оно оказывается объединенным, а в другом — разделенным), однако все находится во всеобщем космосе — как в умопостигаемом (ибо, как гласит оракул, он есть все, но умопостигаемым образом⁴⁸), так и в чувственно воспринимаемом — и ясно, что также и в промежуточных между ними. Итак, почему мы говорим, что высшее есть более общее, нежели следующее за ним, и что одно объемлется, а другое объемлет, коль скоро в одном не заключено никакого превосходства по сравнению с другим, при том, что все существует и там и здесь и все по необходимости равно всему? Потому что это вполне возможно, и даже если существует равенство
- 10 по количеству и величине, один космос может охватывать другой, а

иногда один способен охватить многие, подобно тому как сфера неподвижных звезд содержит в себе все идущие за ней, а Кронов космос объемлет Зевсов, даже если тот равен ему по разнообразию видов, по всеохватности и явленности и как бы по величине своей природы. Далее, необходимо учитывать, что, в то время как высшее всегда устанавливает и порождает все следующее за ним, может случиться и так, что от одного или от другого родится более многочисленное, например когда умопостигаемый космос производит на свет все следующие за ним: умной, сверхкосмический и внутрикосмический (и при этом умной порождает только два космоса, а сверхкосмический — лишь один, чувственно воспринимаемый), или же выделяется много космосов — столько, на сколько можно было бы разделить появляющееся на свет. Следовательно, умопостигаемый космос — наиболее общий, так как он объемлет в себе все, чувственно воспринимаемый, а вернее, подлунный ⁴⁹, — наиболее частный, так как он оказывается последним и содержит в себе лишь свои части; промежуточные же по аналогии объемлют и объемлются. Точно так же и в применении к любой последовательности можно было бы увидеть, что стоящее по порядку выше является более общим, а стоящее ниже — скорее частным.

Во второй черед давайте скажем вот что. Если бы кто-нибудь говорил, будто демиургический космос как целое появился от титанического, то ныне представленные рассуждения относительно космосов соответствовали бы и такому выводу. А если кто-нибудь производит Зевса от Крона, то ведь мы знаем, что, согласно воззрениям как эллинов, так и варваров, Зевс родился от Крона в числе многих других, подобно тому как, в свою очередь, Крон родился от Урана наряду со многими другими, и то же касается рождения Диониса от Зевса ⁵⁰. И если одни разделяли между собой целостность общего для них отца, а другие возникли от него как имеющие один облик с ним в целом (и потому стали преемниками в отеческих царствах), то это никак не умаляет истинности данного рассуждения. Ибо, скажем, разве Зевс, произведя из себя на свет множество частных богов, тем самым не породил в дополнение к этой совершенной раздельности расчлененную целостность, так же как и включенных в нее многих богов? Или разве он, согласно орфическому преданию, не родил в собственном космическом устройении также и титанов? ⁵¹ Действительно, точно так же и Крон вслед за большим числом старших детей наконец произвел на свет всеобщего Зевса, управляющего иным царством ⁵². Нечто похожее известно и об Уране: вслед за остальными Уранидами последним он породил Крона ⁵³. Поэтому необходимо отметить, что появившиеся на свет обладают взаим-

- ным превосходством по отношению друг к другу: одни присутствуют в отце и подле него, но при этом являются скорее частными, а другие выходят за пределы отеческого своеобразия и выказывают большее собственное и при этом сами становятся общими и сохраняют аналогию между породившими и теми, кто от них рождается. Таким образом, вторые цари⁵⁴ как целые аналогичны целым предшествующим, но при этом, конечно же, несопоставимы с ними на равных основаниях. Таков иной путь рассуждений.
- 15 Вслед за вышеизложенным давайте скажем по поводу тех же самых подлежащих рассмотрению предметов, что порождающий, например Зевс, производит из себя на свет как одного, так и многих, но в каждом случае в согласии либо с самим собой в целом, либо с чем-то в себе. Совокупный хор Зевсовых богов в соответствии с ним самим выступает как единый, однако в то же время Зевс порождает и множество богов в согласии с содержащимся в нем и как-то определенным многим; при этом каждого из таких богов он производит на свет собственным для него образом, но в соответствии с чем-то определенным в самом себе.
- 20 Итак, в данном случае от единого появляется единое, потому что это происходит в согласии со включенным в него многим, а в свою очередь хор многих возникает как разделение его собственной целостности и полноты; Диониса же он порождает в качестве целостного объединенного, так что и этому, по справедливости, невозможно было бы удивиться. В самом деле, от единого возникает и целое как целое, и каждая часть как нечто; однако многое появляется от единого, но как от множественного. Хор соответствует целому, а множество отдельных — содержащемуся в едином множеству отдельных.
- 25

12. Разрешение третьей апории

12.1. Предварительные замечания по поводу данной апории

- Почему же один выход за свои пределы оказывается единовидным, а другой — неединовидным? Вероятно, потому, что Зевс в согласии со своим собственным своеобразием производит на свет некую соименную последовательность богов, а в соответствии с предвосхищающей причиной в самом себе — Диониса и остальных богов, носящих иное имя.
- 1,237 Так что же? Разве он рождает Диониса не в соответствии с собственной целостностью, а многих богов — не как множество собственных частей? Его наличное бытие — это взятые вместе целое и части; разве их выход за его пределы не оказывается единовидным, коль скоро он связан с его наличным бытием? Но если бы это было так, то появился бы некто, носящий то же имя, однако этого не происходит, так как мно-

жество богов становится отнюдь не Зевсом, как не оказывается им и 5
Дионис, выступающий как единый. Что же это за такое наличное бы-
тие, в согласии с которым соименно Зевсу возникает последователь-
ность богов? Разумеется, это не общее, ибо в таком случае оно оказа-
лось бы противоположным тем видам наличного бытия, которые проис-
ходят от всех остальных частей; по той же самой причине части и не
соответствуют всему вместе. Если же это самое наличное бытие высту-
пает как нечто среди того, что заключено в нем, то почему лишь оно бу-
дет соименно целому?

12.2. Расчленение апории

Пожалуй, данная апория может быть разрешена четырьмя способа-
ми. В самом деле, если бы возникающее появлялось в качестве общего, 10
то оно было бы иногда соименным производящему его, наподобие семи-
кратно появляющегося всеобщего демиурга у халдеев⁵⁵, ибо каждый из
них воспевается как Дважды Потусторонний⁵⁶ и при этом объемлет
собой все то же самое, что и первый, пусть даже оказывается скорее ча-
стным в силу их нисходящего порядка, а иногда — носящим иное имя,
подобно Дионису. А если бы это возникающее появлялось в согласии с
некой частью, то опять-таки иногда его появление оказалось бы сон- 15
менным — в случае, скажем, происхождения последовательности Зев-
сов от всеобщего Зевса, а иногда иноименным — например когда от
Зевса рождается Афина.

95. Так вот, самое правильное — утверждать, что раздельность
каждого производящего на свет и того, что возникает от него, двойст-
венна: с одной стороны, она идет вглубь и принадлежит к проистека-
ющей от него всеобщей последовательности, основанной на ослабле-
нии, а с другой — простирается вширь и относится к содержащимся в
нем видам или не равным друг другу частям. В самом деле, раздель- 20
ность, идущая вглубь, предвосхищена в нем и является гомеомерной, а
потому и соименной⁵⁷; что же касается иной, то она неоднородна, по
каковой причине связанное с ней порождение иноименно. Ибо первый
и второй Дважды Потусторонние возникают от всесовершенного в
собственной всеобщности, и потому они соименны внутри себя; тот же
их исток, который имеет отношение к магии, связан с какой-то из не
равных между собой частей⁵⁸. Точно так же и каждый из так назы-
ваемых частных истоков, возглавляющий собственную однородную по- 25
следовательность, существует по причине гомеомерной раздельности,
идущей в глубину. И если бы в каком-то из них и содержалась некая
негомеомерность, простирающаяся в ширину, как, например, в Гелио-

совом истоке — Аполлонов и в нем же — Асклепиев⁵⁹, то, разумеется, потому, что и их рождение является неединовидным.

12.3. Философское истолкование апории

- 1,238 95а. Однако простирающееся в глубину единовидное рождение, берущее свое начало от простого ума и создающее целостную и повсеместно распространенную вширь совокупность видов, происходит также тем способом, который рассматривается в философии⁶⁰. А если ум будет производить на свет душу, природу или тело, то он будет создавать их как нечто иное по своему виду и в согласии с какой-то частью названной совокупности. Таким образом, даже если бы рождение совершалось в согласии с красотой, благом или справедливостью, то и тогда оно было бы неединовидным. Стало быть, прекрасное или справедливое оказываются каким-то определенным рожденным, поскольку это или ум, или душа, и содержатся они либо в чем-то ином названному, либо и в том и в другом. Так почему же душа, ум и взятое само по себе тело, как и каждая вещь, самостоятельны, а красота и справедливость, как и любой род сущего, не таковы? По какому жребию это происходит? И почему материя превратилась во все виды и восприняла их все, а любая другая вещь никоим образом этого не совершила?⁶¹

- Скорее всего, во-первых, те простейшие виды, стихии или части, которые обладают смыслом, всегда по природе существуя вместе друг с другом, отказываются от собственной обособленной ипостаси, поскольку при своем объединении обладают более совершенной природой, нежели та, которая связана с обособлением в самодостаточной раздельности. Во-вторых, и прекрасное, и покой, как и все, взятое в простоте, выходит за свои пределы в виде всего; так, например, прекрасное присоединилось ко всякому виду и потому принимает участие в любом выходе за пределы. В-третьих, простой ум в согласии с каждым эйдосом из тех, которые содержатся в нем, рождает первый ум, вслед за ним — душу, а после нее — живое существо и материальную природу, получившую свою форму на основании того эйдоса, в согласии с которым она появляется на свет. Можно было бы сказать: прекрасному соответствует любовный ум, справедливому — ум Дике⁶², благу — ум благого демона⁶³ и, вообще говоря, каждому из видов — собственный для него. В самом деле, самое верное — это то, что глубина в целом разделяется на основании ширины в целом, всегда изменяясь вследствие превосходства каждого определенного вида. Необходимо иметь в виду также и то, что ширина обладает некой собственной для нее глубиной, поскольку в ней просматриваются первое, промежуточное и

последнее, например просто роды, и сначала те из них, которые более общи, затем те, которые скорее частные, — и так вплоть до самых частных, которые в силу их полного синтеза представляются самодостаточными и установившимися в отношении самих себя, при том, что и они, в свою очередь, также некоторым иным способом простираются вглубь. Действительно, за разумной ипостасью следует душевная, а за ней — телесная; она также неединовидна, потому что вот этот выход за свои пределы есть дело ширины, в то время как последняя при порождении пустых предметов ⁶⁴ разных видов углубляется. Впрочем, об этом скорее всего сказано достаточно. 1,239

Пожалуй, проделав столь долгий путь, мы ничего не достигли. В самом деле, мы, похоже, вновь говорим то же самое, что было сказано сначала: что одни вещи появляются на свет в согласии с наличным бытием чего-то как принадлежащие к одному с ним виду, а другие — в соответствии с наперед заданной причиной как относящиеся к иному виду. Так что же это за причина и почему одна природа предвосхищена в другой? И почему наличное бытие одного не является причиной другого? Да ведь здесь-то мы и нащупали важнейшие апории.

12.4. Наличное бытие и предшествующая причина

Давайте в первую очередь скажем, что одно дело — это наличное бытие порождающего, а другое — причина порождаемого, и в каком-то другом положении находится причина того, что относится к иному виду. В самом деле, если пребывающее среди низшего в возможности связано с наличным бытием, как это ясно показал Аристотель ⁶⁵, то подобное имеет место, разумеется, потому, что причинность оказывается чем-то иным по сравнению с наличным бытием. Далее, если имеется одно лишь наличное бытие порождающего и оно производит на свет нечто только от самого себя и в согласии с самим собой, то каким же образом оно рождает нечто, принадлежащее к иному виду, при том, что нет ничего иного по сравнению с ним, что было бы привнесено в него? Ведь, рождая благодаря своему бытию, оно созидает порождаемое, передавая ему свою собственную природу ⁶⁶; следовательно, необходимо, чтобы была некая наперед заданная причина и для принадлежащего к иному виду, благодаря которой нечто, будучи ему иным, породит его. Кроме того, если одно порождает другое просто так, без какой-либо причины, предвосхищающей порождаемое, то почему бы от случайного не возникнуть также чему-то случайному, поскольку оно не обладает никаким наличным бытием помимо причины? 15 20

96. Так вот, именно это и побудило древних философов считать все то, что появляется, произведенным на свет от того, что изначально существует в качестве причины⁶⁷.

Однако если бы кто-нибудь утверждал, что причина заранее задана в чем-то, не будучи его наличным бытием, такое суждение оказалось бы весьма рискованным⁶⁸. В самом деле, прежде всего, откуда родилась эта самая причина? Ведь если она появилась благодаря другой причине, то мы уйдем в бесконечность, а если она родилась от наличного бытия, то почему она оказывается принадлежащей к другому виду как причина того, что относится к этому другому виду? Кроме того, если порождает само бытие, — а бытие каждой вещи есть ее собственное наличное бытие⁶⁹, — то ясно, что принадлежащее к иному виду рождается от собственного наличного бытия; таким образом, так называемая причина будет 30 некой частью наличного бытия, поскольку и первая из эпихерем⁷⁰ благорасположена по отношению к противоположной ей. Ведь и бытие в возможности, пребывая в чем-то, является частью его наличного бытия, поскольку его эйдос, как говорят, по своей природе соотносится с другим и существует в возможности; примером этого является статуя из меди⁷¹. Действительно, медь от природы такова, что ей легко придать любую форму, и эта легкая обрабатываемость — как бы часть ее природы.

Впрочем, если наличное бытие и причина тождественны, то почему одно рождение является единовидным, а другое — неединовидным? А 5 не получается ли так, что то рождение, которое совершается в согласии с наличным бытием, единовидно, а то, которое происходит в соответствии не просто с наличным бытием, но с таким наличным бытием, которое склонилось к рождению иного, — неединовидно? Действительно, самое правильное — это утверждать, что причина не будет ничем иным, кроме как наличествованием, склонившимся к инаковости и потому дарующим качество иного, в то время как то наличное бытие, которое осталось при самом себе, предоставляет качество тождественности. Однако и единовидное рождение не могло бы иметь места, если бы простое наличествование также не склонялось бы к нему, поскольку порождающее — это, вообще говоря, причина порождаемого. Так каково же отличие именно этой причины, коль скоро всякая причина есть склонение порождающего к порождаемому? Пожалуй, правильнее говорить о том, что наличное бытие двойственно и одно связано с гомеомерной, а другое — с негомеомерной, то есть простирающейся вширь, раздельностью. В самом деле, все то, что возникает от производящего на свет, содержится в нем, причем в едином слиянии, которое и необходимо 15 считать его наличным бытием. Ибо все то, чем оказывается каждая вещь, она привносит от самой себя, а все появляющееся на свет высту-

пает как развертывание некоего слияния, существующего в производящем его, подобно тому как всякое число есть поступательное движение монады⁷². Действительно, именно в этом смысле мы говорим также о том, что все, в совокупности разделяющееся на части, оказывается, с одной стороны, общим, а с другой — скорее частным. А почему это происходит? Разве нет необходимости в том, чтобы простое живое существо содержало в себе все те живые существа, которые есть⁷³, причем в смысле не только глубины, когда речь идет о небесном, воздушном, водном и сухопутном живых существах⁷⁴, но и ширины, когда имеются в виду человек, бык и конь?⁷⁵ В таком случае наличное бытие ума есть не только заключенная в нем глубина, но и многообразная широта видов, подобно тому как в Зевсовом уме⁷⁶ и в самом боге все они присутствуют в своем наличном бытии, и одни боги, возникая как целостные — в смысле ипостаси, простирающейся вглубь, — становятся совершенными и обладают общим именем с целым, примером чего у теургов являются семь Дважды Потусторонних демиургов; другие же появляются в согласии с некой частью и получают в удел какую-то долю целого и потому выходят за пределы порождающей природы и становятся иноименными ей, будучи порождены ею, но в согласии с чем-то определенным из того, что образует ее наличное бытие, а вовсе не в соответствии с ней в целом. Следовательно, и неединовидное рождение происходит на основании наличного бытия как разделенного, причем в связи с чем-то определенным, что выделено в нем.

12.5. Зевсова последовательность

Однако почему Зевсова последовательность⁷⁷, берущая свое начало именно с Зевса, одна, несмотря на то что от него происходит множество последовательностей? Вероятно, любая соименность возникает в согласии с производящим на свет, взятым в целом, и потому в данном случае также возникает соименность с ним, хотя вследствие нарастания частности скорее всего появляется некое отличие от него. Ведь всякий Зевс — отец всех богов⁷⁸, даже если они и произошли от какого-то из тех богов, которые заключены в нем. Ибо Дважды Потусторонний всегда является общим, и даже если бы он сам звался Зевсом, то ведь и один из частных истоков в нем — это также Зевс, как другой — Гелиос⁷⁹, а третий — Афина, поскольку относящаяся к каждому из богов частная последовательность проистекает из определенного частного истока. Так вот, если бы в данном случае существовал так называемый исток Зевса, одноименный целому, то и он произвел бы из себя соответствующую частную последовательность.

- 15 Правильнее всего говорить следующее: либо всеобщий исток не будет именоваться Зевсом, и это имеет место лишь в применении к частному, либо будет наблюдаться обратное; если же имя является общим, то должна существовать соименность. В самом деле, обсуждаемые две природы различаются между собой, коль скоро одна принадлежит к общим истокам и производит из себя всего лишь исходящую из истока последовательность, а другая — к частным и превращается в начальствующим <богов> и архангелов, в азонов и зоны ⁸⁰, что является законом
- 20 выхода за свои пределы для воспеваемых частных истоков. Ведь одноименность будет наблюдаться уже в применении к другим истокам, причем как общим, так и частным, даже если одновременно проявится некое природное родство, предоставляющее эту самую одноименность, подобно тому как оно относится к Зевсовым хранителям и начальствующим телетархам ⁸¹. Действительно, всякое начальствование соответствует частному истоку; потому начальствующая Геката, как говорят,
- 25 проистекает от венца, подобно тому как начальствующие жизнь и добродетель — от частных истоков, соответствующих поясу ⁸². Точно так же Ямвлих причисляет частный исток неумолимых богов как к частным, так и к общим истокам ⁸³. Да и чего же удивительного было бы в том, если бы кто-нибудь выделял некий частный демиургический исток, иной по сравнению с общим, в качестве всякого объемлющего, каковым считают исток, соответствующий магии ⁸⁴, из которого произрастает собственная частная последовательность; так вот, чего было бы удивительного, если бы кто-то в обоих случаях использовал имя и «Зевс», и
- 1.242 «демиург», но в одном — как противоположное совершенствующему, охранительному и катартическому, так же как и всем частным идиомам частных истоков, а в другом — как демиургическое Все, соотнесенное с прекрасным и содержащее в себе связанные с материей причины ⁸⁵.
- 5 Итак, вот какие обоснования я привожу в данном случае.

12.6. Выводы

- На основании всего сказанного необходимо сделать вывод, что отделяющееся от единого при выходе за свои пределы, конечно же, содержится в этом едином в слиянии, так же как любая последовательность предвосхищена в собственном для нее частном истоке, — как всего лишь перечисление и наподобие заключенности гебдомады, проистекающей из общего истока последовательности ⁸⁶, в самом этом истоке. Однако
- 10 вся совокупность частных истоков предвосхищена в их собственном общем истоке, поскольку раздельность вычлененных внутри его многих частей каждого вполне совершенного истока послужила прообразом част-

ных истоков, возникающих вовне вокруг всеобщих. В самом деле, космос, объемлющий части, аналогичен упорядоченным вследствие этой раздельности частям божественного облика: пояс аналогичен препоясанной талии бога, а венец — вискам и челу божественной головы. Опять-таки эта самая раздельность частей в ширину, являющаяся делом бога и возникающая от проистекающей от него гебдомады, и число, предвосхищенное в монаде в смысле глубины, соединены в едином и целом. Точно так же и свитость семи первых истоков слитна в триадах наиважнейших из них, а сами эти триады в свою очередь — в едином истоке истоков. Таким образом, всякая происходящая из последнего расчлененность, независимо от того, относится ли она к самому истоку или к чему-то частному в нем, равным образом слитна. Если же в нем существуют и многие соединенные вещи, на основании которых выделяются то одни, то другие многие вещи, то, разумеется, потому, что на вершине умопостигаемого даже видимость множества поглощена единством.

Итак, в сказанном необходимо найти для себя доказательство следующего: внешнее множество, разделяющееся в порождаемых вещах, всегда произрастает из внутреннего, слитного множества, заключенного в том, что их порождает. Поэтому разговоры о противоположностях оказываются верными, поскольку если в порождающем существует многое, то, разумеется, потому, что в непосредственно примыкающем к нему порождаемом оно превращается в разобитое. И если в порождаемом многое претерпело внешнее разделение, то, конечно же, потому, что оно предвосхищено в непосредственно примыкающем к нему порождающем. Производящей же причиной является то, что изначально существует в порождающем, как и все то, что просматривается в нем и некоторым образом заранее предписано порождающей причине в смысле как ее наличного бытия, так и слияния.

Третье суждение, следующее за названными, — то, что все последующее всегда предвосхищено в предшествующем, а частное — в общем, оказывается ли оно тем же самым по своему виду, обладая своим собственным предвосхищением в согласии с глубиной, или же иным, обретая его в соответствии с шириной.

Четвертое — то, что все расчленено в собственных чинах и наличествованиях; впрочем, в ничуть не меньшей степени все пребывает также во всем, причем в любых чинах так, как это им свойственно: в одном — в нерасторжимости, в другом — в разделении, в третьем — в раздельности, а кроме того, во всех этих случаях в одном — в качестве стихий, заключенных в то, что состоит из них, в другом — в виде частей целого, в третьем — как виды и их совокупность в монаде. Внешнее множество возникает в качестве аналогичного внутреннему: в одном —

- как происходящее от монады число и как множество умов, появляющихся от единого ума⁸⁷, в другом — как возникающие от целого части, например когда многие жизни берут свое начало от одной, в третьем — как стихии, рождающиеся от того, что состоит из них, например когда множество сущностей происходит от одной. Потому-то последние по природе более всего связаны между собой, будучи объединены в то, что некоторым образом оказывается нерасторжимым; жизни, скорее, разделяются и соотносятся между собой так, как это свойственно частям целого; что же касается чисел и умов, то они разделены в рамках собственных самосовершенных пределов. Потому-то вполне очевидно, что многие умы следуют за единым и возникают от него; в отношении жизней, самосовершенных во множестве прежде умов, это не столь ясно, а в применении к сущностям вследствие их полного единства и совпадающего со стихиями облика подобное проявляется менее всего. Пусть даже это и неочевидно, все равно необходимо согласиться с тем, что и жизнь, и сущность оказывается чем-то многим, коль скоро последняя состоит из стихий и смешана из них, а первая установилась как нечто, отделяющееся от целого, и состоит из частей, в то время как ум есть вид, образующийся из видов.

- Следовательно, любая вещь — это единое и многое, а совокупное внутреннее множество, как было сказано, есть порождающее начало для внешнего. Таким образом, вслед за единой сущностью в согласии с какой-то одной среди множества стихий, управляющих каждой сущностью, принимающей определенный облик, необходимо появиться множеству сущностей, а вслед за единой жизнью — проистечь множеству жизней, каждая из которых подчиняется своей собственной части; точно так же вслед за единым умом возникает множество умов, каждый — под действием какого-то из множества видов, ибо внутреннее множество всегда с необходимостью порождает внешнее. А еще правильнее сказать вот как. Целое рождает целое, а именно последующее целое, части сами по себе — части в последующем целом; целое же, соответствующее каждой из частей, — это какое-то частное целое. То же самое происходит и с составленным из стихий, и с самими стихиями, а также с монадами и с совокупным числом, поскольку и монада рождает в каждом числе монадическое, а множество в монаде — это повсеместное множество; впрочем, при этом монада в согласии с заключенным в ней числом порождает и все разом как число, и каждую вещь — в соответствии с единым видом, принявшим определенный облик и вобравшим в себя собственное множество как некое целое.

Далее, в дополнение к сказанному давайте сделаем вывод, что в предшествующем в слитном виде пребывает все то, что в последующем

разделяется. Потому-то все есть и в умопостигаемом, и в умном устроении, так же как и в промежуточном между ними. Однако ведь оно присутствует и в каждой, скорее пустой, вещи⁸⁸ — вплоть до чувственно воспринимаемого; впрочем, в отдельных предметах собственным для них образом заключено и все иное, в соответствии с которым можно было бы определить нечто собственное для них, точно так же, как и его большая или меньшая степень, а вернее, некое своеобразие единства и раздельности в каждом отдельном случае, поскольку эти отдельные вещи будут различаться между собой вследствие как объемлющего, так и объемлемого.

Так что же, разве выход последующего за пределы предшествующего является не рождением, а всего лишь появлением и разделением, как мы говорим, того, что скрыто в высшем и пребывает в нем в слитности? Похоже, что мы ведем речь о разделении, создающем каждую вещь в ее собственном наличном бытии, которое ранее не было еще его своеобразием, поскольку во всеобщем слиянии оно еще не выделилось в виде этого самого своеобразия. По крайней мере, до этого существовало само наличное бытие другого, пребывающего в виде целостности; таким образом, оказывается, что все равно — говорить ли о разделении или же о рождении последующего от предшествующего.

Итак, пребывает ли все то, что вслед за этим будет существовать в раздельности, в том, что ему предшествует, в слитности? В самом деле, в таком случае и атомы в видах окажутся соединенными, поскольку разделение производит на свет от первых вещей также и их. А это скорее всего неправильно, так как причинствующие среди атомов будут оставлять слияние без внимания тогда, когда они не будут более существовать или же когда их еще не будет⁸⁹. Среди вечного появится нечто непричастное вечности, или же вечность в этом случае окажется пустым словом, поскольку обусловленное причиной не будет существовать вечно⁹⁰. Поэтому-то мы и не ведем речи о парадигмах атомов; таким образом, не будет необходимости также предполагать и их изначальную слитность.

Но, однако, разве и они не будут рождаться от предшествующего, причем отнюдь не в силу необходимости для рождающегося изначально присутствовать в слитном виде в порождающем? Скорее всего то, что созидает своим бытием и производит собственные порождения от своей сущности, предвосхищает слияние порождаемого, а все то, что изобретает виды вовне, при посредстве внешних энергий, как, например, это имеет место в применении к искусственным вещам, во все их не предвосхищает⁹¹. Точно так же возникают и атомы, связанные с видами, — благодаря простирающимся вовне энергиям движущихся причин.

- Так откуда же берется подобное видообразование? Да ведь оно создается как внешнее. А каким образом оно могло бы созидаться, если бы созидающее не предвосхитило бы его в себе? Похоже, что оно в связи с видообразованием внешнего придает форму собственным энергиям и предвосхищение видов возникает вовсе не в сущностях, а в энергиях, пребывающих то в одном, то в другом состоянии. Каким же образом энергии обретают форму? Скорее всего, всегда находящиеся под рукой атомарные энергии возникают от всеобщих, изначально заданных видов, но, поскольку они именно вот таким, определенным образом изменяются, будучи выполняемыми, принимают свою форму и, вообще говоря, превращаются в виды, они и оказываются тем, что создает атомы. Вот каково предвосхищение атомов, изменчивое в изменчивости энергий; оно есть результат последних, перестраивающихся то одним, то другим образом.

- Стало быть, либо в отношении рассматриваемых вещей необходимо дать именно такие определения, либо, если бы нас к этому вынудило рассуждение, следовало бы сказать, что у движущихся вещей имеется неподвижная причина⁹², примерами которой по отношению к возникающим и гибнущим атомам являются ум-демиург, первая сущность вообще и, конечно же, единое начало всего. В самом деле, разве могло бы что-либо появиться не от него? Да и почему бы главенствующим началам всего не быть его причиной? И что среди последующего не объемлется предшествующим?

- Так вот, если бы кто-нибудь поверил в это так, как верю я, то что мы тогда могли бы сказать относительно соответствующих апорий? Скорее всего то, что неподвижная причина пребывает в слитности в связанном с ней неподвижном, — и это общий путь вечного рождения, как бы всепроизводящая причина неиссякаемой природы, приносящая в своей простоте все рождающееся, вплоть до бесконечности. Следовательно, поскольку это рождающееся появляется разом, то, говоря яснее, <неподвижная причина> заранее, от века владеет единой причиной всех и всяческих атомов, причем не как чем-то частным для меня или для тебя, а и для меня, и для тебя, и для того, что когда-либо было, и для того, что когда-нибудь будет. Вот в каком смысле пребывают в ней в слитности атомы и вот в каком они от нее отделяются, — и это подобно тому, как солнечный свет извечно пребывает в пределах собственной общности и отделяется так, как это свойственно атомам всех отдельных вещей, поскольку он владеет единой светоносной причиной для всех атомарных глаз⁹³. Вот что должно быть сказано по поводу этой апории.

97. Впрочем, к данным определениям необходимо добавить еще и то, что наличным бытием во всех случаях оказывается то, что в каждом из

них или соединено, или разделено, так что в Зевсе Афина является на- 5
личным бытием Зевса ⁹⁴, а когда она низвергается с его высоты, она, ра-
зумеется, оказывается собственно Афиной. Однако другое может также
участвовать в ней, и потому Афина в качестве девы есть наличное бытие
девы. И если бы философы ⁹⁵ так и говорили — что каждая вещь трой-
ственна: она выступает как причина, когда Афина пребывает в Зевсе,
как наличное бытие, какова она сама по себе, или как сопричастность,
когда она выступает в качестве девы, — то они говорили бы прекрасно, с
тем лишь уточнением, что каждый раз необходимо определять именно 10
наличное бытие, принадлежащее в одном случае Зевсу, поскольку при
этом сама Афина образует наличествование Зевса в раздельности, во
втором — ей самой, а в третьем — девы, потому что тогда она воспол-
няет дочернее множество.

Это можно было бы, пожалуй, понять и путем, более тесно связан-
ным с диалектикой. В самом деле, так называемые роды сущего ⁹⁶ в
каждом случае образуют состоящую из них ипостась, но при этом как 15
объединенные они создают сущность, как разделяющиеся — жизнь, а
как разделенные — ум, причем простой — в согласии с равносильным
разделением и частный — всегда в соответствии с тем, что имеет
власть склониться к тому или иному роду, части или виду. А еще логич-
нее то, что простой человек существует в живом существе благодаря
единому наличному бытию живого существа вообще, всеобщему по
природе и охватывающему все живые существа; однако помимо бытия в 20
качестве живого существа есть и наличное бытие человека как таковое.
В-третьих же, просто человек в качестве стихии, словно живое сущест-
во в человеке, присутствует и в человеке как сухопутном живом сущест-
ве, и, разумеется, во мне-атоме; следовательно, такое присутствие име-
ет место в наличном бытии. Действительно, даже если в таком случае и
изливается свыше сопричастность, подобное излияние оказывается ча-
стью наличного бытия того, во что оно совершается. Вот что нужно
сказать по этому поводу.

13. Разрешение второй апории

97а. Давайте теперь вернемся к тем предложенным выше апориям, 25
которые предшествуют рассмотренным. Так вот, с тем, что и в едино-
видном присутствует неединовидность и наоборот, о чем из всех сил
вопиет недоумевающий разум, необходимо согласиться. Однако в ни-
как не меньшей степени один выход за свои пределы является едино-
видным, а другой — неединовидным. Всякая Афродита ⁹⁷ и всякая
Афина некоторым образом пребывают в пределах первой Афины и

- 30 первой Афродиты, пусть даже каждая частным образом несколько от-
 1.247 личается по своему виду при сохранении одного и того же своеобразия. По крайней мере, общность имени и раздельности сохраняется как нечто общее и пребывающее; потому-то это и имеет место применительно к каждой последовательности при выходе за пределы единого и возвращении к нему. Однако если Эрос рождается от Афродиты⁹⁸ или Афина — от Зевса, то выход за свои пределы оказывается неединовидным, поскольку Эрос покинул Афродитовы пределы, а
 5 Афина — Зевсовы. И тем не менее, конечно же, Афина обладает чем-то Зевсовым, а Эрос — Афродитовым, почему они и владеют чем-то, принадлежащим к тому же виду, что и породившие их. Впрочем, это подобно сохранению общего в пределах различного, точно так же как в первом случае различающееся проявляется в границах общего. Следовательно, при этом Афина и Зевс не оказываются одинаковыми по виду ни как боги, ни как умы, ни как демиурги. Ведь соответствующие общие состояния сопутствуют тому, что принадлежит к
 10 одному виду, например когда речь идет о многих Афродитах, поскольку демиургическими среди них оказываются все те, которые являются всенародными⁹⁹, и все они — тоже умы и богини. Эросы и Афродиты принадлежат к одному роду в том же самом смысле¹⁰⁰. Итак, то, что принадлежит к одному виду, следует определять не на основании более общих родов, но в связи с важнейшими видами наличного бытия, с которыми соотносятся и важнейшие имена. Стало быть, все Афродиты одинаковы по виду наряду с некой инаковостью, а Эросы
 15 и Афродиты — неодинаковы наряду с определенной тождественностью. Существуют также и скорее родовые эпонимы¹⁰¹ принадлежащего к одному виду и к разным, и возникают они наподобие того, как от генады появляется сущность, от сущности — жизнь, а от жизни — ум, от ума — душа и от души — телесное, а, с другой стороны, от единого — объединенное, от объединенного — разделяющееся и от разделяющегося — разделенное; сюда же относятся неподвижное, вслед за ним — самодвижное, а потом — движимое иным. В
 20 третьем случае от бога появляются боги, от сущности — сущности, от жизни — жизни, от ума — умы, от души — души, а от единого природного живого существа — многие такие же живые существа.

Какая же из двух последовательностей важнее — единовидная или неединовидная? Да ведь если подобное рождается прежде неподобного и если умопостигаемые боги появляются на свет от простого бога прежде умопостигаемых сущностей¹⁰², то и в применении ко всем остальным
 25 предметам будет иметь силу то же самое рассуждение относительно порядка их следования. Кроме того, оно применимо и в случае, если одно

рождение приводит к возникновению стоящего ниже космоса, например, умно-умопостигаемое — <умного> из умопостигаемо-умного и так далее, а другое создает тот же самый космос, подобно тому как Крон породил собственное титаническое устройство, а затем уже — стоящее ниже демиургическое; так вот, если это верно, то ясно, что единовидное возникновение более почитаемо, нежели неединовидное. 1,248

Однако появление на свет, мог бы сказать кто-нибудь, вообще-то есть выход за пределы порождающего, а всякий выход за пределы приводит к тому, что порождаемое оказывается иным по своему виду. Эта самая инаковость есть нечто сопутствующее одинаковости, и в данном случае, пожалуй, можно согласиться с тем, что она важнее. Впрочем, это не вполне верно. Ведь прежде всего необходимо существовать одинаковому по виду, с которым сосуществует неодинаковое, так как каждая вещь появляется на свет, пребывая собой, а пребывание в пределах причинствующего определяет подобие и тождественность ему. Итак, пусть в данном случае будет сделан именно такой вывод. Вслед за этим давайте рассмотрим то, что стоит по ту сторону апорий. 10

14. Разрешение первой апории первым способом

14.1. Закон эманации множества

В самом деле, по поводу неединовидного и единовидного возникновения до этого уже было сказано, что нет необходимости смешивать эти два рода выхода за свои пределы под тем предлогом, что в каждом из них имеется нечто от другого. Относительно же объединенного нужно выяснить, способно ли оно к какому-либо выходу за свои пределы вообще и к какому именно.

Ведь то, что существует умной выход за свои пределы и что многие умы возникают от единого ума, можно было бы, по справедливости, допустить. И если это не так, то нам все равно необходимо исследовать то, имеется ли много умов и много душ. Ибо самое правильное — это утверждать, что рассуждения, показывающие, что прежде движимого иным должно существовать самодвижное, а прежде того — неподвижное, вынуждают нас предполагать, что прежде души имеется единый ум и что единая душа, одушевляющая все, находится ниже единого ума¹⁰³. И если рассуждение показывает, что впереди ума идет жизнь, а впереди жизни — сущность, то это вновь вынуждает сделать вывод о том, что единая сущность и единая жизнь идут впереди единого ума. То же самое можно было бы сказать и относительно единой генады, предполагаемой единой сущности. А из чего явствует, что многие боги, многие сущности, многие жизни, многие умы и многие души появляются 20

- 25 как отдельные числа, возникающие вслед за их собственной монадой? Скорее всего, путь доказательства в этом случае тот же самый, а именно связанный с настоящим рассуждением: они возникают от внутреннего многого, приводящего к рождению, при том, что вовне они становятся уже множественными, и именно в единовидном или неединовидном выходе за свои пределы, подобно тому как выше было проведено различение разделяющегося вглубь или вширь.

14.2. Множество умов

- В самом деле, причинствующее, будучи единым и многим, совершает рождение и в том и в другом качестве, а также как совокупное — одновременно единое и многое, при том, что единое в соответствии со своей властью оформляет каждую вещь и в то же время последняя оказывается единством сущего и многого в этом едином. Ведь 1.249 точно так же и от простого ума возникает связующий, от него — титанический, а от того в свою очередь демиургический. Действительно, всякий ум пребывает в простом уме, но каждый из них придает форму чему-то среди содержащегося в нем многого, например связующему, титаническому или демиургическому его видам. Подобное имеет место 5 скорее в отношении частных многих. В самом деле, от демиургического ума появляются и Аполлонов, и Аресов¹⁰⁴, и Афинин умы; а если бы была его власть над этим, то в частном в согласии с каждым его видом родился бы всеобщий и пребывающий при самом себе ум, благодаря этому виду обретающий форму, если угодно, человека или коня. Ведь и в таком случае необходимо, чтобы от внутреннего множества видов на свет появлялось внешнее множество умов.

14.3. Множество жизней

- 10 Ясно, что и от частей в согласии с ними появляется множество внешних ипостасей частей. Если же целое и части — это жизнь, как мы говорили выше, установившаяся первой в качестве разделяющегося, то очевидно, что названные ипостаси — это некие всеобщие жизни, которые образовались в согласии с множеством внутренних частей и удостоились их чина по отношению как друг к другу, так и к производшей их 15 на свет причине¹⁰⁵. Почему же они всеобщие? Почему целостность — причина всеобщностей? Ведь она порождает части, но, конечно же, не целые. Почему обретают свою форму самосовершенные чины частей, при том, что сами по себе эти части самостоятельными не являются? Скорее всего потому, что это какие-то жизни, еще не занявшие своего собственного положения, так как последнее есть собственный

признак ума и всего разделенного, жизни же обладают своим бытием именно в разделении, так что владеют своей ипостасью превыше самосоввершенного умно́го; первая жизнь как целое и части, будучи чем-то самосоввершенным некоторым иным образом, если дать ей краткую характеристику, существует именно в самом разделении. Итак, в том же самом смысле являются всеобщими и вот эти жизни, так как положение частей они занимают под действием причины, являющейся всеобщей в описанном смысле, поскольку они возникли в согласии с природой частей и оказываются как бы совокупностью, при разделении соотносящейся с жизнью наподобие монад, обретших бытие вовне не в определенности, а находящиеся еще в процессе получения определения ¹⁰⁶.

14.4. Множество сущностей

Ведь и первое смешанное производит на свет вслед за собой многие смешанные — я говорю о состоящем из стихий и многих состоящих из стихий вещах как о множестве содержащихся в них стихий, о чем уже было неоднократно сказано. И точно так же вслед за единой сущностью имеется много сущностей, причем появившихся именно от нее, и в этом случае от подобия монады возникает другое число — объединенное от объединенного и сущность от сущности — и занимает положение стихий; при этом сущности оказываются самосоввершенными по отношению как друг к другу, так и к порождающей причине вследствие полного единства в своем слиянии, осуществляющемся неким иным, неопишуемым способом, связанным со стремлением слиться в единство. ²⁵ ³⁰ ^{1,250}

В самом деле, стихии были признаны именно такими и их выход за свои пределы во множестве оказался связанным со многими сущностями. Действительно, подобно тому как от внутренних рождаются внешние множества, точно так же и форму они обретают в согласии с природой этих внутренних множеств. И сущности радуются слиянию и стремятся к почти полной нерасторжимости, жизни же разделяются в той мере, в какой части отделены как от целого, так и друг от друга. А первые умы отграничены друг от друга и от целого, поскольку создают себе отдельную ипостась в собственных пределах. ⁵

98. Итак, вот какой вывод делается на основании всего и относится ко всему: в то время как внутри собственно единого содержится некое множество, соответствующее множество рождается также вовне, подобно некоему числу, произрастающему из связанной с ним монады. Ведь единому, способному к порождению, необходимо находиться повсюду и быть тем, что объемлет собой и единое сущее, и многое, а также тем, что производит на свет и единое, и многое. ¹⁰

14.5. Проблема внешнего множества умопостижаемого

- Стало быть, не получается ли, что простое многое вовсе не есть мно-
 15 гие виды, так же как и многие части или многие стихии, не оказывается ли оно, напротив, всего лишь и просто многим, на которое мы указываем как на то, что прежде всего стоит превыше всех остальных многих? И разве не творит оно внешнее множество по аналогии с самим собой? А что если оно располагается в умопостижаемом и последнее совершает выход за свои пределы? Да ведь это и есть изначальный предмет нашего исследования: разделяется ли в выходе за свои пределы объединен-
 20 ное и каково будет разделение того, что обладает бытием в полном единстве. В самом деле, многое, заключенное в нем, в данном случае отнюдь не таково, что как-то различается внутри себя, поскольку в нем еще нет инаковости, так же как любого различия и какой бы то ни было определенности вообще. Парменид показал это, представив его кажущуюся раздельность как гомеомерную и поставив первую инаковость ниже его, а представление о первом числе соотнеся с этой инаковостью
 25 и выработав его при ее посредстве ¹⁰⁷. И такой подход естествен, ибо там, где имеется инаковость, существует и определенность, а там, где располагается она, нет никакой эйдетичности, так как определенность вовсе не эйдетична, как не эйдетична и инаковость, противоположная тождественности ¹⁰⁸. Конечно же, тождественности там наряду с ней не существует, причем не потому, что части являются иными по отношению друг к другу, а потому, что в этом случае некоторым образом произрастают стихии, которые становятся не просто многим, а именно вот
 1,251 этим многим, как бы готовящим их к слиянию между собой. Подобное же — это некое различие; потому-то, в согласии с неявным внутренним различием стихий, вовне обращен выход за свои пределы, породивший многие сущности, даже если вследствие тоски по изначальной природе ¹⁰⁹ они и стремятся к однородному слиянию между собой.
- 3 Что же касается умопостижаемого многого, то оно совершенно неразлично и бескачественно и потому полностью объединено и многим именуется как единая, но изобильная природа; в этом-то смысле о нем и говорится как о многом. Потому оно и оказывается беспредельным множеством ¹¹⁰, так как в нем нет никакого предела и ничего вот такого по количеству, ибо оно неисчислимо и неколичественно. Оно также не содержит чего-то качественно определенного, так как неразлично и некачественно. Более того, количество и качество в нем вообще не разделены, ибо его простота, не терпящая раскола единого и сущего, оказывается объединенной. Потому-то, по справедливости, можно предположить, что это внутреннее множество пребывает в

умопостигаемом и никоим образом не выходит вовне в виде ипостаси внешнего множества.

14.6. Эманация всего за пределы объединенного

Итак, ему, пожалуй, не мог бы принадлежать выход за свои пределы как таковой, однако, раз оно вообще-то является многим, от него рождается все — вплоть до атомов, поскольку, как было сказано выше, сама бесконечность атомов происходит от него — в согласии с производящей все, единой и имеющей бесконечное множество потомков силой умопостигаемого:

...Все ведь оттуда

15

В низшем начало берет, и лишь нечто прибавив случайно,
Там возникает всеформной материи все становленье... 111

И здесь имеют силу все иные сходные оракулы, которые даровали боги по поводу соответствующего чина. Однако и Орфей восклицал относительно этого многопочитаемого бога так:

Мудрый и семя богов приносящий, прославленный Эрикепей! 112

20

Из него он выводит все появление богов на свет.

1,252

Действительно, если говорить о возникновении виришь, в нем, как утверждает теолог, все по отдельности заранее существует в виде объединенного предвосхищения, которое он и назвал семенем всего ¹¹³. Ведь все сперва было также объединенным в нерасторжимости, по каковой причине и выделилось из этого объединенного. Да и чего же удивительного в том, что простое единое предвосхитило все благодаря своей все-совершенной и единичной простоте? Глубины же в едином нет, так как нет и множества, различающегося в смысле ширины, поскольку глубина такого множества проявляется в его выходах за свои пределы. Объединенное множество есть нечто неразличимое в том же самом смысле — как всего лишь множество многих вещей, при том, что из единства, в отличие от смешения, отдельные вещи не выделяются, поскольку это самое смешение можно соотнести с различающимися стихиями, а ¹⁰ единство — с неразличимым многим. Потому-то в наших рассуждениях последнее и создавало объединенное, в то время как первое — то, что состоит из стихий. Именно поэтому выход за свои пределы состоящего из стихий и был обращен вовне — как нисходящий в смысле различий этих самых стихий. Что же касается объединенного, то всякий его выход за свои пределы остался внутри, так как оно не обладает в себе различием ширины и глубины ¹¹⁴ во внешнем выходе за свои преде-

лы, ибо, поскольку этого различия не существует, оно ожидает его, 15 склоняющегося как ко всему, так и к совокупному внутреннему.

- Возникновение же от чего-то иного оказывается не тождественным появлению на свет от самого себя. По крайней мере, все материальное и космическое происходит от всеобщего демиурга, пусть даже он и не достигает состояния материи, делимого на части и околокосмического чина. Следовательно, в данном случае умопостигаемый бог ¹¹⁵ произвел все 20 божественные устроения из самого себя, а сам остался в собственном, подлинно сверхкосмическом месте, снизойдя до этих устроений лишь настолько, насколько его собственная монада обустроила царство всего ¹¹⁶. Стало быть, он, оставшись как целый неделимым и умопостигаемым, в некотором смысле образовал единую последовательность с теми космо- 25 сами, которые проистекают из него. Среди наиболее общих богов, следующих за ним, каждый при выходе за свои пределы либо утраивается, либо усемеряется, а среди частных каждый приумножается в иное, большее число раз, однако сам он оказывается единой и на деле пребывающей собой монадой всех чисел выхода за свои пределы, причем собственно монадой, превосходящей, как говорят теурги, все монады и все од- 1.253 нородное множество, проистекающее из своего истока. Потому-то у них и воспевается исток истоков ¹¹⁷.

14.7. Неразличимость и троичность в применении к объединенному

- Однако если объединенное оказывается во всех отношениях неразличимым и потому не способным к выходу за свои пределы, то благодаря этому мы в состоянии разделить умопостигаемое на три части: 5 первое, промежуточное и последнее, или на сущность, жизнь и ум, или же на отца, силу и ум, или так, как этого можно было бы еще пожелать. А вот если бы мы отнесли три умопостигаемые триады ¹¹⁸ на счет ума, то объединенное оказалось бы разделенным, причем многими способами; об этих трех чинах умопостигаемого поведал нам Платон в «Пармениде», назвав первый единым сущим, промежуточный — целым и частями, а третий — беспредельным множеством ¹¹⁹. Речь об этом мы ве- 10 ли выше, когда сделали вывод о том, что бытие нерасторжимого располагается в разделенном. Да разве и Орфей не производит на свет досточтимого Фанета из яйца и разверзшегося облака ¹²⁰, предполагая тем самым выход умопостигаемого за свои пределы?
- 15 Пожалуй, в ответ на это необходимо сказать, что мы восходим к умопостигаемому, делая подобные выводы на основании низшего, пытаясь выявить по аналогии с более понятными вещами хоть какие-то его

признаки, поскольку единое и сущее разделяются уже вне пределов умопостигаемого. Что же касается целого и частей, то Платон вполне определенно относит их к среднему чину умопостигаемо-умного; и бесконечное множество выделяется им там, где появляется раздельность¹²¹. Да и чего же удивительного в том, что, имея в виду умные устройства, мы готовы наглядно представить себе также и промежуточные? Ведь мы мыслим все эйдетическое и, пожалуй, душевное. Таким образом, объединенное не является разделенным, как, разумеется, и разделяющимся, ибо оно есть единственно и изначально объединенное. Следовательно, в нем нет и многих видов, так же как частей и стихий; потому-то, в согласии с истиной, в нем нет и выхода за свои пределы — будь то внутреннего, будь то внешнего, — так что триада появляется уже после умопостигаемого.

Натрое ум и отец приказал рассекаться всему,

Где, вождея, склонился; и вот уже все разделилось¹²².

25

Бог воспевается как трезубец¹²³, разумеется, не потому, что он создал триады, а скорее потому, что он — полновластный хозяин триадической раздельности, но вовсе не ее творец. Вот каково подлинное объединенное.

1,254

99. Однако описанное не есть собственно объединенное, поскольку мы, попытавшись увидеть как единое, но оказавшись не в состоянии узреть его единого единства, по аналогии с первым множественным стали считать его таким же множественным, как и оно; первым же множеством оказывается триада. Потому мы по аналогии предположили, что оно является триадическим, и поэтому-то оно — также по аналогии — будет выходить за свои пределы. Ведь внутренняя триада стоит ниже его как умопостигаемое, умное и находящееся между ними, а внешняя в таком случае воспринимается как соименная — связанная с теми же самыми именами и соответствующими им предметами.

5

10

Следовательно, необходимо или говорить именно так, или же, допуская в этом полном единстве какое-то ослабление, полагать, что всякий космос, возникнув в себе в том состоянии, до которого ему по природе было свойственно дойти, затем предоставил в себе место для ипостаси того, что следует за ним, но сам уже не снизошел к этому, подобно тому как космос душевной сущности, дойдя до какого-то состояния, остановился; вот это-то его состояние и воспринял телесный космос¹²⁴. Умной космос достиг своего завершения в душевном, точно так же как умопостигаемый — в умном; это имеет отношение именно к последнему. Стало быть, при этом умопостигаемый космос вышел за свои пре-

15

дела и его восприемником стал умопостигаемо-умной. Итак, природа умопостигаемого не покидает соответствующего ей космоса, ибо ничего подобного не происходит также ни с каким иным космосом в его нисхождении к другому.

- Если же первые предметы в космосе, извечно находящемся ниже, 20 расположены в определенном порядке, то они соединены между собой, словно вместилница для тех, которые находятся выше их, подобно тому как последние отказываются от подобной сопряженности. В самом деле, отнюдь не все тела зависят от собственных душ, так же как и не все души — от умов, а во всех остальных случаях последующее — от предшествующего, и среди умопостигаемого ничто не выходит за свои пределы в низшее так, как будто последующее оказалось в зависимости от него в едином совместном строю несомого и того, что его несет. На-
против, умопостигаемое как причина подобного проявляет себя как це-
25 лостное и ничему не предоставляющее сопричастности, а умопостигае-
мый космос является высшим состоянием для всех космосов, так что он
служит опорой для самой всеобщей вершины. И поскольку он есть все
1.255 в нерасторжимости, то либо равным образом обособлен от всего разде-
ляющегося, либо равным же образом выступает как несомый всем. Ведь его общность помогает всему, ибо она совершает это вовсе не по-
тому, что он замыкается в нерасторжимости, — в этом случае он не был
бы величайшим среди всех космосов. А разве могло бы появляться в
нем различие, при котором он превращается в несущее и несомое? ¹²⁵ В
5 самом деле, одно несомое становится несущим другое, и потому, если
бы он превращался в то, что несет иное, так же как ум несет душа, а
душу — тело, значит, и то и другое будет несущим, подобно тому как
душа является им для ума, а сам ум — для чего-то иного. Так что же
именно «несет» умопостигаемое? Ведь при этом первый бог будет слу-
жить предметом сопричастности; первому же предмету сопричастности
необходимо присутствовать повсюду.

- Тем не менее тело — это скорее всего только несущее, а умопо-
стигаемое — несомое; промежуточное же может рассматриваться и с
10 той и с другой точек зрения ¹²⁶. Однако если и оно будет разделяться
на допускающее сопричастность и не допускающее ее и не только
единое окажется ее предметом, но будет существовать множество того,
в чем участвуют многие вещи: одному будет причастна сущность,
другому — жизнь, третьему — ум, четвертому — душа, пятому — те-
ло, — то и несомому необходимо будет различаться по своему виду, так
же как сверхкосмическому богу нужно будет отличаться от внутрикос-
мического, умному — от сверхкосмического, а умопостигаемо-умно-
15 му — от умного. Так вот, трудно даже представить себе, какова могла

бы быть и откуда могла бы взяться столь значительная разница в объединенном.

Кроме того, единое отнюдь не выходит за свои пределы — ни благодаря самому себе, ни вслед за самим собой, а что касается того, что следует за умопостигаемым, то откуда могла бы взяться присущая ему инаковость? Стало быть, и в самом себе, и вслед за собой умопостигаемое заняло промежуточное положение вполне справедливо, поскольку оно возникло в самом себе, а вслед за собой не создало для себя никакого выхода за свои пределы.

К перечисленному необходимо добавить и то, что первым несомым оказывается генада, а первым несущим — сущность; объединенное же было прежде их обоих, а значит, прежде несущего и несомого вообще. Следовательно, его природа не приемлет отличия, относящегося к несомому, поскольку оно существовало прежде того единого, которое стало первым несомым в согласии с самим отстоянием от сущего как второго от первого¹²⁷.

А если бы кто-нибудь обдумал слова Ямвлиха¹²⁸ о том, что умопостигаемое расположено вокруг единого, родственно благу и связано с тягой к нему всей природы, причем такой, как будто она сплочена с ним¹²⁹, то ему стало бы ясно, что наряду с ним существует нерасторжимое и неспособное к выходу за свои пределы вовне. Стало быть, если на самом деле оно в самом себе дало намек на некое высшее подобие нисхождения, выделенное при этом не на основании числа, так же как и не на основании множества и, разумеется, инаковости, то, как опять-таки говорит Ямвлих, триада умопостигаемого — это вовсе не три монады, сочетающиеся с возникшим в дополнение к ним эйдосом, но лишь сам такой эйдос¹³⁰. Впрочем, еще правильное утверждение о том, что она — вовсе не эйдос (ведь эйдосов <в умопостигаемом> пока нет), так же как и не подобие стихии (ибо там никакой из стихий не существует), а само единое триады, причем не отделенное от сущности, — то объединенное, которое, как мы говорим, идет впереди них⁵ обоих. Итак, почему же подобному по природе свойственно превращаться во множество ипостасей?

А что, разве в нем нет многого? Похоже, что многое следует за единым и предшествует объединенному, но вовсе не как количественно определенное. Это многое будет генадой, имеющей беспредельное число потомков, первое же ее порождение есть умопостигаемое множество, ставшее вместо единого объединенным, но и оно еще не связано ни с каким числом, так как в нем нет пока никакой определенности, поскольку нет и инаковости. Там же, где все это есть, речь идет о том, что непосредственно вслед за объединенным возникло первое число, при-

- чем не эйдетическое, а то, которое соответствует первой определенности, появившейся вслед за совершенно неопределенным в качестве первого множества различного¹³¹. Последнее же образовано из первых стихий, поскольку именно в этом случае первым проявилась сама определенность первого определившегося — единого и сущности, а вернее, и их не как определившихся, а как еще только определяющихся и обретших бытие в низшем в разделении как-то иначе, среди высшего. Впрочем, с этим придется еще много раз столкнуться в дальнейшем.

15. Разрешение первой апории вторым способом

15.1. Являются ли внешние множества сияниями или сущностями?

100. Мы должны пройти и по иному пути рассуждений о тех же самых предметах — по связанному с восхождением от низшего, познаваемого ощущением, к высшему среди умопостигаемого, коль скоро именно такое рассмотрение, опирающееся на доказательства и проводящееся при помощи анализа, могло бы, пожалуй, в собственной истинности послужить для нас залогом правильности сказанного. Разум в этом случае ведет исследование не самих монад, а многих вещей, подчиненных им и, конечно же, появляющихся от них на свет.
- 25 Итак, дело обстоит вот как: с одной стороны, прежде движимого иным идет самодвижное, а прежде него — неподвижное, а с другой — есть разделенное, а впереди него — разделяющееся, и тому предшествует нерасторжимое. Однако имеется и иной путь рассуждений, связанный с тем, что прежде тела необходимо существовать душе, движущей тело и дарующей ему жизнь, а прежде души — уму, познающему все вместе и неизменным образом; уму предшествует жизнь, а жизни — сущность. Так вот, пусть это будет положено в основу как то, что было доказано всеми наизыначительнейшими философами и в чем они достигли согласия между собой.

- Однако мы исследуем вопрос, существуют ли вслед за единой сущностью многие сущности, вслед за единой жизнью — многие жизни, 5 вслед за единым умом — многие умы, а вслед за <единой> душой — многие души. Ведь самое правильное — это допустить, что можно было бы выдвинуть следующее предположение: что от единой души во множество тел нисходит множество сияний¹³², и что каждым телом владеет присоединяющаяся к нему разумная жизнь, исходящая, как луч света, от единой души, и что кажущееся множество многих душ — это множество во всем не самостоятельных душ, а лишь душевных сияний, и точно так же нельзя полагать, что множество умов — это множество умных сия-

ний, достигших каждой души на основании каждого эйдоса, определенного в уме. Таким образом, если только кто-нибудь не захотел бы оспаривать очевидные вещи, необходимо было бы согласиться с тем, что сияний много и что они различаются по своему виду и при этом есть всего лишь сияния, которые появляются на свет от различных логосов, содержащихся в единой душе, так же как и от эйдосов, определенных в едином уме. Ведь легко доказать, что множество эйдосов возникло прежде множества логосов и что последнее предшествует множеству телесных эйдосов и материальных изображений. Ибо прежде всего ясно, что истинное следует за вечным и неподвижным, и точно так же можно было бы сказать, что многие жизни, которые кажутся существующими, есть жизненные озарения, исходящие от единой пребывающей жизни и изливающиеся во все живущее, и, в свою очередь, что многие жизни — это некие более слабые их отражения, связанные с сиянием и появляющиеся на свет во всем сущем от единой сущности. Так стоит ли много говорить об этом, когда почти все философы — предшественники Ямвлиха — предполагали наличие многих богов именно в этом смысле, утверждая, что один из них сверхсущностен, а все остальные — сущностны и обоготворены исходящим от единого бога сиянием и что множество сверхсущностных генад образовано не из самостоятельных ипостасей, а из того, что исходит от одного лишь бога и заложено в самой сути обожествления¹³³.

15.2. Общие определения, относящиеся к сияниям

Так вот, как я часто говорю, применительно к каждому числу, о котором утверждается, что оно занимает определенное положение по отношению к собственной начальствующей монаде, разум исследует то, является ли оно самостоятельным или же только обретающим множественность в виде неких сияний. Сияние также двойственно, и одно — это то, которое отделилось от сияющего и образовало с ним единую связь, а другое — то, которое срослось с освещаемым и стало его принадлежностью, находясь в нем как в подчиненном ему. Стало быть, необходимо исследовать то, какие именно предположения мы станем высказывать относительно этих озарений, если кто-нибудь допустит их наличие вместо самостоятельных ипостасей. Пусть прежде всего будет определено то, что самостоятельная ипостась лучше, нежели озарение, принадлежащее к вещам одного с ней порядка. Например, солнечный свет, если он существует сам по себе, а не в качестве чего-то, зависящего от иного, оказывается некой сущностью, но вовсе не энергией сущности; как самостоятельный он пребывает подле самого себя, и при этом нельзя согласиться

с тем, что лучшим является тот свет, который обретает свою сущность в бытии иного. Ясно, что сияние первого вида лучше, нежели второго; ведь даже если оно будет результатом чего-то иного, то лучшего и того, что само сияет, сияние же второго вида оказывается уделом худшего, поскольку принадлежит освещаемому. Одно существует обособленно, а другое находится в положенном в основу и не обособлено; какое именно из двух является каким — вполне очевидно.

Далее, пусть в дополнение к этому будет высказано следующее утверждение: если нечто лучшее находится в худшем, то в лучшем оно тем более существует. Так, например, если худшая по природе душа выступает как самостоятельная сущность, а вовсе не как какое-то сияние, то, разумеется, потому, что человеческая, а тем более божественная душа по природе оказывается лучшей¹³⁴. Таким образом, если существует душа, то, согласно тому же самому рассуждению, имеется и ум, а если есть ум, то на тех же основаниях есть и жизнь, и если есть жизнь, то есть и сущность; если же есть сущность, то есть и единое. В самом деле, самостоятельное, самодовлеющее и пребывающее при самом себе могли бы располагаться скорее в высшем, нежели в менее совершенном; следовательно, если они есть в одном, то имеются и в другом. Я говорю об обретающем сущность в качестве самого себя и в себе самом — о том, что по природе находится именно в таком положении. Это сущность, жизнь, ум, душа и тело. Я даю подобное определение на основании того, что среди этого обладает бытием и что мы называем стихиями, частями, видами, логосами, существующими в душе, и иным тому подобным, относящимся к телу.

15.3. Применение изложенных определений к душам

Поскольку дело обстоит так, что существует много тел и они отстоят друг от друга¹³⁵, сказанное очевидно даже слепому. Что же касается тех из них, которые одушевлены, то либо эта одушевленность возникает благодаря одной, общей для всех них душе, либо вслед за этой единой душой идет множество душ и для каждого тела собственной является какая-то одна из них, при том, что каждая душа есть самодвижная сущность. Однако то, что жизнь для всех тел не является чем-то единым, вполне очевидно, ибо мы воспринимаем ее посредством ощущения то одним, то другим образом. Следовательно, одушевленность отдельных тел является собственной для них: она либо выступает как озарение, сообразующееся с тем, что положено в его основу, либо происходит от собственных для единой души смыслов и появляется именно в каждом из положенных в основу тел. Однако одно из этих утверждений заведо-

мо неверно, так как то, что движет самое себя, полностью обособлено от положенных в его основу или одушевляемых им тел. Похоже, что эти озарения не являются для тел врожденными и обладают своим бытием отнюдь не в них, — напротив, они зависят от сияющих предметов и оказываются или некими их энергиями, или вторыми сущностями, 15 связанными с первыми и проистекающими из них, как свет истекает из того, что светится, или же тем, о чем кто-нибудь пожелал бы вести речь. Они вовсе не будут принадлежать самим себе, но окажутся как бы отростками единой природы, ее частями или сущностными смыслами¹³⁶. Если это так, то разве испорченность и неведение будут располагаться в тех частных душах, которых даже и не существует? Следовательно, все подобные состояния будут свойственны всеобщей ду- 20 ше. Действительно, если бы в этом мире не было ничего, кроме солнечного света, его угасание оказалось бы его собственным свойством, коль скоро его свечение также принадлежит ему. Однако говорить об этом не стоит и точно так же нельзя вести речь о том, что человеческие души — это отростки всеобщей. Следовательно, они самостоятельны, пребывают при самих себе и в самих себе принадлежат именно себе, а не иному, что означает их полную свободу и подлинную 25 самодвижность.

Если же человеческое тело обладает укорененной в нем одушевленностью, а прежде нее — самостоятельной, как бы вдыхающей в него эту одушевленность душой, то оно некоторым образом одушев- 30 лется всеобщей душой, причем, разумеется, потому, что лучшие вещи из одушевленных будут иметь не только ту жизнь, которая заключена в положении в основу, так же как и не только общую и вдыхаемую ими издадека, но и собственную для каждой из них. Ведь подобная одушев- 30 ленность лучше, нежели та, которая не связана с обладанием собственной самостоятельной душой. Вообще же, если нечто обладает и худшей душой — одушевленностью, и лучшей — общностью с единой душой, то почему бы ему не иметь душу, занимающую промежуточное положение? 1,260

Кроме того, надо упомянуть вот еще о чем. Если наша душа есть некая особенная сущность, но имеется также всеобщая и единая душа, оказывающаяся как бы монадой среди душ, то почему бы не быть и со- 5 вокупному числу, промежуточному между единой душой, и теми, которые пребывают в низшем в раздельности? В самом деле, разве могли бы самые частные среди всех душ появиться на свет от всеобщей без промежуточных плером?¹³⁷ Следовательно, необходимо, чтобы каждое одушевленное существо именовалось таковым благодаря собственной 6 самостоятельной душе.

И если бы кто-нибудь, стремясь к точности, говорил бы, что животворение, исходящее от всеобщей и единой души, является двояким, и одно — это то, которое предвосхищает не только особенную жизнь, ка-
 10 ковая животворит во Всем даже бездушное, будучи при этом худшей, нежели та, которая является для нее собственной, но и более частные жизни, обретая которые, одушевленные существа оказались еще более живыми; другое же — это то, что привносит в дополнение к особенной и общую жизнь, приводящую от всеобщей души, в согласии с которой обретает общность частное¹³⁸, — то и в этом случае все равно необходимо, либо чтобы все было бездушным и всего лишь общей жизнью,
 15 при том, что жизнь чужда Всему, либо, если существует и одушевленное, чтобы имела его особенная душа, благодаря которой оно становится более совершенным и общим, нежели душа Всего¹³⁹. Итак, как можно заключить на основании сказанного, вслед за единой существуют и многие самостоятельные души.

15.4. Распространение приведенных определений на неподвижное в виде объединенного и единого

Если же одушевленное соотносится с душой так же, как обладающее умом — с самим умом, то, я думаю, необходимо, чтобы и в случае ума имело силу то же самое рассуждение. Таким образом, одуше-
 20 ленное тело таково не только как владеющее неким отблеском души, но и как соединенное с самостоятельной душой, поскольку последнее состояние для него будет лучшим, нежели первое. Обладающее же умом — это вразумленная душа, не только располагающая умным сиянием, но и по природе связанная с собственным общим умом, что оказывается для нее лучшим, нежели владение лишь отблеском ума. Ведь не является же лучшим тот эйдос, который занял свое положение среди
 25 худшего и обрел в нем свою сущность, а среди лучшего и в лучшем расположиться, пожалуй, не мог бы. Тем не менее я утверждаю, что одушевленное тело сопряжено с самостоятельной душой, но что разумная душа с самостоятельным умом не связана. Ведь если подобный эйдос окажется лучшим, то разве он прежде всего не будет обретать свое бытие благодаря лучшему?

101. Впрочем, тот же самый подход при рассуждениях применим и
 1,261 к уму, и к жизни. В самом деле, ум, по общему согласию, живет, но сама жизнь при этом является принадлежностью ума и пребывает в нем. Следовательно, необходимо, чтобы прежде нее имела самостоятельная жизнь, в которой ум принимал бы участие в соединении с ней и в сопряженности с чем-то лучшим так же, как тело сопряжено с ду-

шой, при посредстве которой оно будет принимать участие в жизни, не допускающей непосредственного участия в себе, и подобно тому, как тело совершает это при помощи собственной души и души назначенного ей по жребию демона (τοῦ εἰληχότος)¹⁴⁰.

Точно так же мы совершим восхождение и от жизни к сущности, причем как к выступающей предметом сопричастности, так и не выступающей. А разве не мог бы кто-нибудь сказать это и об объединенном — на том основании, что оно является трояким: одним — как неотъемлемое свойство, заложенное в сущности, другим — как допускающая участие в себе ипостась и третьим — как не допускающая?¹⁴¹ То же самое рассуждение будет требовать и того, чтобы с простым и предшествующим всему единым была связана тройственная ипостась. Так, одно ее бытие будет подразумевать сияние, возникающее в другом, в согласии с которым мы и называем единым каждую вещь, которая каким бы то ни было образом существует, другое будет соответствовать не допускающему участия в себе наличествованию, а третье — промежуточному между первыми двумя и допускающему сопричастность; именно благодаря последнему участвующее вкушает некую долю того, что участия в себе не допускает. Впрочем, эта апория встретится у нас и в дальнейшем.

16. Разрешение первой апории третьим способом

16.1. Теория движимого иным, самодвижного и неподвижного

Я хочу совершить также восхождение от низшего к высшему и с использованием иного способа рассуждений, доказав необходимость существования не только высших монад, всегда предшествующих менее совершенным, но и всех чисел, обособляющихся от собственных монад. Примером этого, разумеется, является то, что я только сейчас говорил: что вслед за единой душой имеется много душ, вслед за единым умом — много умов, и точно так же много жизней и сущностей следуют за единой жизнью и сущностью; во всех этих случаях нам опять встретится та же самая апория, относящаяся к единому и объединенному.

101a. Итак, то, что необходимо предполагать наличие трех последовательных предметов: движимого иным, самодвижного и неподвижного, я думаю, в достаточной мере обосновали еще древние мужи¹⁴². В самом деле, если движущееся тело приводится в движение иным, поскольку, разумеется, самим собой оно в движение не приводится, то движущее есть либо <движущееся> тело, и тогда последнее также движется иным — и так до бесконечности, либо нечто неподвижное.

Однако почему последнее иногда будет приводить в движение, а иногда — нет? В самом деле, движимое иным проявляет себя в изменчивости, а неподвижное не могло бы, пожалуй, управлять изменением — по крайней мере, по той причине, что оно само не должно изменяться; в основе же лежит именно неподвижное. Пожалуй, поскольку это невозможно, начало изменению как самого себя, так и движимого иным, будет полагать самодвижное¹⁴³. Следовательно, прежде движимого иным необходимо располагать самодвижное.

При этом, разумеется, движущее — именно как приводящее в движение — совершенно неподвижно, поскольку если бы оно двигалось, то мы ушли бы в бесконечность. И если бы кто-нибудь сказал, что самодвижное есть первое движущее, то оно было бы вовсе не самодвижным, а неподвижным. А если бы оно оказалось тождественным движущему и движущемуся вместе взятым и как движущее было бы неподвижным, а как приводимое в движение самим собой — самодвижным, то оно было бы не неподвижным в чистом виде, а первым движущимся, — поскольку оно приводится в движение не иным, а самим собой, и последним движущим, — потому что оно оказывается не только приводящим в движение, но и движущимся. То же, что не смешано с худшим, следует полагать идущим впереди смешанного в качестве предшествующего. Действительно, если прежде движущегося должно существовать движущее, которое в силу необходимости неподвижно, то нечто, выступающее как движущееся, не может одновременно быть первым движущим, поскольку оно вовсе не есть таковое по преимуществу. Ибо каким же образом одно и то же оказывается в большей мере движущим, нежели движущимся? Разве оно могло бы быть причислено скорее к неподвижным, чем к движущимся вещам? Ведь даже если оно вызывает изменение, то при этом само же и изменяется и, следовательно, не является подлинным неподвижным. Стало быть, прежде самодвижного необходимо существовать неподвижному, природа которого, пожалуй, опять-таки оказывается тройственной. В самом деле, во всех отношениях неподвижны ум, жизнь и сущность: последняя — как сверхвечная, ум — как вечный, жизнь же — как сама вечность¹⁴⁴. Или, пожалуй, будет лучше сказать, что одно разделено на виды и определено, другое не поддается описанию и нерасторжимо, третье же в таком случае занимает промежуточное положение, поскольку побуждается к разделению и к собственным очертаниям, но еще не полностью установилось в раздельности и в своих очертаниях. Ясен и порядок следования этих предметов, и прежде них будет располагаться единое для всего¹⁴⁵, так как единое и объединенное не тождественны: в этом случае последнее будет нерасторжимым.

16.2. Феноменальное и подлинное самодвижное

102. После того как данные положения были до некоторой степени освежены в памяти, нам предстоит исследование того, что подпадает под каждый род, — как бы многих видов, коль скоро разум будет 25 вынуждать к рассмотрению, помимо общих родов, также и их. В дополнение к этому названному необходимо заранее дать соответствующие определения, и одно из них — это то, что части оформляются одновременно с собственным для них целым и что энергиям частей следует давать характеристику, исходя из энергии целого. Например, ту, что основанное на мнении ¹⁴⁶ не тождественно по своему виду тому, что касается божественной души, так же как и демонической и человеческой ¹⁴⁷, но одно — это человеческое, другое — демоническое и 1.263 третье — божественное. Точно такое же положение занимает в каждом случае и соответствующий логос. Следовательно, самодвижное является тем или иным по своему виду, так что в этом отношении различается и то феноменальное самодвижное, которое происходит от той или иной природы. Стало быть, на основании свойства взаимной обратимости необходимо отметить, что феноменальные видовые различия 5 происходят от подлинных; таким образом, множество феноменальных видов оказывается доказательством наличия множества подлинных, коль скоро феноменальное вообще выступает как подтверждение для подлинного. Следовательно, если простое феноменальное самодвижное пребывает в подвижном ином, то это становится у нас доказательством наличия подлинного самодвижного, как это весьма искусно было показано в «Федре» ¹⁴⁸. И если было бы много видов феноменального, то 10 было бы много и видов подлинного, ибо всякое феноменальное — это свидетельство подлинного, поскольку любое изображение по своему виду в целом отличается от собственного образца. Действительно, если каждое феноменальное одушевленное предстает как самодвижное, причем все они по своему виду не тождественны, то очевидно, что существует много подлинных самодвижных видов; следовательно, имеется и много душ.

Однако, пожалуй, подобно тому как в едином уме присутствует множество парадигм, так и множеством душ оказывается множество 15 душевных логосов, принадлежащих к виду, определенному в единой, целостной и однородной душе; впрочем, все ее части будут божественными как части совершенной природы; стало быть, в свою очередь, и они совершенны. В самом деле, каждая часть является общей и подлинно космической; при этом не всякое одушевленное тело производит из себя подобные энергии, так же как и не является таковым по природе,

напротив, одно — это божественное, другое — демоническое, третье же — человеческое; одно оказывается одушевленным телом Пифагора, а другое — Килона, и одно, например, одушевленным телом Платона, а другое — Клеона ¹⁴⁹. Следовательно, и преимущественно самодвижные души должны быть по своему виду теми или иными и в еще большей мере отличающимися от феноменальных самодвижных вещей.

- Стало быть, вслед за единой и всеобщей существует много душ, но они, пожалуй, не включены в один порядок с одушевленными существами, а пребывают в обособлении и подле самих себя, издали рассылая блестики одушевленности, благодаря которым становятся одушевленными тела. Однако даже если бы кто-нибудь предположил, будто то, что сейчас говорится, истинно, то это, пожалуй, не имело бы никакого отношения к настоящему исследованию. Ведь рассуждение было направлено лишь на то, чтобы показать, что любое одушевленное обладает собственной душой, управляющей феноменальным самодвижным и при этом отличающейся от него, — приходит ли она издали, или из некоей близости, или каким-либо иным путем или образом ¹⁵⁰. Помимо этого, существуют и другие энергии одушевленного — неотделимые от него и связанные с жизнью, а также те, которые принадлежат этой самой душе: когда она вступает в сражение с одушевленным ¹⁵¹, когда обустривает и упорядочивает его, когда она бежит от него без оглядки или когда кажется, будто она даже и не присутствует в нем по причине полной отделенности от него ¹⁵². И все это, конечно же, очевидно в применении к нам самим, по отношению же к демоническим родам по причине их невидимости положение дел менее ясно, при том, что в данном случае могло бы возникнуть множество случайных отклонений, а применительно к богам уже труднее разделить энергии одушевленного тела и души и, кроме того, те, что принадлежат самим богам, с которыми соединены души. Впрочем, относительно этого можно было бы легко сделать точно такие же выводы. В самом деле, отнюдь не получается следующего: наша душа пользуется одушевленным телом как орудием ¹⁵³, и, ясно, что бывают моменты, когда она им вовсе и не пользуется, но при всем том божественная душа не может приводить в движение собственное одушевленное тело, несмотря на то что она делает это всегда и всегда производит на свет нечто, обособленное от нее самой.
- Итак, если одушевленное тело как орудие частной души зависит от нее, то очевидно, что пользующееся им сосуществует с ним, выступающим в таковом качестве. Это означает, что разумная душа в каждом случае наблюдается совместно с собственным орудием, каковое именно мы и называем вместилищем. Следовательно, многие души возглавляют многое одушевленное, причем те, которые различаются между собой по ви-

ду, — в свою очередь различающееся по виду, а подлинно самодвижные — феноменальные самодвижные.

16.3. Феноменальное и подлинное неподвижное

Соверши же восхождение от самодвижного к неподвижному подобно тому, как ты совершил его от движимого иным к самодвижному¹⁵⁴. Ведь существует и феноменальное неподвижное, например, в случае небесных сфер вечные, тождественные и одинаковые блуждающие движения¹⁵⁵ происходят благодаря душе, ибо она есть некое изменение¹⁵⁶. Само же одинаковое, вечное и тому подобное пусть существует и служит предметом обсуждения в связи с неизменностью. Поэтому-то в данном случае, как говорит Плотин, движение по круту и подражает уму¹⁵⁷, а вернее, как утверждает сам Платон в десятой книге «Законов», выказывает себя в качестве изображения движения ума¹⁵⁸, поскольку феноменальное неподвижное соотносится с подлинным. Ведь оно подлинно феноменально потому, что «всегда» (ἀεὶ) в нем смешано с «иногда» (ποτέ), так как оно все время (ἀεὶ ποτέ) движется, а одинаково его то или иное совершение (поскольку одинаковость подразумевает численную изменчивость). Следовательно, движущееся вообще существует благодаря неподвижному¹⁵⁹. И если бы в круговращении душ можно было бы усмотреть изображение ума, то и в этом случае смешанное движущееся виделось бы аналогичным неподвижному.

Однако, пожалуй, кто-нибудь мог бы сказать, что подобное неподвижное является даром и изображением не умного неподвижного, а душевного, благодаря которому неизменное существует и в телах, — я имею в виду то, что связано с сущностью. Ведь, конечно, в телесных эйдосах и в душах имеется нечто неизменное — сущностное, так как они бессмертны и не принимают никакого добавления и убавления, как и изменения вообще, поскольку их сущность оказывается либо вечной, какового мнения чаще всего придерживаются философы¹⁶⁰, либо рожденной, но не способной ни к какому изменению¹⁶¹. Необходимо согласиться с тем, что существует какое-то становление такого рода и что не все неизменное во всех отношениях вечно. В самом деле, скажем, сущность и ипостась Солнца, будучи вечными и неизменными, отнюдь не могли бы существовать с самого начала: разве могло бы быть таким тело, которое протяженно и располагается в пространстве то там, то здесь, при том, что изначальное неделимо ни в пространстве, ни во времени?

Так вот, все это совершенно верно, что подробно доказывается нами в других местах¹⁶². Конечно, феноменальное неподвижное не будет возводить нас к тому самому, первому неподвижному. Ведь даже если оно

- весьма близко к нему, то, разумеется, вовсе не к первому и истинному, поскольку мы составили свое представление о подобном неподвижном, отнюдь не противопоставляя его самодвижному и движимому иным, которое, будучи рожденным, оказывается неизменным; оно — это то, что выступает как подлинно изначальное или даже сверхизначальное. Ибо
- 25 таково подлинное и первичное неподвижное, в то время как рожденное, даже если оно неизменно, выступает или как движимое иным (то есть феноменальной неподвижностью, располагающейся в движимом иным),
- 1.266 или как самодвижное и находящееся в самодвижном феноменальное неподвижное. Тем не менее подлинное движимое иным есть феноменальное самодвижное, а подлинное самодвижное есть феноменальное неподвижное. В самом деле, чем еще могла бы быть сущность души, как не движущим и самодвижным; а разве будет она чем-то изначальным, коль скоро оказывается движущимся? Будучи одновременно движущим и движущимся, она не станет выступать как то, что в собственном смысле
- 5 этого слова неподвижно, а то, что всего лишь неподвижно, разумеется, не является в то же самое время и движущимся. Действительно, «движущееся» — это обозначение чего-то рожденного, и потому самодвижное иначе толкуется как самородное ¹⁶³, так как оно возникает, причем благодаря самому себе, и именно этим отличается от движимого иным ¹⁶⁴. Самодвижное не подлинно; напротив, оно — нечто феноменальное и смешанное с движущимся, поскольку одновременно предстает и как самодвижное, и как движимое иным. Стало быть, подобно то-
- 10 му как самодвижное, пребывающее среди энергий одушевленных тел, возвело нас непосредственно к феноменальной сущностной самодвижности, причем прежде всего к истинной, то, что пребывает во всегда тождественных и одинаковых изменениях, непосредственно возводит нас к своей собственной сущности, которая и есть феноменальная неподвижность ¹⁶⁵, и если она подобна неподвижному, то будет способствовать
- 15 восхождению к подлинному и истинному первому неподвижному. Следовательно, если существует самодвижное, то прежде него имеется и неподвижное; и если есть множество самодвижных вещей, различающихся между собой по своему виду, то каждая из них равным образом будет возводить нас к собственному для нее неподвижному.

16.4. Множественность независимого ума

- Но разве не мог бы кто-нибудь сказать, что, пожалуй, многие виды собраны в единое неподвижное, словно парадигмы в уме, и, стало быть,
- 20 вслед за единым умом вовсе не идет множество тех, которые появились от него на свет? Похоже, что не все равно, говорить ли о солнечной ча-

сти единого ума или о лунной и о солнечном уме или лунном, поскольку ведь и феноменальное неподвижное, связанное со всеобщей душой, не оказывается тем же, что и обособленное в какой-то ее части солнечное или лунное, и то же касается связанного со взятыми самими по себе солнечной или лунной душой. Ибо и принадлежащее мне феноменальное душевное неподвижное не выступает как тождественное предвосхищенному во всеобщей душе и причинствующему для моей души. Стало 25
 быть, если бы случилось так, что моя душа отличалась бы по виду от того ее предвосхищения, которое существует в Кроне ¹⁶⁶, при том, что она усматривается как часть тамошнего, а душа Крона не была бы той же самой, что и предвосхищенная во всеобщей душе Кронова душевная причина, то стало бы ясно, что это имеет место потому, что их феноменальные неподвижные будут различаться между собой по своему виду; таким образом, на подобном пути доказательства рассуждение будет возводить нас к различающимся по своему виду подлинно неподвиж- 30
 ным вещам, выступающим в качестве причин. Стало быть, вовсе не одно и то же неподвижное будет появляться как следствие предвосхищения души Крона во всеобщей душе и благодаря самой Кроновой душе. Таким образом, от последней мы восходим к особенному Кроновому 1,267
 неподвижному уму, а от первой — к Кроновой части во всеобщем уме. Значит, за бытием многих самостоятельных душ, следующих за той, которая возникла от этой души, будет идти бытие многих самостоятельных умов, появившихся на свет после единого ума. Потому-то необходимо выяснить, будем ли мы выдвигать истинные предположения, основанные на всяком феноменальном неподвижном. Ведь при этом бу- 5
 дет иметься и собственный для моей души самостоятельный ум. А почему бы, мог бы сказать кто-нибудь, коль скоро это имеет место применительно к каждому феноменальному самодвижному, и не существовать некой особенной и самостоятельной душе? Однако пусть это исследование будет у нас отложено.

16.5. Умы, выступающие в качестве предмета сопричастности

103. А сейчас давайте в дополнение исследуем вот какой вопрос. Выявляет ли рассуждение наличие не только множества умов как та- 10
 ковых, но и тех, которые сочетаются со многими душами — либо как с орудиями, либо как с вместилищами? Действительно, то, что было нами показано, — что феноменальное солнечное неподвижное оказывается самостоятельным солнечным умом, точно так же как всякое лунное — это, в свою очередь, лунный ум, — вполне очевидно. Если же один ум есть частный солнечный, а другой — лунный, то один бу-

дет закладывать феноменальное неподвижное в лунную душу, а другой — в солнечную и в каждом случае тот или другой при посредстве той или другой души окажется дополнением к природным эйдосам — как обусловленный ими след или изображение неподвижного. Следовательно, один ум будет соединяться с душой Солнца в силу своего родства с ней, а другой — с лунной, и ясно, что каждый из них будет пользоваться соответствующей душой как орудием для достижения трех совершенств.

Стало быть, подобный путь доказательства приводит не ко многим умам, не допускающим участия в себе, как недавно еще казалось, а совсем наоборот — к допускающим такое участие. Ведь и от одушевленных тел мы в рассуждении совершили восхождение к душам, связанным с ними и выступающим для них как предмет сопричастности. Так разве не справедливо было бы, совершая восхождение от заложенных во что-то вещей, отнюдь не отрицать на их основании тех, которые их закладывают? Одушевленность приносят в природные эйдосы связанные с ними души, примыкающие непосредственно к ним, а разумность предоставляют душам сопряженные с ними, сходные и принадлежащие к одному с ними виду умы. Действительно, служащее предметом сопричастности приводит в соприкосновение с участвующим в нем как подобие собственных признаков, так и соответствие равных мер обособленности от всеобщих предметов.

16.6. Принцип сопричастности

А не получается ли, что не допускающее участия в себе есть единое, а многое всегда служит предметом сопричастности? Не иначе как сверхкосмические души философы познают прежде внутрикосмических, а что касается умов, то познание их как умных и не допускающих участия в себе осуществляется с связи со сверхкосмическими и допускающими сопричастность¹⁶⁷. Каково же будет восхождение от низшего к тому, что не допускает участия в себе какого-либо множества? Пожалуй, пусть для него заранее будет предполагаться лишь вот что. Подобно тому как опирающаяся на ум божественность предвосхищает его своеобразие и сама оказывается единичным умом, так и ум, опирающийся на душу, будет предопределять ее своеобразие и сам выступит как умная душа, ибо он является умом по своей ипостаси, а душой — по своеобразию. Ведь подобная генада, первой главенствующая над всем этим, производит из себя идиому душевности и в соответствии с тем же самым рассуждением оказывается единичной душой, так как мы называем единичной сущностью именно бога, опирающегося на со-

ответствующую ипостаси сущность, а единичной жизнью — опирающегося на жизнь. Таким образом, в согласии с природой, душа, опирающаяся на соответствующее живое существо, оказалась бы или общим природным и телесным эйдосом, или просто материальным, или же внутрикосмическим, а ей предшествовал бы ум; но превыше всего стоит генада. Без сомнения, низших богов мы называем внутрикосмическими, чувственно воспринимаемыми и, конечно же, некоторым образом материальными, причем, разумеется, не в том смысле, в каком о них, похоже, говорят философы¹⁶⁸, — как об относящихся к своему виду на основании низших вместилищ¹⁶⁹, ибо, по справедливости, ничто не может получать ни свою характеристику, ни имя на основании худшего, — напротив, такое положение связано с тем, что генады, всегда прежде всего остального производя из себя собственные признаки, допускают к участию в них и свои вместилища. Следовательно, первые боги обратились во внутрикосмических, материальных, чувственно воспринимаемых и телесных единичным образом, а вслед за ними и умы — умным, и следующие за умами души — самодвижным; на основании этого появился на свет и от этого родился подобный эйдос, причем, как мы говорим, не в качестве своеобразия, но уже в виде последней ипостаси, которую мы полагаем движимой иным, а потому — телом и чем-то, воспринимаемым ощущением. Ведь это-то и есть то самое, что в древности, еще до появления философии, подверглось обсуждению и рассмотрению, — то, что собственный признак, будучи благодатью, берет свое начало от богов¹⁷⁰. Ибо есть ли нечто, что не будет порождением бога и единого? Итак, пусть именно эти определения и будут положены нами в основу, поскольку они полезны и для настоящего, и для будущего исследования.

16.7. Переход к безучастному уму

Если на самом деле необходимо совершить восхождение от феноменального самодвижного к подлинному, то разве окажется вполне заслуживающим доверия то, что обладает собственным признаком неподвижности иным, даже если по своей ипостаси оно и самодвижно? Вероятно, таково лишь то, что самодвижно в обоих отношениях — и по своему своеобразию, и по ипостаси, — то, что является только самодвижным и ничем другим. Пожалуй, переход будет совершаться в двух направлениях, но в направлении допускающего участие в себе — более близкого (вследствие родства), а в направлении того, что такого участия не допускает, — более далекого (по причине большей истинности). Следовательно, в таком случае от феноменального неподвижного мы будем совер-

- 5 шать восхождение, во-первых, к душевному уму, самодвижному лишь по своему своеобразию, а по ипостаси неподвижному, и, во-вторых, к совершенно неподвижному и подлинно таковому уму; последний-то и есть ум, не допускающий участия в себе ¹⁷¹. Далее, ясно, что таково множество умов, так же как и множество душ. В самом деле, подобно тому как тех вещей, которые служат предметом сопричастности, много, в силу необходимости много и тех, которые участия в себе не допускают. Ибо каждое своеобразие, допускающее участие в себе, будет обла-
10 дать собственной чистотой более истинным образом, когда находится в том, что ей родственно; последнее во всех отношениях таково, каким стремится быть то истинное, которое постигается на основании феноменального. В противном случае путь восхождения от всякого феноменального ведет к тому, что вовсе не допускает участия в себе. Ведь мы, исходя из человеческой души, конечно же, вовсе не будем достигать души, не допускающей участия в себе, каковая, скажем, у Платона оказывается сверхкосмической и не подпускающей к себе душой ¹⁷², так же как не достигнем мы на основании демонического ума того, который не
15 допускает сопричастности. Ибо всякий демон пребывает внутри космоса ¹⁷³, так что, рассматривая отдельного демона, мы не сможем высказать предположений даже о сверхкосмической душе. Ведь, в свой черед, не всякий внутрикосмический бог прежде был сверхкосмическим, и не всякий сверхкосмический изначально существовал как умной, поскольку, пожалуй, также не любой умной был ранее умопостигаемым. Сделав такое допущение, мы, разумеется, всегда будем представлять все вещи определенными и считать, что совокупное множество богов разделено непосредственно в умопостигаемом, — я говорю о том, что касает-
20 ся общих особенностей, так же как и о том, что имеет отношение к частным. Следовательно, высшие предметы вовсе не соответствуют по своему количеству тем низшим, которые сравниваются с ними, а по своему качеству они это достоинство превышают ¹⁷⁴. Таким образом, если бы кто-нибудь высказывал по поводу приведенного рассуждения недоумение и требовал бы определения того, на основании чего возможно восхождение к высшему, а на основании чего — нет, значит, в этом случае прежде всего имела бы место приведенная апория, которую мы, насколько это возможно, разрешим позднее.
- 25 104. Не высказываю ли я сейчас всего лишь то предположение, что рассуждение требует существования некоего множества, не допускающего участия в себе и предшествующего служащим предметом сопричастности душам и умам, — по той причине, что некое простое безучастное соприкасается со множеством допускающего участие в себе, и потому, что единое противоположно множеству точно так же, как и

не допускающее участия в себе — служащему предметом сопричастности? В самом деле, в данном случае то, что не допускает участия в себе, но при этом оказывается множеством, будет занимать среднее положение. Если же имеется также первое, допускающее сопричастность, то оно предшествует собственному множеству, а значит, первое безучастное будет возглавлять соответствующее множество, ибо всякое однородное число существует благодаря собственной монаде. 1,270

16.8. Переход на основании принципа аналогии к жизни, сущности и объединенному

Следовательно, в таком случае и неподвижное мы разделим на три части. Действительно, коль скоро ум есть нечто разделенное и пребывающее в собственных очертаниях, — причем это касается как его самого, так и того, что содержится в нем, — и он, конечно же, не просто пребывает в рассеянии, но и сводится воедино, обладая бытием в раздельности, и, говоря более ясно, поскольку, будучи умом, он обладает жизнью, жизнь же некоторым образом является разумной, а не просто чистой жизнью, — так вот, с учетом всего этого прежде жизни, существующей в другом и смешанной с эйдетическим своеобразием другого, необходимо существовать и сверхэйдетической жизни — всего лишь жизни самостоятельной и обретающей сущность в одном лишь разделении, но во все не предполагающей окончательной раздельности. Однако поскольку и жизнь обладает сущностью, причем эта самая сущность оказывается жизненной, а не просто сущностью, и разделяющейся, а не просто объединенной, то прежде нее необходимо существовать подлинной сущности, всего лишь таковой, которая полностью объединена. И ясно, что в таком случае не только монады, но и множества определенным образом соотносятся между собой и что <гипотеза о> допускающем участие в себе множестве помогает в рассуждении не только тому, кто совершает восхождение от многих умов ко множеству служащих предметом сопричастности жизней, но и тому, кто переходит от них к безучастному множеству. То же самое относится и к сущностям, поскольку в данном случае также имеет силу вышеприведенное рассуждение. 15

Следовательно, и во всех остальных случаях можно было бы, пожалуй, сказать то же самое, и, значит, ничто не препятствует использованию того же самого необходимого рассуждения в связи с объединенным. Таким образом, многим вещам, допускающим участие в себе, будут предшествовать многие служащие предметом сопричастности генады; однако в качестве тех, которые превратились в сущности, они оказываются сущностными, а в виде тех, которые стали жизнью- 20

ми — жизненными, ибо и те, которые соединили с собой ум, выступают как разумные. Стало быть, прежде сущностных богов необходимо располагаться многим безучастным богам, а не только одному, так же как должен иметься и предшествующий многим единый простой бог ¹⁷⁵.

- 25 Кем же он будет? И что за безучастные боги следуют за ним? Да ведь необходимо, чтобы они были единичными и сущностными ¹⁷⁶, но, разумеется, не такими, каковыми мы именуем предшествующих единому и сущности нерасторжимых богов, объединенных в смысле «единого сущего» Платона. Ведь последние вовсе не будут генадами, поскольку те появляются лишь в качестве единого, противоположного сущему, причем в результате первой возникшей инаковости. Ибо, похоже, эта самая
- 30 инаковость, обособив единое от сущности ¹⁷⁷, вынуждена была предпо-
- 1,271 слагать всему простое единое, а вслед за ним — многие безучастные генады, за которыми идут допускающие участие в себе со стороны сущностей, жизней, умов, душ и природных телесных эйдосов. Однако Платон вслед за нерасторжимым единым сущим расположил два ряда: служащих предметом сопричастности генад и участвующих в них сущностей или, говоря в целом, ипостасей ¹⁷⁸. Вообще же, если верно утверж-
- 5 дение, что от простого единого на свет появляются два множества, подобно тому как они возникают от простой сущности, простой жизни, простого ума и, если угодно, простой души: не допускающее участия в себе и допускающее (а почему бы так, по праву, и не сказать?), — то ясно, что и из простого объединенного появляются два множества объединенных предметов: одно — безучастное и не распространяющее свое влияние вместе с участвующим в нем даже на внутрикосмических живых
- 10 существ, а другое — допускающее сопричастность, простирающуюся вплоть до них, подобно каждому из целых; таким образом и происходит выход объединенного вовне — в согласии с содержащимся в нем множеством того, что возникает вовне двойственным образом.

16.9. Эманация единого

- А раз возможно, приходя по этому поводу в недоумение, делать сходные выводы и применительно к стоящему превыше объединенного единому, то, пожалуй, можно было бы высказывать те же самые сомнения и относительно него. В самом деле, разве тогда не существует собственного выхода за свои пределы для стоящего превыше объединенного
- 15 го единого, причем такого, который также превосходит объединенное: одного — безучастного и другого — допускающего участие в себе со стороны объединенного? Похоже, что в этом случае участвующее и позволяющее участвовать в себе еще не разделены, так же как не разде-

лены и допускающее сопричастность и не допускающее, а также многое и единое. Ведь эта природа была всего лишь единым, а второе начало именовалось многим в качестве единой природы — причины того, что уже как-то разделяется, в результате оказывающейся силой единого — разделяющей и порождающей. Следовательно, по самому своему естеству она не допускает возникающих при каком-либо разделении 20 выходов за пределы единого, так как стремится быть только единым, причем во всех отношениях именно им, как и чем-то, предшествующим всему, от которого появляется второе или третье.

Кроме того, там, где властвует всеединое, конечно же, не может быть никаких различий — ни одного; следовательно, одно вовсе не окажется простым единым, другое — безучастным, а третье — допускающим участие в себе. Ведь все это различно, а природа единого во всех отношениях неразличима ¹⁷⁹. Следовательно, она также никак не восприимчива: ни при помощи образа, ни на основании аналогии с пребыванием, выходом за свои пределы и возвращением или же с порождающим и порождаемым, ибо и это — некие различия.

Далее, поскольку она предшествует всему и является началом всего, то она не может, пожалуй, допускать к себе ничего из появившегося от нее на свет; значит, изначальная природа всего не может примириться ни с чем из этого. Данное утверждение касается всего, и в том числе того, что уже пребывает в некой раздельности. Стало быть, среди последнего никоим образом не обнаруживается, как мы говорим, не только бытия единым, но и бытия ничем. 30

Помимо сказанного, если эта самая природа обладает бытием в обособленности от всего и является общим началом всего, то разве будет она общей, коль скоро оказывается особенной — как бы монадой для соответствующего ей безучастного множества? И разве окажется эта 5 природа непоставимой, раз она владеет допускающим сопричастность множеством, а все подобное сопоставимо с участвующим в нем?

105. Стоит ли прибегать к более пространным объяснениям по поводу первой причины, если она не обладает никакой иной общностью со всем остальным? Напротив, нужно отметить только то, что она от всего обособлена и является причиной всего, и то, что причина не обладает по сравнению с единым никакой определенностью.

16.10. Переход к правильному рассмотрению эманации объединенного

Однако почему бы объединенному не выйти за свои пределы в виде 10 возникающего от него двойственного множества: безучастного и допус-

кающего сопричастность? Мы скорее согласимся на безучастное — поскольку умопостигаемое является многим, так как при этом рассмотрении мы представляем его триадическим, — по крайней мере с тем, чтобы мне не утраивать эту триаду в эннеаду¹⁸⁰. Так разве необходимо вслед за безучастным возникать тому, что допускает сопричастность?

- Пожалуй, правильное говорить, что на свет не появляется и безучастного. Ведь разделяющееся множество отвергает бытие не только единым, но и объединенным, в качестве целого приближающимся к единому, как бы оформляющимся в согласии с его природой и никогда и никоим образом не желающим существовать самостоятельно, ибо первое объединенное обладает своим бытием именно в едином. Стало быть, подобно тому как всякое первое в силу необходимости оказывается более всего истинным (ибо что могло бы существовать прежде него, сущего?), так и названное, в согласии с высшей истиной, является объединенным во всех отношениях. Следовательно, объединенное никогда и никоим образом не допускает разделения, а значит, и какого бы то ни было выхода за свои пределы. Ведь, что более всего справедливо, оно, пожалуй, будет таким, какими совершенно правильно считаются его кажущиеся стихии. Ибо, если на основании следующего за ним и происходящего от него рассуждать так, как это подобает объединенному, оно окажется простым единым сущим, стоящим впереди и единого, и сущего. Таким образом, если последнее совершает выходы за свои пределы, разве то, что, конечно же, не является ни тем, ни другим, но выступает как предшествующее им, не будет стоять выше необходимости выхода за свои пределы? А ведь эта самая необходимость и отделяет единое и сущее друг от друга, поскольку именно их разделение и возникло первым. Если же взглянуть на него сверху, с высоты двух начал, оно будет одновременно и единым, и многим — последним в смысле сопричастности, так как оно оказывается им как причина.

- 1.273 Однако единое и многое вовсе не выходят за свои пределы. В самом деле, это не относится ко многому, так как оно причинствует для выходов за свои пределы, но вовсе не совершает их, ибо оказывается многим отнюдь не наподобие единого, соотношенного со множеством, а как собственно единое, причем в смысле его напряженности¹⁸¹. По этой самой причине и воспеваются его сила и всепроизводящая причинность. Ведь 5 единое как таковое вовсе не выступает как причина всего, оно лишь предшествует всему. Итак, поскольку объединенное появляется на свет от двух начал, причем именно таких, значит, в той мере, в которой оно обладает чем-то от единого и в которой выказывает какие-то свойства многого, оно вовсе не остается единым, но вместо него становится объединенным, причем не каждым, самой своей кажностью обнаруживаю-

щим множость (это было второе начало), а тем, которое никоим образом не разделяется. Так разве это объединенное, являющееся вот именно таким, могло бы разделяться в каком-либо выходе за свои пределы — в самом ли себе или по причине самого себя, как безучастное или как допускающее участие в себе? Да с чего бы ему обладать подобными различиями, если в нем нет ничего такого, что установилось бы как самостоятельное? Нет, стало быть, ни различия, ни инаковости, ни разделения, ни выхода за свои пределы, ни слабости, ни превосходства, ни порождающего, ни порождаемого, ни чего-либо еще, каким бы то ни было образом обособившегося или обособляющегося в соотнесенности с другим, ни пребывающего в себе, ни тому подобного, определяющегося как-то иначе. Ведь природа объединенного поглотила все в одном лишь единстве всего, подобно тому как, если позволено так выразиться, само единое поглотило все в единой простоте всего ¹⁸².

В том, что положение дел поистине таково, я совершенно убежден, и могучий Ямвлих неоднократно просто вынуждает многие наши мысли как бы сходиться в одном и том же центре, делать этим центром саму окружность и приближаться к объединенному и умопостигаемому так, как это им свойственно, — к единому и великому умозрению, нерасторжимому и умопостигаемому ¹⁸³. Поскольку, будучи людьми и в других отношениях прикованными к земле, подобного умозрения достигнуть нелегко, мы стремимся хоть как-нибудь созерцать тамошние предметы ¹⁸⁴, скрытые в высшей глубине и как бы слитые там; конечно же, в согласии с нашим замыслом, мы попытались постигнуть эту природу так, как это для нас возможно, но, пока не охватив ее в едином умозрении, о котором мы и говорили как о центре всех умозрений, мы разделили первую природу на две части в их нерасторжимом единстве, рассмотрев, с одной стороны, то, каким образом она является объединенной, а с другой — то, почему она множественна, несмотря на то что так поступать нельзя. В самом деле, никоим образом недопустимо, чтобы одно в ней было объединенным, а другое — множественным; напротив, в объединенном и то и другое совмещено. Впрочем, мы испытываем слабость к подобному способу мышления и именования, поскольку с точки зрения чего-то отличного от самого единого называем его множественным, а в качестве, в свою очередь, единого, обладающего свойствами, возвещаем о нем как об объединенном. Эта самая природа едина, но мы, будучи не в состоянии воспринять ее как таковую, мыслим ее как двойственную: либо как единое и не-единое, либо как то, что не является ни единым, ни не-единым, либо как единое и многое ¹⁸⁵.

106. Так что же, уж не высказываем ли мы относительно нее ложных суждений? Пожалуй, мы совершаем это в смысле раздельности, а

утверждаем истину в связи с единством; однако мы пока не в состоянии непосредственно соприкоснуться с этой истиной.

16.11. Триадическое деление объединенного

Созерцая всяческие космосы, возникающие из подлинно сверхкосмической глубины¹⁸⁶, мы именуем эту самую бездну тайным космосом, вобравшим в себя все другие и являющимся как бы космосом всех космосов или, вернее, их нерасторжимой родовой мукой, еще не вынашивающей космической идеи, но заведомо просто рождающей ее¹⁸⁷. Действительно, если так позволено выразиться, результатом всеобщей причины оказывается предшествующая всему родовая мука — единая, общая, нерасторжимая, предшествующая любому возникающему благодаря ей всеобщему умопостигаемому потомству; вот об этом-то мы и говорим как об объединенном порубежье космосов, сколько бы их ни было, а также заключенных в них плером, и превыше всего — о единой и обособленной простоте.

Поскольку мы предположили, что сверхкосмическая глубина, имеющаяся на самом деле, существует именно в виде столь великого космоса, мы на основании данного понятия и определили принадлежащий нам самим порядок следования первого, промежуточного и последнего, при том, что там не существует никакого, а тем более такого, разделения.

20 Ведь оно есть отнюдь не во всех космосах, следующих за тем, а, напротив, как утверждается в «Пармениде», появляется только в низшем чине умопостигаемо-умного — там, где возникает раздельность¹⁸⁸.

Пусть и среди предшествующего существует усматриваемый как-то иначе тройственный выход за свои пределы — все равно в умопостигаемом ему проявить себя невозможно. Однако и в этом случае мне мыслится некая связанная с ним родовая мука, так называемое тамошнее тройственное деление, даже если есть нечто, скорее, похожее на единое,

25 нежели родовая мука, например что-то семенное, — ибо семя, конечно же, неделимо более, чем родовая мука¹⁸⁹, — или то, что потусторонне даже аналогии с семенем. Действительно, речь можно вести обо всем, что каким-то образом разделяется. При этом, желая постичь неопределенную и подлинно глубинную всеобъемлемость, мы в отношении ее разделились сами. Убоявшись этой разорванности наших мыслей, которая на самом деле оказывается ужасной и титанической (поскольку во-

1.275 все не ограничивается неким делимым на части умом¹⁹⁰, но самым нечестивым и дерзким образом посягает на то, что полностью и во всех отношениях неделимо), мы охотно заменили ее триадой, подвергшись при этом опасности вновь скатиться к крайней расчлененности. Дабы

спастись от этой опасности, мы дерзнули повести речь о тройственном членении умопостигаемого, желая тем самым прекратить наши собственные разделения, которые в большей мере собраны воедино быть не могут¹⁹¹ и при этом оказываются не в состоянии освободиться от созерцания умопостигаемого вследствие тоски по изначальным причинам всеобщей природы¹⁹².

16.12. Очищение наших собственных представлений об объединенном

Впрочем, очищая и по возможности постигая себя, мы пытаемся восходить туда, во-первых, опираясь вовсе не на случайные предметы, а на те, которые появляются там: на сущность, жизнь и ум, и, во-вторых, не на те их собственные признаки, которые относятся к раздельности, например на бытие составным или единичным, а на тот из них, который, будучи единым и предшествующим делению, идет впереди обоих названных. В самом деле, мы говорили, что простое объединенное предшествует единому и сущему и равным образом его своеобразие — это не составленность и не простота, а предшествующая той и другой объединенность. Действительно, при этом жизнь, которую мы называем умопостигаемой, будет объединенной и предшествующей как единичной, так и той, которая выступает как бы смешанной. Тогда умопостигаемый ум оказывается не единичным и не тем, который логически противостоит единичному, как вместилище противостоит вместируемому или как сущностный и составной противостоит единичному и простому, — он предшествует им обоим, как предшествует самой раздельности. Потому-то и тот, и другой ум оказывается обособленным, поскольку один — единичный, а другой — сущностный. Действительно, пусть сущностью называется то более общее, которое, согласно Пармениду, противоположно монаде¹⁹³. Ни тот, ни другой не есть просто ум — таков лишь простой умопостигаемый ум. Ведь он есть первый ум, из которого выделились и первый единичный, и первый сущностный; и тот, и другой, будучи первым, при этом тем не менее соотносится с чем-то, высший же ум является именно просто первым. Далее, в таком случае простая жизнь, пребывающая таковой в сравнении с обособленной в виде единичной или сущностной жизни, оказывается также первой жизнью; кроме того, и сущность, в том же самом смысле предшествующая той и другой как чему-то определенному, выступает просто как сущность. Ведь то, что в качестве составного стоит выше того и другого, — причем не только в отношении названного, но и того, что в нем содержится, — благодаря этому соединило в составном все

разделяющееся: «Ибо это все, но умопостигаемым образом», как гласит оракул ¹⁹⁴.

Почему же подобное не разделяется аналогичным образом в отношении всего? Вероятно потому, что там все, в согласии с истиной, вовсе не распадается на перечисленные вещи, но пребывает в нерасторжимости; и если бы у него возникла бы необходимость как-то проявить себя, то скорее всего появились бы первые вещи. Они пребывают наготове, по крайней мере в смысле аналогии: все то, что наиболее родовито, просто, божественно и первично, достигает того, что выходит за пределы умопостигаемого ¹⁹⁵. Ведь первое не смогло бы, пожалуй, проявить себя, если бы и там оно как-то не выказало бы себя среди всего остального в некоей родовой муке, и притом в отнюдь не значительной собственной раздельности, — ибо оно более всего объединено, — а в согласии со своим высшим и некоторым образом умопостигаемым совершенством, имеющим по этой самой причине достаточно сил, чтобы возникнуть вместе с умопостигаемым, проявить себя в нем и не оказаться помрачением его сияния или же слиться в его единстве, поскольку и эти вещи обретают сущность в состоянии, близком к объединенности, вследствие подобия, связующего с умопостигаемым то, что не обладает благодаря ему какими-либо свойствами.

Вслед за описанными выше мы прибегаем к третьему очищению мыслей ¹⁹⁶, созерцая тамошние сущность, жизнь и ум, при том, что вовсе не создается впечатления, будто они связаны с раздельностью, подразумеваемой в этих именах, — напротив, они согласуются с единой природой объединенного, направляющегося только к самому себе и лишь кажущегося ослабленным. Ведь единое сущее, как установил Парменид, повсюду принадлежит самому себе и во всем является умопостигаемым и нерасторжимым ¹⁹⁷. Все — из первого, промежуточного и последнего предела одной и той же природы — соединено как бы в нерасторжимом Всем, как это имеет место в том случае, когда некто узрел в природе, заключенной в положенном в основу теле, обособленное, необособленное и то, что находится между ними, и при этом все равно согласен, что эта природа едина. В самом деле, подобный ум, пожалуй, будет называться умопостигаемым вовсе не потому, что он мыслит, а потому, что он выступает как причина мыслящего ума. Действительно, даже если он мыслит, то его мышление выступает как бы в качестве причины ¹⁹⁸, и то же самое относится к жизни: в низшем она присутствует полностью, и одна соответствует ипостаси — и это составная, а другая, предвосхищенная, есть своеобразие — и это единичная; тем не менее умопостигаемая жизнь не имеет отношения ни к той, ни к другой (ибо она идет впереди них обеих), она — как бы их родовая мука. Точно так же и в отношении

сущности необходимо сказать, что там в качестве причины родовой муки или единства она пребывает в нерасторжимости, при том, что существует изначально. Следовательно, данное деление есть отражение деления того, что родилось оттуда; наличное же бытие умопостигаемого — это объединенное, нерасторжимое, и если есть что-то такое, то Все. Впрочем, мы скажем об этом чуть позднее. 25

16.13. Простое многое в умопостигаемом

107. Однако давайте вернемся к тому, что было сказано с самого начала, — что умопостигаемое, пожалуй, не могло бы участвовать в возникновении при своем выходе вовне, поскольку этого, конечно же, не происходит даже и во внутреннем выходе за свои пределы; таким образом, оно, в согласии со своей природой, не создает ни множества, допускающего участие в себе, ни безучастного, которое является однородным и нерасторжимым. Таким образом, внутреннее множество 1,277 во всем не есть множество видов, частей или стихий, как, разумеется, не является оно и множеством чего-то определенного; это — множество как таковое, и оно отнюдь не тождественно состоящему из разделенных или образующихся из каких-либо простых вещей предметов, так же как и не то, которое состоит из таких вот определенных предметов, — оно составляется из вещей объединенных и принадлежащих к вышеназванному роду беспредельного, многого и хаотичного. Поэтому-то в «Пармениде» и было сказано, что это беспредельное множество, как если бы о его едином эйдосе <Платон> говорил, что он есть единое, ограниченное пределом¹⁹⁹. Действительно, оно отлично как от первого начала, будучи вместо единого объединенным, так и от второго, будучи вместо беспредельности беспредельным, а вместо множественности — единым эйдосом, ставшим при этом множеством. В самом деле, точно так же, как объединенное произошло от единого, множественное возникло от простого многого. Единое и многое слиты в нем в одну совокупную природу, состоящую из двух начал и вобравшую в себя всякий выход за свои пределы того, что появилось вслед за ним и от него, каковое, в согласии с наиболее общим разделением этих вещей, в первую очередь и явило сущность, жизнь и ум; желая узреть тамошнее слияние, мы видим вместо него происходящую откуда раздельность. Таким образом, необходимо не останавливаться на ней, а неудержимо стремиться вперед²⁰⁰, полагая тамошнее не умом, а 15 как бы умом, не жизнью, а как бы жизнью, не сущностью, а как бы сущностью, и, вообще, не выходом за свои пределы, а как бы выходом за свои пределы.

16.14. Умопостигаемое как изначальная единичность всего

- Далее, самое правильное — это говорить о том, что в едином воображаемом выходе за свои пределы следует соединять внешний и внутренний выходы, не тождественные между собой. В самом деле, умопостигаемое и объединенное как единая природа есть монада — если только подобает называть так не поддающееся описанию единство
- 20 умопостигаемого, — а кроме того, и космос — если только стоит именовать космосом объединенную и подлинно сверхкосмическую глубину²⁰¹. Действительно, первая сущность вовсе не является иной по сравнению с отделяющимся от нее множеством, как это имеет место по отношению к уму, жизни и сущности²⁰². Составное называется сущностным космосом и единой жизнью, и при этом многие жизни следуют за единой; космосом же оказываются многие жизни наряду с единой. То же самое относится и к уму: один ум — первый, а другие — отделившиеся от него. В качестве умного космоса выступают одновременно единый и многие; что же касается наименьшего и объединенного, то оно
- 25 вовсе не находится в таком же положении, — напротив, оно заключено в виде семени в самом себе и не расчленяется на монаду и число²⁰³, поскольку образует первую и второе как одно и то же; в этом случае они, пожалуй, будут тождественными и космос одновременно окажется всем и целым, а вовсе не разделенным на целый и весь, — напротив, такие его состояния будут пребывать в единстве; при этом тождественным и
- 30 единым станет то, что кажется внутренним и внешним множеством: так как внутреннее множество связано с монадой, оно тождественно внешнему, поскольку там монада и космос — одно и то же. В таком случае
- 1,278 виды, части и стихии также тождественны, ибо целое, все и слияние стихий — это одно и то же.

- Ведь ничто из этого там не определено, как не определено и ничто другое, — напротив, имеется только единое сущее, которое и есть объединенное. Там, где единое и сущее пребывают в нерасторжимости, сущест-
- 5 вуют лишь одно имя и желательное его свидетельство (δῆλωμα βουλόμενον)²⁰⁴; <Платон> говорит, что там, где они разделяются, единое и сущее оказываются, по крайней мере, частями; там же, где они пребывают в раздельности, возникает бесконечное множество, даже если единое всегда соседствует с сущим²⁰⁵. Ведь разделение объединенного в его собственных пределах совершается в виде неких единств; таким образом, разделение, вовсе даже не распространившееся на объединенное, не могло бы ослабить его природу, но, предприняв такую попытку, оно, по сути, отвергло бы самое себя, оказавшись вовсе и не
- 10 разделением, — ибо оно привело бы скорее к объединению, нежели к

разделению, а вернее, по большей части объединило бы, но вовсе не разделило²⁰⁶. По крайней мере, фрагменты (κέρματα) объединенного сами были представлены как объединенные, так что оказались вовсе и не фрагментами, а значит, не было и разделения, которое в умопостигаемом не привело ни к какому иному результату, кроме укрепления единства. В самом деле, даже то, что оно, казалось бы, отделило, оно вновь свело к тому же самому единству, и это подобно тому, как если бы тот, кто пожелал бы разделить сам эйдос золота, обнаружил, что отдельные части в ничуть не меньшей степени опять-таки оказываются золотом²⁰⁷. В этом случае произошло изменение лишь количества, а не самого золота как эйдоса; в применении же к объединенному подобное касается лишь его самого, ибо количества там нет, как нет и ничего иного по сравнению с его собственной природой.

Тем не менее очевидно, что Платон, пожелав показать, что оно неделимо, высказал гипотезу о разделении и обнаружил ее бессмысленность, а вернее, такое ее свойство, что, произведя некое великое действие, она тем самым лишь наглядно представила нерасторжимость объединенного, сохраняющуюся равным образом вплоть до самого низшего, где, казалось бы, в первую очередь и наблюдается раздельность; на основании изначально высказанного предположения о разделении или же о наглядном представлении, он установил, что данная гипотеза является ложной²⁰⁸. Таким образом, необходимо вести речь о том, что кажущиеся фрагменты объединенного — это не виды, а как бы виды, и не подлинные части, а как бы части. Стало быть, тем самым <Платон> очевидным образом направил нас на верный путь, расположив вторые целое и части где-то в самом низу, вслед за умопостигаемым и после числа, совершенно ясно показав, что такое высшие части и целое. Речь о них идет в каком-то ином смысле, а что касается предшествующего числу множества, то он предположил, что оно существует в объединенном, причем, очевидно, прежде всякой раздельности, поскольку он мыслит его нерасторжимым. Следовательно, такое множество вовсе не слагается из чего-то, как не является оно и непрерывным, так как непрерывность следует за разграниченностью. Значит, обсуждаемое множество является объединенным, а вовсе не распадающимся на первичные множества; напротив, как я много раз говорил, это множество именно беспредельное и хаотичное. Стало быть, в таком же положении там находятся и стихии, являющиеся как бы всеми числами, отделяющимися от собственных монад и как бы стихиями, ибо они никак не определены на основании частных различий стихий, так же как и не смешаны между собой, а объединены прежде всякой раздельности; таким образом, ширина и глубина, как можно сказать в согласии с действительностью и истиной, там вовсе не

расторгнуты; что же касается возможности и аналогии, то в этом смысле пусть ширина и глубина будут соединены на равных основаниях, причем

10 вовсе не в их смешении, а в полном единстве.

Итак, имеет место именно то, о чем я только что говорил, — внутреннее и внешнее множества в умопостигаемом представляются одним и тем же. Стало быть, подобно тому как никакой ум не мог бы появиться вне умного устройства вообще, поскольку всякий ум будет содержаться только в нем, и подобно тому как нет никакой души вне душевного, ибо и она могла бы располагаться лишь в собственном устройении, точно так же и умопостигаемого не могло бы быть за пределами умопостигаемого устройства. Поэтому отнюдь не получается так, что одно умопостигаемое допускает участие в себе, а другое — нет, ибо они слиты между собой, будучи двумя множествами, сведенными к простому единому и объединенному, в некотором смысле называемому множеством. Ведь одно и то же и населяет все, и от всего обособлено, поскольку оно не противостоит безучастному как допускающее участие в себе, а, напротив, располагаясь превыше всякого противопоставления, обладает совокупной силой и предшествует тому и другому как нечто тождественное — одновременно и допускающее участие в себе, и не допускающее. Действительно, в той мере, в какой оно превыше того, что допускает участие в себе, оно представляется безучастным, а в той, в какой лишено этого качества, кажется допускающим такое участие; впрочем, о сопричастности речь пойдет ниже.

15

20

16.15. Безучастное множество и противоположность единого и сущности

108. А сейчас давайте применительно к простому единому — я имею в виду то, которое обособлено от сущности вставшей между ними инаковостью²⁰⁹, — вновь проведем исследование вот чего. Если необходимо

25

1,280

сообразовываться с ним, то возникающее от него множество будет безучастным, ибо предметом сопричастности оказываются многие генады, от которых в более общем смысле зависят так называемые многие сущности. Они оказываются всеми теми фрагментами сущности, о которых Парменид говорит применительно к единому²¹⁰. Прежде этого множества, мог бы сказать кто-нибудь, необходимо существовать и другому, безучастному множеству — простому единому, предшествующему множеству. Ведь если есть много генад, то необходимо, чтобы имелась и одна простая генада, предшествующая многим, ибо объединенное есть не только генада, но и сущность, даже если оно предшествует им обоим. Что же касается того единого, которое называется потусто-

ронним объединенному, то оно — единое в том же смысле, в котором то — объединенное, поскольку оно — начало и генад, и всяческих сущностей. Мы исследуем простое единое, возглавляющее одни лишь генады, подобно тому как рассматриваем простую сущность, идущую впереди сущностей, и точно такую же жизнь, являющуюся первым началом всех жизней, а также простой ум — монаду среди многих умов, поскольку даже если имеются сущностная, жизненная и умная генады, то одно оказывается собственным для каждой из них, а другое — общим. Так вот, по этой-то причине единое и является общим для всех них или же происходит от общей для них причины. Именно такое простое единое по необходимости и будет иметься в виду. 5 10

Далее, простая душа зависит от некоего ума, причем не от простого, простой ум — от какой-то жизни, притом не от простой, и, стало быть, простая жизнь — от сущности, причем вовсе не от первой ²¹¹. Следовательно, простая сущность связана с какой-то генадой, но отнюдь не появляется как вместилище простой генады. Прежде определенной генады необходимо существовать просто генаде, ибо простое никогда не допускает сопричастности, а допускающее ее никогда не является простым. Если же объединенное в качестве разделяющегося созидает две вещи, то это должны быть простое сущее и простое единое или же нечто как одно и другое вместе, поскольку они в своем единстве занимают равное положение. Если мы утверждаем, что единое является простым, то, конечно, потому, что и <сущее> будет рождаться как простое. Так вот, данное обоснование этой гипотезы выглядит убедительным, однако я полагаю, что в действительности все обстоит совсем иначе. В самом деле, вполне допустимо и противоположное предположение. О если бы бог, посочувствовав нам, направил бы порыв нашего разума к самой истине! 15 20

Так вот, в первую очередь лучше всего рискнуть высказать мнение, сходное с воззрениями Платона, расположившего непосредственно после единого сущего единое и сущность, взаимно противоположные друг другу, в виде двух рядов предметов ²¹². Впрочем, простое единое, пожалуй, логически противостоит простой сущности, даже если какое-то единое и сопряжено с ней; однако <Платон> утверждает, что сущность столь же раздроблена, сколь и единое ²¹³. Вслед за этим мы предположим простое единое простой сущности. Далее, то самое безучастное сопряженное множество не будет включать равные части как сущности, так и единого. Важнейшее свидетельство этого — то, что в самом начале второй гипотезы высказывается предположение, что в объединенном <сущее> участвует в едином, и точно так же единое — в сущем ²¹⁴. Если в объединенном они, похоже, взаимно участвуют друг в друге, то, разумеется, потому, что и в раздельности наблюдается такая же сопри- 5

частность, поскольку говорится, что единое сущностно, а сущее едино-видно. Итак, то, что вышеприведенное суждение несовместимо с мнением Платона, на основании сказанного вполне очевидно.

- Давайте же попытаемся, исходя из самих соответствующих предметов, выступить в защиту противоположного суждения. Так вот, прежде всего где, как мы будем полагать, находится простое единое? Ведь оно не пребывает ни в умопостигаемом, поскольку последнее-то и было объединенным, ни в умопостигаемо-умном, так как здесь, согласно Сократу в «Федре», располагается подлинная сущность²¹⁵. По этой самой причине, как мне часто кажется, <Платон> подчеркивает это, говоря не просто о сущности, а именно о подлинной, и при этом указывая, что такая сущность логически противостоит единому²¹⁶. Однако кто-нибудь мог бы, пожалуй, сказать, что, подобно тому как и умное, и душевное устройство наряду с простым объемлет то и другое множество — допускающее сопричастность и безучастное, так и умопостигаемо-умное в своем высшем чине будет сочетаться с простым и не допускающим участия в себе множеством. Тем не менее мы не в состоянии высказать предположение относительно многих богов, предшествующих инаковости; последняя вместе с генадой произвела на свет сущность. Если эта самая инаковость будет безучастной и предшествующей той, которая допускает сопричастность, то она, владея не допускающим участия в себе множеством, соберет в себе великое множество богов прежде какой-либо сущности. Если же имеется не только простое единое, но мы будем противопоставлять ему простое многое, то возникнет также безучастный выход за свои пределы этого многого — как бы в виде многих множественностей, следующих за единой. А разве нет необходимости в противопоставлении простому единому простого многого? Пусть даже это многое будет как бы силой или плодovitостью единого, все равно то, что находится в нем, будет располагаться уже отдельно, так что многое есть какая-то иная, например многокачественная, генада. Кроме того, самое правильное — это утверждать, что сама воспетая инаковость будет началом, противоположным единому; впрочем, она противостоит и сущности, ибо имеются три явленные монады: единое, инаковость и сущность.

109. Впрочем, такое обсуждение отнюдь не является побочным делом на пути разума, стремящегося к точности, — с той лишь поправкой, что рассуждение будет требовать появления множества богов — допускающих сопричастность и не допускающих — и от единого, и от множественности, коль скоро последняя на самом деле оказывается простым
- многим. А почему бы ей и не быть им, если существует простое единое? И каким образом единое порождает множество вовне, если даже и в са-

мом себе оно не имеет ничего множественного, поскольку представляет собой именно простое единое? Однако, как было показано выше, многое вовсе не определено в самом себе, но является единым и при этом обладает качеством множественности. Если же кто-нибудь утверждает, будто многое — это принадлежность единого, подобно тому как стихии оказываются принадлежностью того, что состоит из них, то в таком случае ведь единое вовсе не будет совершать рождение как многое. В самом деле, оба они неопределенны, немножественны и не способны к выходу за свои пределы как внутри себя, так и вовне, поскольку утверждается, что единовидный выход за свои пределы — результат собственного множества. 10

16.16. Простая сущность и простое единое

Кроме того, одна сущность является составной, а другая простой, и последняя — это единичная сущность, а первая — та, которая каким-то образом объединена в некоем подобии слияния. Если же обе они есть сущности, то какая именно сущность будет и той и другой? Стало быть, простой сущностью оказывается та сложная, которая предшествует им обоим. Равным образом простой жизнью является объединенная жизнь, и то же самое относится к уму. А разве не будет одна душа единичной, а 15 другая — сущностной, и какая-то — той и другой? И разве не относится то же самое к телу: одно — это единичное, которое созидает внутрикосмического бога ²¹⁷, а другое — сущностное, в предвосхищении своего телесного своеобразия зависящее от так называемого телесного единого? ²¹⁸ Что же это за тело, то и другое вместе, которое принадлежит воздушным существам, коль скоро их простая ипостась изначально существует в умопостигаемом в качестве того сложного, которое предшествует им обоим? ²¹⁹ Пожалуй, в этом нет ничего удивительного, ибо умопостигаемое есть все, но умопостигаемым образом, то есть в едином единстве. 20 Потому-то, как говорят философы ²²⁰, умопостигаемое и является простой сущностью. Подобно тому как все рождается от простого и предшествующего всему единого, так и она разворачивается начиная с умопостигаемого. Следовательно, единое и то, в чем оно содержится, повсеместны, и само единое есть определенное одно или другое, как и соответствующие то и другое вместе — сложное в простоте.

Если это было сказано прекрасно, значит, простое сущее и есть объединенное, которое оказывается также всесущим, простое же единое 25 располагается над объединенным, ибо в его основе лежит само всеединое. За простым единым и простым сущим следуют генады и сущности, обособленные и выстроенные в свой черед в определенном порядке как 1,283

- несущее и несомое или же причастное и служащее предметом сопричастности; в высшем и в объединенном они пребывали в нерасторжимости. Так что же, простое единое — это как бы монада по отношению ко
- 5 многим низшим генадам, а простое сущее таково по отношению к сущностям? Однако не было ли и то и другое вместе взятое причинствующим для всего, а не единое — только для генад, и сущее — для одних сущностей? Ведь мы будем испытывать нужду и в иной сущности — той, что является общей для всего. Похоже, что простое единое ни по его ипостаси, ни по своеобразию нельзя считать сущим, и точно так же простое сущее нельзя считать единым в тех же смыслах, — напротив, пусть одно будет единым, а другое — сущим лишь во всеобщем наличном бытии. Потому-то, по справедливости, необходимо одно
- 10 воспеть как простое единое, а другое — как простое сущее. Вот каково то простое единое, на которое прежде многих генад обращаются наши мысли. Вот каково, конечно же, то простое сущее, которое, как мы полагаем, идет впереди всякого сущего. Появившаяся вслед за ними инаковость разлучила их и создала вслед за простым нечто вот такое и какое-то, не принадлежащее к их природе, но оказывающееся как бы ее изображением. В самом деле, то, что служит предметом сопричастности, сверхсущностно, причем стоит превыше именно участвующей в нем сущности, в согласии со своей ипостасью, логически противоположной
- 15 единичной сущности, связанной лишь со своеобразием. Сверхсущностно и объединенное, но оно стоит превыше обеих сущностей, соответствующих своеобразию и ипостаси. Сверхсущностно также единое и соответствующее ему многое — два начала, но они превосходят простую сущность, идущую впереди и той и другой. По этой самой причине простое единое есть и простое сверхсущностное. Но ведь если говорить о едином, то одно как бы превышает смешанное объединенное, которое мы по его ипостаси и называем сущностью, а другое как бы опережает
- 20 то и другое смешанное, — и это то, которое предвосхитила сущностная генада в качестве как ипостаси, так и своеобразия, ибо то самое единое предшествует и той и другому, при том, что имеется и всеединое, сопряженное с сопричастным и смешанным скорее всего единственным и простым способом. Ведь оно не простое в смысле соотнесенности с дру-
- 25 гим ему составным, как, впрочем, и не составное по своему своеобразию: оно — то простое и несоставное, которое предшествует и тому и другому. Единым оказывается в первую очередь единое начало всего, поскольку оно стоит выше даже того объединенного, которое в сложном предшествует обеим его частям, в то время как именно такое объединенное изначально и в наибольшей степени является таковым, второе же — это то смешанное, которое таково по своему своеобразию, а

третье — по ипостаси ²²¹, и о последнем-то прежде всего и необходимо говорить как о составленном из стихий, коль скоро в качестве собственно объединенного выступает идущее впереди него единичное смешанное; именно от него зависит то подобие целого, которое следует за ним, ³⁰ а также идущая вслед за ним монада. Ибо участвующее всегда соименно тому, в чем оно принимает участие, причем в согласии с каждым присущим ему своеобразием.

110. Далее, если бы было нужно, набравшись храбрости, объявить ^{1,284} свое мнение — с целью как более детального наглядного представления того, что мы говорим относительно природы и аналогии, а также удовлетворения нашего на самом деле суетного мышления, — я бы сказал, что безучастное множество произрастает как родственное самому простому единому и первой причине всего и что ему в наибольшей степени подобен умопостигаемый род богов, пребывающий в ⁵ единстве того единого и по этой причине объединенный как с самим собой, так и с ним и позволяющий нам воспринять таинственное устройство; боги воспели его как нерасторжимое, упорядоченное, сверхкосмическое и превосходящее всякое космическое благоустройство ²²². Что же касается допускающего участие в себе множества, то оно ничего подобного вовсе не порождает. В самом деле, хотя вот это чувственно воспринимаемое небо и производит на свет поднебесный ¹⁰ космос, оно порождает при этом вовсе не безучастное множество богов, но лишь допускающее участие в себе и подлунное, ибо оно само как порождающее служит предметом сопричастности. Таким образом, соответствующее первое начало, производя на свет все, с одной стороны, совершает именно это, а с другой — лишь ставит в зависимость от себя не допускающее сопричастности племя богов, собрав их природу в едином единстве. С другой же точки зрения, у того начала, ¹⁵ которое совершенно обособлено от всего и, конечно же, владеет произрастающим множеством, причем как безучастным, так и допускающим участие в себе, необходимо было иметься умопостигаемому началу, с которым сопряжено лишь единое и безучастное множество, каковым, как мы утверждаем, является род умопостигаемых богов. Ведь умопостигаемое — это единое, но при этом рассматриваемое как тройственное: само в себе оно пребывает как единое, а за свои пределы как в самом себе, так и из самого себя в некотором смысле выходит в качестве триады; его триада в данном случае — не раздельность его ²⁰ сущностей, а всего лишь наглядное представление множества — того, сколь великим и каким именно оно пребывает в умопостигаемом в виде объединенного.

Вторая часть

РАССМОТРЕНИЕ ТРАДИЦИОННЫХ ТЕОЛОГИЙ

1. Халдейская триадическая теология

111. После того как мы с большим трудом довели до конца это рассуждение, давайте исследуем гипотезы древних теологов и то, как
1.285 можно было бы их осмыслить при помощи тех философских понятий, которые были изложены. Так вот, по общему согласию, конечно же, первой среди всех и наиболее мистической является халдейская теология. При этом на первый взгляд кажется, будто она противоречит всем нашим предположениям, причем в особенности тем, которые высказываются относительно единого и смысла которых состоит в том, чтобы собрать умопостигаемое в единое единство.

- 5 В самом деле, теурги сообщают нам о трех существующих там триадах, о которых было поведено самими богами ²²³. При этом как египтяне, так и финикийцы также прослеживают в умопостигаемом многочисленное племя богов, о чем мы расскажем немного позднее. И что же, разве божественный Орфей не принял за основу множество богов — начиная с Хроноса и заканчивая первородным Фанетом? ²²⁴
- 10 Разве сам весьма почитаемый нами философ Платон не сделал три логических вывода относительно единого сущего, иными словами — разве он не сообщил о трех умопостигаемых божественных чинах, различающихся между собой? ²²⁵ Таким образом, необходимо исследовать, что же имели в виду в этом случае боги и близкие к ним мужи ²²⁶, когда заповедовали подобное.

1.1. Интерпретация Прокла

- Почему, например, боги сообщили теургам об умопостигаемых триадах? Так вот — как с известной долей хитроумия рассуждают новейшие философы ²²⁷, — каждая триада включает в себя три момента: высший есть предел, низший — сущность, жизнь или ум ²²⁸, промежуточный же — беспредельное; таким образом, на триаду приходится две генады и лишь одна сущностная и составная монада триады.

Однако прежде всего удивительно то, что предметом сопричастности служат две генады, а участвующее — единая сущность двух генад. Кроме того, почему предел есть генада и беспредельное, в свою очередь, также генада, но иная: последняя — это сила, а первая — отец; третье же — отеческий ум ²²⁹ — вовсе не является третьей генадой? В самом деле, необходимо было бы, чтобы и ум брал свое начало от генады, точно так же, как жизнь и скорее всего сущность. Без сомнения, в умном единичный ум они ставят выше, чем сущностный; стало быть, гораздо правильнее было бы и в отношении умопостигаемого сделать то же самое. 1,286

Напротив, теологи, к которым те прибегают в поисках заступничества, поведали нам вовсе не о вместилищах, так же как и не о том, что появилось на свет благодаря богам, а о племенах и чинах самих богов. И так, если племена и чины богов, как мы слышим от них самих, возвещающих это, бывают умопостигаем^{о-умными} и умными, а также сверхкосмическими и внутрикосмическими, то почему же тогда мы считаем возможным путать то, что происходит от богов, с самими богами? И почему, если они высказываются относительно отца или силы, мы воспринимаем их как генады, а если говорят об отеческом уме, мы сбиваемся на другой род? Да и что же мы станем делать, если об отеческом уме будет сказано, что он производит на свет триадические устройства, ворожей ²³⁰, хранителей и телетархов, а также тройственные умные и все космические деления? Разве не станем мы в этом случае производить генады от смешанного и составного ума и не создадим тем самым нечто отличающееся? Подобное имеет место, когда кто-нибудь предполагает зависимость душ от тел или же умов — от душ; однако в данном случае и сами мы будем иметь в виду ворожей, хранителей и всех остальных богов вовсе не как единичных, а как сущностных. Впрочем, здесь мы вступим в противоречие и с собой, и с богами. Если же, согласно Орфею, первородный бог, несущий семя всех богов, первым выпрыгнул и выскочил из яйца ²³¹, то какая же премудрость в том, чтобы считать яйцо сущим и при этом воспевать «выскочившего» за пределы сущего первородного бога? Разве есть хоть какой-нибудь смысл в предположении двойственности сущности и жизни или, по крайней мере, ума и души: не допускающих участия в себе и допускающих его, и при этом считать, будто все генады допускают такое участие, несмотря на то что безучастное скорее всего стоило бы располагать среди них? 20

1.2. Первая интерпретация Дамаския

Однако в таком случае мы будем вести речь вовсе не о триадах — напротив, каждая триада окажется состоящей из трех генад, в 1,287

¹¹ Дамаский

зависимость от последней из которых мы поставим сущность, как иногда делал наш собственный вождь ²³², и эти положения окажутся у нас с ним общими, так как каждая триада является только единичной, и две генады, предшествующие третьей, не допускают участия в себе, а та, в свою очередь, в каждой триаде такое участие допускает. Так чего же
5 большего требовать в этом случае?

[1] Вероятно, прежде всего того, чтобы первая триада как целое шла впереди второй как целого. Следовательно, безучастное множество окажется расторгнутым, а вовсе не непрерывным в самом себе, как это имеет место применительно ко всем остальным. Ведь мы не могли бы, пожалуй, отыскать душу допускающих участие в себе предметов среди того, что такого участия не допускает, как и внутрикосмическое среди сверхкосмического, и точно так же допускающий участие в себе ум вовсе не располагается среди безучастного, как не находится и
10 сверхкосмическое среди умного. Так почему же вслед за третьей генадой первой триады, которая допускает участие в себе, будет идти первая генада второй? В самом деле, за триадой в целом следует также триада в целом — вторая за первой и точно так же — третья за второй ²³³.

[2] Одновременно будет расторгнуто и сущностное умопостигаемое: оно уже не станет как целое соотноситься с самим собой как целым, при том, что тяготеет к самому себе и объединено с собой, и тем более то же самое произойдет в случае, если мы соберем воедино не
15 следующие друг за другом генады, а те, которые разлучены между собой не допускающими участия в себе.

[3] Почему мы образуем триаду из трех разнородных монад, отчасти не допускающих участия в себе, а отчасти допускающих? Это подобно тому, как если бы кто-нибудь образовывал некую единую совокупность сверхкосмических, а также некоторых внутрикосмических богов, или властительных и архангельских, или тех же, а также ациональных.

20 [4] К тому же, поскольку <один> космос <образует род богов, допускающих участие в себе, а другой —> безучастных, как это имеет место и в применении к душам и умам ²³⁴, ясно, что те из них, которые не допускают участия в себе, будут образовывать одно устройство, а допускающие его — другое. Какое же из них умопостигаемое? Не безучастное ли? Но тогда чем будет число, допускающее участие в себе? В самом деле, то число, которое следует за умопостигаемым, связано, как мы говорим, и с сущностью, и с умом; похоже, что умопостигаемое — это то, которое допускает участие в себе. А чем в таком случае
1.288 будет предшествующее и не допускающее участия в себе? В самом

деле, первым космосом, как мы утверждаем, является умопостигаемый; если же он оказывается составным, то почему бы и всем остальным космосам — умопостигаемо-умному, умному, сверхкосмическому и внутрикосмическому — также не существовать в виде составного множества?

[5] Далее, если и в генаде, и в зависящей от ней сущности присутствует одно и то же своеобразие, то и первая, и, следовательно, вторая есть отеческий ум. Действительно, если генада входит в состав триады в согласии с этим своеобразием, то ясно, что сущность созидает ту же самую триаду в согласии с тем же самым своеобразием, ибо и во всех остальных космосах сущностное выстраивается аналогично единичному. А почему две монады в триаде оказываются простыми, а третья — двойственной: одновременно и генадой, и сущностью?

[6] Кроме того, если отеческий ум — это генада, а от него зависит какая-то сущность, причем вследствие инаковости они обособлены друг от друга, то разве не очевидно, что, если образованное из них объединенное займет свое положение в середине триады, оно расторгнет ее? ²³⁵ Скорее всего, оно будет предшествовать триаде — я имею в виду первую триаду. В таком случае мы будем выстраивать триады вовсе не вслед за единым началом, как того хотят сами эти люди, привлекая в свидетели оракулы ²³⁶, причем хотят этого не только позднейшие философы ²³⁷, но и Ямвлих с Порфирием ²³⁸. Прежде этих триад появятся другие, образовавшиеся в согласии с объединенным, и об этом мы поговорим позднее.

1.3. Вторая интерпретация Дамаския

Итак, самое правильное — это, отказавшись от приведенной гипотезы, придерживаться скорее той, что третье не есть ни единое, ни сущее, ни единое вместе с сопряженным с ним сущим, но что оно оказывается предшествующим и тому и другому объединенным, выступающим в качестве отеческого ума или, если угодно, у Платона — в качестве смешанного ²³⁹, которое оказывается при этом умопостигаемым и сверхсущностным. Опять-таки, если угодно, именно оно, подобно «сущему» философов ²⁴⁰, по отношению к единому является неопределенным и рассматривается как предшествующее двум. В самом деле, оно, как мы и говорили, простая сущность, а смешанное, пожалуй, происходит от предшествующих двух начал. Ибо объединенное — это и единое, и не-единое, причем в той мере, в какой оно есть не-единое, оно множественно. Следовательно, одно в нем появляется от второго начала, а другое — объединенность — от первого. Таким образом, появив-

- шись на свет одновременно и от одного, и от другого, оно оказывается составным и смешанным. Однако поскольку эти начала не определены в отношении друг друга, но стоят выше того, что возникло во всяческой определенности, — ибо путь определенности и раздельности связан со вторым началом, но не следует непосредственно за ним, — и поскольку объединенное само по себе и по отношению к этим началам было неопределенным (ведь если оно объединено, то вовсе не разделено), — так вот, разве оказывается по этой причине оно не сложным, не смешанным или не состоящим из стихий? Скорее всего, состоящим из стихий его считать необходимо, но разве что в силу аналогии и ради некой ясности и наглядности, обращенных на то, чтобы хоть как-нибудь, пусть неотчетливо, но воспринять безыскусную и подлинно сверхъестественную истину. Однако существует и просто объединенное, простое во всех отношениях, ибо в его основе, с одной стороны, лежит единое как сама
- отстраненность от всего, а с другой — многое как все, принадлежащее единому; с третьей же стороны, имеется объединенное, которое можно было бы, по справедливости, именовать и мыслить первым единовсем, как будто доселе было единое, а затем оно распространилось вширь в собственной беспредельности, словно своего рода хаос ²⁴¹. В самом деле, сперва существовали лишь предел и эфир всего, далее одновременно и как ограниченное пределом и как беспредельное в единой простоте образовались хаос и единое ²⁴², затем в связи с этой природой вместо невоспринимаемых начал возникло качественно определенное и обладающее объемом единое. Это-то третье единое мы впервые называем объединенным уже вслед за вторым ²⁴³, поскольку в нем беспредельность обратилась к пределу и как бы затвердела; с тем большим основанием мы именуем его также третьим началом как нечто, появившееся из двух начал и предшествующее им: предшествующее как низшим, поскольку оно пребывает в простоте, а появившееся из них как из высших, поскольку оно опять-таки пребывает в простоте ²⁴⁴. Таким образом, оно в двух этих отношениях тождественно, но по сравнению с высшими началами выступает как третье, а с низшими и определенными — как первое. Итак, эта самая триада становится единым в качестве отца, многим в качестве силы, а объединенным в качестве отеческого ума ²⁴⁵.

1.4. Пять апорий, вытекающих из этой интерпретации

112. [1] Однако если бы кто-нибудь выдвинул подобные предположения, то разве стал бы он вести речь о трех триадах? ²⁴⁶ Ведь в этом случае возникнет необходимость утроить простое единое и про-

стое многое²⁴⁷, и, следовательно, оба они уже не будут простыми. 20
Ибо простое единое повсеместно; объединенное же в своей однородности пусть будет тройственным. А каким образом простое единое будет также и тройственным, трудно даже вообразить.

[2] Однако и объединенное, если кто-нибудь будет вести речь о монадах²⁴⁸, окажется отторгнутым от самого себя, поскольку в этом случае будут существовать три силы, так же как три отца.

[3] Помимо этого, каким образом будет установлено соотношение между первой, второй и третьей триадами? В самом деле, вместе с триадой как таковой впереди второго и третьего отца будет идти также объединенное. 25

[4] Разве могло бы существовать по отношению к ним какое-либо число? Скорее всего, в этом случае оно присутствует или в том, что во всех отношениях объединено, или же, что еще труднее себе представить, в том, что предшествует даже объединенному. Следовательно, единое — это вовсе не эннеада, так же как и не триада. Таким образом, число будет образовано вовсе не из вещей, принадлежащих к одному роду, поскольку оно составляется из предела, беспредельного и смешанного, или сущего, или же из отца, силы и отеческого ума. 1.290

[5] Однако, для того чтобы я мог все это так и оставить, необходимо сказать вот еще что: каков будет — при том, что умопостигаемый космос составляется из этих вещей — следующий за ним умопостигаемо-умной? И каков будет умной? Ведь последнему необходимо существовать в качестве ума, обретшего определенную ипостась, а первому, идущему впереди него, — в качестве жизни, обладающей ипостасью. Следовательно, мы будем полагать, что умопостигаемый космос соответствует сущности, о которой мы говорим как об ипостаси. Стало быть, космос, связанный с объединенным, предшествующим сущности, жизни и уму, вовсе не мог бы быть умопостигаемым, он будет располагаться выше его²⁴⁹. А как он будет называться? Пожалуй, просто космосом, причем неразличимым и собравшим в себе все остальные космосы вместе взятые. Однако если бы кто-нибудь сделал подобное допущение, то каким бы мог быть собственно-умопостигаемый космос? Очевидно, тем, который располагается вокруг сущности, каковая, как говорит <Платон>, является подлинной и которую мы выше соотнесли с высшим чином умопостигаемо-умного. Однако она-то и была началом разделяющегося, а разделяющееся было жизнью. Следовательно, она — начало жизни, а вовсе не сущности, и не нерасторжимого, каковым именно, как мы говорили, является умопостигаемое, а, напротив, разделяющегося, которое у нас было умопостигаемо-умным. 10

- И если кто-нибудь допустил бы и это, то где же, скажем мы, положить границу умопостигаемо-умного и где она будет проходить?
- 15 Ведь очевидно, что всякий ум, который существует, чист, и ясно, что с него-то и начинается умное. Следовательно, единственное, что остается, — это создать наряду с начальным и конечным устройствами также промежуточное, связывающее их. А какая триада будет соответствовать этому промежуточному устройству? Действительно, телетархи, согласно оракулу ²⁵⁰, связаны с хранителями; последних трое, и точно так же прежде хранителей, как уже было сказано, умопостигаемой сущностью владеют ворожеи. С ними, пожалуй, более всего будет соотноситься
- 20 умопостигаемое и подлинная сущность — вследствие свойств собирания и связывания в наибольшей возможной степени, с хранителями же — умопостигаемо-умное и первая жизнь, ибо собственным признаком жизни является сохранение в связности разделенной и эйдетической ипостасей и вместе с тем некое следование за этими ипостасями в разделении. Ведь жизнь выказывает непрерывность и дискретность точно так же, как разделенность на части и одновременно связь и единство этих частей,
- 25 а, говоря иначе и придерживаясь обычной для философов гипотезы, это самое действие, по общему мнению, указывает на расцвет жизни ²⁵¹. Пожалуй, время, соответствующее нашему небу, является изображением вечности, соответствующей тому небу и отмеряющей его круговращение, точно так же, как само небо есть изображение того неба, — разумеется, потому, что оно — его наиболее истинное изваяние, причем это, очевидно, относится к каждому из двух ²⁵². Поэтому первый мыслящий ум отделяет самого себя от отца и разделяет его применительно к самому
- 1.291 себе по той причине, что жизнь разделяется на части самой раздельностью видов.
- Кто-нибудь, кому нравится вести речь о подобных вещах, мог бы, пожалуй, сказать, что умопостигаемое усматривается лишь в монаде заворачивающей природы ²⁵³, умное же племя — в триаде богов-космогов ²⁵⁴, или же, каковое разделение проводят философы, чистого, животворящего и демиургического умов ²⁵⁵; что же касается промежуточной, умопостигаемо-умной плеромы, то она видится, как это ей и свойственно,
- 10 в диаде. Ведь диада — жизненная и радующаяся выходам за пределы собственной монады, распространяющимся даже на мельчайшее. Однако что же это за промежуточная диада? Хранительная и телетархическая природы, причем последняя определяет связь между началом и концом ²⁵⁶ и в силу необходимости вершит переход между ними, а первая сплавливает и стягивает воедино первое, промежуточное и последнее.
- 15 Пожалуй, как я и говорил, воспользовавшись подобными умозаключениями, можно было бы прийти именно к таким выводам.

1.5. Разрешение пятой апории

1.5.1. «Подлинная сущность» и чистое умопостигаемое

113. Я, со своей стороны, поостерегусь переименовывать старинную гипотезу, которая нравилась не только самым славным из людей (ибо никто из философов, вплоть до самого последнего времени, попыток изменить ее не делал), но и самим богам. Действительно, эллинский теолог Орфей поставил первым Фанета, созерцаемого богами, причем в числе прочих и умными, а в числе последних — демиургом²⁵⁷; с 20 другой стороны, боги, дав многочисленным оракулы, поведали нам о первых триадах как об умопостигаемых и в них же сообщили о мыслящей сверхкосмической глубине, ведающей умных богов²⁵⁸. Если бы я придумал по этому поводу нечто новое, то устыдился бы также божественного Ямвлиха, мужа, который был лучшим толкователем божественных, и в их числе умных, предметов. Итак, мне кажется, что 25 необходимо вслед за ним — человеком, много повидавшим, считать умопостигаемым космосом саму объединенную глубину, охватывающую вовсе не «сущность, являющуюся подлинной», то есть определенную по отношению к наполняющему ее единому, а простую сущ- 1,292 ность, причем даже не единичную и не смешанную, но лишь единую и предшествующую той и другой. Таким образом, если кто-нибудь из богов или из людей поместит умопостигаемый космос в сущности, причем вот в этой, объединенной, то пусть всякий выслушает их, до этого момента согласившись с их утверждениями, но при этом представив сущность в чистоте и просто таковой, объединенной и совершенно нерасторжимой. В самом деле, все те, кто говорил об этом, 5 располагали умопостигаемый космос в нерасторжимом единстве всего, и никто этого не оспаривает; свидетелем тому выступает Ямвлих, приписывающий умопостигаемому второе после единого начала всего единство, а также утверждающий, что оно всегда располагается вокруг единого и неотторжимо от него²⁵⁹, и избегающий того, чтобы применительно к нему вести речь о каком бы то ни было разделении, двойственности или протяженности, и высказывающий много подобных 10 возражений Пресбиту²⁶⁰.

Если умопостигаемое на самом деле является объединенным, то каким образом можно соединить с умопостигаемым устройением сущность, отделенную от единого, связанную с инаковостью и обладающую свойством некой определенности своих стихий? Как говорится, следует не громоздить заплату на заплату²⁶¹, но при созерцании безыскусно наивысшей зрелищ соединять с рассуждением некую поэтическую проникновенность²⁶². Пусть и сейчас мы положим в основу то самое 15

умопостигаемое, подобно тому как с самого начала оно было расположено в том, что полностью и во всех отношениях нерасторжимо, а в разделяющемся, как было сказано выше и говорится теперь, пусть находится умопостигаемо-умное. В его пределах начинается инаковость, и вот она-то и обуславливает первую разлученность сущего и единого, при том, что последнее заняло свое положение в согласии с той простотой, которая существовала и в высшем, а первое в своей всеохватности оскудело этой простотой, поскольку, конечно же, не осталось ею, но лишь участвует в ней. Потому-то там и существует первое составленное из стихий — соответствующая сущность, так же как и содержащиеся в ней первые стихии и первое число, поскольку там — первая определенность.

- 20 Так разве могло бы то, что было много раз сказано и нами, и Платоном, и самими оракулами, не иметь отношения к умопостигаемому? Если здесь находится подлинная сущность и мы познаем ее как имеющуюся, то, с одной стороны, есть высшая причина разделяющегося, сущность, соседствующая с раздельностью, но еще сохраняющая совокупную идею, а с другой — причиной оказывается изменение в противоположную сторону, привносящее вполне понятное слияние стихий в простоту единого так, как будто оно оказывается уже не единым, а скорее объединенным. В самом деле, подобно тому как это единое подражает простому единому, будучи единым по отношению к сущности, при том, что то — всеединое, так и сущность, являющаяся по отношению к
- 25 1,293 ему объединенной, оказывается подражанием простому объединенному и названному всеобъединенному; ее результат — всего лишь объединенная, а правильнее говоря, слитная сущность. При этих условиях она постигается самим сущностным знанием, так же как единое узнается при посредстве единичного, а простое умопостигаемое — при помощи того, которое стоит выше и того и другого. Мы же (по крайней мере, в том положении, в каком находимся сейчас) и сущностным-то знанием обладаем вовсе не в полном объеме (даже в той степени, в которой оно достигает разумной и человеческой души), а лишь как чем-то весьма неотчетливым и словно бы находящимся вдалеке. Следовательно, то, что умопостигаемое не приходит с нами в соприкосновение, совершенно естественно, ибо нас не касается и единичное — то, которое стоит превыше сущности, поскольку его можно увидеть лишь при посредстве божественного знания, по каковой причине мы и сообщаем о том высшем, которое мыслим, как об умопостигаемом и как о подлинной сущности. В самом деле, Платон, рассказав о восхождении душ до
- 10 15 этого места ²⁶³, высказывает предположение, что здесь-то и располагается сущность и что это зрелище доступно только кормчему души ²⁶⁴, а

если, стало быть, он не останавливает нас при посредстве своего суждения о подлинной сущности, то потому, что такая сущность участвует и в иной, лежащей выше, умопостигаемой сущности, как считал правильным понимать это место Прокла²⁶⁵.

Так вот, это — не простое умопостигаемое, а соотнесенное с чем-то (ведь так полагают философы²⁶⁶), и данная сущность также не простая, а соотнесенная с чем-то, заключенном в самом смысле сущности, и первенствующая в жизненном устроении. Ибо она слита из стихий, а всякое слияние оказывается некоторым образом жизненным, поскольку является и природным, когда существует от природы, или возникает еще позднее, когда появляется благодаря первому искусству²⁶⁷. И если для жизни, как мы и говорили, собственным признаком оказывается пробуждение к раздельности, то сама жизнь будет сущностью, связанной с некой определенностью стихий, при том, что сами стихии, в свою очередь, рождаются в единстве и стремятся некоторым образом воссоединить названную определенность, поскольку такова вся природа стихий. Именно по этой причине она возвращается к сущности; стало быть, это-то, правильно говоря, и является действием высшей жизни, стремящейся быть сущностью больше, чем жизнью, подобно тому как та жизнь, которая связана с умом даже в его низшей степени, стремится к такой связи больше, чем к бытию жизнью. Да и чего в этом удивительного, если высшая сущность представляется лучшей, нежели жизнь, и если высший чин умного оказывается <умопостигаемо->умной сущностью и даже является умопостигаемым в пределах всеобщего умного устроения?²⁶⁸

1.5.2. Нерасторжимое, разделяющееся и разделенное

Так что же, разве мы не располагаем <простую> жизнь и простой ум в умопостигаемом, точно так же, как первой там помещаем простую сущность, и, значит, не только простая сущность оказывается, как мы сейчас говорили, умопостигаемым? Вообще-то, если ум следует за простым умопостигаемым умом, то он-то и является умом мыслящим и умом самим по себе; точно так же вслед за простой объединенной жизнью идет существующая сама по себе здешняя жизнь, логически противостоящая уму. В таком случае разве нет необходимости в наличии еще и сущности, противоположной жизни, а вовсе не являющейся ее высшей степенью — напротив, относящейся к иному роду? Скорее всего, опять необходимо заводить речь о том, что одно — это нерасторжимое, а другое — разделяющееся; тогда существует и все в раздельности, причем в числе прочего также единое и сущее. Ведь и то, и

- другое — это как бы целостные эйдосы, причем один — единичный, а другой — сущностный, всякий же эйдос, как и ум, имеет собственные очертания. В середине находится все разделяющееся, берущее свое начало от единого и сущего, и потому в этом случае ничто не заключается в собственные пределы, но и не объединяется; напротив, возникает как бы течение, не могущее ни остановиться, ни обратиться к некой очерченности; именно так и появилось соответствующее бурление и кипение, которое мы зовем жизнью²⁶⁹. В <высшем> же в числе прочего в 15 нерасторжимости пребывает единое, связанное с сущим, и по этой самой причине сущность совершенно неподвижна и не имеет отношения ни к кипению, ни к бурлению, так что является всего лишь сущностью.
114. Вот как, в согласии с истиной, соотносятся между собой эти предметы и вот в каких пределах они размещаются. Тем не менее в силу аналогии в каждом из них содержится все: в нерасторжимом целом — как более всего нерасторжимое, а в полностью объединенной природе — как разделяющееся; потому-то и во всеобщей сущности имеется сущность в самом расцвете, благодаря промежуточному присутствует жизнь, треть же оказывается умом, и при этом речь идет о простой 25 жизни и о простом уме, поскольку в том, что всего лишь объединено, сущее не отторгнуто от единого. В свою очередь, в разделяющемся, являющемся целым как таковым, высшее — это прежде всего сущность, которую мы называем так, чтобы противопоставить генаде; на этой вершине 1,295 не самого разделяющегося, которое оказывается таковым в наименьшей степени и потому более всего являет именно природу сущности, просматривается и нечто жизненное. Промежуточное же, соответствующее расцвету разделяющегося, — это прежде всего одна только жизнь, неподвластная ни нерасторжимости, ни раздельности, а пребывающая всего лишь как само разделяющееся в чистом виде. Далее, в разделенном 5 сперва некоторым образом проглядывает нерасторжимое и именно потому присутствует умная сущность²⁷⁰. В его середине имеется разделяющееся, и потому здесь, в согласии с природой, находится умная жизнь. В низшем же, там, где расцвета достигает мыслящий ум, также содержится разделяющееся, и по этой самой причине такой ум соразмерен материальному устроению.

1.5.3. Простая жизнь и простой ум

- 10 При том, что все описанное уже много раз было определено именно так, если на этом будет настаивать тот, кто, обособляя единое от сущего, высказывает недоумение в отношении нерасторжимой жизни, а также по поводу того, что и ум является таким²⁷¹, то получится, что в объ-

единенном даже эти вещи по природе именно таковы; впрочем, подобное имеет место не случайно, напротив, пусть этот человек достигнет должного понимания, выйдя за границы приведенных определений. В самом деле, жизнь не может быть тем, что она есть, если единое не отделяется от сущего, и ум также на это не способен, если прежде всего нет названного как разделенного ²⁷². Таким образом, в согласии с наиважнейшим смыслом, там, где единое находится вот в таком соотношении с сущим, возникает собственно-простой род: если сущность объединена, то, очевидно, потому, что и все остальное пребывает в себе в объединенности; если жизнь разделяется, то потому, что все уже движется к раздельности, а если ум пребывает в раздельности, то потому, что и все остальное в нем обрело собственные пределы. Стало быть, таковы простой ум, простая жизнь и простая сущность. 15 20

115. Так почему же выше мы говорили, что в данном положении находится та жизнь, которая предшествует и той и другой, а также ум, идущий впереди и того и другого, при том, что оба они предшествуют раздельности сущего <и единого>, подобно тому как сущность соответствует составному, и что точно так же некая обособленная сущность выступает в качестве жизни и ума; при этом мы указывали, что одно дело единое, а другое — сущее? Скорее всего, подобные суждения обладают истинностью в описанном смысле. Тем не менее сейчас, добиваясь точности, мы утверждаем, что сущность есть объединенная природа, достойная того, чтобы располагаться вслед за единым, и что «быть» для сущности означает быть вот этим объединенным. Такова простая сущность, но имеется и иная, соотносящаяся с чем-то, что идет вслед за названным, — жизненная, умная, душевная, или же, если бы кто-нибудь захотел назвать и ее, то материальная ²⁷³. 25 1,296

А простой жизнью оказывается та, которая проявляет себя в разделении. И если есть какая-то разумная, эйдетическая, душевная или материальная жизнь, то каждая из них, пожалуй, существует лишь в некотором отношении. Следовательно, сходное положение занимает и простой ум, наблюдающийся в первом разделенном, тот же ум, который будет идти за ним, — это ум, определенный и выступающий в некой соотношенности. Подобно тому как жизнь в нерасторжимом выступает в некоем соотношении и как это имеет место в нем, так и в разделяющемся присутствует сущность — именно в нем и в некотором отношении. Стало быть, прежде единого и сущего вовсе нет предшествующего и тому и другому единого сущего, ибо в таком случае прежде этих двух видов жизни также должна была бы существовать 10 жизнь, предшествующая им обоим; подобные апории могли бы также быть высказаны и применительно к уму.

1.5.4. Соотнесение с единым сущим

Далее, не будет ли истинным то мнение философов²⁷⁴, что умопостигаемое — это идущее впереди единое и следующее за ним сущее и что последнее соединено с первым в наиболее возможной степени?²⁷⁵ Вероятно, необходимо сказать, что если они пребывают в нерасторжимости, то в этом случае говорится то же самое, что и у нас, ибо разделение начинается в пределах жизни. Если же одно выступает как содержащее, а другое — как содержимое, то тогда они полностью обособлены друг от друга, а это — собственный признак ума. И сами философы, разумеется, согласны с данным утверждением, поскольку часто воспевают возвращение ума к самому себе²⁷⁶, возвращение же к самому себе всегда сочетается с обособлением от всего остального и с инаковостью. Следовательно, если сущность будет чем-то отличаться от ума, ей необходимо быть нерасторжимой. Если же она нерасторжима, а ум разделен, то жизни необходимо быть чем-то разделяющимся; стало быть, жизнь не может, словно сущность, идти впереди единого и сущего, ибо, говоря просто и правильно, даже сущность не может состоять из них обоих в качестве разделенных или разделяющихся.

Кроме того, самое правильное — следующее утверждение: первое²⁷⁷ идет впереди единого и сущего, в то время как ни единое, ни сущее само по себе не проявляется, второе²⁷⁸ происходит из них обоих в качестве отделившегося от них, всего лишь выстроенных в определенном порядке, а третье²⁷⁹ следует за ними обоими, как бы располагаясь между ними, то есть между объединенностью и раздельностью, еще обладая чем-то от изначального единства, но уже выказывая нечто и от раздельности. Это сама первая и простая жизнь, поскольку инаковость и раздельность здесь наиболее почитаемы.

1.5.5. Имеет ли смысл говорить о простой ипостаси?

Впрочем, в связи со смешанным и сущностным мы имеем обыкновение много говорить о соответствующих трех предметах: знании, жизни и сущности или же, с другой стороны, об уме, жизни и сущности. 1.297 Определяя живое существо, мы говорим о живущей и мыслящей сущности²⁸⁰, как будто одно дело — это сущность, другое — жизнь, а третье — знание. В этом случае единичного нет нигде — напротив, и его мы разделяем на три названные части, давая им имена сверхсущностного ума и подобных же жизни и сущности под тем предлогом, что сущность имеется в каждом случае — и в едином, и в сущем.

116. Так почему же сейчас рассуждение вынуждает нас считать, будто есть только нерасторжимая сущность, связанная и с еди-

ным, и с сущим? Скорее всего. и о том и о другом говорится во многих смыслах и во всех случаях они сохраняют одну и ту же аналогию между собой. Ведь последняя сущность — бездушный эйдос — сама по себе неподвижна. Если бы этот эйдос двигался так, как это положено по природе, то соответствующая природа стала бы для него 10 жизнью, не позволяющей ему оставаться нераздельным и как бы замороженным в самом себе, — напротив, она разогревала бы сущность собственной энергией и предоставляла бы ей кипение. Когда же добавляется более совершенная жизнь, она создает растение, а вслед за ней способность к чувственному восприятию уже выделяет животное и расчленяет жизнь в ее собственных пределах, с тем чтобы вычленяемое, помимо прочего, предавалось бы тоске по собственному достоянию и наслаждению им ²⁸¹. Иные же сущность, жизнь и знание самодвижны, эйдетичны и выступают в качестве эйдоса, в пределах которого бытие, жизнь и познание обособлены друг от друга, даже если в каком-то ином отношении они и смешаны между собой. Однако когда в душе познающее и различающее предметы познания начала пребывают в своих собственных границах в раздельности, то жизненное начало 20 вслед за разделением срастается в единстве и всегда оказывается непрерывным течением к самому себе; потому-то оно и предоставляет телам некую пространственную взаимосвязь.

Названному предшествует неподвижная сущность ума, такая же жизнь и пребывающее в том же состоянии знание, и все они также эйдетичны, ибо обособлены друг от друга; однако такое их состояние естественным образом связано именно с познавательной природой — подобное потому и есть первое и простое знание, что оно придает форму уму и само обретает эту форму в раздельности. Жизнь же в уме не является простой, поскольку в нем существует лишь жизненный эйдос, а вовсе не первая жизнь в простоте; следовательно, в нем тем более отсутствует и сущность, но имеются подобия сущности и жизни, причем все они есть ум и принадлежат уму, впереди же 30 ума идет подлинная жизнь, являющаяся только таковой, а вовсе не дополнением к этому не эйдосом; она не замыкается в собственных границах при возвращении к самой себе, но распространяется гораздо шире, чем это возможно при таком возвращении. Превыше ее — сущность, 1,298 не терпящая никакого растекания, так же как и течения вверх или вниз, но на деле устойчиво и во всех отношениях сплоченная в нерасторжимости, а вовсе не разделившаяся в применении к жизни, к уму или к чему-то другому, появляющемуся от нее на свет. В самом деле, жизнь также не отделена от того, что идет за ней, — напротив, обе они одинаково относятся к последующему, поскольку жизнь всего лишь разделяется, а 5

сущность, пребывая в нерасторжимости, лишь этим отличается от пребывающего собой. Впрочем, все приведенные определения уже были даны выше.

- Сейчас следует перейти к соответствующей апории. Когда мы рассматриваем сущность, жизнь и ум или знание, мы видим их собственные эйдетические признаки как логически противостоящие друг другу и воспринимаем их как три эйдоса; при этом происходит примерно то же, что и в том случае, если кто-нибудь рассматривает эйдетическое единое или сущее или же предел или беспредельное: не первые начала, а некоторым образом разграниченные части, одноименные началам; на этом основании сами начала мы именуем так, как будто по природе они разноименны. По крайней мере в таком случае, я полагаю, мы представляем себе их все — сущность, жизнь и знание — как эйдетические и как те, которым в силу этого по природе свойственно получать свое имя или определение. Похоже, мы считаем, будто точно так же, как и последние названные, высшие предметы необходимо мыслить и определять не как неподвижные, а как самодвижные или даже, если угодно, как приводимые в движение иным, а также как воспринимаемые при посредстве мнения, а не просто давать им то же имя, что и тем, и, скорее, при посредстве аналогии представлять себе на основании эйдетических предметов сверхэйдетические ²⁸².

- Итак, чем в данном случае является эта самая сущность по отношению к жизни, а жизнь — по отношению к знанию, тем же самым среди первых ипостасей выступает то, что полностью неподвижно (в смысле движения как разделения), по отношению к начинающему в том же смысле двигаться, а последнее — по отношению к пребывающему в движении. Пребывающее в движении — это простой ум, начинающее движение — простая жизнь, а неподвижное — простая сущность. Простой ум и простой эйдос тождественны, а простая и эйдетическая жизни отнюдь не таковы, поскольку простая жизнь сверхэйдетична. Что же касается простой сущности, то она стоит выше и эйдетической, и жизненной, причем именно потому, что она простая. Таким образом, благодаря проведенному сейчас разделению мы в состоянии более или менее правильно определить не только каждое названное как простое, но и то, что следует за простым. Стало быть, пусть никто не сочтет, будто на основании их как определенных можно при посредстве аналогии охарактеризовать их и как простые и сосуществующие со своей собственной истиной, и пусть никто не совершает восхождения от обыденных понятий к сверхъестественной сути всяческого родства — напротив, пусть он выслушает то, что мы говорим относительно как сущности и жизни, так и подлинного ума, наглядно представляя их на основании

родственного по природе, пребывающей в недоступных местах и воспринимаемой нами издалека; тем не менее правильно и на вершине умозрения усматривать все три эти вещи в любой из них — поскольку все они есть каждая из них ²⁸³, — удваивая тем самым аналогию с высшим и пользуясь тем, что было показано ранее, для более детального и наглядного представления о других предметах.

В ответ на последнюю апорию, пожалуй, достаточно и этого, а позднее, если будет нужно, мы скажем по данному поводу еще что-нибудь; во всяком случае, это будет необходимо, когда мы станем исследовать то, в каком месте нужно расположить живое-в-себе ²⁸⁴. Впрочем, в связи с вышесказанным можно сразу предположить, что, поскольку оно полно жизни и занимает второе после самой жизни положение, та по аналогии будет во всех случаях находиться в описанном соотношении с ней и при этом, разумеется, будет выступать в качестве первой парадигмы.

1.6. Разрешение четвертой апории

1.6.1. Применение понятия числа к умопостижаемому

117. Ну что же, давайте теперь рассмотрим применительно к остальным апориям, есть ли в них что-либо здоровое или ошибочное. Например, мы не будем утверждать, что в умопостижаемом имеется какое-либо число, относящееся к однородным или неоднородным предметам, ибо там вообще нет природы определенного, поскольку в простом объединенном не существует ни связности, ни различия, ни инаковости, ни раздельности. Так что же это в умопостижаемом за воспеваемая эннеада? ²⁸⁵ Скорее всего, она выступает лишь как наглядно-очевидное указание на все-совершенство тамошней триады, которую мы, не будучи в состоянии описать ее в рассуждении как совокупную, расчленив натрое ²⁸⁶; в ней выделяются ее всецелое совершенство — то, которое объемлет все, идет впереди всякого множества, порождает любую триаду, где бы и каким бы образом она ни существовала, и возглавляет каждый выход за свои пределы, вплоть до самого конца, а также непорабощенность порождающей силы и тем более все остальное похожее. Вернее, объединенное есть сверхумозрительный образ (μετανόημα) всех подобных умозрительных представлений, и мы стремимся связать его с соответствующей триадой только в целях ее наглядного представления.

Так что же это за триада? Отнюдь не три монады, как утверждает даже сам Ямвлих, а всего лишь нематериальный эйдос, определяемый вне всякой связи с монадами ²⁸⁷. Впрочем, это даже и не эйдос (ибо ка- 1,300

него облика? ²⁸⁸), а само единое, которое является цветом эйдоса. Однако ведь это не то единое, которое, в согласии с природой, расцветает подле одного из эйдосов, например подле триады, и, конечно же, не то, которое связано со всеми эйдосами, вместе взятыми ²⁸⁹. Ведь последнее единое соответствует разделенному; таким образом, оно не будет тем
 5 единым, которое соотносится с нерасторжимой триадой. Напротив, триада опять-таки обозначает начало, середину и конец объединенного, при том, что и они выступают как объединенные ²⁹⁰. Далее, простое единое не было признано нами арифметическим, оно указывало на единую простоту всего. И следующая за ним так называемая неопределенная диада вовсе не основывалась на двух монадах, напротив, при посредстве самой себя она появлялась как причина, сама по себе порождающая все и связанная с единым. Им обоим соответствовал отец,
 10 способный рождать все; разумеется, из них троих составлялось объединенное — как бы энергия, появляющаяся на свет благодаря силе. Следовательно, из этих монады и диады возникла триада, в согласии с природой владеющая объединенным и, конечно же, являющаяся диадой, совершившей возвращение к единому, а потому ставшей отеческим умом.

1.6.2. Триада не есть ни одно, ни три

Однако, говоря так, разве будем мы вести речь о трех <моментах триады>? Пожалуй, отец-то, имеющий силу и порождающий все
 15 следующее за ним, и есть сама триада в целом ²⁹¹. Стало быть, триада — это монада, причем монада, являющаяся не началом числа, а причиной как монады, так и любого числа вообще, и она существует не в каких-то собственных очертаниях — наподобие выделившегося эйдоса, — а как однородная простота всего. Так являются ли эти три вещи тождественными или иными друг другу? И оказывается ли триада монадой? Пожалуй, ни одно из этих утверждений не соответствует истине. В самом деле, там нет ничего подобного: ни тождества, ни инаковости, ни триады, ни противоположной последней монады, поскольку
 20 умопостигаемому не может соответствовать никакая антитеза. Следовательно, оказывается ли объединенное тем же самым, что единое? Или единое — тем же самым, что многое? Или же многое — тем же, что объединенное? Разумеется, я этого утверждать не стану. Так почему же все — не эти три вещи? Да потому, что ничуть не менее верно и обратное суждение, ибо мы также говорим, что единое — это многое, а многое есть все, и что нет одного или другого. В самом деле, единое — вовсе не какое-то единое своеобразие, оно такое же, как и все, а

все выступает всем не в качестве всего, а как единое, и то же самое относится ко многому. Поскольку единое — это не-единое, все оказывается определенным многим²⁹². Хотя выше мы и говорили, что «все» означает второе начало, выступающее как все, соотношенное с единым, то сейчас, несколько изменив свое мнение, давайте лучше скажем, что все и многое не тождественны, но что всем стало многое, обретшее 5
сверх того границу, поскольку как собственно многое оно беспредельно. Следовательно, единое — это отец, многое — неопределенная сила единого, а все — ум отца²⁹³. Кроме того, всем было многое, ограниченное пределом в виде единого при своем возвращении к нему. Ты видишь, что многое по своей природе занимает промежуточное положение между единым и всем: единое — это лишь простота, а все — единство 10
всех вещей, вместе взятых. Следовательно, ум возник как объединенное; подобно тому как в умном все обладает своими очертаниями в виде эйдоса, в объединенном оно слито в неопиcуемости как единое²⁹⁴. Стало быть, эта самая природа, будучи простой, оказывается и монадой, и многим — ибо такова простота, объемлющая многочисленное и беспредельное, — но, однако, к тому же и всем, так как многое в ней ограничено единым, поскольку связано с ним. А не является ли она монадой 15
благодаря положенному в основу, если обладает тремя собственными признаками? ²⁹⁵ Мы в этом случае, не будучи в состоянии постичь единый предмет, связующий эти три вещи, производим разделение. В самом деле, желая определить другое, мы называем его вместо единого многим, поскольку вместо составленного из стихий указываем на сами стихии. Подобно тому как в применении к последним мы считаем нужным 20
рассматривать предшествующий им или возникающий в дополнение к ним эйдос, восходя к нему от этих самых стихий, так и в данном случае тем более необходимо отринуть определенные собственные признаки и совершить восхождение к единой и простой природе, на основании которой в низшем возникает раздельность этих самых собственных 25
признаков.

1.6.3. Единое триады

Пусть же общность указанных трех вещей мыслится как единое триады, причем не арифметической²⁹⁶, а той самой всеобщей, которая, как мы только что установили, является триадой высших начал, так же как и монада была у нас не арифметической, а монадой всего, в которой 25
предвосхищено все, подобно тому как в монаде изначально заложено любое число. Попросту говоря, эйдетическими идиомами мы пользуемся для наглядного представления сверхэйдетических, арифметически-

ми — как символами неисчислимого и совершенно неопределенного, а порой — ради более точного разъяснения предмета нашего обсуждения. И если мы не в состоянии высказаться непосредственно, необходимо принять то объяснение, что единое — это центр всего, отстояние от центра — второе начало, оказывающееся как бы растеканием самого центра, а окружность и периферия, выступающие в качестве некоего возвращения к центру вслед за их отстоянием от него, это отеческий ум; 30 все же в целом есть единый круг или, что более естественно, сфера. Ясно, что речь идет не об эйдосе, а о природе более однородной, нежели эйдос²⁹⁷. Так что же еще можно было бы сказать относительно единого? Действительно, оно придает форму этому самому нематериальному кругу.

Вообще говоря, мы отнюдь не исчисляем умопостигаемое на пальцах и не соотносим с ним определенных понятий — напротив, мы соверша- 5 ем это, собрав вместе все мысленные образы, закрыв глаза и возведя горе единый величайший взор души, который не видит ничего определенного²⁹⁸. Ведь то, о чем идет речь, — это не само подлинное единое, а всего лишь объединенное, и не то, что противостоит разделяющемуся, а то, в чем соединено и оно. Так вот, мы, глядя на высшее именно так — пусть даже сами находимся далеко, среди низшего²⁹⁹, — все-таки способны узреть умопостигаемое, то, что в действительности совершенно неделимо и неисчислимо, — по крайней мере благодаря тому, что, хотя оно и находится в таком именно положении, предметом воображения для нас, если нужно об этом говорить, служит, с одной стороны, его простота, с другой — множественность, а с третьей — всеобщность, ибо умопостигаемое есть единое многое все — как бы тройствен- 10 ное истолкование единой природы.

Почему единое и многое оказываются единой природой? Потому, что многое — это беспредельная сила единого. А почему таковые — 15 единое и все? Потому, что все есть повсеместная энергия единого. Впрочем, не следует говорить об энергии как о напряжении силы, направленном вовне, и о силе как о напряжении наличного бытия, пребывающем внутри, а опять-таки нужно вести речь об этих трех вещах вместе единого. В самом деле, для их объяснения, как мы указывали много раз, не подходит никакое единое имя. Так неразличимы ли они? Легко представить себе, в каком смысле это верно. Ведь мы говорим, что на- 20 чал три — отец, сила и отеческий ум — и что они следуют одно за другим. Однако, в согласии с истиной, они вовсе не являются ни одним, ни тремя, ни одновременно одним и тремя — лишь для нас самих существует необходимость объяснять их при посредстве таких имен и мысленных образов, связанная с недостатком того, что им соответствует, а вер-

нее, с предрасположенностью к таким объяснениям, которые им никак не подобают. Ибо это мы называем их единым, многим и всем, отцом, силой и отеческим умом и, в свою очередь, пределом, беспредельным и смешанным; мы также именуем их монадой, неопределенной диадой и триадой — отеческим качеством, состоящим из них обоих. И как в одном, так и в другом случае, очистив наши мысли, насколько это возможно, мы отвергаем соответствие имен самим предметам. Итак, пусть со всяческими оговорками будет сказано, что умопостигаемая триада является триадой как единое триады, при том, что сама триада представляется состоящей из трех первых начал. Относительно же ее единства, мы, пожалуй, не сможем сказать ничего стоящего³⁰⁰.

1.7. Разрешение третьей и второй апорий

Что же касается чина, образующегося из трех триад, то если бы кто-нибудь представил рассмотренную триаду как единое умопостигаемой — той, которой она могла бы, пожалуй, стать, — он узрел бы это единое как совершенное сущее, установив в нем повсеместную распространенность триадического, поскольку последнее присутствует в каждой из трех монад. В самом деле, монады одних чисел также не бывают неотличимыми от монад других, напротив, монады триады триадны, а монады тетрады тетрадны³⁰¹. Если бы кто-нибудь, как я и говорил, и в отношении монад данной всевеликой триады предположил бы, что они не просто монады, а собственные монады триады, то, пожалуй, и в едином этой самой триады он углядел бы совокупный выход умопостигаемого за свои пределы в виде трех триад, при этом вовсе не связанный с отпадением от собственного единства. Однако в таком случае объединенное вовсе не будет предшествовать второму единому как первое, по поводу чего, похоже, и испытывал затруднения разум, поскольку каждая монада в собственном чине будет обладать триадностью, оставаясь тем не менее собой. Ведь в этом случае единое оказывается триадическим прежде всего остального, многое — во вторую очередь, а вслед за ними и объединенное — в третью. Всеобщий отец при посредстве промежуточной всеобщей силы соединяется со всеобщим умом как единый при посредстве единой с единым и, в свой черед, как тройной при посредстве тройной с тройным. В действительности же объединенное вовсе не отторгнуто от себя самого в виде трех монад, ибо оно все равно осталось бы объединенным, даже если бы выказало в себе самом тройственное; тем более это относится к трехместному единому, и точно в таком же положении находится сила, даже если она и проявляется в качестве трехприродной.

1.8. Разрешение первой апории

1.8.1. Тройственность единого, многого и простого объединенного

- Почему же единое будет тройным? Скорее всего потому, что речь идет о едином сущем, причем как об условии троичности объединенного. В самом деле, пусть, как было сказано, оно в каком-то смысле будет объединенной троичностью; что касается единого, то оно эту троичность возвращает к себе, так что как таковое обладает тройственной явленностью. Равным образом и сила, поскольку она есть диада, сопрягающаяся с единым, оказывается единовидной, но наряду с объединенностью представляется тройной. Следовательно, диада распадается между единым и триадой, ибо и в самом деле объединенное в качестве третьего будет триадой естественным, а то, что ему предшествует, сверхъестественным образом. Стало быть, нет ничего удивительного или ужасного в том, чтобы в таком случае мыслить единое как утраивающееся, причем не потому, что оно исчисляется или определяется, а потому, что оно предвосхищает в себе тройственность объединенного, и потому, что оно оказывается триадическим единым во всеобщей триаде или чем-то похожим, относительно чего можно было бы высказать предположения. Пусть же лучше мыслится оно, нежели раздельность единого³⁰², если, конечно, не будет правильное предположить и некий его отход от самого себя, поскольку оно является и одним, и тремя отцами — единым, тождественным и обладающим тремя формами: в большей мере единым, но выказывающим также некую троичность, — я говорю не о разделенном на три части, а о неделимом едином триады. Однако если единое троично, то почему оно есть простое единое? Ведь по этому поводу и ранее разум пребывал в справедливом недоумении. Похоже, что мы, высказывая предположения относительно простого единого, простого многого и простого всего в качестве объединенного, на самом деле образовывали из этих трех простых монад простую триаду, и, стало быть, в этом случае триадическое было связано с простым единым, поскольку последнее предвосхищало эту самую всеобщую триаду, как бы достигало в ней своего завершения, причислялось ко всем остальным простым началам и, как первое, возглавляло второе и третье среди них. Действительно, пусть простое единое на самом деле будет неисчислимым и, если следует выражаться яснее, не триадическим и не монадическим, ибо оно не связано с монадой, как, конечно же, в согласии с истиной, не является и единым³⁰³ и как о таковом речь о нем идет лишь ради его наглядного представления; таково и простое объединенное, однако между ними располагается многое, причем такое именно, о

котором говорится просто, без какой-либо определенности и добавления 20
чего-либо иного.

*1.8.2. Необходимость и недостаточность словесного выражения
в применении к первым началам*

118. Итак, эти три предмета отнюдь не следует называть тремя, то
есть обладающими свойством быть тремя как таковыми, поскольку
никакое другое свойство им также не присуще. Скорее всего, это мы
сами, ведя беседу о наивысших началах так, как положено людям, не
в состоянии ни мыслить, ни именовать их никаким иным способом,
кроме того, при котором вынуждены пользоваться словами примени-
тельно к предметам столь возвышенным, что они оказываются поту-
сторонними всякому <уму>, жизни и сущности, коль скоро даже боги 25
иногда дают некоторым из нас наставления об этих или других пред-
метах вовсе не так, как они их мыслят, и не так, как это им подобает.
Напротив, подобно тому как они разговаривают с египтянами, сирий-
цами или эллинами на собственном для тех языке — а иначе издавать
какие-либо звуки было бы бессмысленно, — точно так же, задавшись
целью передать собственные представления людям, они, по справедливости, 1,305
будут пользоваться человеческой речью. Последняя же состав-
ляется не только из таких вот речений и имен, но и из мысленных об-
разов, аналогичных и изначально соответствующих им³⁰⁴. Стало быть,
даже если мы искажаем саму истину, исследуя то, сколь великой и ка-
ковой именно оказывается умопостигаемая глубина, и переводим раз-
говор на низшее и делимое, одновременно увлекаемые или низводи- 5
мые к нему в силу необходимости держаться за наше менее всего до-
стойное ничтожество, все равно у нас имеется нужда в таком
отклонении и искажении, поскольку иначе — а мы сейчас в состоянии
делать это лишь вот так — об этих предметах мыслить было бы не-
возможно: необходимо стремиться к тому, чтобы, пусть даже и изда-
лека, еле-еле и почти неощутимо, но все-таки хотя бы как-то, прика-
саться к ним или, хоть в малой степени, предполагать их след, словно
молнию, внезапно блеснувшую перед нашими глазами; даже если эта 10
молния источает свой блеск благодаря здешнему и душе и оказывается
самой крохотной и не слишком яркой, все равно в силу аналогии она
выступает для нас как свидетельство существования той, самой яркой
и сверхвеликой³⁰⁵. Необходимо быть благодарными хотя бы за такое
проявление разума, поскольку он тем самым порочит самого себя и го-
тов устыдиться и оказаться не в состоянии смотреть прямо на этот
свет — на объединенное и умопостигаемое.

- 15 Стало быть, мы говорим о тамошней триаде как об обозначающей нерасторжимое множество, в свою очередь — о диаде как о причине этого множества, а вслед за ними — о монаде как о самом едином, потустороннем множеству. Вот это-то и есть прославленная умопостигаемая триада; желая так или иначе говорить о ней, мы самим этим скрываем ее от самих себя, представляя в своих рассуждениях более или менее разнородной, причем прежде всего тогда, когда описываем ее как
- 20 эннеаду, делая выводы в отношении чего-то совершенного и возглавляющего все — от первых до последних вещей, на самом деле пребывающего в третьем, оформленном в виде триады, так же как и о предшествующих ему началах, созерцая, словно в зеркале, кажущиеся троякими три освещающие его совершенные формы, подобно тому как из-за облака, имеющего три отражающие поверхности, однородный
- 25 цвет Солнца предстает в виде зримой разноцветной радуги ³⁰⁶. Потому-то Сократ в «Филебе», будучи не в состоянии рассматривать непосредственно высшее единое, поведал о нем как о триаде, располагающейся, как он говорит, в его преддверии ³⁰⁷; причина тому — разумеется, узрение им триады, сияющей блеском единой генады в самом объединенном.
- 1,306

Вообще же, о триаде, как и обо всем остальном, мы говорим с целью наглядного представления тамошнего. Первое начало есть монада, второе — неопределенная диада, а третье — триада, потому что одно начало рассматривалось в возвращении, а другое, предшествующее ему,

5 в пребывании. Точно так и всеобщая триада, состоящая из них, вовсе не предстает в виде трех монад, как это может показаться, напротив, она существует потому, что одно и то же единое и всесовершенное единство пребывает самим собой, выходит за свои пределы и возвращается в них, причем совершает это вовсе не как нечто тройственное — вплоть до самого конца мы говорим о едином, предшествующем трем и пребывающем в третьем сущем, по природе выступающем в трех формах и обладающем силой в отношении трех предшествующих ему начал и трех предметов.

- Так три отца или один? Скорее всего, их три в том же смысле, в
- 10 каком они стоят надо всякой триадой, а значит, и над любым единым, которое как единое мы противопоставляем двум и трем. Следовательно, и сила не оказывается ни одной, ни тремя, и то же самое касается умов, выступающих как объединенное. В самом деле, в объединенном никак не определены ни «один», ни «два», ни «три» — напротив, подобно тому как тамошние вещи стоят выше всякой определенности, они превышают и ум, более всего важный, имеющий отношение и к «одному», и к «двум», и к «трем». Однако, даже если

бы дело обстояло так, как, в согласии с истиной, оно в действительности в отношении той природы и обстоит, все равно мы восходили бы к ней, добиваясь ясности и вразумительности для людей самого священного из того, что появляется на свет от нее и следует за ней, каковы единое, многое, объединенное, благо, причина всего, предел, беспредельное и тому подобное, точно так же, как и совершенное, законченное и определенное сущее, с каковым, разумеется, связаны триада и ее выход за свои пределы. Все перечисленное в качестве ипостасей существует после умпостигаемого, а в смысле представления, причины или аналогии — в объединенном³⁰⁸: именно в виде предвосхищения представления, причины или аналогии, переходящего от него ко многому как ко всего лишь таковому и ничему другому. То же самое происходит, когда во множестве, предшествующем всякому числу, видят некоторую незаконченность, а вернее, нерасторжимое предвосхищение ипостаси чисел — что-то наподобие предвосхищения эйдосов в безвидной материи. На третьей ступени, когда многое восходит от хаоса к высшему, в эфире простоты всего³⁰⁹ данная ипостась будет связана с предположением, что все это заложено изначально, поскольку ей сопутствует и ей принадлежит как хаотическая беспредельность, так и нерасторжимая сплоченность всего.

1.8.3. Представление о девяти триадических чинах

119. Однако, коль скоро мы дерзаем как-то исчислять неисчисли-
мое, выстраивать в определенном порядке то, что стоит выше любого
порядка, и при этом соотносить определенную упорядоченность с под-
линной сверхкосмической глубиной, давайте теперь скажем о том, как
именно и каким образом это необходимо делать. Так вот, поскольку
имеется умпостигаемый космос, так же как умпостигаемо-умной и
тот умной, который по воле случая претерпел первое разделение, в да-
льнейшем каждую из этих трех частей мы в свою очередь — по ана-
логии с последующим — разделяем натрое и на основании одного
приписываем некий намек на раздельность другому — в том смысле,
что насколько умной космос находится в раздельности, настолько умпостигаемо-умной³¹⁰ — в разделении, а насколько последний пребы-
вает в разделении, настолько умпостигаемый — в собственной нерас-
торжимости, причем благодаря своей совершенной полноте ничуть не
меньше. Стало быть, как я и говорил, усматривая в нем повсеместное
совершенство, мы делим его на отца, силу и ум, а каждую из этих
трех частей в свою очередь также натрое.

- И что же, разве при этом не происходит расчленения отца на трех отцов, силы — на три силы, а ума — на три ума? И разве после этого мы не привели в соответствие и не расположили в определенном соотношении собственное для каждого, основываясь на их принадлежности к одному чину? Не иначе как в этом случае триады окажутся рассеянными, поскольку каждая из них будет образовываться на основании и первой, и второй, и третьей и не будет как первой, так и второй и третьей всеобщей триады, ибо каждая из них внутри себя будет принадлежать к различным чинам и станет неоднородной. В применении к следующим за этим космосам дело будет обстоять вовсе не так. Действительно, отеческая природа будет располагаться среди природы ворожей в целом, связанная с силой — среди природы хранителей, а умная — среди природы телетархов, и мы в этом случае вовсе не будем составлять каждую триаду из трех предметов, а станем разделять каждую природу собственным для нее образом на три части, да еще в согласии с эйдосом полной раздельности. В самом деле, природа ворожей делится на отца, силу и ум, и то же касается природ хранителей и телетархов. Следовательно, в данном случае каждую монаду умопостигаемой триады мы в свою очередь разделяем натрое, например отеческую — на отца, силу и ум. Ведь есть единый всеобщий отец; в том отношении, в котором он существует сам по себе, он является всего лишь отцом, в том, в котором с ним соединяется сила и он образует с ней общность, он некоторым образом сам становится силой, а в том, в котором он оказывается отцом ума и последний принадлежит ему, он превращается в ум. Стало быть, в данном случае, будучи единым, он в собственной простоте тем не менее представляет собой и триаду. Точно так же становится триадой и сила, пребывающая самостоятельной и сочетающаяся с каждым из предельных состояний. Кроме того, и ум в третий
- 1.308 черед равным образом обретает тройственность: в той мере, в какой он возвратился к отцу, он становится в третьей собственной триаде отеческим, в той, в какой он соединяется с силой, он оказывается разумной силой, а в той, в какой он пребывает в своей несмешанности подле лучшего, он не включает себя в триаду. В таком случае монады каждой триады оказываются однородными и принадлежащими к одному чину, а триады при этом в состоянии слиться в монады, поскольку каждая будет рассматриваться как единое триады, а не как ее множество.

1.8.4. Свертывание триады в единое

Однако и сами три всеобщие триады, так же как и монады, вовсе не будут отстоять друг от друга в раздельности, а, напротив, они ста-

нут объединяться между собой прежде всякой монады — в отношении ее самой как объединенной, в то время как простое единое основывает свою первую единящую силу на сочетающихся и связанных с ним началах и насильственно включает их в собственное невыразимое единство, превосходство которого над единством монады столь велико, что даже третье, которое мы и называли объединенным, происходит от единого и тем не менее благодаря собственной природе аналогично ему прежде безыскусной простоты единого и превыше монады. В самом деле, монада есть эйдос, а если не эйдос, то, по крайней мере, нечто определенное или хотя бы начало определенного состояния; объединенное же стоит выше и эйдоса, и всякой определенности, и любой сущности, выявляемой в согласии с инаковостью, оно — начало не числа, а всего простого, что следует за ним; кроме того, оно отнюдь не содержит в себе множества многих чисел в зачатке, но совершенно неисчислимо и нерасторжимо и является лишь собственно тем, что именуется объединенным. Следовательно, в этом случае никакой кажущейся триады на самом деле не существует, поскольку три предмета — объединенное, многое и единое — вовсе не обособлены друг от друга, напротив, объединенное разливается во многое, по крайней мере в случае преобладания силы. Последняя же вместе с ним, разлившимся в виде силы, сплавивается в единое, отринув собственное растекание и возвысившись до его простоты³¹¹. Стало быть, эта самая сила скрепила все, не позволив проявиться определенности триады, а представив все как единое, подобно тому как она же сделала беспредельным хаосом, возникшим из-за ее неопределенности, даже сам ум. А последний именно в той мере, в какой он уступает важнейшим началам, проявляет себя всего лишь как таковой. 1,309

Так почему же, в самом деле, существует триада? Ведь монады каждой триады оказываются худшими, нежели она сама в целом, и, конечно же, ни одна из них не затеняет собственную монаду, а, напротив, возникает вместе с ней. На самом деле единое лучше всего, и прежде него нет ничего, так что нет и этой самой всеобщей триады, ибо как же может многое предшествовать единому? Кроме того, единое скрывает триаду, поскольку в самом себе исчерпывает всякую определенность. Потому-то в едином так называемая триада оказывается всего лишь монадой, а во многом она выступает как диада, так как здесь имеется сила; в объединенном некая явленность триады будет вполне очевидной вследствие того, что оно первым обладает свойствами бытия как единым, так и многим. Триада — это первое число, один и два, то есть и объединенное, и множественное — и монадное и диадное. 5

1.9. Триадические свойства и три начала

1.9.1. Аналогия со структурой

120. Пусть же здесь будет положен у нас конец подобным рассуждениям. В самом деле, когда еще мы смогли бы прекратить наше состязание в сообразных с природой речах-размышлениях относительно воспеваемых умопостигаемых триад? Давайте же обратим свой разум ко всем

15 тем исследованиям, которые посвящены самой природе триад, именуемых отеческой, динамической и умной. Действительно, не получается ли так, что, поскольку явственно прослеживается средний чин, одна триада соответствует силе и рассматривается в качестве начала всяческих сил, другая, предстающая как наличное бытие, — отеческая, на основании которой и идет речь о силе, третья же — умная, энергия, появляющаяся на свет от силы и принадлежащая наличному бытию? В самом деле,

20 сущность соотносится с силой, а сила — с энергией так же, мог бы сказать кто-нибудь, как отеческое своеобразие с динамическим, а динамическое — с умным, и это касается всех тех начал, которые можно было бы пожелать наглядно представить при посредстве чего-то иного. Например, пифагорейцы ведут речь о монаде, диаде и триаде, Платон — о пределе, беспредельном и смешанном, мы сами — чуть выше — о едином, многом и объединенном, а божественные оракулы — о наличном бытии, силе и энергии³¹². Очевидно, что отцу они называют наличным

25 бытием, а силе другого имени не дают. Если отец — это наличное бытие, а сила — среднее, то почему бы третьему не быть энергией и не иметь соответствующего имени? Действительно, великий Ямвлих подобные вопросы так и рассматривает³¹³. Пожалуй, ум, получил свое имя от слова «мышление»³¹⁴, а мышление подразумевает энергию, потому

5 что, когда ум мыслит, он либо познает, либо возвращается к отцу, либо удаляется от него. Отец всего лишь наличествует, сила связана с возможностью наличествования, ум же выказывает энергию. Такое наглядное представление поможет сохранить полное единство трех начал, коль скоро они, будучи на самом деле тремя, тем не менее объединены между

10 собой так же, как сила и энергия наличного бытия с самим наличным бытием. Ясно, что начала тесно связаны друг с другом и выступают как единая природа — наличествующая, могущая действовать и действующая самостоятельно, то есть предстающая как единая в трех формах.

1.9.2. Тождество наличного бытия и сущности

Так нужно ли вообще мыслить начала описанным образом? Или же следует делать это на основании лишь третьего своеобразования, полагая

простую сущность третьим, которое и есть объединенное? Однако разве могли бы мы утверждать, что отец получает свое описание на основании сущности, если бы на самом деле сущность и наличное бытие были одним и тем же? Впрочем, говорят³¹⁵, что они не тождественны, и имя «наличное бытие» применяется к богам, а «сущность» — к тому, что зависит от них³¹⁶, ибо именно такое разделение, как правило, и проводят философы. Однако если бы это было верным, то среди богов сущее еще не было бы отделено от единого и объединенное не было бы сущим. Следовательно, единое не будет отцом. Пожалуй, последний будет выступать в качестве простого единого, а объединенное окажется простым сущим в ином смысле, как уже было много раз сказано по поводу каждого из этих двух³¹⁷. Так можно было бы, пожалуй, говорить, если бы сущность и наличное бытие на самом деле как-то различались между собой. Однако я, со своей стороны, такого различия не вижу. Ведь слова «быть» и «наличествовать» мы применяем в одном и том же смысле, несмотря на то что иногда говорим о наличествовании бытия, так как подобное выражение распространено у древних авторов. Если причина здесь в том, что бытие должно предшествовать всему остальному, то ведь это относится, например, и к возможности, действительности, благорасположению, благополучию и так далее, ибо среди родов сущего собственно сущее предшествует всему остальному. Следовательно, если бытие властвует по данной причине, пусть даже совершая это под влиянием чего-то (ибо мы мыслим сущее вслед за единым), то и тогда наличествование и бытие будут тождественны, с тем лишь уточнением, что бытие выступает здесь как предшествующее другому, а когда оно предоставляется этому самому другому, то называется также и наличествованием³¹⁸. Итак, если сущность и наличное бытие — одно и то же, а простая сущность — третье, то какой смысл относить это имя к отцу?

Да разве отеческая идиома не подразумевает желания быть причиной бытия иного, а вовсе не существовать самой, поскольку она именно отеческая? Таким образом, первый и простой отец, который не является чем-то другим, всегда следующим за ним, но есть всего лишь отец, сам по себе, пожалуй, существовать не мог бы — напротив, он есть причина бытия для другого и, разумеется, для первого и простого сущего, так же как и для такого, которое идет впереди всего; значит, отец предшествует всякому наличному бытию и сущности. Точно в таком же положении находится и отеческая сила: поскольку она несет в себе сущность, она идет впереди нее. Далее, третьим была отеческая энергия; следовательно, и эта энергия предшествует сущности, поскольку она также выступает как несущая в себе последнюю. Стало быть, объеди-

- ненное — это не простая сущность, коль скоро оно оказывается отеческой энергией, рождающей сущие вещи, а энергия выступает как спутник предмета воздействия³¹⁹. И отеческая энергия, в таком случае примыкающая к единому, оказывается также отеческим объединенным, называемым так в смысле возвращения к тому самому единому. Однако есть и та энергия, которая соединяет обособляющееся и рождающееся в нем, и при этом, как было сказано выше, впереди определенной сущности идет простая сущность. Необходимо говорить, что третье начало аналогично первой энергии, поскольку она, вобрав в себя действие, способность, отеческую идиому и порождающую силу, выступает как простая сущность, ибо мы ведем речь о действующем и способном действовать как о сущности³²⁰, и, разумеется, прежде всего оно полагает за основу самое себя, так что выступает как сущность сама по себе, а по отношению к отцу речь о нем идет как об отеческой энергии.

- Скорее всего, самое правильное — это взглянуть на соответствующие предметы иначе. Третье начало есть сущность и наличное бытие уже в действительности и в качестве энергии, а второе — еще в возможности, и именно это позволяет говорить о способности. В самом деле, то, что пребывает среди низшего в худшем качестве, там воспринимается как лучшее; следовательно, при этом бытие в возможности соотносится с бытием в действительности, а отец в возможности вовсе не существует³²¹, — напротив, он как бы похитил самого себя у той возможности, которая имеет отношение к имеющейся, вероятно, в виду сущности, поскольку и среди здешних предметов единое, связанное с материей и выступающее как худшее, потусторонне бытию в возможности, ибо последнее уже заранее определено своей готовностью воспринять эйдос.

1.9.3. Различие наличного бытия и сущности

- 1,312 Пожалуй, более естественно то суждение, что наличное бытие означает лишь ипостась, подобно тому как сила — только возможность, а энергия — действительность, сущность же выступает как нечто общее и вобравшее в себя все эти три момента. Потому-то мы и говорим, что обладающее ипостасью не имеет никакой силы, а владеющее ею не является действующим или существующим или же существует напрасно. И вновь мы утверждаем: ничто не существует напрасно.
- 5 На самом деле в третьем сошлись все эти три вещи, во втором — только две, в первом же, в согласии с истиной, имеется только

единое, и по этой причине оно оказывается всего лишь налицествованием и ипостасью, причем как бы неспособными к действию и бездействию, если позволено так выразиться, и лишь воображаемыми тем, что лучше, нежели сила и энергия. Второе начало есть налицествование и сила вместе взятые, однако оно никак не действует, существуя прежде энергии и предоставляя всему именно это предшествующее энергии, подобно тому как первое начало предоставляет то, что идет впереди силы. Третье же, сущность, присоединив к себе действие, оказалось налицествовающей, могущей действовать и действующей природой³²². Следовательно, в данном случае наличное бытие будет отличаться от сущности так, как всего лишь бытие в самом себе от того, которое одновременно очевидно и для другого. В самом деле, наличное бытие — это стихия сущности, выделенная ради наглядного представления наипростейшего начала, и мы могли бы понять соответствующие высказывания.

121. Я полагаю, что обсуждаемое различается прежде всего в описанном смысле. Наличное бытие, что подразумевает само его имя, указывает на первое начало каждой ипостаси — как бы на фундамент, или на основание, изначально предполагаемое для всей постройки в целом³²³. Потому именно тот, кто дал ему название, и поставил впереди этого имени соответствующую приставку (ὄλο-), желая дать толкование изначально положенного в основу начала для тех, кто будет вести речь о том, каким оно является; это — предшествующая всему простота, в дополнение к которой и возникает любая сложность. Таково, без сомнения, само потустороннее всему и изначально положенное в основу единое, которое выступает как причина всякой сущности, но само еще сущностью не является, ибо каждая сущность оказывается составной либо как единство, либо как слияние, либо как-то иначе, а что касается высшего единого, то оно всего лишь единое. Если впоследствии будет осуществляться некое сложение, то единому и простому необходимо изначально безыскусно лежать в его основе и существовать заранее, поскольку без него ничто другое не сможет обрести ипостась; таким образом, единое первой гипотезы есть наличное бытие всякой сущности. И если бы прежде нее предполагалась бы ее собственная простота, то она была бы производной от сущности³²⁴, так что наличное бытие оказалось бы отеческим во всех отношениях.

Следовательно, единое, наличное бытие и отец сводятся у нас к одному и тому же; на основании первой гипотезы и наличного бытия в дополнение к ним возникает вторая гипотеза, предполагающая как бы множество и протяженность высшего единого, стремящегося

- 1.313 быть всем, предшествующим всему; соответствующее множество мы по аналогии называем силой, поскольку именно сила оказывается напряжением сущности. На ее основе на свет появляется третье начало, похожее наиболее законченного и всесовершенного вида, как бы разделившее <единое> на двое и соединившее вместо наличного бытия в сущности. Потому отеческий ум похож на собственного отца и возвращается к нему, объединенное — на единое, а сущность — на наличное бытие. Впрочем, сущее и другое, промежуточное — сила, вовсе не тождественны, поскольку сила выходит за пределы отеческой простоты и тем самым соединяется с умом, вовсе не будучи при этом очерченной в собственных пределах в единстве, но желая быть лишь растеканием и беспредельностью единого. По этой самой причине отцу, как единому, пребывающему в покое, сопутствует текучее единое; вследствие этого второе начало — это не объединенное, а пока еще единое, пусть даже на самом деле и растекающееся в виде хаоса. Итак, относительно того, чем отличается наличное бытие от сущности, пусть будет сказано именно это.

1.9.4. Заключение относительно начал и чинов

- Ясно, что обособляющаяся от сущности генада во всех отношениях аналогична наличному бытию тогда, когда и оно будет обособляться от нее. В самом деле, если единое есть простое наличное бытие, то объединенное выступает как простая сущность. Если же наличным бытием оказывается единое, противоположное сущему, — поскольку одно зависит от другого в силу самой инаковости³²⁵, — то и сущее будет иметься вследствие того, что эта самая сущность соотносена с наличным бытием, несмотря на то что последнее названное выступает как простота. Простое же единое есть всего лишь наличное бытие, и то же самое касается простого многого; при этом первая сила оказывается не чем иным, как многим. Таково и объединенное, являющееся смесью единого и простого многого, и потому само сущее в качестве простого объединенного именуется простым сущим, и то, что предмет этого суждения, который оказывается единым, обладающим свойствами, но при этом собственно единым не является, повсеместен, Платон показывает в «Софисте»³²⁶. Таким образом, единое, по справедливости, есть отец триады, поскольку он предшествует сущему и порождает его, сила отца — многое, так как последнее есть напряжение единого при рождении сущего, отеческий же ум — объединенное и сущее, рассматриваемое в его возвращении к отеческому единому, причем, конечно, не при познавательном, ибо там знание еще не выделилось, и не при жизнен-

ном, поскольку среди этих вещей жизнь еще не заняла обособленного положения. Следовательно, <соответствующее> возвращение не является и сущностным, так как сущность противостоит перечисленному вслед за объединенным; сущностно то возвращение, которое выступает как наивысшее из всех, и то, которое устремлено не к сущности, а к простому единому. И, поскольку последнее предшествует всему, такое возвращение также превосходит все, оказываясь по этой причине простым, а не каким-то определенным, например познавательным, связанным с предметом познания, или же вождедующим, прикованным к некоему предмету влечения (оно-то скорее всего и оказывается жизненным³²⁷); не похоже оно и на возвращение объединенного к сущему, поскольку и такое возвращение является определенным и направленным на что-то определенное. Напротив, наипростейшее из всех возвращение к наипростейшему из всего — объединенного к единому и первого к первому — хотя и предполагает некую раздельность, но более всего — неделимое превосходство, поскольку оказывается скорее единством, нежели возвращением. Впрочем, аналогия будет залогом того, что это все-таки возвращение, и то, что возникает в согласии с ним, будет называться умом, поскольку возвращение есть собственный признак ума. Если же, как было сказано выше, с умом связано разделенное, то и в этом случае умом будет объединенное, и он, что бы ни говорили, окажется третьим после отца; при посредстве аналогии и наглядного представления в этом случае будет обсуждаться сверхъестественное величие. Стало быть, пусть именно так и будет сказано в общем.

122. Что же касается частного рассмотрения, то необходимо вести речь о таком делении объединенного на три, при котором его высший чин во всех отношениях пребывает в нерасторжимости, средний уже каким-то образом выступает в качестве того же самого, но разделяющегося, а о низшем чине разделяющегося следует говорить как о том раздельном, которое связано с объединенным. В самом деле, Платон, разделив его на единое и сущее, тем не менее ведет речь о составляющемся из того и другого; при этом промежуточное он представил как целое, состоящее из частей — единого и сущего³²⁸. Низшее оказывается собственным признаком разделяющегося, высшее же — это во всех отношениях единое сущее, как и единое, принадлежащее сущему, и сущее, принадлежащее единому. И если бы кто-нибудь говорил об этом, то правильно ли утверждение, что высшее есть сущее, подчиняющееся единому, а низшее, напротив, единое, подчиняющееся сущему³²⁹, в среднем же чине оба они занимают равное положение? Скорее всего, опять-таки согласно Платону, одно — это единое сущее,

другое — целое и части, а третье — беспредельное множество³³⁰, последнее аналогично уму как уже разделенное множество, промежуточное — как разделяющееся, а первое — как объединенное. Именно потому высшее есть всего лишь единое сущее, промежуточное уже полагает начало некоей разобщенности, а третье разделено в виде множества; как мы говорим, наподобие того, как ум разделен на виды, оно превратилось во многое, о котором мы ведем речь как о предшествующем всякому числу, отчего оно и оказывается беспредельным множеством, поскольку по своей природе последнее неисчислимо и предшествует всякой определенности в виде числа³³¹. Ведь число не допускает беспредельности, по мнению даже тех авторов, которые говорят о ней³³², напротив, оно оказывается множеством, поскольку высшее множество было беспредельным — материей числа, нуждающейся в численном пределе, а, вернее, даже и не материей, так же как и не нуждающейся в пределе, но чем-то потусторонним ипостаси всех чисел.

Таким образом, данное многое есть многое, связанное с объединенным единым, поскольку то многое, которое предшествует объединенному, соответствует второму началу, каковое, как мы говорили, является простым многим; единому соответствует едино-многое, а рассматриваемое здесь многое — объединенно-многое, и впереди него в средоточии умопостигаемого располагается вовсе не многое, так же как и не беспредельное множество, а части и целое, то есть многое, еще пребывающее в едином и лишь начинающее отделяться от него. Потому-то вместо единого здесь присутствует целое, а вместо неделимого и слитного под действием собственного для него единого — части. После того как они полностью разделяются благодаря столь великому и таковому именно делению, которое по природе свойственно объединенному, — при том, что появились вот такие по числу и именно таковые фрагменты, — в нем непосредственно возникает многое.

Следовательно, все беспредельное множество будет аналогично уму, а то же самое беспредельное множество как совокупное (почему именно умопостигаемое и воспевали как связанное со всем умопостигаемым) — существующим в уме видам, промежуточное — среднему чину, получившему по жребию то же самое имя во втором (вслед за умопостигаемым) устройении, высшее же — составленному и слитому из стихий, при том, что оно, конечно же, оказывается объединенным, соотносящимся со всем объединенным космосом.

Кроме того, в третьем, умном, устройении нерасчлененный и совокупный ум на вершине объединенного оказывается Единожды Потусторонним³³³ и уподобляется самому совершенно объединенному, обо-

юдозируемая же Геката, проявляющая себя и как целая и как многочастная, похожа на средний чин умопостигаемого³³⁴. Тем же, чем в данном устройении оказывается Дважды Потусторонний — ум, «блистающий умными членениями»³³⁵, там выступает умопостигаемый и объединенный ум, если позволено так выразиться, также блистающий, но умопостигаемыми членениями.

Однако ведь если в объединенном присутствуют именно такие различия, их предвосхищения, первые причины или то, что можно было бы выделить еще (ибо выше об этом было сказано значительно больше, 25 причем объединенное выступало как отеческий ум, который, с одной стороны, оказывался единым целым, а с другой — разделенным на-трое), то ясно, каким образом, в согласии с тем же самым рассуждением, мы одновременно разделяем совершенную силу на три силы, а единого отца — на трех отцов. Действительно, один — это отец объединенного в объединенном уме, другой — того, которое рассматривается 30 как целое и части, а третий — того, каковое воспринимается в качестве беспредельного множества; потому-то последний ум в отеческой триаде и был назван отеческим, промежуточный — силой, а первый — отцом отцов. Точно так же и сила будет разделена на трое и соответствующие три силы будут соприкасаться с тремя с каждой стороны — я говорю об отцах и отеческих умах. В самом деле, силы обоюдозримы и соразмерны с тем и другим распадением; и тем не менее в триаде сил первая 5 по отношению к остальным обладает отеческим достоинством, промежуточная — это сила сил, а третья — ум первой силы. Ибо, в свою очередь, в объединенной умной триаде будут действовать определения умопостигаемого устройства: первый ум окажется отцом умов, промежуточный — силой, а третий — объединенным умом, как бы принадлежащим объединенному отцу. 1,316

2. Теологии эллинов

123. Пусть же того, что сейчас было сказано относительно халдейских триад, будет пока достаточно, хотя мы, потратив много сил, и не вывели никакой частицы истины, сообщенной оракулами относительно них, поскольку момент для подобного исследования еще не был подходящим. Коль скоро мы вспомнили о них с целью приблизиться к умопостигаемому и очистить наши мысли³³⁶, давайте сейчас расскажем и о касающихся умопостигаемого устройства учениях других теологов, так как и от них мы можем узнать что-то, в еще большей мере священное и, возможно, величайшее, относительно того самого превосходящего единства. 15

2.1. Орфические «Эпические песни»

Итак, в известных орфических «Эпических песнях»³³⁷, разумеется, присутствует некая теология, посвященная умопостигаемому, которую толкуют философы³³⁸. С единым началом всего они соотносят Хроноса, с двумя — Эфир и Хаос, а с простым сущим — яйцо; эту триаду они считают первой. Ко второй они относят либо плод и яйцо, несущее в себе бога, либо сияющий хитон, либо облако, поскольку именно из чего-то такого и выскочил Фанет³³⁹; подобного разногласия во мнениях они придерживались в своих философских учениях относительно среднего чина <умопостигаемого>. Каково бы ни было последнее, например, выступало, с одной стороны, как ум, а с другой — как отец и сила, все равно они к этому примысливают еще что-то, не имеющее никакого отношения к Орфею. А в третьей триаде <в качестве ума> у них присутствует Мудрый, как сила — Эрикепей и сам Фанет как отец³⁴⁰. Самое лучшее — это понимать среднюю триаду как бога, имеющего три формы, который еще заключен в яйце в виде зародыша. В самом деле, среднее всегда предстает как составленное из крайнего, а значит, оно — одновременно и яйцо и бог в трех формах. Ты видишь, что яйцо есть объединенное, трехформный или, вернее, многоформный бог — это разделенное в умопостигаемом, а промежуточное в качестве яйца — пока еще объединенное, в качестве бога — разделенное, в качестве же целого — так сказать, разделяющееся. Вот какова обычно признаваемая таковой орфическая теология.

2.2. Орфическая теология в изложении Гиеронима и Гелланика

123а. Теология, принадлежащая Гиерониму и Гелланику³⁴¹, — если это, конечно, не один и тот же человек, — гласит следующее. Сперва была вода и материя, из которой восстала земля. Высказывая прежде всего предположение об этих двух началах — воде и земле³⁴², причем о последней как по природе легко рассеиваемой, а о первой как о сплавивающей и связующей ее, — эта теология оставляет без внимания предшествующее им единое неизреченное начало; само то, что она никак не говорит об этом начале, указывает на его таинственную природу. Третье начало, следующее за двумя названными, родилось от них — я имею в виду воду и землю, — и это дракон, имеющий головы быка и льва³⁴³, приросшие посередине божественного лица, а также крылья на плечах; именуется же он «Неувядаемый Хронос»³⁴⁴ и, что то же самое, «Геракл»³⁴⁵. С ним сожительствоует Ананке³⁴⁶ или, что то же самое, Природа, и двухтелесная³⁴⁷ Адрастея, простирающаяся через весь космос и прикасающаяся к его пределам³⁴⁸. Я полагаю, что

здесь речь идет о третьем начале, выступающем в качестве сущности — с той лишь поправкой, что оно было признано мужеженским с целью наглядного представления порождающей причины всего ³⁴⁹. Мне кажется, что теология, представленная в «Эпических песнях», оставляя без внимания два первых начала наряду с единым, которое предшествует им и оказывается молчаливо опущенным, сосредотачивается на том начале, которое происходит от третьего, следующего за этими двумя, по той причине, что оно первым обладает некой изреченностью и восприимчивостью для человеческих чувств. Ведь в рамках данной теологии тот самый многопочитаемый Неувядаемый Хронос оказывается отцом Эфира и Хаоса. Без сомнения, <и в теологии, излагаемой Иеронимом и Геллаником,> Хронос-дракон рождается на свет тройным рождением; триждырожденный Эфир ³⁵⁰ в ней называется текучим (νότερός), в то время как Хаос — беспредельным, третий же, следующий за ними, Эреб — туманным ³⁵¹; об этой самой второй триаде сообщается как о динамической, тогда как первая выступает в качестве отеческой. Потому-то третье в ней — Эреб — и оказывается туманным, отеческое и высшее — Эфир — выступает не просто как таковое, а как текучее, среднее же — Хаос — как беспредельное. Как гласит эта теология, Хронос отложил среди них яйцо, и в том же самом предании речь идет о потомке Хроноса, родившемся среди них, потому что и от них на свет появилась третья умопостигаемая триада. Что же это за триада? Яйцо, а затем диада заключенных в нем природ — мужской и женской — и множество находящихся ²⁰ среди них разнообразных семян; третий же, возникающий благодаря им, бог двухтелесен, имеет на плечах золотые крылья, на боках — приросшие головы быков, а на голове — чудовищного дракона, принимающего вид самых разных зверей ³⁵². Именно его в этой триаде необходимо полагать умом, промежуточные роды — как многие, так и два названных — силой, а само яйцо — отеческим началом третьей триады. Третий бог оказывается порождением этой третьей триады, и ⁵ рассматриваемая теология воспевае его уже как Первородного и называет Зевсом ³⁵³, устройтеlem как всего вообще ³⁵⁴, так и всеобщего космоса, по каковой причине он также именуется Паном ³⁵⁵. Вот что гласит данная генеалогия относительно умопостигаемых начал.

2.3. Теологии Орфея, Гомера, Гесиода, Акусилая, Эпименида и Ферекида Сиресского в изложении Евдема

124. Теология, написанная перипатетиком Евдемом и представленная как Орфеева ³⁵⁶, обходит молчанием все умопостигаемое как со-

10 вершенно неизреченное и не познаваемое тем путем, который связан с подробным изложением и рассказом; она начинается с Ночи, на которой останавливается уже Гомер, хотя последний и не создал связанной генеалогии. Никак нельзя одобрить то, что Евдем говорит, будто <изложение Гомера начинается с> Океана и Тефии³⁵⁷. Ведь он, похоже, знает, что Ночь у него — величайший бог, поскольку даже Зевс почитает ее:

15 Он ведь трепещет пред Ночью могучей, страхась оскорбления³⁵⁸.

Впрочем, пусть сам Гомер и начинает с Ночи.

1,320 Гесиод, рассказывая о том, что первым появился Хаос, как я полагаю, назвал так непостижимую и полностью объединенную природу умопостигаемого; Гею³⁵⁹ он первой выводит из него как некое начало всего племени богов³⁶⁰. Следовательно, даже если он не считает Хаос вторым среди двух начал, то уж Гея-то, Тартар

5 и Эрос оказываются триадическим умопостигаемым, при том, что Эрос занимает третье место, поскольку рассматривается в возвращении³⁶¹ (в самом деле, такие имена им дает также Орфей в «Эпических песнях»), Гея — первое, поскольку она прочно покоится, занимая устойчивое и сущностное положение³⁶², а Тартар — промежуточное, так как он уже некоторым образом движется к раздельности.

10 Акусилаи³⁶³, мне кажется, считает первым началом Хаос, поскольку он совершенно непознаваем, а двумя следующими за единым — Эреба в качестве мужского начала, а Ночь в качестве женского; последнее начало замещает у него беспредельность, а первое — предел. От их соития, как он говорит, появляются Эфир, Эрос и Мудрый — и это три умопостигаемые ипостаси; первым он ставит

15 Эфир, промежуточным — в силу его природной срединности — Эроса, а третьим — Мудрого в качестве уже самого досточтимого ума. Согласно рассказу Евдема, от них он производит на свет множество всех остальных богов.

Эпименид³⁶⁴ предполагает наличие двух первых начал — Аэра³⁶⁵ и Ночи, причем, конечно же, почитает молчанием то единое начало, которое идет впереди этих двух. От них в качестве, как я полагаю, третьего

20 начала, смешанного и слитого из этих двух, он произвел на свет Тартара; кроме того, он назвал и двух титанов, причем именно как средний чин умопостигаемого, поскольку соотнес с ними представление о верхнем и нижнем пределах. При их соитии появляется яйцо — то самое подлинное умопостигаемое живое существо, от которого на свет в свой черед родилось другое племя.

1,321

124а. Ферекид Сиросский ³⁶⁶ говорит о трех вечно существующих началах — Занте ³⁶⁷, Хроносе и Хтонии, причем я утверждаю, что одно у него идет впереди двух, а два следуют за одним ³⁶⁸; 5 при этом Хронос творит из своего семени огонь, дух и воду, то есть, как мне кажется, тройственную природу умопостигаемого, а от них в пяти глубинах образуется другое, многочисленное племя разделенных богов, называемое пятиглубинным или, что, вероятно, то же самое, пятикосмическим ³⁶⁹. Впрочем, о них мы поговорим в более подходящее время. Вот каковы и сколь велики рассмотренные здесь нами гипотезы, поведенные в эллинских мифах; однако имеется много 10 и других.

3. Восточные теологии

3.1. Теологии вавилонян, магов и сидонцев в изложении Евдема

125. Среди варваров вавилоняне, похоже, обходят молчанием 1,322 единое начало всего, а двумя считают Тауте и Апасона, причем последнего представляют как мужа первой, а ее именуют матерью богов; от них родился едиnorodный сын Моимис — как я полагаю, сам умопостигаемый космос, появляющийся на свет от двух начал, а также и иное потомство — Даха и Дах и третье — Киссара 5 и Ассор, от которых родились трое — Анос, Иллинос и Аос; от Аоса и Давки родился сын Белос, который, как говорят, и есть демонург ³⁷⁰.

125а. Среди магов же и всего Ариева рода ³⁷¹, как об этом пишет Евдем, одни называют все умопостигаемое и объединенное Топосом, а другие — Хроносом ³⁷²; от него отделились благой бог и дурной демон или, как говорят некоторые, идущие впереди них свет и тьма. И эти люди вслед за неделимой природой вычленяют два разделяющихся 10 ряда лучших; один из них возглавляет Ормузд, а другой — Ариман ³⁷³.

125б. Сидонцы ³⁷⁴, судя по описанию того же самого автора, впе- 1,323 реди всего ставят Хроноса, Потоса и Омихлу ³⁷⁵. От соития двух последних как двух начал родились Аэр и Аура ³⁷⁶. Аэра они представляют как чистоту умопостигаемого, а Ауру — как движущийся от самого умопостигаемого жизненный первообраз (πρωτόπλασμα). Затем 5 от них обоих на свет — в качестве, как я полагаю, умопостигаемого ума — появилось яйцо ³⁷⁷.

Теологию финикийцев мы обнаруживаем уже за пределами изложения Евдема, в мифологии Моха ³⁷⁸. Первый Эфир и Аэр оказываются

- здесь двумя теми же самыми началами, от которых рождается Улом³⁷⁹, умопостигаемый бог, как я полагаю, соответствующий высшему чину умопостигаемого. От него, соединившегося с самим собой, как говорят, родился Хусор, первый Отверзитель (ἀνοίγεις)³⁸⁰, а затем яйцо, которым, мне кажется, они называют умопостигаемый ум, в то время как отверзителем Хусором — умопостигаемую силу, первой разделившую нерасторжимую природу, если, конечно, он при этом не следует за двумя началами, среди которых высшее — это единый Анемос³⁸¹, а промежуточное — два ветра: Липс и Нот³⁸², ибо они в каком-то смысле располагают их прежде Улома. Последний, пожалуй, мог бы быть самым умопостигаемым умом, отверзитель Хусор — первым чином, следующим за умопостигаемым, а яйцо — небом. Ведь говорят, что от него, рассеченного надвое, в качестве этих двух частей и появились Уран и Гея³⁸³.

3.2. Теология египтян в изложении Асклепиада и Гераиска

- 125в. Относительно египтян Евдем подробно ничего не рассказывает, однако египетские философы, живущие в наше время, поведали тайную истину, содержащуюся в их учениях, найдя ее, разумеется, в 1.324 каких-то египетских сочинениях³⁸⁴, поскольку, по их мнению, воспеваемое единое начало всего — непознаваемая тьма, трижды провозглашенная в таковом качестве³⁸⁵, а два начала — это, согласно Гераиску, Вода и Песок, а согласно Асклепиаду³⁸⁶, который был старше того, — Песок и Вода, от которых и вслед за которыми на свет появился первый Кмефис³⁸⁷, затем от него — второй, а от второго — третий; они образовали целостное умопостигаемое устройство. Так говорит Асклепиад. Более же молодой Гераиск утверждает, что Кмефис, названный третьим по имени отца и деда, является Солнцем и, конечно же, самым умопостигаемым умом.

- Впрочем, в данном вопросе нужно стремиться к точности. Относительно египтян следует иметь в виду, что они разделяют многими способами то, что установилось в единстве, поскольку 10 расчленили умопостигаемое на своеобразия многих богов, о чем желающие могут узнать из их собственных сочинений, — я говорю об описании египетского учения в целом, выполненном Гераиском и предназначенном для философа Прокла, а также о начатой Асклепиадом книге, в 15 которой он соотносит учение египтян с представлениями других теологов³⁸⁸.

Третья часть

СОПРИЧАСТНОСТЬ

1. Введение

126. Вслед за этим необходимо заняться сопричастностью пер- II,1
вым началам и всему умопостигаемому, которое, как мы говорим, и 5
есть объединенное. Так вот, участвует ли в них все последующее или
не участвует? Или в каком-то отношении участвует, а в каком-
то — нет? ³⁸⁹ В самом деле, о том, что сущность двойственна и одна
допускает участие в себе, а другая — нет и что в точно таком же по-
ложении находится жизнь, как и ум, было сказано и в достаточной
мере обоснованно выше. Впрочем, и в отношении их необходимо еще
исследовать, распространяется ли некая их ипостась и на атомы и име- 10
ет ли она отношение к возникающим и гибнущим вещам.

2. Определение понятия «сопричастность»

Так вот, прежде всего необходимо понять, что означает само слово
«участвовать» и в каком смысле мы говорим о сопричастности. Похо-
же, что слово это указывает на обладание, причем следующее за другим
и происходящее от другого ³⁹⁰. При этом обладает вовсе не первое, а
второе, к тому же еще оказывающееся другим, следующим за тем, что
также пребывает чем-то иным, и чем оно не является: наблюдается уча- 15
стие в чем-то, а вовсе не служащее началом и прототипом наличное бы-
тие. Таким образом, одним и тем же по своему виду оказывается, с од-
ной стороны, самостоятельное бытие тем, что есть, и с другой — пре-
доставление участия в себе тому другому, которое появляется на свет, в
свою очередь, от другого ³⁹¹. Служащее предметом сопричастности
двойственно, и одно есть то, что дарует ее, а другое — само даруемое,
благодаря наличию которого дарующее и выступает как предоставляю-
щее участие в себе. Действительно, благодаря чему-то даруемо-
му — тому свету, который вкладывается Солнцем в наши глаза, — оно,
находясь на небе, как бы допускает участие в себе; однако и даруемое 20
выступает как позволяющее участвовать в себе, и мы говорим, что при-
частное участвует и в том и в другом: в одном — как принадлежащем
другому, следующем за другим и возникающем от иного, а в дру-

гом — как в дарующем другому собственное своеобразие, следующее за ним самим. Вот что нужно сказать по поводу этого имени.

3. Аргументы против существования сопричастности

11,2 126а. То, что среди существующих вещей имеется нечто подобное, и то, что иное участвует в ином, но как отдельное само по себе не установилось, получив свою устойчивость от другого, — и только в этом смысле говорится, что оно есть, как пытался это предполагать Протагор и как показал Ликофрон³⁹², — покажет рассуждение, которое будет в достаточной мере обосновано³⁹³. Ведь чем еще могла бы быть, как станут говорить, красота как таковая? И что это за справедливость, которая оказывается в качестве таковой чем-то иным? Ни красоту нельзя назвать справедливостью, ни справедливость — красотой. Следовательно, что же это такое — бытие красоты? Действительно, это не прекрасное сущее, но то, что всего лишь прекрасно³⁹⁴. И справедливости также нет, ибо то, что есть, оказывается собственным признаком сущего; стало быть, нет вообще ничего, кроме сущего, и, значит, ничто иное по сравнению с обладающим ипостасью не обладает ею и ничто иное по сравнению с движущимся не движется. Таким образом, есть все, участвующее во всем, и для каждой вещи необходимо указывать на одно имя — на то, которое связано с его своеобразием: тем, кто говорит о чем-нибудь, нельзя соединять имена между собой, как вообще недопустимо вести речь о чем-нибудь, поскольку истине соответствует лишь то, что относится к одной природе. В самом деле, человек — это всего лишь человек, а вовсе не живое сущее, не разумное и не смертное, ибо ничто из этого не есть то, чем оказывается человек.

15 Кроме того, как говорят, участвующее, которое выступает в качестве пребывающего, называется причастным другому. Если при этом сохраняет силу вышеприведенное рассуждение, то чем в дополнение к самому себе оно будет обладать по той причине, что приняло участие в ином? ³⁹⁵ Да и само то, в чем было принято участие, по своему собственному своеобразию остается в этом случае тем, чем было изначально, так что и оно должно получать то же самое имя, которое носило раньше.

20 В-третьих же, одно сосуществует с другим или в единстве, или в смешении, или же в соседстве. Значит, необходимо исследовать то, о какой сопричастности мы станем говорить в отношении этих сосуществующих вещей. В самом деле, она не связана с соседством, ибо предметы, находящиеся рядом, не испытывают никакого воздействия со стороны друг друга, а участие связано с неким претерпеванием. Нет ее и в

случае единства, поскольку служащему предметом сопричастности и участвующему необходимо быть отделенными друг от друга, а единство делает две вещи одной и в ней участвующее и позволяющее участвовать в себе отнюдь не сохраняются. Однако также совершенно очевидно, что сопричастность отсутствует и в случае смешения, поскольку смесь об- 25
разуют две вещи одного порядка — единое наличное бытие обеих стихий, а вовсе не то, что участвует, и то, в чем оно участвует. Поэтому никто не сможет сказать, что белое тело есть смешение белизны и тела, как это имеет место в случае тела, расчлененного по трем направлениям ³⁹⁶. Действительно, участвующее всегда стремится к подчинению тому, в чем оно участвует, а последнее — к тому, чтобы быть словно бы заложенным в него как в положенное в основу.

Так вот, именно это и тому подобное, пожалуй, и скажут те, кто от- 30
вергает сопричастность и утверждает, будто что-то одно никак не может участвовать в чем-то другом. Впрочем, последовательное рассуждение, если оно представит все оторванным друг от друга и не участвующим сообща ни в каком едином, — в том числе и в едином самом по себе, коль скоро то же самое рассуждение будет иметь силу и примени- II.3
тельно к нему, — также отвергнет существование множества, по общему согласию, имеющихся эйдосов, например тождества, подобия, равенства, единства вообще и, конечно, самой целостности, так как каж- 5
дой из частей необходимо участвовать в единой целостности. Отвергнет оно и любое знание, поскольку не позволит говорящим или мыслящим определить одно на основании другого; в таком случае данное рассуждение будет опровергать самое себя ³⁹⁷. Ведь ему невозможно будет говорить даже о том, что предметы обособлены друг от друга, так как ясно, что отделенность всех вещей друг от друга при этом тождественна сопричастности ³⁹⁸.

4. Аргументы в пользу существования сопричастности

Конечно же, тем, кто рассматривает действительные предметы, вполне очевидно, что одни участвуют в других, как и то, какие именно 10
предметы являются ими. Ведь материальные эйдосы представляются находящимися в таком положении, что стихии в них участвуют друг в друге, и те предметы, которые состоят из стихий, тоже причастны стихиям, как и друг другу. В самом деле, наше тело нагревается и охлаждается и к тому же питается растениями и другими продуктами. И раз-
ве ощущения не обретают свою форму благодаря ощущаемым предме-
там? Разве вожделение и гнев не изменяются в соотносительности с 15
худшим и с лучшим? Разве разумная душа не воспитывается благодаря

воздействию со стороны воспитателя? Разве не становится она, когда занимается философией, пифагорейской или платонической? Или вот еще суждение Сократа: откуда мог бы один человек узнать о страдании другого, если бы <эти два человека> не имели между собой ничего общего (при этом ясно, что общее всегда происходит от единого)?³⁹⁹ Что же, разве худшее со всей очевидностью не участвует в лучшем, например как материя в эйдосах? Разве дерево не приобрело определенный вид, не было распилено пилой и в результате не приняло форму трона, а тело не живет и не движется по внутренним причинам, подобно тому как неодушевленное перемещается по внешним? Разве вот этот воздух и вся подлунная не освещается небесным светом? Разве нематериальное в своей неубывающей силе не управляет всем материальным?

А еще логичнее говорить так: и человек и конь — это эйдос, живое существо, сущее и единое и все названное оказывается общим во всем — за исключением собственного своеобразия; есть также то, что будет общим даже для своеобразия — это как бы его стихии, а не то, что существует самостоятельно. Ведь с тем, что не принадлежит самому себе, не выступает в качестве самого себя и не является прежде всего собой, связана сопричастность, появившаяся от одного в другом, как мы и говорили. Однако в этих вопросах, пожалуй, существует полное согласие.

1266. Почему же мы будем отвергать противоположные суждения? Разве нет необходимости утверждать, что по своей природе эйдосы не существуют отдельно друг от друга — каждый благодаря лишь самому себе? Ведь и движению необходимо покоиться, а покою двигаться, в противном же случае движение отнюдь не будет пребывать в том, в чем оно имеется, и покой не будет действовать, поскольку он существует⁴⁰⁰. Точно так же красота и справедливость взаимно участвуют друг в друге: красота причастна справедливости, с тем чтобы действовать собственным действием и не сливаться со всем остальным, а справедливость участвует в красоте для того, чтобы быть желанной, любимой и восхваляемой⁴⁰¹. Мы в состоянии привести множество подобных примеров. Так вот, эйдосам, как я и говорил, необходимо участвовать друг в друге, а придумываемые в дополнение к ним особенности, о которых я говорю как о самостоятельно не существующих, создают нам апории, поскольку в согласии с истиной вовсе не...⁴⁰²



II

КОММЕНТАРИЙ

К «ПАРМЕНИДУ» ПЛАТОНА





I

О ПЕРВОЙ ГИПОТЕЗЕ

(отсутствует)

II

О ВТОРОЙ ГИПОТЕЗЕ

(начало отсутствует)

Первая серия вопросов *(отсутствует)*

Ответ на первый вопрос
(начало отсутствует)

...безучастные --- допускающими участие в себе, коль скоро некими 11,5
сущностями оказываются и безучастные умы, поскольку и умные бо-
ги — это какие-то <сущности>...

127. Необходимо иметь в виду, что сопряжения <родов> ¹, возни-
кающие среди высшего в умопостигаемых, а среди низшего скорее в ча-
стных потоках, появляются при посредстве многих промежуточных
вещей, — в последнем случае вследствие несоразмерности предельных 5
состояний между собой, а в первом — по причине превосходства участ-
вующего. В самом деле, ни тело без души, ни душа без ума не могли бы
быть сопричастными богу, ибо при посредстве сущности объединенного

частное в становлении, пожалуй, способно соприкоснуться с единым². Там же то сущее, которое было высшим состоянием сущих вещей, тем не менее несоразмерно с самим потусторонним всему отеческим светом³, и то же относится к отеческой силе⁴. Потому именно при посредстве собственной и принадлежащей к одному с ним племени генады, например, одушевленное и сочетающееся с некой силой тело, безыскусно уподобившись уму, благодаря этим промежуточным вещам, насколько это возможно, сопрягается с подлинным единым⁵.

Однако при этом промежуточные сопряжения <родов> вовсе не испытывают нужды в отдельных промежуточных вещах по причине соразмерности, поскольку, с одной стороны, единое подпадает под подобные определения, а с другой — сущее в достаточной степени усилилось по сравнению с единым. Потому-то каждая собственная сущность и во-
 15 льна соприкоснуться с генадой и равным образом умопостигаемые сущности вольны соприкоснуться с умопостигаемыми генадами, умные — с умными, а умопостигаемо-умные — с одноименными им.

Причиной этого⁶ следует полагать выход за свои пределы, всегда во много раз увеличивающий число божественных родов. Не допускающие участия в себе генады всецело объединены с допускающими. Потому давайте одни и те же генады называть иногда допускающими участие в себе, а иногда не допускающими — вследствие невыразимого и
 20 нерасторжимого единства их всех. Среди последующего допускающие и не допускающие участия в себе умы вовсе не обособлены, а среди промежуточного они в некотором отношении никак не разделены: они каким-то образом и допускают участие в себе и не допускают его, ибо та жизнь, которая находится в уме, такое участие допускает, а та, что предшествует уму, — нет; сущность, пребывающая в жизни, допускает сопричастность, а предшествующая ей — нет. Дopusкающее и не допускающее сопричастность вовсе не объединены полностью, как это имеет место среди умопостигаемых предметов, и не окончательно разделены, как среди умных, напротив, они каким-то образом и в каком-то отно-
 25 шении и таковы и не таковы. Ведь они объединены как относящиеся к единой природе, а разделены как различные предметы в ней, ибо сущностью оказывается и то, что наиболее тесно связано с жизнью, и то, что ближе всего к уму; жизнь в последнем случае — это то, что связано с ней менее всего. Значит, допускающая участие в себе сущность соединена с не допускающей. Следовательно, поскольку промежуточная ипостась одновременно и разделена и объединена, допускающее и не допускающее участие в ней одновременно и объединены и разделены. В самом деле, если они просто разделены, то каково тогда отличие этой
 30 раздельности от той, которая соответствует умопостигаемому и умному?

А если они просто объединены, то в чем их отличие от умопостигаемого мышления? Потому-то умопостигаемое, по природе безучастное, породило допускающую участие в себе сущность, чтобы в безучастном присутствовало и таковое, располагающееся среди подобных предметов неким способом, иным по сравнению с не допускающим участия в себе.

При том, что приводимые в каждом случае суждения противоположны друг другу, я до этого обращал свое внимание в основном на те, которые были высказаны первыми; сейчас же я перехожу ко вторым. В самом деле, помимо вышеизложенного, я предполагаю, что составленное из сущностных вместилищ оказывается собственным для околокосмических, а не для имеющих характер истоков, отрицающих всякий синтез родов, и вижу, что нужду в сущностной срединности по отношению к единому испытывает становление, а вовсе не подлинная ипостась, и что первый ум отстает от божественной природы так, как если бы он сперва пребывал в соприкосновении с ней. Ведь среди лучших родов есть такой, который не обрел бы сущности благодаря уму, если бы прежде ума не было бы чего-то, соприкасающегося с божественной природой. Действительно, при исчезновении последней могла бы появиться лишь изначально мыслящая жизнь⁷; прежде жизни умопостигаемое существует среди ангелов⁸, поскольку, подобно тому как синтез всегда приобретает в качестве добавки последовательно то или иное, точно так же нужно было бы, чтобы с высоты всегда устремлялось вниз первичное, соответствующее каждой вещи самой по себе. На самом же деле первые среди остающихся родов обретают свою сущность в качестве ума, вторые — в виде души, а третьи — только как тело, ибо это всего лишь живые существа.

Самое правильное — это никоим образом не разделять умопостигаемое на генаду и на сущее, зависящее от нее, так как, согласно Пармениду, оно есть единое сущее в целом, причем <единое и сущее> взяты вместе и не разделены на идущее впереди и следующее за ним⁹; именно там и таким образом, где и каким образом они были разделены, появилось целое и его части, и они также были сущим. Однако не получается и того, что одно оказывается несущим, а другое — несомым; стало быть, если бы умопостигаемое как-нибудь выходило за свои пределы, то впереди всегда шло бы единое сущее, а вовсе не сущее, предшествующее жизни и вслед за этим пребывающее в зависимости от единой генады. Там вообще нет того, что допускало бы или не допускало участия в себе, каковое следует изыскивать лишь в связи с тем, что зависит от сущности. Среди умопостигаемо-умного такая связь возникает уже тогда, когда сущностное число одновременно предстает как единичное¹⁰. Следовательно, среди подобных вещей есть какая-то вышедшая за свои пределы часть умопостигаемого, поскольку в этом случае в связь могла

бы вступить сущность без единого; единое сущее здесь уже не выступает как целое. Потому-то Парменид и говорит, что каждая часть сущности соприкасается с собственной генадой¹¹; таким образом, две сущности не связаны с единой — по крайней мере, среди таких вещей. А в появлении среди низших, в дополнение к этим, и других предметов вообще нет ничего удивительного.

- 5 128. Кроме того, если среди этого первого идущему впереди и сочетающемуся необходимо быть единым, соответствующим единому, значит, это вовсе не жизнь и не сущее и, стало быть, также не ум и не жизнь, коль скоро Парменид еще не ведет речи о сущем, поскольку дает общее определение единичному числу, смешанному с сущностным в каждой части сущности. Если в него вплетается и вместилище, то оно
10 оказывается связанным с сущностью, а вовсе не напрямую с единым, ибо тело — в первую очередь вместилище души, а вовсе не сущности.

- Следовательно, сущностное число как одинаковое по природе сопряжено с единым, с сущностным как то и другое связано душевное, а с последним — телесное. Стало быть, среди умопостигаемых предметов нет образующейся в связи с ними плеромы. Среди всех вещей, имеющих
15 характер истока, простое соотносится с простым, а единое — с единым. В частных же потоках к сущностному числу добавляется еще некое становление, которое сплетается с тем, что связано с родством и при посредстве себя самого приближается — во втором смысле — к единичному. Вот что нужно сказать по этому поводу.

129. [1] Если бы кто-нибудь высказал недоумение по вопросу о том, почему ум при посредстве души производит на свет ум, допускающий участие в себе, саму душу и связанное с ней тело — как бы три
20 вместилища, а божественность порождающего ума [вовсе не] приводит к возникновению трех божественностей — принадлежащих уму и душе и собственной для тела; [2] кроме того, если бы он удивился тому, почему, когда речь идет о телесной, единая генада предстает двум или даже трем вместилищам и почему, когда речь идет о душевной, она связана и с умом и с телом, а когда о природной — с душой и умом; [3] далее, если бы он счел, что в сущности зависящее оказы-
25 вается тем же самым, что в сверхсущностном то, от чего оно зависит, а, стало быть, если оно тройственно, то тройственно и сверхсущностное, — так вот, если бы кто-нибудь испытывал трудности во всех этих вопросах, то пусть он, во-первых, припомнил бы то, что было мною уже сказано: что соприкосновение с единым является прежде всего делом ума, а душа и тело, так же как и становление вообще, будучи как бы убогой нищетой, стоят в преддверии богатства¹². Они изда-
лка и опосредованно вкушают нечто от генады; подобно тому как мы

говорим, что зримые стихии подлунных богов оказываются вместилищами, нигде не соприкасающимися с самими богами¹³ (в самом деле, разве то, что находится то в одном, то в другом состоянии может быть связано с неизменным, причем в совершенно ином смысле?), точно так же можно сказать, что становление приближается к божественной плероме и оказывается как бы вместилищем вместилища. Во-вторых, необходимо иметь в виду, что подобные генады уже подразумевают некую идиому в дополнение к умной — душевную и, помимо нее, телесную. Кроме того, пусть такой человек представляет себе это тройственное вместилище как один составной эйдос; значит, данному эйдосу предшествует одна генада. В самом деле, душа космоса, составного и многообразного, оказывается единой и несоставной, а единый ум предпослан одновременно душе и телу как единому эйдосу. И пусть еще он узнает, что божественная сущность порождающего ума вместе с собственным умом производит на свет тройственный эйдос наряду с идущей впереди генадой, а вовсе не так, как частный ум порождает основывающуюся на нем душу и третье как тело, существующее самостоятельно. Действительно, божественный синтез связан вовсе не с разделенными предметами, поскольку и в применении к космосу части отнюдь не предшествуют синтезу, а присутствуют лишь в составном целом¹⁴. При этом важнее всего то, что от единого на свет появляется единое одушевленное живое существо, мыслящее и единичное, поскольку мыслящее единично. Это означает, что умной бог как целый рождается вместе с положенной в его основание сущностью, причем именно как таковой; умопостигаемый же выступает как единый, будучи одновременно умом и генадой. Итак, пусть на этом данные рассуждения будут у нас закончены.

Ответ на второй вопрос

130. Давайте перейдем ко второму вопросу из тех, которые были предложены выше, и скажем, во-первых, что вслед за всеобщими богами, выступающими как истоки, впереди отдельных потоков и частных последовательностей идут частные истоки, причем так, как это свойственно именно истокам, и каждый из них обладает собственной целостностью, оказывающейся одновременно умной, душевной и телесной. В самом деле, все они в своем движении вперед достигают даже нашего космоса; среди тех отдельных богов, которые в пределах каждой последовательности разделяются в отношении собственного истока¹⁵, одни останавливают выход за свои пределы на умах, другие, опустившись ниже, предостоят душам, а третьи достигают даже тел.

Во-вторых, следует определить и то, что, в то время как одни боги являются телесными, другие душевными, а третьи умными (ибо пусть у нас умные боги получают свое имя на основании зависящих от них предметов), эти боги, на словах именуемые собственным для них образом именно так, на деле отнюдь не таковы. Ямвлих определяет для них их частный исток, выстраивающийся как двойственный и тождественный¹⁶. Так вот, с одной стороны, они умны и связаны с истоками, но при этом просто умны — вне какой-либо антитезы. С другой же стороны, они умны потому, что логически противостоят душевным и телесным богам и в связи с частностью собственного истока возглавляют частные, а вовсе не располагающиеся в истоке, умы¹⁷.

В-третьих, необходимо указать на то, что и среди них есть некие посредствующие боги, которые благодаря своему наличию соединяют между собой богов, занимающих крайние положения. Ведь среди телесных и душевных богов имеются свободные душевные¹⁸, повелевающие — в каком-то ином смысле и как бы издалека — даже телесными частицами всего. Промежуточными же между душевными и умными могли бы быть, пожалуй, те, которые существуют в качестве ума: они возглавляют великое множество душ вовсе не так, как это свойственно последним, а так, как это подобает уму, точно так же, как те руководят телами именно так, как это подобает душам.

В дополнение к этому разум хотел бы ведать и то, могут ли существовать какие-то боги, ведущие за собой великое множество умов разом. Так вот, если это — частные умы, то, разумеется, потому, что они пребывают в раздельности, словно некие стада, ибо выход за свои пределы в виде большого числа всегда осуществляется при посредстве каких-то меньших чисел. Следовательно, их вожди будут иметь соответствующий общий облик, поскольку всякое демиургическое деление среди божественных предметов имеет некое собственное представление. Далее, будут существовать и те боги, которые выступают как промежуточные между изначальными и частными умными, и они также будут соответствовать уму, но не частному, а словно бы пастырю многих и как бы изначальному среди них. Потому-то эти боги и будут приводить частные умы в соприкосновение с собственными истоками, каковыми халдеи называют концы и начала, взятые вместе¹⁹. Вслед за ними могли бы, пожалуй, существовать и сверхначальные частные боги, которые являются умными. За ними следуют правительствующие, возглавляющие великое множество душ, после тех — архангельские, оказывающиеся душевными, а затем азыны, повелевающие множеством частиц; потом идут зональные боги, как бы уже опоясавшие неделимые плеромы всего. Впрочем, эти вопросы детально исследованы в комментарии к «Халдейским оракулам»²⁰.

Ответ на третий вопрос

131. Переходя теперь к третьему из исследуемых вопросов, давайте скажем, что существует изначально присущее свободным (ἀπόλυτοι) богам своеобразие, определяемое на основании соприкосновения и несо- 25
прикосновения²¹, а также половинной соотнесенности²² промысла²³ и азональности как несвязанности с зонами Всего, то есть с демиургическими и соотносящимися с соответствующим искусством частями космоса; тем не менее эти боги как-то управляют такими зонами²⁴. В самом деле, могли бы, пожалуй, существовать боги, закрепленные за одним телом; в таком случае тот бог, который управляет им вне связи с зонами и лишь наполовину предопределенным образом, будет независимым, подобно тому как и применительно к каждому из семи космократоров 11,10
мы видим собственный, закрепленный за ним предмет, не являющийся зональным; а если бы тел было много, но соответствующий бог был бы прикован к ним и пребывал бы в пределах соответствующей зоны, то он был бы зональным. Ведь допустили же мы это по отношению к внутрикосмическим зодиократорам, поставленным для управления как четвертями небесного свода, так и его полушариями²⁶. Да и что тут много го- 5
ворить? Ведь сам космос в целом — это внутрикосмический бог, хотя он и содержит в себе все внутрикосмические зоны.

Он владеет ими — мы говорим об этом на основании древнейшего предания. Однако при этом уже и новейшее деление могло бы иметь некоторый смысл. Ибо если с каждым из космократоров связан один азон, то все равно он назначается управлять основывающейся на нем совокупностью как некой материей, и если какой-то внутрикосмический бог по- 10
велевает многими частями космоса, то он при этом управляет ими как одной вместо многих — как единым телом божественного очертания; при этом оба эти бога сочетаются друг с другом. Действительно, один, вследствие того что он не привязан, собственно, к единой и атомарной части, в состоянии повелевать многими, а другой, будучи в состоянии 15
управлять множеством вещей, не привязан лишь к одной области владычества, поскольку, предстоя многим частям, причем как бы вне атомов, он является азональным и освобождается от всего, и соприкасается или не соприкасается со всем. И одно дело — внутрикосмический зодиокра-
тор, а другое — свободный бог: один управляет многими частями, рас- полагающимися в особенном, а другой — единым и целым атомом²⁷.

Итак, здесь мы должны сделать следующие выводы. Во-первых, тот бог, который печется обо всех частях космоса как о многих, будет свободным или сверхкосмическим, поскольку он не связан со всеми этими частями. Во-вторых, всеобщий космический бог двойствен, как

- 20 двойствен и зодиократор: с одной стороны, он свободный, а с другой — внутрикосмический. В-третьих, сверхкосмический бог возглавляет многих азональных и руководит умными множествами сверхкосмических богов. Скорее всего, необходимо, чтобы так дело и обстояло, поскольку деления последующего всегда соответствуют монадам предшествующего; именно по указанной причине это и не является собственным признаком свободных богов, даже если верно в применении к ним. Ведь и во внутрикосмических членениях есть свои внутрикосмические соединения, как этому учит посвящение в таинства у халдеев.

- Поэтому я предпочитаю толкование, согласно которому свободным богам соответствуют соприкосновение и несоприкосновение. В самом деле, внутрикосмические боги вершат промысел, относящийся к определенным зонам, азональные — одновременно и тот, который касается этих зон, и тот, который не связан с ними, а сверхкосмические — обособленный и не имеющий никакого отношения к зонам; еще более высокое положение занимают умные боги, поскольку даже сверхкосмичность ниже их достоинства; они превозносятся вовсе не потому, что стоят превыше космоса, а потому, что умны и соединены с истоками. Так вот, истоки — это все, пребывающее в простоте; умные боги умным образом управляют всем, что следует за ними, промежуточные совершают это одновременно умно и душевно, сверхкосмические — душевно и природно, а внутрикосмические — лишь природно. Ясно, что природное, душевное и умное мы будем соотносить не только с сущностями, но и с собственными для них генадами.

132. Если это на самом деле так, то нет ничего удивительного в существовании какой-то свободной монады, по своей воле повелевающей всем космосом, — например, солнечной или лунной, — так же как и в том, что космический бог, каков зодиарх, оказывается двойственным: с одной стороны, он как бы привязан к космическому телу, а с другой — свободен от него и бестелесен, но в то же время назначен управлять всей космической жизнью. Ведь и совокупная свободная дуодецима²⁸ благоустраивает и обходит весь космос, как об этом говорится в «Федре»: «И первым, прежде всех остальных, на крылатой колеснице едет великий вождь Зевс, упорядочивая все и обо всем заботясь»²⁹.

- Действительно, разум требует и такого образа. Что же касается того, о чем поведано в «Халдейских оракулах», то необходимо исследовать, существуют ли еще какие-то азональные боги или же таков один космарх — бог, который управляет Солнцем. Такова, по крайней мере, еще и та жизнь всеобщего космоса, которая заложена в нем, поскольку она-то, пожалуй, и является чем-то, во всех отношениях азональным, ибо азональные боги стремятся к тому, чтобы соединить зоны между собой.

Лакуна: завершение ответов на первую серию вопросов

Вторая серия вопросов (отсутствует)

Ответ на первый вопрос

<...>Так вот, ум выступает как частный вовсе не потому, что от него зависит душа, — наоборот, поскольку он оказывается частным, он соразмерен душе, так как частная ипостась умов предшествует душевному делению<...>

Ответ на второй вопрос

Далее, <Прокл> выдвигает то требование, чтобы ничто последующее не могло исчерпать всю сущность предшествующего, а, напротив, чтобы среди того сохранялось бы и нечто обособленное³⁰. Ясно, что это самое высшее в нем. Если это так, то мы будем утверждать, во-первых, что оно не порождает потомков, и, во-вторых, что высшее отнюдь не всегда первенствует по своей полноте, так как сама его вершина вовсе не сводится к последующему, а еще и то, что наиболее близкое к причине всего не причинствует ни для чего. 20

Пожалуй, необходимо добавить еще, что неизреченное в каждой вещи — то, что появляется от неизреченной причины, — именно благодаря этой причине в силу аналогии всегда пребывает обособленным от всего последующего; его не стоит называть ни родителем, ни потомком. 25 То же, что стоит превыше всего этого, соотносится с тем, что следует за ним, так же, как единая причина — со всем. Правильнее всего говорить, что пребывающее само по себе будет порождающим и причинствующим для всего того, что следует за ним, хотя оно и остается подле самого себя в обособленности и вовсе не действует при посредстве последующего. Именно в таком положении, пожалуй, могла бы находиться воспеваемая, свободная от последующего и неопиcуемая энергия, не 11,12 выходящая за свои пределы, но тем не менее пронизывающая все несмешанным образом и всегда обособляющаяся благодаря самой себе от того, что она пронизывает.

Ответ на третий вопрос

133. В-третьих, вслед за этим необходимо исследовать еще и то, в каком смысле <Прокл> ведет речь об умопостигаемой жизни <как о жизни в качестве причины>. В самом деле, тогда и умопостигаемое живое существо как причина³¹ будет собственно-живым существом.

Почему же в высшем в качестве причины живое-в-себе оказывается парадигмой? Ведь из этого следует, что космос никак не соотносится с ней, как об этом говорится в «Тимее»³², ибо он не связан с тем, что выступает как причина, а, напротив, изображение создается благодаря чему-то, пребывающему в наличном бытии, поскольку оно существует и возникает именно как изображение. Результатом же парадигмы, выступающей в качестве причины, будет всего лишь изображение в возможности³³. Кроме того, самым лучшим среди мыслимого оказывается первая парадигма, включающая в себя все умопостигаемые живые существа³⁴. Следовательно, первая парадигма и первое соразмерное с мышлением — это умопостигаемое; поэтому-то и имеется самый лучший среди мыслимых вещей эйдос — не потому, что он первый, а потому, что он отчетливее всего виден и ослепительнее всего сияет; в нем проявляет себя Фанет.

Так воссияло³⁵ Фанета бессмертного время, —

говорит Орфей³⁶.

Далее, первая парадигма выступает лишь в четырех формах³⁷; тетрада же — начало и исток числа, и находится она в пределах умопостигаемого³⁸. К тому же первое вечное живое существо является таковым в наличном бытии, и в противном случае сама вечность будет существовать в качестве причины, каковой вывод <Прокла> сделать вовсе не стремится.

Самое лучшее — это говорить о том, что там жизнь присутствует в наличном бытии, но в большей мере как существующая, нежели как живущая³⁹; например, в нашем мире мы созерцаем природу, а вслед за ней и сущность скорее живущей, нежели существующей жизни, поскольку в этом случае властвует именно жизнь, точно так же, как в уме правит мышление: ум скорее мыслит, нежели живет и существует. В самом деле, все названное распространено повсеместно, однако что-то одно всегда преобладает, придавая форму всему остальному. Потому-то и нет ничего удивительного в том, что сущее мыслит при посредстве некоего слитного и сущностного мышления, и точно так же живет оно так, как это свойственно сущности, — здесь я имею в виду то сущее, которое идет впереди всего. Однако всем оно является неизреченно и в объединенности; сойдя же вниз, оно некоторым образом выдвигает на первое место то, что оказывается наиболее общим из всего остального, — жизнь. Сделав третий шаг, давайте скажем, что живое существо представляет собой нечто наиболее общее из последующего. Действительно, первым от объединенных предметов появляется самое общее, поскольку оно более всего присутствует там; в первую же очередь оно

оказывается произведенным на свет потому, что более всего родственно и близко к единству тех вещей.

А вот если бы кто-нибудь стал утверждать, что от сущего происходит связанная с ним причина освободившейся и разделенной жизни, как и подчиненное ему наличное бытие этой самой жизни ⁴⁰, то он говорил бы неплохо.

Ответ на четвертый вопрос

134. Вслед за этим давайте остановимся на четвертом вопросе, поскольку теперь <Прокл> описывает толкование Анаксагором неизменного ума (при этом совершенно неясно, имел ли сам Анаксагор в виду именно такой ум ⁴¹); в других же местах он высказывает предположение, что Анаксагоров ум — это азональная душа ⁴². Аристотель, по общему признанию, представлял ум <...>

Еще один вопрос

Что же является причиной материи как материи? В самом деле, парадигма эйдоса — это либо демиург, либо божественная природа, принадлежащая материи, причем в двух смыслах: в одном — поскольку материя упорядочивается благодаря эйдосу, и в другом — потому, что она попросту воспринимает его; прежде них идет сила, выступающая в качестве именно силы, которая произвела на свет предел как лишенность всего, а также предшествующее всему как единое или же предел, на самом деле выступающий в качестве единого; при этом прежде таинственного единого идет единая и неизреченная причина всего

Пожалуй, это верно. Однако мы исследуем причину собственно материи — не наряду со всем остальным и не в качестве чего-то другого, а в качестве именно материи, причем причину одной лишь материи. Ведь каждое своеобразие обладает неким собственным началом. Единое, предел, беспредельное, парадигма и демиург наряду со всем остальным производят на свет и материю. Пожалуй, необходимо рассмотреть собственное начало и для эйдоса; оно оказывается парадигматическим. Какое же у материи в согласии со связанным с ней единым может быть парадигматическое начало? Каковы те начала, которые выступают как особенные для нее, — если не принимать во внимание суждения о том, что последние предметы, возникающие от первых, в силу необходимости появляются на свет от общих начал? Действительно, в дополнение к общим должны существовать и особенные начала.

Откуда же у предметов возникает особенное, если не от некоего заложенного в началах своеобразия? Самое правильное — утверждать,

что низшая раздельность богов обращается к материи и существуют материальные боги ⁴³ — творцы материи как таковой, причем как единой, так и многих ⁴⁴. Имеется всеобщее божественное устройство, соответствующее этому самому своеобразию; есть и другое, идущее впереди него, — то, которое связано с гипостазированием простых эйдосов. В самом деле, подобно тому как одно устройство соотносится с телами, другое — с душами, а третье, более общее, — с теми, кто состоит из них, точно так же и к материи относится одно, к эйдосам — другое, а третье, более общее, — к тем предметам, которые состоят из материи и эйдоса; действительно, рассуждение требует наличия и таких богов.

11,14 135. Необходимо рассмотреть их, опираясь на мнения теологов. <...>

II.1-3. ОБ УМОПОСТИГАЕМОМ УСТРОЕНИИ («Парменид», 142b5-143a3)

II.1. О ПЕРВОМ ЧИНЕ УМОПОСТИГАЕМОГО («Парменид», 142b5-с7)

II.1.1. О множестве умопостигаемого

II.1.1.a. Доктрина Прокла

Как утверждает <Прокл>, если умопостигаемое по природе является не единым, а объединенным, то, даже будучи таковым, оно окажется 5 множеством. Следовательно, оно будет обладать началом, серединой и концом и окажется разделенным на три части ⁴⁵. Кроме того, если оно совершенно, то ведь прежде него самого совершенством будет все и в нем не будет никакого недостатка. Так вот, если оно является всем, то будет иметь первое, последнее и промежуточное, ибо в этой триаде заключено все ⁴⁶. <Прокл> говорит и иначе — так, как более подобает теологам: поскольку умопостигаемое является сущностью, то вслед за ней оно будет жизнью и умом; таким образом, оно разделено на три ча-

сти и в этом смысле ⁴⁷. И, конечно же, каждую из этих частей необходимо рассматривать тремя способами: как пребывающую, как выходящую за свои пределы и как возвращающуюся. Следовательно, все это будет присутствовать и в умопостигаемом: с одной стороны, высшее, пребывающее, с другой — промежуточное, выходящее за свои пределы, а с третьей — низшее, возвращающееся.

II.1.1.6. Критика Дамаския

Тот, кто прибегнет к этим рассуждениям, похоже, вынудит нас согласиться с тем, что тройствен сам высший чин умопостигаемого, ибо и там существует множество, пусть даже неявное, так же как и совершенство, поскольку соответствующее множество следует за совершенством. Высший чин умопостигаемого также оказывается всем в качестве сущего. Значит, он будет, как это и положено сущности, содержать в себе 15 причины всего и, кроме того, выступать как одно и то же пребывающее, выходящее за свои пределы и возвращающееся. Если же предположить наличие отеческого ума, то в этом случае речь уже пойдет не о том, что <Прокл> представляет умопостигаемое как тройственное, а о том, что вслед за монадой в нем существует средний чин — жизнь в наличном бытии, а вслед за ней — <ум> в наличном бытии.

136. А почему, собственно, сделан тот вывод, что в умопостигаемом устройении имеются три чина? Пожалуй, можно было бы сказать 20 о третьем и затем продолжить выделение чинов до бесконечности; к подобным умозаключениям могли бы прибегнуть и мы сами. В самом деле, любая отдельно взятая часть всегда будет и множеством, и совершенством, и чем-то, в качестве причины объемлющим другое. Кроме того, она рассматривается и как пребывающая в собственной причине, и как выходящая за ее пределы, и как возвращающаяся к ней. Таким образом, каждую часть мы все время — до бесконечности — делим натрое.

II.1.1.в. Шесть аргументов Дамаския

в пользу множественности умопостигаемого

Вероятно, самое лучшее — это привести неоспоримое доказательство существования многих чинов умопостигаемого, исходящее из наличия умопостигаемой монады. В самом деле, во-первых, монада повсеместна. Любая монада оказывается прародительницей собственного соименного и однородного ей множества. Стало быть, вслед за ней необходимо появиться и другим умопостигаемым чинам. Ясно, что по- 25 степенно они будут выходить за свои пределы как более частные и, если II.15

позволено так выразиться, достигнут самого последнего членения, которое, конечно, свойственно умопостигаемым предметам; его-то Парменид и назвал беспредельным множеством ⁴⁸.

- Во-вторых, если существует единый ум и много умов, и единая жизнь и много жизней, то, разумеется, потому, что есть единая сущность, а также много сущностей, следующих за ней. Ведь в каждой ипостаси присутствуют единое и многое, ибо есть единый бог и многие боги, единая душа и многие, единое тело и много тел. Ни в одном из родов нет ни всего лишь единого, ни всего лишь многого: скорее многое будет существовать помимо монады или, наоборот, так, как если бы оно было каким-то из лучших родов или какой-то из душ, поскольку лишь среди них не проявляется единой общей монады.
- 10 Помимо этого, в-третьих, даже в высшей степени объединенная сущность могла бы обладать вторым выходом за свои пределы — в виде того, что разделяется в качестве ее самой. Сущность в никак не меньшей степени пребывает по той причине, что разделяется именно как сущность, а отнюдь не как жизнь, так же как и последняя делится еще не как ум. Более же всего развитое разделение существует среди вечных предметов в качестве ума.

- Далее, в-четвертых, совокупное умопостигаемое объединено. Тем не менее в одних случаях имеется простое единство, в других — единство вещей, пытающихся разделиться, а в третьих — уже разделенных. Итак, при властвовании единства из разных частей составляется умопостигаемый космос, когда преобладает раздельность, — умной, а когда оба они проявляют себя в равной мере, — умопостигаемо-умной.

- Кроме того, в-пятых, у отдельных предметов имеются те же самые три природы: сущность, жизнь и ум. Если выход за свои пределы осуществляется с помощью собственных для него посредников, то в их отсутствие сущность не могла бы превратиться в жизнь, а жизнь — в ум. Следовательно, нисхождение жизни осуществляется в связи с чем-то умным, а сущности — с жизненным. Очевидно, что и сущность как-то связана с умным, коль скоро ум появляется на свет от нее. Ведь ум — это не только жизнь, но и некая сущность. Стало быть, в сущности будет присутствовать жизненное нисхождение, а вслед за ним и умное. Впрочем, и жизнь, сближаясь с сущим и умом и гипостазирясь как самостоятельная, будет становиться тройственной; то же самое относится и к уму: один будет граничить с жизнью, другой — пребывать при самом себе, а третий — соприкасаться со следующим за ним.

Шестым же оказывается то общее умозаключение, которое гласит, что не допускающее участия в себе никогда не является единым, а всегда выступает в большем числе, нежели единое ⁴⁹.

137. Итак, если бы существовало много не допускающих участия в себе душ и умов, а превыше даже их — много генад, то имелось бы также много безучастных жизней и сущностей. В самом деле, если есть отеческий ум, то есть и отец этого ума, причем, разумеется, допускающий участие в себе. Однако это иной вид сопричастности, поскольку отец вовсе не предлагается уму в качестве предмета стремления⁵⁰. Ибо и сущее не допускает сопричастности со стороны жизни, но тем не менее как умопостигаемое является предметом вожделения для следующего за жизнью ума: 30 11,16 5

Знаете оба вы, мысля отеческой тайны глубины⁵¹, —

говорит дарующий оракулы бог по поводу умных богов. Таким образом, если сущее безучастно, но тем не менее для разумного ума выступает как умопостигаемое⁵², то следует удивляться тому, что и отец, также являющийся безучастным и обособленным от допускающей участие в себе генады, несмотря на это, воспевается отеческим умом как умопостигаемый и потому включен в один порядок с ним. 10

Вообще же, отеческий ум не будет сущим — по крайней мере, с той целью, чтобы последнее зависело от отца; он, как было много раз сказано, есть дарующая качество сущности генада, а, вернее, как говорят сами боги, и он является богом, поскольку они так именуют и все остальные, следующие за ним, отеческие умы. Ведь посюсторонние умы — это боги, причем, конечно же, потому, что таков первый отеческий ум. И если есть отец, то в качестве бога он выступает как умопостигаемое, ибо было сказано: 15

Всякий же ум мыслит этого бога⁵³.

Ясно, что ум — это бог, поскольку он находится в том же положении, что и умопостигаемое. И если ум таков, то он пребывает в умопостигаемом, так как утверждается, что отец — это умопостигаемое⁵⁴, а он содержит в самом себе нечто мыслящее. Опять-таки:

Нет ведь ума без умом постижимого, как и последнего
Нет без ума⁵⁵.

20

Очевидно, что ум соединяется с богом как бог, и, значит, сам также оказывается богом. Необходимо иметь в виду и то, что, подобно тому как Платон представляет умопостигаемое как составное единое сущее, рассматривая единое именно в таком единстве, точно так же и боги располагают мыслящее в умопостигаемом, как сам Платон — в едином, поскольку он говорит о сущем, связанном с единым, а они представляют как монаду то, что кажется триадой. 25

II.1.2. Время и вечность

II.1.2.а. Три суждения Прокла, оспариваемые Дамаскием

138. [1] Почему само время и существующее во времени не тождественны? ⁵⁶ Ведь время не могло бы быть даже становлением, поскольку всякое становление измеряется временем. [2] Почему <Прокл> говорит, что время предшествует космосу? ⁵⁷ Ведь, согласно «Тимею», оно сосуществует с небом ⁵⁸, а мера располагается в измеряемом в каком-то ином смысле. Таким образом, вечность вовсе не идет впереди живого-в-себе, а находится в нем.

- 30 [3] Почему, в-третьих, вечность не пребывает в своем собственном едином? ⁵⁹ Ведь ее частями оказываются «всегда» и «бытие» ⁶⁰, и прежде этой диады ей необходимо быть чем-то единым. Пребывая же
II.17 собой в качестве единого, она некоторым образом выходит за свои пределы в виде двух названных предметов. Следовательно, выходя за свои пределы, она пребывает в самой себе.

II.1.2.б. Ответы на поставленные вопросы (в обратном порядке)

- [3] Итак, лучше говорить следующее: вечность пребывает в самой себе так, как — в этом же качестве — и в едином; сущее покоится в едином, идущем впереди него, поскольку оно не властно над каким-либо
5 выходом за свои пределы. Так вот, сущее первым среди существующих вещей находится в самом себе прежде самого себя, а вечность первой просто пребывает в себе. По этой самой причине всякая вечная вещь как совокупная и целая находится в самой себе в зачаточном состоянии. Что же касается первого ума, то он некоторым образом присутствует в том, что следует за ним, поскольку ум есть первый царь ⁶¹, а властвующее как таковое располагается среди подвластного. Кроме того, сущее выступает только самостоятельно, а вечность — и самостоятельно, и как собственный результат, и как принадлежность того, что следует за ней.

- [2] Далее, парадигма времени, которая присутствует в живом-в-себе, оказывается вечностью. В самом деле, время располагается в космосе
10 и наполняет собой Все, подобно тому как вечность — живое-в-себе. Впрочем, об этом уже было мною сказано много раз.

[1] Что же касается первого вопроса, то время есть именно становление; оно подвластно времени как становление, а отнюдь не как время ⁶². При этом и вечность вечна как сущность, а в еще большей мере — как сама вечность, начинающая собственное действие с самой себя, так что и время одновременно и вместе с живым существом измеряет самое се-

бя⁶³. Ведь всякая мера прежде всего остального оказывается мерой самой себя. И если она выступает еще и как место, то потому, что владеет силой, размещающей и располагающей то, что привязано к месту, причем, разумеется, и с собой она проделывает это прежде всего остального. Далее, если она оказывается местом, то потому, что место само по себе обладает способностью обосновывать и привязывать к себе то, что располагается в некоем месте. По этой причине, в том случае когда существует тело, не требуется дополнительно никакого иного места, поскольку оно располагается и одновременно удерживается в самом себе — если не как тело, то, по крайней мере, как место. Ведь тогда оно прежде всего остального делает неподвижным центром самое себя⁶⁴.

20

II.2. О ВТОРОМ ЧИНЕ УМОПОСТИГАЕМОГО («Парменид», 142c7-d9)

139. В связи со вторым чином умопостигаемого необходимо прежде всего рассмотреть то, почему о вечности здесь говорится как о целостности и о жизни. Значит, в применении к этому чину нужно исследовать то, оказываются ли они одним и тем же предметом или же тремя, но сходившимися между собой в тождество, или они вовсе не сочетаются между собой так, как это свойственно вещам одного порядка.

25

II.2.1. Вечность, целостность и жизнь

II.2.1.a. Доктрина Прокла

Похоже, что <Прокл> постоянно меняет свое мнение по данному поводу. Он всегда признает за одно и то же целостность и вечность, а что касается жизни, то сперва он отождествляет ее с ними, а затем некоторым образом представляет иной, поскольку сущее у него соотносится с триадой⁶⁵. Итак, давайте рассмотрим то, что говорит <Прокл>.

[1] Целое, как он утверждает, является мерой разделяющихся на II,18 части предметов, а мера разделяющегося и множественного — это вечность; следовательно, целостность есть вечность.

[2] Помимо этого, мы утверждаем, что сущее, взятое все вместе, оказывается вечным, и что все вечное вместе взятое — это то, что существует; значит, вечность и целостность — одно и то же⁶⁶.

[3] В-третьих, целое как таковое вечно. В самом деле, гибель есть 5 расторжение частей⁶⁷; потому подлинное целое во всех отношениях вечно и частей это касается в еще большей мере, чем целого. Феноменальное же целое подвержено гибели постольку, поскольку оно не есть подлинное целое. Следовательно, и в этом случае вечность и целост-

ность — одно и то же. Ибо то, что более всего целостно, более всего и вечно — подобно Всему; то, что менее целостно, похоже на каждую из небесных плером, то же, что целостно в наименьшей степени, менее всего и вечно, и это касается целостностей, образованных из подлунных стихий.

- [4] В дополнение к этому, в-четвертых, подобно тому как время разделяет становление на предшествующее и последующее и, несмотря на это, объемлет и измеряет его ⁶⁸, точно так же и вечность сводит частицы сущности воедино и измеряет их. Значит, время есть раздельная целостность становления, а вечность — это нераздельность сущности.
- 15 Далее, жизнь, разумеется, есть целостность, поскольку она удерживает вместе части живущего: по крайней мере когда она уходит, эти части распадаются.

Кроме того, в результате все сосуществует с собственной целостностью-жизнью и лишается жизни, когда утрачивает целостность. Ведь в таком случае даже бездушные предметы благодаря собственной целостности связаны с жизнью и вдыхают от нее жизненное начало, поскольку оно, вообще говоря, тождественно жизни.

- Впрочем, вечность — это также жизнь, поскольку, как говорит
- 20 <Прокл>, время — это и движение, и нечто, связанное с движением ⁶⁹.

II.2.1.6. Апория Прокла

Короче говоря, делая примерно такие выводы, <Прокл> затем формулирует следующую апорию: «Почему всякое вечное бессмертно?». В самом деле, оно, с одной стороны, вечно, а с другой — лишено жизни; это, как можно было бы сказать, лишенное качеств тело ⁷⁰.

II.2.1.6.1. Решение Прокла

Так вот, в ответ на это он говорит, что вечность есть нечто, потустороннее жизни, ибо она — отец второй триады. Жизнь же — это отеческий ум, подобно тому как целостность — сила.

II.2.1.6.2. Критика Дамаския

- 25 Пусть даже, делая такие выводы, мы и будем разделять триаду и говорить не об одном и том же своеобразии в едином и в сущем, поскольку жизнь — это сущее, а единое — жизнь. Ведь тем, чем выступает единое как сверхсущностное, является зависящее от него как сущностное. Помимо этого, целое и части, взятые вместе, Парменид представ-

ляет как единое сущее⁷¹; следовательно, это жизнь и вечность в совокупности. Похоже, что вечность и жизнь оказываются частями целостности подобно единому и сущему. Следовательно, вечность — отец триады. Помимо этого, вечность происходит от вечного бытия и, значит, выступает как сущность. А еще, как показал <Прокал>, жизнь, в свой черед, оказывается целостностью. Итак, почему же она — всего лишь часть, подобно тому как сущее есть часть единого сущего? Вслед за этим на данную апорию можно было бы еще ответить, что все вечное — это живущее вечно, но не осознанной, а сущностной жизнью. В самом деле, даже лишенное качеств тело (если оно, конечно, природное, а не математическое⁷²) некоторым образом живет естественной жизнью. Ибо природа, как полагал Аристотель, — это низшая жизнь, в большей мере оказывающаяся сущностью, нежели жизнью⁷³.

II.2.1.6.3. Дополнительные возражения Дамаския

140. Можно было бы высказать недоумение еще и по тому поводу, почему время есть какая-то жизнь или движение, тогда как оно — вовсе не движение, а его мера⁷⁴. Так вот, если оно есть движение, то выступает вовсе не как жизнь, а как становление, поскольку движение свойственно и бездушным, и отделенным от собственной целостности предметам. Если же оно — природная жизнь движущегося, то ведь природа вовсе не заключена во времени. Ибо движущееся таково отнюдь не в согласии с самим собой и не по своей природе, а потому, что его измеряет время. Следовательно, в качестве времени оно измеряет и, значит, будучи измеряющим, не движется; стало быть, время как таковое вовсе не является жизнью, и потому жизнь — это отнюдь не вечность. Кроме того, вечность стремится к тому, чтобы вечно существовать, а вовсе не жить, на что указывает сам относящийся к ней эпоним. Стало быть, она — не жизнь, а сущность, присоединившая к себе вечное бытие, то есть обладающая беспредельной силой⁷⁵. Далее, жизнь — это также и вечный ум, однако лишь в меру его участия в вечности; следовательно, они не тождественны. Впрочем, жизнь и целостность — это также не одно и то же, даже если они сосуществуют. Не иначе как в этом случае, конечно же, тождественны эйдос и жизнь, поскольку всякое живущее обретает эйдос, а всякое обретенное эйдос является целым. Таким образом, всякий эйдос оказывается жизнью, поскольку весь он выступает как целое.

Используя данный подход, можно было бы, пожалуй, доказать тождественность также и многого другого. Однако необходимо исследовать то, выступают ли жизнь как целое и целое как жизнь. Это не-

- возможно, поскольку целое соотносится с частями, а жизнь связана с ним самим по себе. Кроме того, жизнь стремится приводить в движение, а целое — заключать в себе. К тому же они не всегда сочетаются между собой. По крайней мере, целое как результат искусства благодаря этому искусству вовсе не оживает ⁷⁶. А лишенное качеств тело, разделенное всего лишь на три части, протяженное в пространстве и имеющее объем — даже если я оставлю в стороне его природу, — оказывается непрерывным целым, разделенным на части, а не жизнью и не чем-то живущим. Далее, часть как таковая живет, но отнюдь не является целым. Ведь если она отринула жизнь целого еще раньше, то жизнь окажется чем-то, положенным в основу; целое же возникает позднее.
- 11.20 Ибо его можно мыслить и исследовать вне всякой связи с жизнью, словно то растение, которое уже высушено, поскольку по своему виду оно еще остается целым, но отнюдь не живет так, как это свойственно растению. Вообще же, мы говорим об эйдосе как о чем-то одном, а о жизни — как о другом. В самом деле, жизнь предшествует эйдосу, а эйдос выступает в том числе и как целостность, но при этом вовсе не
- 5 как жизнь, поскольку он является именно эйдосом. Кроме того, если бы целостность и жизнь были тождественны, то там, где будет более всего присутствовать жизнь, будет наблюдаться и наибольшая целостность. На самом же деле целостность оказывается наибольшей в умопостигаемо-умном устроении ⁷⁷.

Итак, вечность и целостность также не одно и то же. Ведь и время — это прежде всего вовсе не целостность рожденного, но мера или число ее в качестве возникающей ⁷⁸. Таким образом, вечность — отнюдь не целостность, но мера целого, связующая его. Далее, целостность есть в числе прочего и время. Но что это за целостность, которая связана с предшествующим и последующим и которая оказывается измеряющей, а отнюдь не измеряемой? Стало быть, вечность выступает в том же качестве; однако одно дело — простая целостность, а другое — измеряющая сущностную. Следовательно, простая целостность предшествует им обоим. Значит, она не тождественна вечности.

141. Или вот еще: если вечность сводит целое и вечное вместе, то
- 15 ведь это самое слово «вместе» обозначает вовсе не то, что одно существует раньше, а другое — позже; напротив, нераздельность отнюдь не выступает как части: одно находится в одном положении, а другое — в другом. В данном случае и в тождественном что-то могло бы находиться в одном состоянии, а что-то — в другом; следовательно, это самое «вместе» двойственно: одно существует в том смысле, о котором сейчас идет речь, а другое — как неделимый эйдос. Кроме того, подобно тому как становление измеряется временем потому, что

является делимым, точно так же и сущность, поскольку она выступает как целое, измеряется вечностью. Значит, одно — это время, а дру- 20
 гое — делимое на части становление, и равным образом одно есть вечность, а другое — неделимая сущность. В дополнение к сказанному необходимо иметь в виду то, что часть как таковая может быть вечной, хотя она и не выступает как целое ⁷⁹; что вечность существует сама по себе, а целое соотносится с частями; что вечность отлична от вечного — конечно же, та, которая проявляет себя во втором чине, — а целое и в этом случае связано с частями. Если вечность и будет чем-то вечным, то потому, что измеряет саму себя. Целостность 25
 же и тогда — это ее собственные части.

II.2.1.6.4. Опровержение приведенных выше аргументов Прокла

[1] Помимо этого, и в применении к целым вещам используется эпоним меры. В самом деле, целостность есть мера разделяющегося; однако так же, как это было в случае сущности и эйдоса, вечность оказывается мерой, причем такой, которая всегда одинакова и пребывает в одном и том же состоянии. Потому-то она, похоже, в некотором смысле есть покой ⁸⁰. Время же — движение, поскольку части всегда покидают пределы становления, а оно удерживает то, что связано с 30
 сущностью ⁸¹.

[2] Во втором аргументе рассматривается то, что существует в качестве другого и как самостоятельное. Допустим, целое и вечное будут взаимно превращаться друг в друга. Однако в этом случае целое будет 11,21
 существовать в наличном бытии, а вечное — в меру сопричастности. В самом деле, вечность и вечное — вовсе не одно и то же, а все — это то, что есть.

[3] В третьем смешиваются те вещи, которые существуют самостоятельно и случайным образом. В самом деле, целое, когда оно распадается, гибнет, а все то, что присутствовало в его бытии, сохраняется. И даже если целое вечно, то оно существует вечно, а вечным является потому, что участвует в вечности; часть же вовсе не наличествует как 5
 таковая и в отсутствие целого гибнет ⁸². Таким образом, распадение есть лишение целостности, а когда последняя отсутствует, не будет и участия в вечности. Тогда это подобно тому, как если бы кто-нибудь говорил, что целое и живое — одно и то же.

[4] Далее, четвертый аргумент еще больше похож на софизм. Действительно, время отнюдь не является целостностью, оно лишь участвует в ней; и это происходит при том, что целостность возникает, а отнюдь не существует, поскольку и части не существуют, а возникают ⁸³. 10

И если в этом случае целостность существует, то не как простая, а как измеряющая ту, которая всего лишь подвергается измерению. Вот какие апории, относящиеся к рассуждению <Прокла>, необходимо предложить.

II.2.1.в. Учение Дамаския, относящееся к вечности, целостности и жизни. Три вопроса

142. Давайте вновь самостоятельно рассмотрим с самого начала те же самые предметы — то, как обстоит с ними дело и в каком положении они находятся. Ибо, по всей вероятности, уже Платон — по крайней мере, в некоторых местах, — как и оракулы, относит вечность, целое и жизнь ко второму чину умопостигаемого⁸⁴. Так вот, обдумаем, во-первых, то, каким образом там существуют все эти вещи, во-вторых — тождественны ли они или оказываются иными друг другу, и вслед за этим, в-третьих, при предположении какого сочетания названных состояний не возникнет чрезмерного отклонения от истины.

II.2.1.в.1. Ответ на первый вопрос

- [1] Итак, в ответ на первый вопрос давайте скажем, что вслед за сущим необходимо располагаться тому, что из всего остального оказывается во всех отношениях наипростейшим, — а таково нечто, обладающее по сравнению с самим сущим лишь одним дополнительным свойством. Значит, второе есть вечность, поскольку к сущему в данном случае прибавляется лишь атрибут «всегда», а также целое, потому что оно есть сущее, лишь создавшее в себя предпосылку для появления потомства, причем еще не рожденного, — напротив, эта предпосылка оказывается предшествующей самому рождению родовой мукой. По всей видимости, могла бы быть чем-то вторым и жизнь, ибо она является покоящейся и движущейся сущностью, и упомянутая единственная прибавка в этом случае и есть приведенная антитеза.

- Далее, если третье в умопостигаемом — это ум, то ведь всякий ум ощущает, живет, оказывается живым существом и обладает неким образом жизни и способом ее проведения, причем или всегда одним и тем же, или то одним, то другим⁸⁵. Однако первый образ жизни (βίος) всегда один и тот же; следовательно, он вечен, а значит, ему предшествует вечность. Стало быть, раз третье является первым вечным, то сама вечность — второе.

- [2] Если бы всякое живое существо было неким многочастным единым, то жизнью оказалось бы то первое, которое причастно целому и

частям. Следовательно, ему предшествует то, в чем оно участвует, — сама целостность и части. Значит, и они оказываются вторым, подобно 10 тому как живое существо — третье.

[3] Помимо этого, в-третьих, давайте скажем, что сущее потусторонне жизни, потому что есть и посюстороннее ей сущее, точно так же и жизнь потустороння уму, ибо она посюстороння познающему; следовательно, она занимает промежуточное положение. Однако сущее потусторонне и целому, так как ему посюсторонне и неделимое. Со своей стороны, единое — это как бы «сейчас»⁸⁶, точка⁸⁷, и то, что существует сейчас, ибо оно будет целым <и неделимым>, и равным 15 образом вообще-то неделима также часть, как таковая являющаяся сущим, но не целым. Следовательно, сущее одновременно и потусторонне, и посюсторонне. В похожем положении по отношению к познающему находится и целое, поскольку в числе прочего имеется такое целое, которое не является познающим. Стало быть, целое занимает промежуточное положение между сущим и познающим, и точно так же можно было бы показать и то, что вечность также промежуточна. В самом деле, она связана с разумным и познающим как в наибольшей мере вечным; промежуточность же ее очевидна потому, что «всегда» оказывается иным по сравнению с сущим. Следовательно, для того 20 чтобы получилось слово «вечность», ко второму — «сущему» — был прибавлен атрибут «всегда»⁸⁸. Значит, это сущее, и притом более простое.

Кроме того, необходимо иметь в виду, что становление измеряется временем, которое есть изображение вечности⁸⁹. Становление же — это изображение эйдетического сущего⁹⁰. Стало быть, оно в той мере, в которой то, что стоит превыше парадигмы, здесь оказывается не 25 становлением, а смутным образом сущего, пожалуй, посюсторонне времени, поскольку последнее не выступает как становление; таким образом, сущее предшествует вечности.

Это можно было бы уяснить себе если не так, то иначе. Время есть эйдос, но не всякий эйдос является временем⁹¹. Следовательно, эйдос — нечто большее, чем время. Однако эйдос есть сущее, сущее же не всегда эйдос; стало быть, оно — нечто большее, чем эйдос. Итак, если бы время было аналогично вечности, то сущее оказалось бы 30 чем-то большим, нежели вечность. Поскольку вечность выступает как мера, сущее является общим и для измеряющего, и для измеряемого, причем, очевидно, как случайное свойство. Ведь и становление присутствует как в самом времени, так и в том, что существует во времени. Вот как можно было бы, пожалуй, доказать, что все эти три вещи являются в среднем чине умопостигаемого.

II.2.1.в.2. Ответ на второй вопрос

- II.23 143. Вслед за этим можно сделать вывод и о том, тождественны ли рассматриваемые предметы и есть ли они нечто одно, или же они иные друг другу, но при этом сочетающиеся между собой.

II.2.1.в.2.1. Различие между тремя предикатами

- [1.1] Так вот, на то, что их именно три, указывают сами понятия, отличающиеся друг от друга наряду с соответствующими именами. Действительно, одно дело — это понятие вечности как вечного сущего, другое — целостности как чего-то, содержащего в себе части, и третье — жизни как сущности, пребывающей в движении.

[1.2] Кроме того, целое соотносится с частями, а вечность и жизнь существуют самостоятельно. Похоже, что вечность в качестве «всегда» логически противостоит «иногда», а жизнь в качестве движения противоположна неподвижному.

- [1.3] В-третьих, у того, сопричастности чему различны, различно и наличное бытие. Так вот, живое существо — это вид, а в качестве вечного оно оказывается именно вот этим живым существом. Следовательно, как вечное оно участвует в вечности, а как живое существо — в жизни. И если на самом деле бытие живым существом оказывается иным бытию вечным, то и вечность — иное по сравнению с жизнью. А если бы целое образовывалось из всех вещей и какими-то из них оказывались бы вечное и идиома жизни, точно так же; как идиома знания, то целое было бы чем-то другим по сравнению с вечным и с жизнью, поскольку они были бы частями целого. На основании этого очевидно, что целое потусторонне жизни и вечности. Однако повременем с обсуждением данного вопроса.

[1.4] Давайте скажем, в-четвертых, что живет и часть, но целое, как и вечное, живет не так, как часть. Ведь у вечного целого вечны и части; целыми же они оказываются вовсе не как части. Следовательно, вечность и жизнь как целое являются иными друг другу.

- 20 [1.5] Вслед за этим, в-пятых, надо упомянуть и о том, что лишенное качеств тело именно как нечто совершенно бескачественное вовсе не живет⁹². Однако оно является целым и как становление принимает участие во времени. Впрочем, разумеется, как и то, что неподвластно времени, тело есть всего лишь целое тело. Следовательно, эти три вещи являются иными друг другу.

- [1.6] Далее, в-шестых, учтя все сказанное, давайте проведем различение рассматриваемых предметов. Целое есть род сущего как такового. Жизнь же и вечность — виды наряду с чем-то другим. При этом

вечность ближе к сущему, ибо говорят, что последнее существует вечно, жизнь же находится дальше от него, поскольку определение «вечная» прибавляется к ней точно так же, как и к сущему; кроме того, идюма жизни оказывается чем-то другим.

II.2.1.в.2.2. Соотношение трех предикатов

Итак, то, что собственные признаки рассматриваемых предметов различаются между собой, вполне очевидно. Давайте вслед за этим рассмотрим и то, всегда ли они сосуществуют друг с другом и пребывают друг в друге.

[2.1] Так вот, лишенное качеств тело, как то, что является целым и совокупным, подчиненным времени и природным, есть именно тело, обладающее некой сущностной жизнью. И, в свою очередь, первый ум 30 оказывается и живущим, и вечным, и целым, состоящим из частей.

144. [2.2] Кроме того, целое существует <и для вечности,> и для 11,24 вечных предметов, а, со своей стороны, вечность — для целых и частей⁹³. Следовательно, они взаимно переплетаются между собой. Значит, они оказываются вещами одного порядка и присутствуют друг в друге; при этом жизнь присуща и целым и частям, а целое имеется и у того, что живет, и у того, что не живет, и то же самое относится к вечности: она присуща и живому, и не живому, а всего лишь существующему. 5 Стало быть, и в этом случае они взаимно переплетены между собой как в общем, так и в частном, поскольку выступают некоторым образом как равные, связаны между собой и следуют друг за другом.

[2.3] Далее, в-третьих, вечное и сущее — это части вечности; таким образом, либо вечность есть нечто целое, либо она сочетается с целостностью точно так же, как и жизнь, и они связаны с целым и частями. 10 Целое и части, разумеется, пребывают в движении и покое⁹⁴, поскольку части, находящиеся в целом, движутся и отделяются от него. Следовательно, как целое, так и части существуют вместе с жизнью. Впрочем, части в совершенном целом не разделены, ибо находятся внутри его. Значит, целое разделяется, но окончательно не разделено; стало быть, благодаря вечному бытию оно обретает некую длительность⁹⁵. Таким образом, целое и части сохраняют соединенность между собой благодаря вечному бытию и вместе с ним, поскольку вечность 15 стремится к тому, чтобы сдерживать разделение в согласии с вечным бытием, подобно тому как время производит деление на предшествующее и последующее. Стало быть, и в этом случае три рассматриваемых предмета содержатся друг в друге, участвуют один в другом и не могут существовать один без другого; потому-то они и появляются вместе.

II.2.1.в.2.3. Иерархия трех предикатов

Однако необходимо рассмотреть и то, что среди них, в согласии с
20 природой, является первым, что — вторым, а что — третьим, даже если они относятся к вещам одного порядка.

[3.1] Так вот, целое и части — это различия сущего как такового и его роды. Вечность же привносит в сущее и во все его роды предикат вечности как некий придаток, ибо вечное обладает таким предикатом во-
все не как сущее, а именно как вечное. Вслед за ними третьей оказыва-
25 ется жизнь, ибо она добавляет к вечному покой и движение, так как и они являются родами сущего. Однако в жизни, в свой черед, проявляется некое подобие ее родов, делающих сущность вовсе не безучастной к покою и движению, а именно покоящейся и движущейся. Вечность же, скорее, неподвижна и в большей мере обусловлена сущим, подобно тому как более всего это относится к целому и частям. По крайней мере, ка-
жется, что они существуют, конечно же, в самом сущем.

[3.2] Кроме того, вечность в качестве мерила оказывается целост-
30 ностью, и такой же будет жизнь в качестве движущегося; даже покоясь, она как измеряемая, например эйдетическая, является некой целостностью. Ведь и здесь ⁹⁶ одно дело — это время, другое — эйдетиче-
II.25 ское целое, а третье — природа эйдоса, выступающая как жизнь.

Эти самые целостности взаимно противостоят друг другу, простая же целостность идет впереди них; существует и их слияние в качестве частей, поскольку космос как целое образуется из времени, эйдоса и природы ⁹⁷. Стало быть, простая целостность идет впереди всего, а вечная предшествует жизненной, так как движение измеряющего ее оказывается
5 вторым. Жизненная же стоит выше эйдетической, поскольку покой и движение предшествуют как тождеству, так и инаковости ⁹⁸, а целостность эйдоса, так же как и сам эйдос, заключена в них; самое правильное — это утверждать, что и ее причина будет располагаться во втором чине умопостигаемого, ибо части в этом случае оказываются иными друг
другу и целому, даже если они еще и не разделены, а только разделяют-
10 ся. Ведь движение и покой ясно и отчетливо проявляются в соответствующих действиях, поскольку движение — это как бы некое становление. Инаковость же и тождественность будут уже каким-то эйдосом и результатом становления. Поэтому в качестве причины там есть и эйдетическая целостность. Проявляется же она в виде умопостигаемого налично-
го бытия в том, что разделено умопостигаемым образом.

145. [3.3] Давайте рассмотрим соотношение этих вещей еще и третьим способом. Так вот, целостность порождает части. В рождении же присутствуют как постоянное обособление и движение, так и

инаковость порождаемых вещей⁹⁹. Следовательно, целостность прежде всего остального оказывается именно тем, что породило части. В самом деле, она, собственно говоря, их вовсе пока еще и не породила, ибо является целостностью потому, что предшествует частям, и потому, что выступает как соединение частей, и потому, что существует благодаря появлению некой связи, даже если еще нет того, с чем должна возникнуть связь.

[3.4] В то время как все остальное проявляется в разделении частей, эйдетическая целостность, выступающая как причина, располагается в их чине. Ей предшествует жизненная целостность, заключающаяся в движении к частям и к их чину. Целостность, соотносящаяся с вечностью, перемещается вместе с движением, будучи той, которая связует его части¹⁰⁰, с тем чтобы движение возбуждалось вечно, а не превращалось в некое установившееся, каковы уже движение и порождение в третьем чине¹⁰¹.

Так вот, в данном случае эти виды целостности расположены по отношению друг к другу именно в таком порядке. И самое верное — это утверждать, что целостности вечности и жизни становятся таковыми, как та, которая лишь именуется эйдетической, но является вовсе не ею, а той, которая измеряется вечностью. Эйдетическая целостность возникает в третьем чине, а во втором она существует в виде наличного бытия — как целостность движения, отмеряемого вечностью; это подобно тому, как временем отмеряется та целостность, которая оказывается как бы становлением, продвигающимся к эйдосу¹⁰². Такое движение можно было бы, пожалуй, назвать жизнью, выступающей как движение. Можно было бы сказать так и о сущности, которая одновременно и разделяется на части, и обретает в ходе этого разделения целостность, поскольку при этом она отнюдь не расчленяется окончательно; ее также следует рассматривать не как само движение, а как что-то движущееся и как части и целое, выстроенные в определенном порядке или же еще только обретающие этот порядок по отношению друг к другу. Именно эту целостность, поскольку она противоположна измеряющей ее вечности и приводящей ее в движение жизни, мы и назвали эйдетической, выступающей в качестве причины. В самом деле, сущность, разделяющаяся на части, — это как бы нечто, положенное в основу для приводящей в движение жизни и для протяженности, связанной с вечностью и пребывающей в непрерывном движении. По этой самой причине она и оказывается третьей, так как соотносится с материей; при посредстве движения, благодаря которому она разделяется, а в еще большей степени при помощи вечности, в согласии с которой разделение становится устойчивым, она обретает свою форму. Потому-то и показалось, что

- вечность является целостностью, так как она связует движение, от природы являющееся расчлененным. И жизнь обладает чем-то, связующим ее, так как она участвует в вечности. Вечность же является целой потому, что причастна целостности, ибо в ней существует определенный порядок частей, поскольку он заложен в самих частях; движение же имеет место благодаря целому, а вместе с движением присутствует и протяженность вечного. То, что состоит из всего этого, — второй умопостигаемый космос, который первым прославляется как целый, поскольку он первым предполагает объединенную раздельность частей.

II.2.1.в.3. Ответ на третий вопрос

146. Давайте в заключение перейдем к третьему из предложенных с самого начала вопросов, касающемуся того способа, которым можно было бы рассматривать эти предметы: как тождественные, как иные друг другу, как принадлежащие к вещам одного порядка и, вообще говоря, как те, которые образуют второй чин умопостигаемого; помимо этого, давайте исследуем, почему мы ведем речь именно о таком множестве в этом чине. Так вот, самое лучшее — это сказать, что умопостигаемое и сущее в высшем были нерасторжимыми, но что некое ослабление во втором чине уничтожило высшее единство сущего и в результате возникла раздельность. И если бы кто-нибудь <...> в то время как уже рождаются роды сущего, становление, берущее свое начало в сущем, пребывает в стадии родовых мук. Ведь потомство появляется позднее, в третьем чине, но именно благодаря породившему его, а вернее, еще только порождающему, оно оказывается в наибольшей степени объединенным.

- Итак, поскольку сущее разделяется на роды, имеются простое целое и части, а так как оно разделяется на предел и беспредельное, существует вечность. В самом деле, вечность имеет пределом «сейчас», а беспредельным «всегда» обладает даже время, пусть и не так, как вечность, — не разом. Впрочем, и у «сейчас» есть предел, а у «всегда» — беспредельность. Поскольку сущее разделяется на движение и покой, существует жизнь, так же как и целостность, названная эйдетической в качестве причины.

- Однако единое и многое выступают как стихии сущего. Что же это за соответствующая им целостность? Пожалуй, единое и многое, как мы показали выше, являются пределом и беспредельным. И если среди стихий роды разделились и стали единым и многим, то потому они и оказались иными по сравнению с пределом и беспредельным, точно так же, как иными друг другу становятся единое и благо. Конечно, среди видов

простое целое и части появились на свет как единое и многое, ибо вся их раздельность есть простое многое; единое же возглавляет всякую раздельность, а сущее, поскольку оно находится вне любого противопоставления, является общим для всего — и для целого, и для частей.

Стало быть, в таком случае необходимо либо рассматривать все 5 эти вещи вместе, либо соединять их между собой еще более тесно. Ведь только сейчас мы представили себе множество целостностей, так же как и одну, идущую впереди их всех. Таким образом, она будет целой, состоящей из целых; однако, как мы увидим, целостность, образованная из целых, относится вовсе не ко второму, а к третьему чину. Следовательно, необходимо мыслить или единую целостность, или же разделяющуюся в самих частях; когда она рассматривается в качестве той, кото- 10 рая еще только разделяется, но в смысле протяженности не разделена окончательно, она является вечностью: она обладает пределом потому, что уже получила свое начало, а беспредельным потому, что никогда не будет существовать, поскольку постоянно разделяется ¹⁰³. В той мере, в которой она рассматривается не в смысле протяженности, а в разделении и движении, она оказывается жизнью, установившейся в движении. В качестве же порождающего и порождаемого, а также предшествующего и последующего по своему порядку — это целостность, связанная именно с самим предметом. И даже если нельзя вести речь о целостности, пусть будет сделано предположение о порядке и подобии космоса ¹⁰⁴.

Таким образом, в данном случае имеется единая целостность, состоя- 15 ящая из всего, а все является ее частями. Эта самая целостность в одном смысле оказывается космосом, в другом — жизнью, а в третьем — вечностью. Таковы три собственных признака, являющихся частями одной целостности. Она именно одна, а целой оказывается в своих частях по причине собственного единства; потому каждая часть вместе с собой и порождает такую целостность. А чего же удивительного в том, что эти части образуют целостность? Ведь одновременно с со- 20 бой они производят на свет друг друга и проявляются друг в друге вследствие их единства как между собой, так и с целым. И если среди низшего они скорее разобщены, то что удивительного и в этом? В самом деле, целостность, которая там выступает как своеобразие, здесь становится как бы инаковостью в силу разъединенности — вследствие раздельности того, что это своеобразие воспринимает ¹⁰⁵.

Итак, имеются ли здесь эти самые три своеобразия, сросшиеся в единую целостность, или же существует наша собственная раздельность, в то время как там эти три своеобразия — единая природа? Действительно, и человек — единая природа и единая простота, и все рав- 25

но мы даем ему определение («разумное и смертное живое существо»), ибо нам присуще мышление, опирающееся на раздельность.

147. Второй умопостигаемый чин — это единая простота; кроме того, он предстает в двух видах. Потому-то он — вовсе не монада, а целое и части. Так как последних две, то целое и части и в этом случае оказываются диадой или же монадой и диадой вместе взятыми. Однако они выступают не в качестве триады, а как единая целостность и, по крайней мере, две части. Стало быть, соответствующая монада превращается в диаду: пребывая во втором чине умопостигаемого, она еще является нерасторжимой, а в соответствующие три своеобразия, или же целостности, она превращается лишь в третьем чине, совершив нисхождение в три определенные монады — вечность, жизнь и эйдетическую целостность, в согласии с которыми здесь и возникло живое существо¹⁰⁶. Последнее вечно как вечность, живо как жизнь, и оказывается эйдосом как целостность и части. В самом деле, живым существом являются уже четыре живых существа¹⁰⁷; как и все они вместе взятые, оно также воспринимает предшествующее ему совокупное устройство. Однако при этом вовсе не получается так, что одно в нем существует, а другое — нет, или же что одно существует в большей мере, а другое — в меньшей, ибо умопостигаемое выходит за свои пределы на равных основаниях и как целое за пределы целого. Так вот, в последнем случае измеряющее — это вечность, и измеряемое, каковое двойственно — жизнь и эйдос, разделены. В высшем же они соединены в существующей родовой муке собственного разделения. Единой и общей для них оказывается разделяющаяся природа умопостигаемого выхода за свои пределы и его порядок. Ведь выход за свои пределы как бы заложен в появлении на свет, и как заложенный он является пределом и покоем, а также, в третьих, тождеством, а как выход за свои пределы он — беспредельное, движение и инаковость. Ничто среди названного не пребывает в определенности — напротив, имеется лишь совокупный выход за свои пределы, причем заложенный в совокупности; как заложенный он выступает в качестве целостности, а как выход за свои пределы — в качестве частей, и ни заложенности, ни выхода за свои пределы по отдельности не существует, но имеется лишь нечто совокупное и составное. В самом деле, именно такое нечто выходит за свои пределы, но еще не совершило такого выхода и не пребывает собой¹⁰⁸. Потому-то целостность и части в одном и том же оказываются одним и тем же: как еще не разделенные они — целостность, а как уже не являющиеся нерасторжимыми — части; таким образом, они тождественны; в одном и том же как то или другое присутствует определенность целостности в соотношенности с частями.

Давайте то, что следует за этими предметами, — появляющееся умопостигаемое множество, насколько это возможно и даже больше, свяжем с высшим состоянием ума, в первую очередь приняв во внимание то, что Парменид представляет само сущее целым вовсе не в разделении¹⁰⁹. Действительно, оно разделяется отнюдь не в третьем чине умопостигаемого — напротив, и в этом случае его ипостась, как и ипостась единого, пребывает замкнутой. Умопостигаемое — воспринимается ли оно как нерасторжимое, или как разделяющееся, или же как разделенное единое сущее, — пребывает как совокупное.

148. Итак, первый чин умопостигаемого связан с рассмотрением единого сущего как единого вследствие преобладания последнего и простоты сущего. В третьем оно представлено как два — единое и сущее, сопряженные между собой в умопостигаемом единстве. Второй же чин есть одно в каком-то смысле еще, а в каком-то — уже, ибо двух еще нет, а одного уже нет. Однако путь и родовая мука ($\delta\delta\delta\varsigma$ καὶ ὥδις) для двух начинается с одного. Так вот, как единое они предстают в качестве вовсе не самого по себе единого, а того, от которого берет свое начало двоица, — того, которое вместо единого оказывается целым. В качестве двоицы их пока еще не два — напротив, соответствующие части пребывают пока вместо многого в едином. Как то, что рождается, они оказываются именно частями, а как то, что еще не родилось, — целым или чем-то, содержащимся в целом. Со своей стороны, единое как то, что обращается к порождению, оказывается целым, а как то, что пока не породило, — все еще единым. А как все вместе — тождественные целое и части — в некотором отношении оно то же самое, а в некотором — нет. В самом деле, все вместе как порождающее и испытывающее родовую муку выступает в качестве целого, а как порождаемое и возникающее в результате родовой муки — в качестве частей, ибо они всегда стремятся быть чем-то вторым после целого. Потому в третьем чине единое и сущее оказываются потомками единого сущего, а во втором — это еще части, пребывающие в пределах рождающего, и с ними связана родовая мука. По этой причине части и являются сущностью целого¹¹⁰, и поэтому кажется, будто первая целостность состоит из частей, что на самом деле неверно. Напротив, если позволено так выразиться, она существует прежде частей. Так как она содержит части внутри себя, она лишь представляется состоящей из них.

На самом деле подобное ее положение будет иметь место позднее. Однако рассматриваемая таким образом целостность тождественна и вечности, и жизни, и причине эйдетической целостности; поскольку она пребывает в муке, связанной с рождением строя собственных

- потомков, она выступает как причина упорядоченной целостности; так
 15 как она выказывает стремление к порождению и пребывает в движении, она оказывается жизнью; раз она находится в вечном движении, стремлении и обращенности к порождению, она является вечностью. Оракул гласит: «Ибо монада протяженна, поскольку рождает двойцу»¹¹¹. Согласно этому же самому оракулу, по данной причине она и радуется тому, что вечно пребывает в неустанном кружении¹¹², поскольку одновременно и рождает, и не рождает целое и части. Как рождающая она предшествует частям, а как не рождающая — состоит из них.
 20 И в то время как превосходство над рождением оказывается собственным признаком первой сущности, ибо ее единство противостоит раздельности порождающего и порождаемого, и даже если она и производит все на свет, то в однородности и нерасторжимости, подобно тому как монада порождает все число без какого-либо сложения и умножения¹¹³, — так вот, при этом собственным признаком второй сущности оказывается уже стремление к рождению, так же как и к тому,
 25 чтобы отделить будущих потомков в их появлении на свет от себя самой. Потому-то Парменид и дал ей характеристику именно как целому и частям.

II.2.2. Двенадцать вопросов и ответов

II.2.2.а. Перечень вопросов

149. На основании сказанного нам уже будет легко перейти к остальным вопросам, первым из которых является тот, располагаем ли мы в данном чине названные вещи (целостность, вечность и жизнь) в качестве причины или же в наличном бытии. В самом деле, похоже,
 30 что другое в данном случае находится в том же положении, что и единое, поскольку вывод о каждой вещи из названных делается с помощью одних и тех же рассуждений.
 II.30 Во-вторых, оказывается ли это второе устройство одним богом или же многими? Рассуждение, похоже, может привести к обоим соответствующим выводам.
 В-третьих, почему единое сущее — первый чин — не является целым и частями, хотя и в нем присутствуют единое и сущее?
 5 Далее, в-четвертых, почему во втором чине каждая из двух частей не оказывается целым, коль скоро имеются умопостигаемые части, а совокупное умопостигаемое — это единое сущее?¹¹⁴
 В-пятых, почему ни единое, ни сущее, ни то и другое вместе взятые не оказывается целым, если собственные признаки единого всегда относятся к сущему, и почему не может быть целым если не единое, то хотя

бы составное? В самом деле, подобно тому как единство существует благодаря первому единому сущему, целостность будет происходить 10 от единого.

В-шестых, каково деление второй умопостигаемой триады: таково ли оно, как о нем говорит <Прокл>, или же какое-то иное?

В-седьмых, почему второй чин диадический, в то время как целостность оказывается монадой и кроме нее существуют, по крайней мере, две части? 115

В-восьмых, почему первая целостность негомеомерна и негомеомерна ли она? 15

В-девятых, почему данное целое образуется из двух частей, хотя ниже <Парменид> говорит, что любое целое состоит из трех? 116

В-десятых, что именно дарует качество единого подобной целостности, в то время как, согласно чужеземцу в «Софисте», целое — это единое, обладающее свойствами 117.

В-одиннадцатых, почему второй чин умопостигаемо-умного также 20 есть <вечность>, а умного — уже нет?

В-двенадцатых, для чего именно оказывается мерой вечность: не для сущих ли вещей как таковых, и почему не всякое сущее вечно, а таково только то, которое предшествует самой вечности? Если она — мера живущего, то почему вместе с ней не возникает и жизнь, а, наоборот, имеется то, что оказывается всего лишь вечно сущим, но не вечно живущим? И, вообще, почему первое живое существо вечно, если на 25 самом деле вечность — мера жизни? 118 В таком случае самое правильное — это утверждать, что живое существо будет первым измеряемым. И почему вечность связана не с мышлением, а лишь с первым бытием? В самом деле, нужно было бы, чтобы вечность была умом.

II.2.2.6. Двенадцать ответов

II.2.2.6.1. Ответ на первый вопрос

150. Нужно последовательно, с самого начала ответить на поставленные вопросы.

II.2.2.6.1.1. Целостность

По поводу первого необходимо сразу же сказать, что умопостигаемая целостность, рассматриваемая в качестве единого сущего, появилась в данном чине впервые; стало быть, она пребывает в наличном бытии. 30 Действительно, нигде в ином месте, кроме как там, нет слитого единого сущего; так что и по этой причине подобная целостность там пребывает в II,31

наличном бытии. В-третьих, целое и тяга к нему частей обращены на то, чтобы стать соединением находящегося на расстоянии; значит, оно существует в качестве единства. Единство же и слаженность более всего подходят умопостигаемым предметам; следовательно, там они оказываются первой целостностью в наличном бытии. Благодаря ей все последующее как целое подражает умопостигаемому в качестве единого сущего и в качестве множества. Мы скажем об этом еще яснее.

II.2.2.6.1.2. Вечность

- [2.1] Вечность, со своей стороны, стремится к тому, чтобы свернуть и свести к единому многое, а к целому — части, подобно тому как время желает их разделить. Значит, вечность более всего соответствует умопостигаемым предметам, будучи хорегом умопостигаемого единства для разделяющегося; при этом то, что совершенно нерасторжимо, не нуждается в вечности, а то, что полностью разделено, не может участвовать в ней. Именно по этой причине, если бы в уме имелась какая-то раздельность, некоторым образом избегающая единства и совокупности, ее создавало бы время — умное и, разумеется, божественное. В самом деле, почему бы уму не участвовать во временим своеобразии, если в нем имеется названное время? Да ведь правильнее всего утверждать, что именно это и имел в виду великий Ямвлих, поскольку он считал, что среди эйдосов существует некая
- 10 причина для предшествующего и последующего, причем возникающая в силу не своеобразия, а расположения и, как он говорил, порядка следования ипостасей¹¹⁹. Действительно, кажется, что позднейшее по времени оказывается то одним, то другим; то же, что существует в согласии с порядком следования, по мнению того, кто тщательно изучает мышление, — это время, причинствующее для порядка, основанного на расположении¹²⁰. В самом деле, даже если демиург создал все разом, созданные вещи появились отнюдь не одновременно,
- 15 ибо они не вечны, а существуют во времени, и значит, под действием времени разделены на первый, второй и третий чины. Ибо то, что ближе к причине, появлялось на свет быстрее и потому становилось предшествующим, даже при том, что в результате возникло все вместе. Необходимо говорить о времени как о причинствующем не для возникшего, а для еще только возникающего всего вместе: все то, что более способно к возникновению, упорядочивается в течение менее продолжительного времени, а то, что скорее неспособно, — на протяжении более продолжительного¹²¹. Ведь небесная и земная материи,
- 25 пожалуй, обустраиваются вовсе не в одно и то же время, но, конечно

же, каждая из них — в какое-то определенное. Именно поэтому небесный космос по времени и предшествует земному¹²². Стало быть, время — причина как порядка, так и деления на предшествующее и последующее. Вечность же в каждом случае стремится устранить предшествующее и последующее; по этой самой причине она и оказывается безыскусной целостностью, так как сводит разделяющееся к неделимому; значит, она является умопостигаемой прежде всего в наличном бытии. 30

[2.2] Помимо этого, вечность оказывается также пределом и беспредельным, взятыми вместе, с тем лишь уточнением, что в ней проявляет себя и то и другое, ибо одно дело — «сейчас», а другое — «всегда». Между тем в никак не меньшей степени в этом случае имеется и составное и совокупное: предел и беспредельное — это прежде всего 11,32 стихии сущности, а значит, и умопостигаемого. Следовательно, и по этой причине вечность оказывается умопостигаемой.

[2.3] Кроме того, в-третьих, предикат вечности является чем-то, не тождественным бытию, а принадлежащим ему, подобно некой незыблемости или покою — тому, что выходит за свои пределы, не выходя, — или же неким образом и способу жизни сущности, или пути ее 5 ипостаси, или же тому, что можно было бы еще придумать. Он всецело сращен с сущим и никогда не покидает того места, в котором появился, а появился он во втором чине, поскольку то, что от природы сращено с чем-то, является по сравнению с ним вторым. И если предикат вечности нуждается в сущем, поскольку речь идет о вечном бытии, то не будет ничего всего лишь вечного, в то время как бытие может мыслиться 10 и в отсутствие такого предиката, причем, разумеется, потому, что сущее идет впереди вечного¹²³, так же как сущность предшествует вечности. Итак, поскольку предикат вечности соединен с бытием, вечность по своей природе будет умопостигаемой.

11.2.2.6.1.3. Жизнь

Но вот и третье — как говорят — спасителю¹²⁴: давайте скажем, каким образом в умопостигаемом в виде умопостигаемого наличного бытия присутствует жизнь. [3.1] Во-первых, если в единстве умопостигаемого в наличном бытии имеется некая раздельность, на что указывают сами слова «целостность» и «вечность», там, очевидно, должны 15 будут появляться покой и движение. В самом деле, всякий выход за свои пределы есть одновременно покой и движение, а значит, и жизнь, ибо таковы ее стихии. Следовательно, есть некая умопостигаемая жизнь, связанная с умопостигаемой раздельностью.

[3.2] Кроме того, если жизнь — это как бы кипение сущности и сущность словно бы возбуждается при выходе за свои пределы, а умопостигаемый выход за свои пределы существует, следовательно, впереди
20 идет сущностная родовая мука, так же как и беременность выходом за свои пределы умопостигаемого потомства. Беременность же имеет место потому, что есть жизнь. То, что последняя умопостигаема, поскольку названная беременность связана с умопостигаемым, вполне очевидно ¹²⁵.

[3.3] Далее, в-третьих, необходимо сказать, что в сущем не было определенной причины ни для чего, но она имелась лишь для бытия всего. Второй же чин, если он состоит из тех же самых предметов, находящихся в том же самом положении, ничем не будет отличаться от первого.
25 Но если его составляют вторичные, последующие по своему роду предметы, то в нем могла бы, пожалуй, иметься причина для живущего. Коль скоро она умопостигаема, то и существует умопостигаемым образом, а значит, в нерасторжимости. Стало быть, эта самая причина живущего имеется благодаря бытию. Следовательно, ее бытие оказывается вовсе не бытием, а жизнью: именно потому она — причина для живущего, а не для сущего. Таким образом, умопостигаемая жизнь в наличном бытии выступает как причина для живущего: она относится ко вторым ипостасям и оказывается второй среди умопостигаемых предметов.

30 [3.4] Тем же самым путем можно было бы провести также краткое доказательство того, что третья жизнь является умопостигаемым умом. В самом деле, необходимо, чтобы допускающее участие в себе всегда имело нечто сопричастное, относящееся к одному с ним ряду вещей и
11,33 располагающееся в одном с ним космосе, поскольку подобному по природе свойственно участвовать в подобном прежде, чем неподобному, и именно при его посредстве неподобное принимает участие в подобном. Если же ум на самом деле является живым существом, обладает вечной жизнью и оказывается целостным, значит, он участвует в названных трех монадах: либо именно как в трех, либо как в одной, так как здесь
5 не будет никакой разницы. То же, что прежде всего сопричастно этим умопостигаемым вещам, само оказывается умопостигаемым, причем ясно, что это его случайный признак. Пусть именно так и будет сказано в ответ на первый заданный вопрос.

II.2.2.6.2. Ответ на второй вопрос

151. В ответ на второй вопрос давайте скажем, что высший чин умопостигаемого есть единый бог. В самом деле, этот чин является, как говорят, таинственным устроением, а последнее в данном случае
10 оказывается нерасторжимым, никогда и никоим образом не опреде-

ленным и потому таинственным. Третий чин есть уже космос, на самом деле разделенный на множество умопостигаемых богов, следующих за единым и появившихся от него на свет, о чем мы узнаем немного позднее. Итак, бог един и многие боги соединены одним. Первый бог — единый и однородный, второй — единый, весьма плодотворный ¹²⁶, имеющий много форм — по крайней мере, три, не разделенный на множество богов и при этом оказывающийся уже не однородным, а пробуждающимся ко множественности, но еще не разделенным на множество, а соединяющим множество богов в собственном единстве, не позволяя им стать многими и вслед за этим в качестве третьего возводя их к себе, но сам при этом оказываясь лишь единым многим ¹²⁷. Это действие, в согласии с истиной, приличествует умопостигаемой целостности (поскольку ее части еще не отстоят от нее самой, о чем мы будем говорить позднее), однако более всего оно подходит вечности, ибо вечность представляет собой совокупность неких предметов, причем очевидно, что прежде всего остального в эту совокупность входит она сама. Таким образом, в качестве объемлющего она однородна, а как объемлемое имеет части и оказывается множественной; вечность выступает как собиратель множества — именно поэтому она непосредственно ему и предшествует. Следовательно, множество имеется и в ней, но как еще не явное; значит, вечность — это единое многое. Ведь именно из-за такой природы первой вечности теологи называют вечностями и существующих вслед за ней многообразных богов ¹²⁸. Впрочем, и жизнь благодаря покою оказывается однородной, а вследствие движения — многообразной, поскольку всякое движение стремится быть путем откуда-то и куда-то; стало быть, жизнь одновременно выступает как многочастная монада.

II.2.2.6.3. Ответ на третий вопрос

152. Далее, на третий вопрос сам <Прокл> ответил так: необходимо, чтобы в сочетающихся между собой частях присутствовала целостность ¹²⁹, а в высшем чине умопостигаемого единое было совершенно обособлено от сущего; кроме того, там имеются и служащее предметом сопричастности, и участвующее в нем, а целостности из них не образуются. В самом деле, из чувственно воспринимаемых и умопостигаемых предметов единой целостности не создается именно потому, что одни из них причастны, а другие выступают предметом сопричастности.

[1] Следовало бы обратить внимание, во-первых, на то, что в высшем чине умопостигаемого участвующее и служащее предметом сопричастности отнюдь не находятся между собой в таком отношении, в ка-

ком пребывают первое и второе: первое, без сомнения, создает то, что участвует во втором, а второе, напротив, в этом случае существует в первом и поглощено им.

[2] Во-вторых, чем более обособлено единое, тем теснее с ним связано сущее, поскольку оно подчиняется большей силе единого; само оно при этом становится сильнее, как бы разливаясь по поверхности единого, и, с одной стороны, выступает как нечто пребывающее в самой причине, а с другой — как сущее, еще не вышедшее за пределы самого себя.

[3] Кроме того, в-третьих, первое объединенное имеет наибольшее сходство с единым и стремится быть им более, чем объединенным, поскольку оно образовалось не из как-то определенных сущих предметов, а стало словно бы единым эйдосом, сплоченным из генад, в то время как среди последующего нечто подобное оказывается уже стихиями и, скорее, чем-то составным. По перечисленным причинам в первом чине в явном виде имеется только единое, а сущее скрыто: там присутствует одно лишь неделимое единство, и потому еще нет целого, а также частей, так как в этом случае целое есть как бы протяженное единство. Первое еще не беременно частями, которые являются его потомками, а второе уже беременно. Умопостигаемая целостность — это беременность умопостигаемым потомством, подобно тому как само дитя есть беспредельное множество. Так вот, поскольку высший чин нерасторжим, средний разделяется, а низший пребывает в раздельности, и при этом и тот, и другой, и третий выступает в качестве единого сущего, <третий> оказывается беспредельным множеством, <второй> — целым и частями, а <первый> — однородным единством. Ведь целостность, занимающая промежуточное положение между последним и первым, была замкнута в пределах самой себя и пока еще не произвела вонне собственные части, так как раз она отлична от единого, то не совпадает и с сущим. Именно потому каждое из этих двух находится в едином строю и потому же существуют части. Однако последние появляются на свет, при том, что целые пребывают собой. Целостность опять-таки существует в этом случае в той мере, в какой она еще не разделена, то есть не отпала от породившей ее целостности. Части же, поскольку они не вполне обособлены друг от друга, по этой самой причине являются самой целостностью в большей мере, чем собственно частями, о которых идет речь.

II.2.2.6.4. Ответ на четвертый вопрос

11,35 153. [1] Несомненно, и в ответ на четвертый вопрос мы точно так же скажем, что по названной причине каждая из частей не есть целое, потому что она не является именно каждой: имеется скорее то и дру-

гое вместе, и это в большей мере целостность, нежели каждая часть; таким образом, в данном случае то и другое, разумеется, оказывается целым или же не двумя частями, но лишь таким целым, которое еще только разделяется на части.

[2] Кроме того, будущее целое обязано избавляться от такой целостности, которая выступает в качестве части, если, конечно, оно намерено появиться как целое, а не как часть. Первые части никоим образом не были рождены и не обособились от собственной целостности. Следовательно, они оказываются всего лишь частями.

[3] И, в-третьих, для самих частей лучше принадлежать к целому, нежели быть самостоятельными. Стало быть, им лучше быть частями, чем целыми¹³⁰. Значит, в связи с такой предпочтительностью первые из частей не являются целыми, а выступают всего лишь как части, подобно тому как среди низшего части оказываются только частями, а вовсе не целыми, вследствие своей ущербности. Именно по этой причине то и другое, некоторым образом утратившее целостность, в третьем устройении выступает как целое.

[4] Далее, в-четвертых, первое всегда чисто и не смешано с иным¹³¹. Стало быть, подобно тому как первое целое есть всего лишь целое, а вовсе не часть, точно так же и первые части — это только части, а отнюдь не целые.

[5] В-пятых, необходимо сказать, что там, где более всего властвует целостность, части в наибольшей степени подчинены ей, то есть, будучи таковыми, они сливаются в целое; тем самым они соединяются между собой, и значит, скорее всего не могут обладать собственными определенными целостностями.

[6] Кроме того, подобно тому как единое сущее, поскольку оно было нерасторжимым и пребывало собой, даже не пытаясь выйти за свои пределы, не было ни целым, ни частями, а выступало лишь как единое сущее, точно так же и целое и части срослись между собой в едином умопостигаемом единстве и не желают быть ничем, кроме как именно целым и частями, так же как и то — единым сущим. А третье уже стремится к тому, чтобы обе его части были целыми, и по этой причине уходит в бесконечность. Однако почему первая целостность не рождает в себе целостностей, предшествующих внешним? Похоже, потому, что она вовсе не производит на свет определенных вещей, а многие целостности представлены в рамках определенности. Впрочем, поскольку нерасторжимое оказывается лучшим, по этой самой причине целостности и части выступают как части и потому части неявным образом также оказываются целостностями и частями; следовательно, они умопостигаемы, но при этом отнюдь не противоположны друг другу, а срослись

между собой и именно в этом смысле оказались частями. Стало быть, их ипостась также умопостижима.

- [7] Помимо этого, части, как было сказано, есть целое. Действительно, второе единое сущее¹³² является и частями — в той мере, в которой они оказываются порождениями, и целым — в той, в какой оно порождающее; кроме того, оно — и то и другое вместе, так как вынашиваемое потомство располагается в производящем его на свет. Поскольку (и если) единое и сущее еще не обособлены друг от друга, а, напротив, единое одновременно является и сущим, сущее также одновременно оказывается единым. Важнейшим доказательством этого будет то, что они были рождены вот таким образом и, значит, имела место именно вот такая беременность.

II.2.2.6.5. Ответ на пятый вопрос

- II,36 154. Далее, поскольку пятый вопрос является следствием предшествующих, мы ответим на него, что, подобно тому как своеобразие сущего происходит от единого, но властвует, однако, именно своеобразие единого и потому сущее не обособлено от последнего, а заключено в нем, точно так же и в том случае, когда от единого появляются на свет в качестве сущего целостность и части, сущее тоже заключено в едином. И второе является единым сущим, поскольку таково даже и третье. Итак, целостность единого никак не отделена от целостности сущего — напротив, они сплочены между собой в единую умопостижимую целостность единого сущего, и то же самое относится к частям. В самом деле, именно по этой причине как целостность, так и части оказываются умопостижимыми, ибо выступают в качестве единого сущего. Потому невозможно разделить то, от чего происходит своеобразие, и то, к чему оно приходит, так, как это делается в применении к умному. Ибо даже сам Парменид в этом случае допустил бы, чтобы возникающее располагалось в высшем чине умопостижимо-умного¹³³. Следовательно, результатом единого в высшем оказывается единая и нерасторжимая целостность, и то же самое относится к частям. Действительно, единое сущее — это не какие-то другие первое и второе, так же как и не беспредельное множество. Ведь одно дело — единичное, а другое — сущностное; однако к единому сущему близко и множество. Значит, подобно тому как боги, возвестив об умопостижимых триадах, тем не менее свели их к монадам, так же 15 и Платон почтил совершающийся в единстве выход умопостижимого за свои пределы¹³⁴. Там, где боги определенно выделяют триады, в здешнем мире в применении к тому же самому и Платон поведал нам о третьем, противоположном, числе¹³⁵.

II.2.2.6.6. Ответ на шестой вопрос

155. А как мы ответим на шестой вопрос? Какое деление второй триады умопостигаемого мы будем проводить?

II.2.2.6.6.1. Три суждения Прокла

[1.1] Связанное ли с пределом, беспредельным и принадлежащим вечности смешанным, о котором говорит <Прокл>? ¹³⁶ В самом деле, 20 вечность — это у него вторая триада, на третьем месте он располагает жизнь; целостность он, пожалуй, стремится называть силой, а вечность — отцом.

[1.2] Или — каковое представление опять-таки встречается у него — отец есть целостность, предшествующая частям, сила состоит из частей, а отеческий ум содержится в части ¹³⁷.

[1.3] То же, что он сам, похоже, считает наиболее правильным, — причем как в данных книгах ¹³⁸, так и в «Платоновской теологии» ¹³⁹, — это его суждения о том, что целостностью оказывается совокупная триада, выступающая в качестве монады, частями же — предстающая как результат этой монады триада «единое—сущее—совместность их обоих». В самом деле, целое у него во всех случаях, разумеется, состоит из трех предметов. 25

II.2.2.6.6.2. Возражения Дамаския

[1.3] Похоже, в ответ на последнее необходимо сказать, во-первых, что даже если бы частей было всего две, то и тогда состоящее из них было бы во всех отношениях целым, и, во-вторых, что отец, как и единое, находясь на своем месте, созидать не способен. Действительно, отеческое единство единого, возвысив до себя сущее, в высшем чине все равно остается именно единством. Во втором же чине возникла целокупность, причем именно по причине имеющегося иногда и в некоторой степени разделения этого самого сущего, возвышенного до состояния единого. Она, подобно знанию, оказывается порождением отца, охватившего собой сущее; и целокупность это именно потому, что он охватил сущее не полностью. Кроме того, есть третье — это безвластие единого и сущего и соединяющая их сила — таинственная инаковость ¹⁴⁰. Таким образом, и в данном случае единое — отец, сущее же — отеческий ум. А инаковость, некоторым образом разобщившая их в еще большей степени, пусть, как и полагает <Прокл>, будет отеческой силой ¹⁴¹. Целокупность — это отнюдь не то же самое, что и сумма, так же как и не располагающиеся рядом части. В самом деле, части стремятся к тому, чтобы 5

- 10 быть потомками собственной целостности. Так почему же отец — порождение чего-то другого? Почему сила принадлежит чему-то иному по сравнению с отцом? Почему отеческий ум не является потомком ни их обоих, ни чего-то другого? Что оказывается суммирующим в том случае, когда отец выступает в качестве какой-то части суммы?

- {1.2} Далее, что касается второго деления этой триады, то легко возразить, во-первых, что мы в этом случае создаем три целостности, но простой целостности им не предпосылаем, во-вторых, что в применении к ней отец вовсе не властвует над своеобразием, — напротив, каждая целостность оказывается монадой, собственной для чего-то, и, в-третьих, что в этом случае расторгается умопостигаемая монада Платона, наличие которой он предполагал, поскольку сводил сущее к единому.

- {1.1} По поводу первой гипотезы, относительно которой сам <Прокл> высказывается не слишком определенно, давайте скажем, что представление о триаде здесь было взято отнюдь не из «Парменида», а что появилось оно как смесь сказанного в «Филебе» и в «Тимее»¹⁴² и что триада «отец—сила—отеческий ум» была введена в обиход отнюдь не потому, что вечность есть предел, беспредельное и смешанное. В самом деле, отеческий ум в этом случае окажется триадой, поскольку он содержит в себе предел и беспредельное, а сам является смешанным. Целая вечность не есть второе умопостигаемое устройство в совокупности, каковое мнение, рассмотренное нами выше, <Прокл> высказывает во многих местах. Итак, самое лучшее — это говорить, что отец будет целым, отеческий ум — частями, а связь целого с частями, или же таинственная инаковость, — отеческой силой. Ибо, подобно тому как в высшем чине единое сущее является триадой и как в третьем имеется целое и беспредельное множество вместе с промежуточной диадой, о чем будет говорить сам <Прокл>, и в данном пусть у нас будет существовать триада, состоящая из целого и частей вместе с дарующей качество инаковости срединностью. Однако в этом случае как-то созидает части не только сущее, но и единое. Значит, мы сочтем основополагающим вовсе не однородное сущее, а, по крайней мере, две части. Следовательно, сущее, раз в нем имеются части, будет целым, а единое, коль скоро оно есть целое, — частями. Кроме того, в этом случае мы разрушаем умопостигаемое единство, поскольку части располагаем в одном месте, а целое — в другом. Таким образом, лучше всего высказать вот какое суждение: так же как первая триада есть единое, сущее и посредствующее, причем эти три вещи оказываются одной в силу их умопостигаемого сочетания, в применении ко второй целым и частями становятся единое, посредствующее и сущее, но вовсе не три целостности, так же как и не три отдельности, а одна, и триада оказывается единой в качестве сочетания этих

трех вещей в виде одной. Следовательно, вся такая триада в данном случае выступает как целое и части, подобно тому как в высшем чине она есть совокупная монада, а в третьем устроении целая триада — появляющееся беспредельное множество.

II.2.2.6.7. Ответ на седьмой вопрос

156. На седьмой вопрос можно ответить, что первая из триад будет монадой, а рассматриваемая вторая — диадой, поскольку она — целое, 10
причем части от такого целого не обособлены. Третья триада появляется после того, как из целостности рождается диада частей, которая занимает свое положение вслед за монадой. В нашем же случае она пребывает еще в монаде и именно по этой причине в каком-то смысле оказывается монадой, а в каком-то — диадой; последней она пребывает также и потому, что, с одной стороны, выступает как нечто вот это, а с другой — как вон то ¹⁴³. Кроме того, в-третьих, она такова потому, что разделяется и не является ни чем-то нерасторжимым, ни уже разделенным; следовательно, вместе взятое разделяющееся и нераздельное уже не 15
будет самым последним. Значит, она оказывается диадой как составное. Далее, диадой являются и вечность, и жизнь, и целое, и части. Стало быть, она имеется всегда, даже если кажется, будто названные вещи образуют триаду; кроме того, в данном случае они каким-то образом и тождественны, и не тождественны; стало быть, диада имеется и по данной причине. Ведь в третьем подобные предметы выступают уже в качестве трех, первом они — всего лишь единое, а в промежуточном — одновременно и единое, и не-единое. К тому же первая триада оказывается 20
отеческой и целой, собственно триада установилась как отеческий ум, а промежуточная — в качестве силы; неопределенная же и беспредельная сила — это диада. Если имеются целое и две части, то ведь последние и есть само целое, поскольку они еще не вышли за пределы целого, а все еще являются им; они скорее оказываются единым, поскольку отстоят друг от друга в ничуть не большей мере, чем единое и сущее.

II.2.2.6.8. Ответ на восьмой вопрос

157. Что вслед за этим мы скажем в ответ на восьмой вопрос? Нико- 25
им образом не следует поддерживать вывод <Прокла> о том, что негомеомерная целостность более важна, чем гомеомерная. Во-первых, такое мнение не стоит поддерживать потому, что он использовал неверные примеры. В самом деле, ум объемлет те виды, которые вовсе не являются негомеомерными, поскольку каждый из них есть ум, причем такой, который подобен целому, так как и живое-в-себе охватывает определен-

- 11.39 ные живые существа, а космос — некие частные космосы. Во-вторых, это не так потому, что разум требует того, чтобы подобное рождалось прежде неподобного ¹⁴⁴, а в-третьих, потому, что в умопостигаемом существе никогда не присутствует без единого; несомненно, даже в третьем чине каждая часть оказывается единым сущим, а следовательно, подобное тем более необходимо мыслить относительно частей в чине, предшествующем ему: что есть единое и непосредственно рядом с ним — сущее, и наоборот. Если о частях говорится как о едином и сущем, то в этом нет ничего удивительного — они таковы потому, что еще не вышли за свои пределы и не были отсечены от целостности, поскольку единое и сущее соотносятся с ней и пребывают в ней. Что же касается целого, то пока еще единое и сущее только намереваются быть тем и другим и вовсе не являются отдельными целыми; следовательно, они сосуществуют между собой и обладают бытием вместе друг с другом. Далее, в третьем чине каждая из частей выходит за пределы целого и оказывается преобладающей: одна — скорее как единое или же единое сущее, а другая — как сущее или сущее единое. Во втором же чине в качестве преобладающих они лишь получают свое имя, и теснее связаны между собой, нежели в третьем; они сообща обретают сущность, поскольку соответствующего преобладания там во многом пока не появилось, а, напротив, единое сущее как то и другое все еще рассматривается как некое равенство частей. Кроме того, если единое и сущее не отделены друг от друга в большей мере, нежели отделены, то они скорее подобны, чем неподобны. Следовательно, их целостность оказывается одновременно и
- 10 гомеомерной, и негемеомерной ¹⁴⁵. Да и разве удивительно то, что первая целостность именно такова? Среди бестелесных и обособленных предметов всякая целостность оказывается в том числе и гомеомерной, поскольку даже части души одновременно и подобны, и не подобны ¹⁴⁶, и тем более это относится к уму, а в первую очередь — к умопостигаемому, с тем лишь уточнением, что целостность является здесь скорее гомеомерной, нежели негемеомерной, а в уме она на равных основаниях и та, и другая. Конечно, в первой целостности то, что выступает в качестве
- 20 того или иного, вовсе не определено; она не вводится и как двойственная: как, с одной стороны, связанная с подобием, а с другой — с неподобием. Ведь подобие и неподобие в том, что еще только разделяется, а вовсе не окончательно разделено, существуют вместе. Во всяком случае, в третьем чине умопостигаемого части оказываются подобными как целые, а неподобными в связи с преобладанием, склоняющимся к иному.
- 25 Да о чем тут много говорить? В самом деле, было бы нужно, чтобы простая целостность не была подчинена своеобразию какой-то определенной целостности. Итак, целостность бывает и предшествующей час-

тям, и состоящей из частей, и заключающейся в части, и все они представлены в умопостигаемом. В той мере, в какой часть оказывается там единым сущим и, как было сказано, сущим единым, будет существовать целостность, заключенная в части, а в той, в какой эти части не разделены и речь о преобладании не идет, и целостность, напротив, выступает как сами части и при этом как та, которая еще только рождает их, она состоит из частей. В самом деле, единое сущее одновременно есть и целостность, связанная с некой раздельностью, и части: с одной стороны, в качестве еще сверхцелостности¹⁴⁷, а с другой — как уже начавшие свое выделение части. В той же мере, в какой части появляются на свет, когда мы рассматриваем целостность с точки зрения некоего порождения и беременности, как ту, которая будет рождать части или испытывать в отношении их муки родов, она оказывается той целостностью, которая предшествует частям. 30 11,40

При другом подходе к различению целостностей одна из них оказывается единичной, а другая — сущностной; рассматриваемая целостность выступает как та и другая вместе, поскольку она существует умопостигаемым образом — в качестве единого сущего.

Далее, в согласии с четвертым их различием, одна целостность охватывает обособленные предметы, а другая — связанные между собой¹⁴⁸. Умопостигаемая же одновременно и раздельная, и непрерывная: как имеющая каким-то образом место раздельность, она разделенная, ибо и единое, и сущее, и рождающее, и рождаемое каким-то невыразимым способом обособляются друг от друга силой таинственной инаковости; в соответствии же с властвующим умопостигаемым единством части связаны между собой и с целым. При этом там, где появляется безыскусная инаковость¹⁴⁹, раздельность становится очевидной. 5 10

Помимо сказанного, в согласии с пятым типом целостностей, одна — это та, которая состоит из частей, а другая — из целых предметов¹⁵⁰; данная же целостность состоит и из того, и из другого. В самом деле, поскольку двумя ее частями оказываются единое сущее и сущее единое, она образована из целых, а поскольку единое сущее и сущее единое не обособлены друг от друга, как это имеет место в третьем чине, а удерживаются друг другом в качестве чего-то одного и единое и сущее 15 проявляют себя в них лишь вследствие некоего ослабления их единства между собой, она образована из частей. Кажется, что в последнем качестве она предстает в большей мере, чем в виде состоящей из целых, поскольку в этом случае она оказывается лучшей и более распространенной. Кроме того, в-третьих, она существует как промежуточная между однородным единством первой триады и последующим устроением. В самом деле, некое устроение возникло как следствие отстояния друг от

- 20 друга, промежуточная же целостность всего лишь разделилась, а вернее, еще разделяется. Часть, обособившись, сразу становится целым; поскольку целостность эта пока пребывает в разделении, то еще не существует возвращения каждой части к целому и ее уподобления ему. Однако разделяющееся таково, каковым выступает разделяющее, и потому, собственно, оно и оказывается целым. В этом смысле целостность состоит из целых, тем более что она выказывает себя скорее как причина той, которая составляется из целых, чем той, которая образуется из частей.
- 25 Наконец, при шестом способе различения целостностей, одна связана с предшествующим и последующим, и это целостность вечности, другая — с движущимся и покоящимся, и это целостность жизни, а третья — с тождественным и иным, и это целостность ума. Рассматриваемая целостность¹⁵¹ есть монада всех названных, поскольку все они явлены в ней как неопределенно слитые. Действительно, в третьем умо-
- 30 постигаемом устройении многие целостности присутствуют как некоторым образом обособленные друг от друга, ибо каждая из них существует в согласии с тем или иным, а во втором они пребывают — в соответствии с единым их состоянием — в нерасторжимости; единая целостность оказывается всеми ими, поскольку простая предшествует всем им.
- 11,41 Правильнее всего говорить, что данная целостность будет и какой-то из тех, которые выделяются седьмым способом: одной — состоящей из стихий, а другой — из частей. Разница между ними в том, что одна обладает определенными частями, а другая — теми стихиями, которые исчезнут с ее возникновением, как на самом деле и утверждается, поскольку и само целое сущее, похоже, состоит из стихий. Так вот, сие верное — следующее утверждение: сущее, состоящее из стихий, будет
- 5 единым, потому что стихии должны полностью подчиниться единому, хотя в рассматриваемом случае они уже как-то обособлены и оказываются какими-то сущностями¹⁵², а отнюдь не генадами. Части, помимо этого, стремятся к некой определенности и к обладанию одной сущностью с единым. Именно по этой причине о частях сущностей говорится так же, как о сущностях. Стало быть, поскольку стихии во втором чине следуют за сущностями и происходят от них, они тоже оказываются сущностями. Например, движение и покой в высшем чине выступают как генады и потому не проявляются; в жизни же они являются сущно-
- 10 стными монадами, так что тут они выступают как части или же как нечто единосущностное¹⁵³. Поскольку с возникновением целостности они исчезают, они оказываются стихиями и целостность образуется как бы из стихий. Так почему же, мог бы сказать кто-нибудь, части целостности в этом случае сами не оказываются целостностями, так же как и части сущности — сущностями? Вероятно, потому, что о целостности го-

ворится именно в смысле соотнесенности с частями, а не с другими целостностями. Однако нужно было бы, чтобы существовали и связанные с целостностью части и целые, поскольку, как было сказано выше, они оказываются именно целыми, раз вовсе не отпали от целого, и целостностью оказывается скорее составное, нежели то и другое целое; тем не менее лучше оставить составное в стороне. Таким образом, части — это целостности в пределах первой целостности, ибо и сама она оказывается собственными частями, поскольку последние в этом случае, как было сказано, отнюдь не обособлены от нее.

II.2.2.6.9. Ответ на девятый вопрос

158. Девятым вслед за этими был тот вопрос, почему в умопостигаемом целое состоит из двух частей, хотя ниже сам Парменид говорит, что целое образуется из трех¹⁵⁴. Вероятно, утверждает *20* <Прока>, и умопостигаемое целое состоит из трех частей, поскольку промежуточным между единым и сущим оказывается сила¹⁵⁵. Однако в ответ на это, во-первых, необходимо сказать, что имеется также нечто, состоящее из двух частей. Чем бы еще это могло быть, как, например, не вечностью, образованной из «всегда» и «бытия»? Будет ли вечность целым или единым? Последнее невозможно, поскольку две ее части в каком-то смысле обособлены друг от друга. Кроме того, если она — не целое, то <Прока> будет противоречить самому себе, так как выше он считал вечность целым. Если же эти две вещи являются одной, то получится не вечность, а всего лишь нечто существующее. Следовательно, в силу необходимости должно быть такое целое, которое образуется из двух частей.

Во-вторых, части не могут быть единым, так же как и сила неспособна присутствовать среди умопостигаемых вещей. Третье, как мы показали выше, — это также сущее, но в каждом случае в нем присутствует целое, а единое и сущее являются частями. В самом деле, о подобном едином говорится, что оно участвует в сущем, а о таком сущем — что оно участвует в едином¹⁵⁶. При их соединении возникает единое целое — одна целостность и ее части: единое, которое участвует в сущем, и сущее, которое участвует в едином¹⁵⁷. Сила, в свой черед, *30* есть единое сущее, поскольку она также является целым и частями, а значит, состоит из двух предметов; таким образом, и в этом случае мы имеем сочетание двух соединенных предметов.

Кроме того, в-третьих, при допущении сказанного мы вступим в противоречие с самим Парменидом. Ведь очевидно, что он полагает единое и сущее всего лишь частями: он всегда совершает свое разделение надвое

не только применительно к этому чину умопостигаемого, но и к третьей
5 му — так, как если бы и в нем на свет появилась диада частей ¹⁵⁸.

Далее, в-четвертых, отец, сила и единичный отеческий ум в сочетании образуют единое. Зависящее же от ума сущностное сущее ¹⁵⁹ — это другая часть умопостигаемой целостности. Следовательно, единое и сущее оказываются лишь двумя, а иначе их будет даже не три, а четыре. Действительно, единое в этом случае станет не просто двойственным, а тройственным, его совокупная триада ¹⁶⁰ окажется единичной и с
10 ней будет связано сущее, а вернее, оно станет тем, что несет третью монаду; вместе с ним будет образовываться та целостность, которая составляется из единого и сущего.

На самом деле целостность должна состоять, по крайней мере, из двух частей. Прежде всего это относится к первой, всегда образующейся из самых малых частей, гипостазировавшихся первыми, в то время как первая сила оказывается диадой потому, что она одновременно и беспредельна, и участвует в пределе. Следовательно, первая целостность состоит из двух частей. Так почему же в умопостигаемо-умном <Платон>
15 определяет целостность как образующуюся из трех частей, и нет такой целостности, в которой не было бы начала, середины и конца? Похоже, что в этом случае целостность, даже состоящая из двух частей, будет иметь их три, причем в виде не просто частей, а идиом. В самом деле, даже если становящееся оказывается единым, все равно оно пребывает, выходит за свои пределы и возвращается; точно так же и две части рассматриваются тремя способами. Самое правильное — это утверждать,
20 что такое разделение привносит в них и иную целостность — не ту, которая образуется просто из частей, а ту, которая создается из всех частей, то есть определяемую как всеобщность ¹⁶¹. Именно по этой причине и кажется, будто она является всем целым и целым всем, как об этом говорится в «Тезтете» и «Софисте» ¹⁶², поскольку при исследовании данного вопроса <Платон> дает такое определение с тем, чтобы от целостности при посредстве всеобщности произвести совершенство. Действительно, целостность есть объединенная всеобщность, а совершенство — это такая всеобщность, которая сводит части к целостности. По-
30 просту говоря, так как всеобщность порождает части, она будет определенной в них целостностью, а поскольку она возвращает части к целостности, она окажется совершенством. Необходимо иметь в виду и то, что подобное определение при разделении на части <Платон> дает также применительно к небесной целостности ¹⁶³, которая является круговым движением, так же как и его серединой и предельными состояниями, так что она выступает в качестве всеобщности и, как мы говорим, состоит, по крайней мере, из трех частей ¹⁶⁴. Впрочем, речь об этом пойдет ниже.

II.2.2.6.10. Ответ на десятый вопрос

159. Стало быть, в-десятых, о том, что единое, которое, выступая 30
 в качестве части, дарует целостности качество единства, в результате II,43
 чего частью становится целостность, обладающая свойствами, было
 сказано прекрасно. Так вот, либо единое есть часть, либо целостно-
 стью, обладающей свойствами, оказывается отнюдь не это единое.
 Следовательно, лучше всего говорить о том, что единство первой три-
 ады, оказавшись во втором чине, создало эту самую целостность. В
 самом деле, то, что разделило ее при помощи высшего умопостигаемо-
 го единства, распространившись повсюду в умопостигаемом в качестве 5
 подчиненного, проявило власть этого единства как целостность. В
 данном же случае, если частями оказывается единое, то таково и су-
 щее. Если отец тем самым, как было сказано выше, объял сущее, про-
 явившееся в виде собственного признака целостности, то в самой це-
 лостности он не будет превращать единое в часть, — напротив, поско-
 льку отец сделал целым самого себя, он произвел такое же действие
 со всем, что умопостигаемым образом соприкасается с ним. Действи-
 тельно, чужеземец в «Софисте» отнюдь не стремится к тому, чтобы
 обладание свойствами (περόνθησις) для единого было целостностью, 10
 напротив, он показывает невозможность для целого быть единым и
 его способность лишь участвовать в нем¹⁶⁵. Единство более неделимо,
 чем целостность, так как оно не возникло и не существует в соотне-
 сенности с частями. Итак, второй чин обретает целостность благодаря
 самому себе, а объединяется на основании того, что предшествует ему
 в нерасторжимом умопостигаемом единстве единого сущего.

II.2.2.6.11. Ответ на одиннадцатый вопрос

160. Далее, в ответ на одиннадцатый вопрос мы скажем, что умопо- 15
 стигаемое полностью объединено, умопостигаемо-умное отчасти объеди-
 нено, а отчасти — нет, умное же разделено. Так вот, по этой самой при-
 чине наибольшая целостность присутствует среди умопостигаемого, вто-
 рая — в промежуточном, третья же вследствие разделения оказывается
 уже вовсе и не целостностью. Самое лучшее — это сказать, что первая
 целостность принадлежит единому сущему, а вторая связана с собствен-
 но единым; в таком случае она будет соответствовать также умному, по- 20
 скольку и здесь единое самостоятельно. Именно потому боги и поведали
 о хранителях, дарующих качество целостности умному устройению¹⁶⁶.
 Скорее всего, средний чин умного¹⁶⁷, в свой черед, оказывается умной
 целостностью, выстраивающей умной космос в самом себе и превращаю-
 щей его во множество. Ведь если один космос единожды нерасчленим,

неделим и представляет собой всего лишь единое, а другой дважды мно-
годелим и оказывается беспредельным множеством, при том, что, конеч-
но же образуется из подлинно умных предметов, — то очевидно, что и
срединая божественность оказывается целостностью, причем не остаю-
щейся нераздельной, но и не разделенной до конца.

Итак, первый отец¹⁶⁸ лишь один, а третий¹⁶⁹ производит в самом
себе неисчислимые частные истоки. Посередине же находится Геката, в
соединении с Единожды Потусторонним однородная, а вместе с Дваж-
ды Потусторонним — многочастная¹⁷⁰. Следовательно, сама по себе
она есть целое и части, в данном случае весьма далеко отстоящие от це-
лостности. Поэтому истоки в ней тесно переплелись, образовав единое
число, поскольку ее объемлет некий золотой космос. Тот же космос,
который заключен в Дважды Потустороннем, более заселен, по како-
вой причине о нем и говорится, что он не соприкасается с телом собст-
венной целостности. Пожалуй, так дело обстоит и со следующими за
ним космосами. Однородный и единый демиург¹⁷¹ оказывается демиур-
гическим единством, а целостностью — тот, который уже предвидит
части, но сам еще не разделяется на части — таков Сабазий¹⁷²; Дионис
же — это уже беспредельное и расчлененное множество¹⁷³. Именно
потому Дионис, Зевс и телетархи¹⁷⁴ аналогичны — в смысле беспреде-
льного множества — Фанету. Действительно, ночной чин, поскольку
он относится к умопостигаемо-умному, оказывается единством, целост-
ность же — это хранители, а беспредельное множество данного чи-
на — телесиургическое устройство¹⁷⁵, о чем мы поведем речь чуть ниже.

II.2.2.6.12. Ответ на двенадцатый вопрос

161. Что касается двенадцатого вопроса, следующего за всеми вы-
шеперечисленными, то вечность не является мерой сущего как таково-
го. В самом деле, то, что оказывается всего лишь сущим, не нуждается
в сущностной мере, поскольку в ней не нуждается то, что предо-
ставляет бытие самой этой мере. Измеряемое в нем оказывается иной
мерой: сущее идет впереди всех вещей. Вечность же есть сущностная
мера; стало быть, она следует за сущностью¹⁷⁶. Однако при этом она
измеряет в ней множественное, движущееся, становящееся иным или
каким-либо образом выходящее за пределы собственного единства,
незыблемости и не подверженной изменению природы. Ведь она стре-
мится быть собирателем разделяющегося; то же, что нерасторжимо, в
вечности не нуждается. Множество, жизнь и многие роды и виды су-
ществуют наряду с раздельностью. Следовательно, им принадлежит
вечность. По этой самой причине первое вечное первым обретает мно-

жественность, первым оживает и первым становится эйдосом. Вечность же, как хранитель, предшествует всему этому.

Почему же она не оказывается чем-то вечно живущим или же — по той же самой причине — тем и другим? Ведь она прежде подлинной жизни сохраняет сущность, выступающую в качестве разделяющей, и если раздельности сопутствует какая-то жизнь, то и жизнь и вечность как собиратель сущности оказываются сущностными. Если же «всегда» — это как бы образ жизни и сама жизнь для сущности, то вечность будет собирателем и такой жизни. Действительно, всегдашнее бытие стремится быть живущей сущностью. Хранитель отнюдь не сводит многие вещи к единому и неделимому, а лишь налаживает для них взаимную связь и соприкосновение между собой; таким образом, он, естественно, оказывается не разрушителем раздельности, а тем, кто сплетает раздельное между собой. Стало быть, вечность вообще не могла бы, пожалуй, собирать многое воедино, она только соединяет его. По этой самой причине первая вечность умопостигаема, и потому все вечности, в свой черед, способны привносить в вечные вещи умопостигаемое единство. Кроме того, хранитель связан не с сущностью, а с жизнью и с умной раздельностью. Поэтому вместо вечности в этом случае речь могла бы, пожалуй, идти о бессмертии — как бы о вечной жизни. Вечнодвижное круговращение воспеается именно потому, что оно оказывается вечно живущим и как таковое не имеет ни начала, ни конца. Потому оно и увлекает души, лишенные признаков и совершенно очищенные от имеющей смертный облик многообразности, из всякой околосмической жизни в сверхнебесное место¹⁷⁷.

Самое лучшее — утверждать, что умная целостность предвосхищает вечность мышления: разве «мыслить вечно, одинаково и тождественно» чем-то отличается от «двигаться» и «покоиться»? В самом деле, «мыслить» означает «двигаться», а «тождественно» — «покоиться»; это — символы среднего чина умного¹⁷⁸, поскольку и мышление, похоже, является символом Дважды Потустороннего, мыслящего Единжды Потустороннего¹⁷⁹; благодаря ему Дважды Потусторонний всегда мыслит отца. Я полагаю, по этой причине и появились в нем добродетель и мудрость или, согласно оракулу, «многомысленная правда»¹⁸⁰.

II.2.3. Три вопроса и ответа

II.2.3.а. Перечень вопросов

162. Вслед за изложенным нужно в свой черед высказать недоумение вот в каких вопросах.

Во-первых, если бы целое предшествовало первому эйдосу, то должно было бы иметься целое, эйдосом не являющееся; на самом же деле то, что могло бы быть целым, выказывает себя и как эйдос¹⁸¹.

Во-вторых, по какой причине целое идет впереди беспредельного множества, если на самом деле целое и части есть многое, последнее же не всегда оказывается целым и частями, ибо те вещи, которые пребывают в рассеянии, от этого в никак не меньшей степени являются многими, но при этом отнюдь не выступают как части какого-либо целого?

В-третьих, почему в апофатических суждениях <Парменид> одновременно с целым отрицает и то, что по своей природе оказывается частным?¹⁸² Во второй гипотезе в катафатических суждениях о целом он предполагает наличие и частного, хотя дело обстоит совсем наоборот¹⁸³. В самом деле, если имеется живое существо, то обязательно есть и человек, но если налицо последний, значит, то же самое будет относиться и к первому. Однако если нет никакого живого существа вообще, то нет и человека. Стало быть, в данном случае <Парменид> это отрицает; утверждение же он высказывает отнюдь не в согласии с природой, поскольку одновременно с общим не вводит понятия о частном.

II.2.3.6. Три ответа (в обратном порядке)

II.2.3.6.1. Ответ на третий вопрос

Пожалуй, в ответ на последний вопрос необходимо сказать, что Парменид говорит прекрасно в обоих случаях: и когда одновременно с общим отрицает частное, и когда одновременно с причинствующим рассматривает обусловленное им. Ведь при этом он полагается на неколебимую силу причины — так, как если бы уже имелось само то, что в будущем лишь появится под ее действием, подобно тому как человек, желающий показать, что стоит день, указывает на взошедшее Солнце, — ибо такова природа необходимых вещей. Ясно, что в данном случае Платон отнюдь не занимается всего лишь логическими упражнениями, а следует истине сущих вещей¹⁸⁴. Кроме того, собственным признаком науки является то, что обусловленное причиной выявляется ею на основании причинствующего. Действительно, <душа> бессмертна, когда она самодвижна, и если имеется промысел, то дурные люди караются¹⁸⁵. Далее, с третьей стороны, разум подражает устройению сущего, в котором первейшее и более общее появляется на свет прежде частного, а частное соседствует с общим.

II.2.3.6.2. Ответ на второй вопрос

163. Что касается второго вопроса, то, во-первых, диада предшествует 5
 триаде. Действительно, триада уже есть многое, диада же — еще
 не многое, но тем не менее, конечно же, целое и части. Во-вторых,
 целое и части присутствуют в любом множестве, если только, как мы
 покажем ниже, оно не беспрдельно по своему количеству, а также в
 каждой вещи из многого, коль скоро и она будет целым и частями,
 как об этом говорит Парменид¹⁸⁶. Если на самом деле множество
 обусловлено частями, а отнюдь не целым как таковым, ибо целое 10
 стремится быть чем-то единым, — значит, то первое, которое является
 всего лишь целым, пребывает в ином положении¹⁸⁷. Кроме того, в-
 третьих, беспрдельное множество родилось от целого и частей. В са-
 мом деле, если бы целое не порождало части и, в свою очередь, каж-
 дая из частей — иные части и так далее, то беспрдельное множество
 не могло бы возникнуть. Помимо этого, <в-четвертых>, целое и части 15
 заключенные в нем, еще близки единому, а множество представля-
 ется логически противоположным ему; таково — в ином смысле — и
 беспрдельное. Далее, <в-пятых,> целое, разумеется, стремится быть
 единством частей. Множество же, даже если оно ограничено, все равно
 именно в качестве множества оказывается рассеянным повсеместно
 и лишенным объемающего его единства. Вслед за всем этим, в-шест-
 ых, необходимо сделать еще и то умозаключение, что среди низших
 предметов также, с одной стороны, всегда существуют целое и части,
 а с другой — беспрдельное множество, однако последнее занимает 20
 такое же положение, как целое и части. Действительно, бесконечное
 деление имеет место и в становлении¹⁸⁸.

II.2.3.6.3. Ответ на первый вопрос

164. Впрочем, ведь и первое из высказанных суждений мы не при-
 нимаем, поскольку утверждаем, во-первых, что вследствие уопости-
 гаемого единства названных предметов их нисхождение в материю
 оказывается слитным. Кроме того, мы говорим вовсе не о лишенно-
 стях как об эйдосах, а о неких лишенностях вообще — лишенностях 25
 эйдоса как такового. Таким образом, эйдос отнюдь не выступает как
 лишенность, напротив, последняя как собственно лишенность оказыва-
 ется целой¹⁸⁹. Далее, и единое, разделяющееся в каждом эйдосе, в
 свой черед является целым, предшествующим эйдетической раздель-
 ности. В самом деле, в этой раздельности эйдос, будучи нерасторжи-
 мостью любой вещи, выступает как сущностный. И если эйдос оказы-
 вается чем-то рожденным, то как разделенный он есть рожденный

- эйдос, как разделяющийся — рожденное целое, а как нерасторжимый — всего лишь сущее, поскольку рождение всегда подразумевает
- 30 раздельность и расчлененности, при том, что сущее нерасторжимо. Целое всегда в каком-то смысле выступает как рожденное, а в каком-то — как сущее, ибо в одном отношении оно связано со временем, а в другом — нет: как то, чему предстоит разделение, оно оказывается
- II.47 временным, а как нечто, пока нерасторжимое, — не делимым на части и вневременным. Пожалуй, целое существует в настоящий момент потому, что в высшем оно связано с вечностью¹⁹⁰, как нечто совершенно нерасторжимое оно не пребывает ни во времени, ни в настоящем¹⁹¹, ибо то, что является всего лишь сущим, как, следовательно, и то, что благодаря последнему в нашем мире стоит за пределами всякой меры
- 5 и некоторым способом допускает возможность материи, вовсе не заключено в вечности.

II.2.4. Семь вопросов и ответов по тексту Платона

II.2.4.а. Перечень вопросов

165. Вслед за этим необходимо провести исследование вот еще каких вопросов, относящихся к самому тексту Платона.

- Во-первых, почему <Платон> переходит к рассмотрению данного чина¹⁹², словно бы начиная рассуждение с исходной посылки, хотя обычно он поступает так лишь в начале каждой гипотезы? Необходимо иметь в виду, что исследование соответствующего чина, как и первого
- 10 чина умопостигаемо-умного, он начал особым образом. Применительно к ним он отнюдь не соблюдает последовательности в рассуждениях, поскольку в одном случае говорит: «Давайте же еще раз скажем, какие следствия получатся, если единое существует»¹⁹³, а в другом: «Подойди же к вопросу еще и следующим образом»¹⁹⁴. При этом все остальные логические выводы делаются без такого их обособления друг от друга. Какова же причина этого?

Во-вторых, почему <Платон> сперва показывает, что единое сущее обладает частями, а затем — что оно есть целое?¹⁹⁵

- 15 В-третьих, по какой причине он говорит о целом двумя способами — то как о едином сущем, то как о сущем едином?¹⁹⁶

В-четвертых, отчего единое он представляет как часть сущего единого, а сущее — как часть единого сущего?¹⁹⁷

- В-пятых, на основании чего он делает вывод, что «есть» относится
- 20 к единому сущему, а «единое» — к сущему единому? Ведь выше¹⁹⁸ речь шла не об этом, а лишь о том, что слово «сущее» относится к единому¹⁹⁹.

В-шестых, почему <Платон>, несмотря на свое желание отыскать части, с тем чтобы тем самым представить целое, делает вывод о предмете своего исследования <— о целом —> прежде, чем о каких бы то ни было его частях? В самом деле, он говорит: «Так нет ли необходимости в том, чтобы само единое сущее было целым и чтобы у него появились части — единое и сущее?»²⁰⁰. По какой причине он не собирает целое из частей?

Наконец, в-седьмых, отчего он свел рассуждение к единому как к 25 части, сказав: «Следовательно, то, что будет единым, одновременно является целым и имеет часть»²⁰¹, хотя целое всегда имеет не одну только «часть», а именно «части».

II.2.4.6. Семь ответов

II.2.4.6.1. «Парменид», 142b7–8

166. Так вот, на первый вопрос я коротко отвечу, что разделение и выход за свои пределы объединенного и умопостигаемого трудно даже представить себе по той причине, что оно обладает единством и соединяет II,48 разделяющееся и возникающее. Его-то <Платон> и пожелал расчлениить, что ему и удалось с большими усилиями и трудом. Скачок в рассуждении, словно бы вновь начинающемся с исходного пункта, удивительно наглядно представляет именно эту трудность. Действительно, после того как для единого уже было сделано допущение о его выходе за свои пределы, рассуждать последовательно становится легко. Итак, единое сущее — это объединенное среди объединенных в собственном 5 смысле этого слова. Таким образом, необходимо, чтобы вслед за ним было положено начало разделению; после того как оно было обосновано, возникло и иное. Поскольку умопостигаемое целое было объединенным, оно выступало в самом себе как свернутое и зачаточное. При этом недоставало также второго перехода — к возникновению уже всех божественных чисел. По этой самой причине <Платон>, переходя к соответствующему чину, определил для него его собственное начало; вышеупомянутое 10 начало относится как бы к простому выходу за свои пределы, а последнее — как бы к разделенному: первое относилось к умопостигаемому, а второе — к умному; кроме того, одно было связано с единым сущим, а другое — с собственно единым и сущим.

II.2.4.6.2. «Парменид», 142c8–d5

167. В ответ на второй вопрос <Прокл> говорит, что, даже если целое существует изначально, все равно части нам более знакомы²⁰².

- 15 Действительно, ведь целое более всего похоже на единое — даже если оно пока и есть единое, поскольку еще не предполагает существования частей. Самое правильное — это утверждать, что <Платон> указывает на то, что целостность возникает благодаря разобщенности частей. Такая разлученность и не могла бы появиться в том случае, если бы сущее было полностью объединено с единым, как это имеет место в высшем чине умопостигаемого. Следовательно, необходимо, чтобы соответствующее единство сперва ослабло, а затем из разобщенных частей так, как это было описано, составилось целое. Разумеется, первое действие опирается на приводящую к разделению инаковость. Однако, поскольку последняя еще не была выявлена, <Платон> называет ее «нетождественностью»²⁰³, не позволяя тем самым себе по отношению к тому, что полностью объединено, произносить само слово «инаковость». На этом основании очевидно, что сила и в умопостигаемом, и в последующем связана с разделяющей способностью, однако в умопостигаемом преобладает та, которая соединяет. По этой самой причине и сказано не об инаковости, а о нетождественности.

II.2.4.6.3. «Парменид», 142d1–5

168. Что касается третьего вопроса, то <Прокл> говорит, что
 25 <Платон> удваивает единое сущее, поскольку показывает его двойственность, и такое удвоение относится именно к данному чину²⁰⁴. Самое лучшее — это сказать, что целое само по отношению к себе не выступает как неизменное, но что оно некоторым образом разделяется вместе со своими частями и вследствие связи с ними, причем именно такой, какой оказываются сами части, склоняется к ним. Итак, поскольку рассматривается единое, обладающее частью, оно, пожалуй, является единым сущим, а поскольку оно — сущее, то выступает как сущее единое. Потому-то <Платон> не только удваивает его,
 30 но и совершает это еще раз, когда показывает, что целостность двойственна. Помимо этого, необходимо еще сказать о том, что он отнюдь
 II,49 не представил целое само по себе взаимоисключающим образом и не удвоил его, а, высказав необходимые суждения о каждой из его частей, рассмотрел целое дважды, и если бы этих частей было больше, то он дал бы соответствующее имя целому большее число раз. В самом деле, целое соотносится с каждой частью, а каждая часть — с целым. Именно в этом смысле он, с одной стороны, подверг его удвоению, а с другой — провел логическое разделение того, что существовало²⁰⁵.

II.2.4.6.4. «Парменид», 142d1—2

169. Четвертый вопрос таков: почему <Платон> соотносит опреде- 5
ление «единое» с сущим единым, <а «сущее» — с единым сущим. Скорее всего, > потому, что и в предшествующем чине единое было причастно сущему, а сущее — единому. Я полагаю, это лучше, нежели вести речь о том, что оно — часть не самого себя, а совершенно иного. Таким образом, единое выступает как часть сущего единого в качестве вовсе не единого, а сущего целого, сущее же — это часть <единого> сущего отнюдь не как такового, а как единого целого²⁰⁶. Желая наглядно представить именно это, <Платон> и вводит различные имена, которые к тому 10
же вполне соответствуют обычному словоупотреблению. Пожалуй, еще лучше говорить о необходимости придерживаться того мнения, что части — это потомство, но еще не рожденное, а лишь обособляющееся в родовой муке. Таким образом, если каждая часть есть единое сущее, даже при том, что оно пока не выказало собственной целостности, то в рассуждении тем не менее это было наглядно представлено неким достойным удивления способом. В самом деле, единое, как говорит <Платон>, происходит от сущего единого <и единого сущего> и, значит, в 15
ничуть не меньшей мере — от целого и сущего. Следовательно, единое есть сущее, а сущее происходит от единого сущего и сущего единого. Стало быть, оно возникает и от единого и потому само оказывается единым. Итак, подобное предварительное объяснение связано с тем, что единое обнаруживается в сущем, а сущее — в едином в не меньшей, если не в большей, мере, чем в самом себе. В-четвертых, ты мог бы сказать еще и то, что сущее входит в состав единого сущего потому, что это самое сущее всегда соседствует с единым, подобно тому как единое — с существующим единым; поскольку последнее в умопостижаемом единстве 20
вечно примыкает к сущему, ты сможешь сделать обсуждение данного истолкования, приведенное <Проклом>, более совершенным.

II.2.4.6.5. «Парменид», 142d1—2

170. Что касается пятого вопроса, то подобное представление <Платон> привлекает отнюдь не на основании рассмотренной выше гипотезы²⁰⁷. Тем не менее сейчас выдвигается некое подобие следующей аксиомы: «есть» говорится о едином сущем, а «единое» — о сущем едином. Однако на чем он основывает подобное предположение, как не на том, что единое и сущее в высшем чине сращены между собой в единство? Тем не менее в данном случае они оказываются вовсе не теми же самыми, что и в том, — напротив, там они являли собой единство, а здесь — бытие нетождественными²⁰⁸. По этой самой 25

- причине он и пересмотрел данный вопрос. Итак, вслед за их единством имеет место нетождественность. Следовательно, впредь для единого сущего появляется та же возможность, что и для объединенного.
- 11.50 Поскольку здесь <Платон> определил их как нетождественные, он говорит, что в первом случае они тождественны. Действительно, они — не само единое, ибо существуют в единстве; они не принадлежат самим себе, так как, даже если они и не тождественны, то, по крайней мере, не обособлены, и, разумеется, чему-либо другому, поскольку ничего другого еще нет. Следовательно, единое и сущее разлучены между собой, и ни то, ни другое не принадлежит ни другому, ни самому себе ²⁰⁹. Стало быть, они соответствуют высшему единому
- 5 сущему, и притом вовсе не первому, ибо первое никоим образом не допускает присущей им инаковости. По той причине, что существует единство вещей, называемых нетождественными, они, однако, следуют за ним. Далее, единое сущее называется нетождественным именно потому, что единое и сущее — не одно и то же. Из-за этого <Платон> добавил: «К одному и тому же единому сущему, которое мы допустили» ²¹⁰, имея в виду вовсе не первую гипотезу, а обсуждаемую вторую, о которой он сказал вначале: «Если оно существует, то что получится?» ²¹¹, а вслед за тем: «Так разве нет необходимости, чтобы это самое единое <сущее> было целым?», поскольку тем самым он определил, что «это самое единое сущее» есть ²¹².
- 10 Кроме того, давайте скажем еще, что части стремятся к тому, чтобы быть потомками; потомки же соотносятся с тем, что их порождает. По этой самой причине, высказывая предположение о едином сущем и замечая, что как таковое оно уже беременно и единым, и сущим, а также давая им имя «единое сущее», <Платон> имел в виду, что они происходят от властвующего единого сущего; вслед за этим он привел еще и другую аксиому. Всякий раз, когда нечто относится к чему-то иному,
- 15 будучи усматриваемо в нем или же рождаясь от него, оно оказывается частью того, от чего оно происходит и в чем находится ²¹³. Именно так он и соединил приведенные выше положения.

II.2.4.6.6. «Парменид», 142d4—5

171. Далее, на шестой вопрос я отвечу, что <Платон> отнюдь не представляет само единое сущее как целое. Напротив, он говорит о едином сущем лишь для очистки совести: указав на составное, он назвал его целым. Части же возникают вовсе не потому, что принадлежат ему, так же как и не потому, что они заключены в целом. По
- 20 крайней мере, когда речь заходит о частях как о принадлежности це-

лого, он подчеркивает, что оно — вовсе не целое, а лишь само «единое сущее» ²¹⁴. Пожалуй, и природе соотносенных вещей ²¹⁵ свойственно быть познаваемой в совокупности; именно по этой причине в каждом случае он ведет речь и о том и о другом — и о целом и о частях. И даже если сначала было введено представление о частях, а вслед за ним — о целом, то это <Платон> делает, разделив рассуждение, единое по своей природе, лишь ради ясности.

II.2.4.6.7. «Парменид», 142d8–9

172. Так что же сказать в ответ на седьмой вопрос? Да что еще, ²⁵ кроме того, что <Платон> прямо указывает на единое, а равным образом и на единое и части как на два в ничуть не большей степени, чем имеет место иное. В противном случае и во втором чине умопостигаемого части и целое пребывали бы вместе; стало быть, здесь целое является обеими частями. Следовательно, оно оказывается какой-то одной частью, а отнюдь не частями в совокупности, так как выступает как целое в качестве части ²¹⁶.

II.3. О ТРЕТЬЕЙ УМОПОСТИГАЕМОЙ ТРИАДЕ («Парменид», 142d9–143a3)

II.3.1. Двенадцать вопросов и ответов

II.3.1.a. Перечень вопросов

173. В связи с третьей умопостигаемой триадой совершенно необходимо исследовать вот какие вопросы. II,51

Во-первых, почему она происходит от той триады, которая ей предшествует, так же как та в свое время возникла от идущей впереди нее?

Во-вторых, по какой причине ее целостность составляется из <единого и сущего> как из целостных частей и так происходит без конца? ⁵

В-третьих, отчего единое выступает непосредственно как сущее, а сущее — как единое, и в результате обе части оказываются целыми?

В-четвертых, существует ли в умопостигаемом атомарный эйдос и чем бы он мог быть таким, что ты воспринял бы как являющееся частью и целым, при том, что подобное устремлено в бесконечность, а целое делится на части? ²¹⁷ 10

В-пятых, почему возникает бесконечное множество умопостигаемых частей?

В-шестых, почему <Платон> описывает как бесконечное множество именно третье умопостигаемое устройство?

В-седьмых, какова в этом чине триада согласно «Тимею», и какова
15 она по «Пармениду»?

В-восьмых, какое деление порождает бесконечное множество и возникает ли оно как относящееся к непрерывному или же к раздельному?²¹⁸

В-девярых, каким образом необходимо мыслить третьего бога: как единого или как многих, и если как многих <, то как истоки ли>? Здесь
20 же мы рассмотрим и то, почему, с одной стороны, эти боги создают богов, имеющих характер истоков, и в особенности первых, как принадлежащих к одному виду, а с другой — Орфей указывает на части и роды богов в том числе и применительно к ним²¹⁹.

В-десярых, верно ли, что рождение богов происходит в виде единого, а лучших и всех остальных родов — в качестве сущего, или же это относится только к тем, которые делятся на четыре части? Например, в «Платоновской теологии» <Прокл> говорит, что единое про-
25 изводит на свет богов, а связанное с ним сущее — ангелов, затем — что сущее рождает смертные роды, а сопутствующее ему единое — демонов²²⁰.

В-одиннадцатых, почему в данном чине появляется творческое начало (τὸ ποιητικόν) и, согласно оракулу, <бесконечное множество> «является мастерицей»?²²¹ В самом деле, как демиург, так и то, что созидает как отеческое и как динамическое, следует за ним, а <то, что творит> благодаря своему бытию, предшествует ему.

II.52 В-двенадцатых, отличается ли как-то целостность в третьем чине от предшествующей ей, является ли той же самой, или же в одном смысле дело обстоит так, а в другом — иначе?

II.3.1.6. Двенадцать ответов

II.3.1.6.1. Ответ на первый вопрос

174. Давайте ответим на каждый вопрос, перебрав их с самого начала. Итак, единое сущее, всегда соответствующее умпостижаемому, в
5 его высшем чине рассматривается как единое, в среднем — как становящееся двойственным, а в третьем устроении — как распространяющееся повсеместно. Кроме того, в высшем чине оно однородно и совершенно обособлено от того, что появляется от него на свет. В низшем оно многообразно и уже обнаруживается его связь с тем множеством, которое возникло от него и в нем. В промежуточном чине оно только пробуждается от однородности к двойственности и от несоотнесенности к соотнесенности. Далее, в-третьих, высший чин — монада, полностью заключенная в себе и не объемлющая ниче-

го, а лишь являющаяся тем, что она есть. Средний уже предвосхитил в себе то, что происходит от него и оказался как бы родовой мукой, не остающейся лишь единым сущим, а выступающей как целое и части. В свою очередь, целое и части в третьем выходе за свои пределы — это не только единое сущее, так же как и не только целое и части, а, напротив, вслед за высшим началом порождения частей, каждая из этих частей сама по себе сразу оказалась целым. Таким образом, она рождает себе подобное от самой себя. 15

II.3.1.6.2. Ответ на второй вопрос

175. Так что же делает часть целым, причем это имеет место без конца? И почему соответствующая целостность образуется из целых как из собственных частей? Вот каков был второй вопрос. Не потому ли, что, как говорит <Прокл>, она является парадигмой демиургемы, выступающей как целое, состоящее из целых, причем соответствующее целое таково именно потому, что данная парадигма такая же? 20
Следовательно, как опять-таки говорит <Прокл>, это имеет место по той причине, что данная целостность — самая лучшая из всех 223. Однако разве это не относится и к первой целостности? Если же и она в каком-то смысле такова, то все равно подобное целое вовсе не является обособленным. В самом деле, любой ум как целое также составляется из целых и любая душа тоже такова. Таким образом, самое лучшее — это [1] говорить о том, что первая целостность обособлена от собственных частей, рассматриваемая же, прибавив саму себя к частям, сделала каждую из них целым. [2] Кроме того, в вышестоящем 25
чине части еще не выделились и каждая из них в каком-то смысле сама по себе не установилась. Так почему же появилось некое целое, не обладающее собственными очертаниями, отличными от целого и иной части, причем родилось оно именно здесь, оказалось связанным с самим собой и стало собственно целым? [3] Далее, первая целостность 11,53
проявила себя в выходе частей за ее пределы, третья же — в их возвращении к целому. Итак, она одновременно совершила возвращение, уподобилась последнему, сделалась целым и стала подражанием его порождающему началу; та целостность, которая оказывается частью, и породила таковые, столь многочисленные части. [4] В-четвертых, 5
следует сказать, что там разделяющая сила еще не обрела полной мощи, а здесь единое сущее как целое во всем оказалось разделяющим, причем умопостигаемым образом. Именно по этой причине оно и разобщает части, так же как и части частей, между собой, причем подобное происходит до бесконечности.

II.3.1.6.3. Ответ на третий вопрос

176. Вслед за этим в ответ на третий вопрос не следует отвечать вот как: о сущем говорится в единичном смысле, и потому оно оказывается единым. Не стоит вести речь и о том, что сущее божественно, в результате чего оно выступает как единое, то есть как участвующее в собственно едином. Не подобает также утверждать, что единое потому и есть единое, что оно служит предметом сопричастности, как поступает <Прокл> ²²⁴.

[1] В самом деле, оно прежде всего никоим образом не выделяется среди умопостигаемого, ибо всякий божественный ум обладает такими же частями.

[2] Кроме того, части имеются в количестве двух. Части — это порождения, что допускает даже <Прокл>; единое и сущее при этом оказываются не чем иным, как двумя порождениями. Таким образом, в данном случае в умопостигаемом будут иметься как сущность без генады, так и генада без сущности, коль скоро оно породило две эти вещи ²²⁵. Ведь если бы эта сущность была связана с генадой, то порождение — единое сущее — оказалось бы единым. Так почему же последнее — это часть, несмотря на то что часть всегда сосуществует с другой частью? Если потому, что единое происходит от генады, то и оно было рождено от сущности ²²⁶ и тогда мы будем представлять природу умопостигаемого единого сущего разделенной. Ведь если имеется единое сущее, то оно порождает части именно как таковое.

[3] Кроме того, почему единое производит на свет сущее, если само не является сущим? Вернее, каким образом сущее могло бы породить сущее, если бы не было составным? Если единое рождает сущее как предмет сопричастности и сущее участвует в нем, следовательно, единое и сущее вовсе не будут частями единого, а сущее и единое — сущего, как об этом говорит Парменид ²²⁷. Ведь сопричастность в каждом случае принимает вид вовсе не части, а всего лишь обладания свойством: <Прокл> сам говорил об этом в связи с первой умопостигаемой вершиной; имеет же это место потому, что она не является целой всего лишь вследствие наличия сопричастности. Что же касается целостности, то она образуется отнюдь не из участвующего и выступающего в качестве предмета сопричастности. Вообще же Парменид всегда представляет эти две вещи в виде единого и сущего, причем, как он говорит, они всегда становятся двумя и никогда не остаются единым ²²⁸. Единое и сущее превращаются в бесконечное множество, а вовсе не в единое и сущее, — такое определение он, конечно же, дает тому чину, который следует за этим.

[4] Самое лучшее — это считать единое сущее сохраняющимся в каждом порождении, с тем чтобы умопостигаемые части на самом деле оказывались частями умопостигаемого. Действительно, единое сущее производит из самого себя на свет два единых сущих; чем же тогда одно будет отличаться от другого? Скорее всего тем, что одно обретет свой облик в большей мере как единое, а другое — как сущее. По этой самой причине на основании преобладания они и получают свои имена: одно — «единое», а другое — «сущее», хотя каждое из них — одновременно и то и другое. Ведь даже если бы они выделялись из целого, то целое при этом отделялось бы от целого и каждая его часть оставалась бы целым, следующим за целым. Подобным образом — в качестве того и другого — мыслит единое сущее великий Ямвлих: как полную объединенность и нерасторжимость умопостигаемого рождения ²²⁹.

II.3.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос

177. Вслед за этим идет четвертый вопрос: в каком смысле там существует атом? В самом деле, если, как говорит <Прокл>, происходит деление, то оно достигает стадии умопостигаемых атомов, которые и сами разделяются вплоть до бесконечности ²³⁰. Действительно, для наших мысленных представлений непостижим, например, даже круг: кто смог бы объяснить все то, что присутствует в нем? ²³¹ В точно таком же положении находится и тамошний атом, поскольку в данном случае он соответствует частям и деление никогда не прекращается. Однако подобный атом не обособлен от умопостигаемой природы, коль скоро атомарными оказываются даже сам ум и каждая его часть; тем более это, как полагает <Прокл>, относится именно к математическому кругу ²³². Значит, самое лучшее — в каждом случае называть атомом то, что не порождает подобного себе по виду, но обращает свое порождение на иное. Например, я — атомарный человек, потому что не обладаю однородным мне множеством, появляющимся благодаря мне на свет; то, чем я мог бы оказаться во многих случаях, всегда есть одно и то же, и тем не менее то, что возникает благодаря мне, сразу и одновременно оказывается иным ²³³. Человек же вообще есть атомарный эйдос, если он не порождает частные человеческие виды. Если же он их порождает, то не является атомарным. Стало быть, атомарен и тот бог, который производит на свет не богов, а уже лучшие роды, ибо необходимо, либо чтобы выход за свои пределы уходил в бесконечность, либо чтобы последний бог в каждом ряду рождал не богов, а демонов. Такой бог и есть атом. Следовательно, небесный атомарный бог — это тот, кто производит на свет поддунного, а не

- какого бы то ни было небесного бога, сверхкосмический — тот, который порождает лишь внутрикосмического, и умный равным образом приводит к возникновению не умного, а сверхкосмического бога. Точно так же и умопостигаемо-умной атомарный бог — это тот, который производит на свет не тождественного себе, а умного бога, и, стало быть, атомарный умопостигаемый бог — тот, кто вершит рождение уже не умопостигаемого, а того, что следует за ним; при этом речь вовсе не идет о том, что последующее устройство всегда образуется из атомов предшествующего. Ведь то, что порождает одинаковое по сущности, не встречает никакого препятствия в том, чтобы быть тем, что производит на свет иноименные вещи: тот бог, который является для них причинствующим, всего лишь существует атомарным образом²³⁴.

II.3.1.6.5. Ответ на пятый вопрос

- 11.55 178. Далее, в-пятых, был задан вопрос о том, почему в умопостигаемом присутствует бесконечное множество частей. В самом деле, в данном случае мы не будем говорить о количественной бесконечности, ибо даже в низшей материи беспредельные по своему числу предметы не представлены все разом и, конечно же, в умопостигаемом единстве бесконечное множество окажется по своему количеству меньшим, нежели в названном случае²³⁵. Так не является ли оно непостижимым для наших представлений? А что в этом будет удивительного в применении к умопостигаемому? Ведь непостижимость проявляется даже в случае математического круга. Итак, почему такое множество непостижимо? Даже в том случае, когда речь о нем пойдет в связи с единой жизнью, все равно душа во всякий момент времени будет делать вывод об умопостигаемом, если оно, конечно, ограничено²³⁶.

- Однако не является ли оно беспредельным в том смысле, что не объемлется ни одной из последующих вещей, не охватывается ими и обособлено от них? Скорее всего, в этом случае беспредельным, разумеется, окажется все более общее. Ведь, например, моя душа не охватывается телом, и в этом случае для моего тела беспредельно даже его вместилще. Вообще же, Парменид определяет бесконечное множество не как таковое в каком-то отношении, а как просто бесконечное²³⁷.

Впрочем, самое правильное — говорить о том, что он выдвигает утверждение о его беспредельности во всех отношениях, поскольку, конечно же, допустимо и такое понимание бесконечного. Итак, то множество, до состояния которого по природе свойственно было дойти умопостигаемому, оказывается совершенным скорее всего потому, что нет ничего ни более многочисленного, ни более великого, нежели

беспредельное; именно таков смысл слова «совершенство». Однако это 15
совершенство оказывается общим для всех множеств в каждом устрой-
ении. Кроме того, сама связанная с разумом необходимость, похоже, ни-
как не останавливает деления. На этом основании <Платон>, если бы
на самом деле в данном случае не истолковывал бы всего лишь совер-
шенное, он свел бы беспредельное воедино ²³⁸.

К тому же <Прокл> говорит и о том, что данное множество —
причина всех без конца возникающих и гибнущих вещей ²³⁹. Тем не ме-
нее оно не обособлено от умопостигаемого и не причинствует для беско- 20
нечного множества возникающих в нашем мире предметов — напротив,
подобно тому как беспредельное появляется вот таким способом, точно
так же и ведет свое изложение <Платон>. А не выступает ли оно как
имеющее беспредельные возможности? Однако и это оказывается об-
щим, да еще отнюдь и не собственным признаком множества, ибо ничто
не препятствует тому, чтобы и единое имело бесконечные возможности.
Стало быть, не предстает ли как беспредельное, причем именно в каче-
стве множества, своеобразие? В самом деле, многое как таковое бес-
предельно, а пределом оно ограничено тогда, когда выступает как це-
лое — в качестве единого. Пожалуй, и этот признак оказывается об- 25
щим для всякого множества, даже если оно как таковое и не
бесконечно, а всего лишь участвует в бесконечном, ибо и ограниченным
оно оказывается потому, что причастно пределу. Кроме того, в тех слу-
чаях, когда речь идет о беспредельном, появляется и предел — по край-
ней мере, подразумеваемый как антитеза <беспредельности> ²⁴⁰. Сле-
довательно, бесконечное множество будет одновременно и ограничен-
ным пределом. Так в каком же смысле речь идет о собственном
беспредельном — как о сопричастности или как о наличном бытии?

Итак, самое лучшее — это вместо всего перечисленного сказать,
что природа умопостигаемого множества та же самая, что и мысль, от- 30
крывшая эту его природу. Ибо, подобно тому как мы говорим, что тело
делимо до бесконечности (не потому, что оно относится к тем предме-
там, которые существуют в бесконечности, а потому, что в своем деле-
нии никогда не достигает нерасторжимости, поскольку то, что состоит 11,56
из лишнего величины, также не будет ее иметь ²⁴¹), точно так же и
бесконечное множество соотносится с умопостигаемым как его сущ-
ность. И это похоже вот на что: если бы часть отстояла от другой час-
ти, умопостигаемого уже не сохранилось бы, коль скоро оно есть единое
сущее, вместе взятое и объединенное и всегда и во всех случаях одно и
то же целое. Даже если бы ты пытался без конца разделять единое и
сущее, то всегда обнаруживал бы, что все еще не достиг этой самой 5
бесконечности, ибо это невозможно и в отношении тела. Напротив, при

- всяком делении тебе вновь встретится единое сущее, и такое положение подобно тому, как если бы речь шла о величине и о том, что при демиургических сечениях она разделяется на определенные части и все равно делима до бесконечности именно по своей природе. Стало быть, точно так же распадается на ограниченное предельное множество и умопостигаемое; оно всегда однородно в большей мере, нежели любое другое множество, поскольку разделено в умопостигаемых и наипервейших сечениях. Впрочем, умопостигаемое, целое во всех отношениях, то есть всегда делимое, делится вплоть до неделимости и в каждом случае появляются единое и сущее, то есть целое и части.

- Так почему же, если ему по природе свойственно делиться, оно не делится? Да потому, что и тело отнюдь не расчленяется на те части, на которые ему положено по природе. Вернее же, <такое расчленение> даже и не положено по природе, ибо каким образом тело могло бы быть окончательно разделено? ²⁴² Ведь бытие в возможности порой превращается в бытие в действительности, а в противном случае оно было бы тлещетно ²⁴³. А почему тело делимо до бесконечности? Скорее всего, давая такое определение, мы стремимся указать на то, что оно образовано вовсе не из нерасторжимых предметов, и на то, что на основании этой гипотезы — если мы будем проводить деление до бесконечности — мы никогда не сможем достичь состояния математической точки. Итак, вот какова природа тела: оно образовано отнюдь не из неделимых предметов, но при этом не разделяется на те <части>, на которые оно разделяется, во всех отношениях. Следовательно, такова также и природа ²⁴⁴ умопостигаемого множества: во всяком выходе за свои пределы и при всяком делении на части для него всегда характерно бытие единым сущим, а также то, что оно никогда не распадается на единое и сущее, но всегда остается совокупным, единым и превышающим любую взаимосвязь единством.

II.3.1.6.6. Ответ на шестой вопрос

179. Что касается шестого вопроса, то ты видишь: <Платон> вполне обоснованно дает характеристику <третьему чину> умопостигаемого как бесконечному множеству, коль скоро единое сущее будет синтезироваться лишь в том случае, когда связанное с ним множество беспредельно, если оно есть делимое объединение неделимых предметов ²⁴⁴. Действительно, сделав такое допущение, ты одновременно отделишь единое от сущего и выскажешь гипотезу относительно первого устройства умопостигаемо-умных богов. Следовательно, такое множество, будучи множеством умопостигаемого, бесконечно. И это вполне

справедливо, поскольку как умопостигаемое оно в то же самое время ограничено пределом, ибо последнее более всего и касается объединенного. В самом деле, ограниченная пределом величина по своей природе тем не менее может быть подвергнута бесконечному делению, и то же самое касается ограниченного пределом умопостигаемого. Именно по этой причине данный чин, согласно оракулу, и есть «начало всяческого рассеяния»²⁴⁵, поскольку он во всех отношениях делим описанным способом. И точно так же, как мы определяем природу тела как бесконечную, хотя тело и ограничено пределом, <Платон> характеризует умопостигаемое как делимое до бесконечности, поскольку оно всегда остается целым и частями, как, разумеется, и единым сущим, и в данной идее обретает собственный предел.

II.3.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос

180. Далее, по поводу седьмого вопроса [1] <Прокл> говорит, что Тимей представляет данное устройство как триаду, с одной стороны считая единое живое существо отцом, с другой — ведя речь о совокупности всех тех умопостигаемых живых существ, которые наполняют живое-в-себе, как об отеческом уме, а с третьей — определяя причину, созидающую из живого существа части и отдельных живых существ, как силу²⁴⁶, хотя порой он и заявляет, что живое существо — это третье, поскольку на втором месте стоит жизнь, а на первом — сущее²⁴⁷. [2] Кроме того, почему умопостигаемые живые существа есть отеческий ум, несмотря на то, что их множество? [3] В-третьих, отчего отец, так же как сила и отеческий ум, не будет единым многим — хотя бы в смысле повсеместности беспредельного множества, — если, разумеется, все перечисленное есть умопостигаемое и единое сущее.

Помимо сказанного, [1] оно однородно в качестве отца, вечно как сила и совершенно как ум. Однако в этом случае мы будем полагать живое существо прежде всего монадой, причем не только отеческой, поскольку ведь именно так это и толкует <Прокл>, ибо Тимей называет живое существо тремя именами²⁴⁸. [2] Кроме того, почему сила — это промежуточное наличное бытие триады? [3] Помимо этого, в-третьих, Тимей указывает не только на данные три имени живого существа, причем делает это во многих местах²⁴⁹. В самом деле, он называет его также умопостигаемым²⁵⁰, наипрекраснейшим среди мыслимого²⁵¹ и парадигмой²⁵². Скорее всего, имена «однородное», «вечное» и «совершенное» применяются к нему самому по себе на основании того, что следует за ним. Пожалуй, даже если бы три названных имени и за-

20 нимази особое положение, то все равно они никоим образом не указывали бы на эту триаду в большей мере, чем другие, ибо необходимо, чтобы там, где присутствует какое-то одно из них, были бы и все остальные. Ведь если умопостигаемое однородно, то оно также совершенно, а если совершенно, то и однородно. И если как совершенное и однородное оно оказывается первым живым существом, то, конечно же, потому, что оно к тому же вечно, поскольку, разумеется, непосредственно следует за вечностью.

Следовательно, лучше говорить о том, что если оно есть живое существо, то, безусловно, оказывается и умом, ибо живое существо обла-
25 дает ощущением и мышлением. Стало быть, живое-в-себе есть ум; значит, оно связано и с умопостигаемым:

Без умозримого нет ведь ума ²⁵³. —

что же касается умопостигаемого, то оно

Не существует помимо ума ²⁵⁴. —

11,58 как гласит оракул. Так вот, если космос на самом деле бог, следовательно, парадигма тем более бог — отец, который является богом и в высшем. Впрочем, в обоих случаях имеется и промежуточное — сила, о которой умалчивает как Тимей, так и Парменид.

Далее, какова, по мнению Парменида, данная триада? Как говорит <Прокл>, она такова: целое — отец, беспредельное множество — ум, а порождающая множество диада — отеческая сила ²⁵⁵. Однако тогда
5 все это, разумеется, присутствует в каждой монаде. Впрочем, отец есть всего лишь целое, сила — только диада, а ум — беспредельное множество, хотя Парменид и сообщает обо всем остальном как о присутствующем там, где имеется только одно названное ²⁵⁶. Кроме того, почему ум — бесконечное множество? Потому, что отеческий ум уже не будет одной монадой. Далее, помимо сказанного, целое — это единое сущее; таким образом, оно есть вместе взятые единое-отец и связующая сре-
10 динность-сила, умом же оказывается сущее. При этом мы, конечно же, не сохраним во всех случаях связанного с умопостигаемым единого сущего, поскольку соотнесем его с триадой «целое—диада—беспредельное множество», ибо каждое из перечисленного пребывает в обособленности — как бы в умопостигаемом выходе за свои пределы и рождении; триада же должна предшествовать рождению частей. Следова-
тельно, самое лучшее — это, предположив наличие трех вещей (целого, частей и беспредельного множества) в каждой монаде, вслед за этим
15 заключить три соответствующие плеромы в единое умопостигаемое единство. Ведь целое существует прежде данной триады, части же есть

во всякой триаде, а высший чин умопостигаемого в любой триаде выступает как единое сущее. Следовательно, тогда третье в каждой триаде есть беспредельное множество. Действительно, то, что прибавляется к любой из них, созидает ее форму и пронизывает ее всю. Стало быть, подобно тому как имеются единое сущее и сущее единое, точно так же есть и соответствующие им беспредельные множества, а значит, и подобные же срединности.

II.3.1.6.8. Ответ на восьмой вопрос

181. Вслед за этим, в-восьмых, мы задаем вопрос относительно того умопостигаемого разделения, которое 20

Зачинает члененье любое ²⁵⁷, —

как гласит оракул. Следовательно, оно имеет отношение не к соединенному и не к разделенному, а к простому делимому. В самом деле, в данном случае наблюдается некое сочетание этих двух моментов, ибо, поскольку единое сущее разделяется на синонимичные целому единые сущие, оно соотносится с соединенным, а поскольку возникает некое преобладание (так как часть порождаемых предметов возникает в качестве единого, а часть — в виде сущего), оно соответствует разделенному. Если посмотреть на эти вещи с другой точки зрения, то умопостигаемое окажется непрерывным в той мере, в какой оно объединено, а в той, в какой его порождения разделены, разделено и оно само. Кроме того, в-третьих, так как окружающее оказывается более частным, оно происходит как бы от непрерывного, а так как оно множественно, оно возникает как бы от разделенного. Необходимо иметь в виду, что любой бестелесный предмет в обособленности одновременно и непрерывен, и разделен, даже если одни вещи обретают свою форму скорее благодаря непрерывности, а другие — раздельности. Умопостигаемое же на равных основаниях предстает как то и другое или же предшествует и тому и другому. О том, в каких случаях большее значение имеет раздельность, а в каких — непрерывность, мы узнаем позже ²⁵⁸. 25 II,59 5

II.3.1.6.9. Ответ на девятый вопрос

182. Далее, что касается девятого вопроса, то третий умопостигаемый бог един и в то же время за единым богом следуют и от него происходят многие боги, поскольку высший чин умопостигаемого есть нерасторжимое устройство, средний — бог, разделяющийся и принимающий вид диады, а третий — это бог, раздельный во всем. Действи- 10

- тельно, если наш космос есть одновременно и бог, и боги²⁵⁹, то это, разумеется, имеет место потому, что его парадигма есть одновременно и единое, и множество. Таким образом, за единой генадой следует много генад, а за единой сущностью — многие сущности. Однако необходимо обдумать и то, какова следующая за высшим единством раз-
- 15 дельность умопостигаемых богов. Итак, их много, но они в высшей степени объединены; они соединяются и являются подлинно умопостигаемыми. Да и чего же удивительного в том, что умопостигаемые боги объединены именно в таком смысле, раз умопостигаемо-умные, как поведали нам сами боги, однородны и не имеют частей, а первые среди умных вовсе не подвергаются какому-либо членению? Ведь, конечно же, и среди последнего чина богов есть те, которые оказываются
- 20 скорее частными. Тем не менее они объединены с собственными целостностями столь тесно, что кажется, будто они неделимы. Явное же разделение берет свое начало из истока Гекаты, и в особенности Дважды Потустороннего. Ведь и ворожей не только три, их значительно больше, ибо возвещающий оракулы бог говорит так:

- Множество всех их приходит, в сиятельных мира строенях
 Место свое занимая; среди них в горних высях всего лишь
 25 Трое...²⁶⁰

И хранителей никак не трое, напротив, каждый из них оказывается многими, ибо об огненном космосе говорится так:

Все они служат рабами разумного пламени — сполохам
 Мошным и мудрым²⁶¹.

II.60 А о материальном боге сказано вот что:

Но среди тех, кто в материи, рабствуют все берегущим²⁶².

- Далее, и среди богов, имеющих характер истоков, каждый также выступает как множественный, что в первую очередь относится к истоку истоков²⁶³. Однако в этом случае преобладает единство, не позволяющее проявиться внешнему множеству; оно-то и создает видимость того,
- 5 го, что боги, объемлющие подобное множество, одинаковы по своему виду. Тем не менее Орфей, усматривая их разобщенность, говорит о множестве божественных родов в каждом устройении, причем об одних — как о внутренних, а о других — как о внешних. В самом деле, всякий бог, совершающий рождение внешних богов, разумеется, прежде них порождает соответствующих им внутренних. Единство же и раз-
- дельность различаются на том основании, что внутри преобладает первое, а вовне — второе.

II.3.1.6.10. Ответ на десятый вопрос

183. Далее, десятым был задан следующий вопрос: почему, как гово- 10
рит <Прока>, от сущего в умопостигаемом рождаются лучшие роды? Действительно, там располагаются не все боги и, разумеется, никоим образом не могут присутствовать ангелы и демоны. Если же лучшие роды появляются отнюдь не в умопостигаемом, а за его пределами, причем вплоть до самого худшего, то почему бы сущему не иметь две части и не порождать единое и сущее и в этом худшем? Если же там возникают сущности, то что это за сущности, не зависящие от богов и не являющиеся их спутниками? Конечно, лучше придерживаться того мнения, что все 15
боги там умопостигаемы, но что одни из них обрели свою сущность прежде всего в качестве единого, или — о чем ты мог бы сказать в духе «Халдейских оракулов», — что они появились как отеческая идиома, другие же возникли в виде сущего и отеческого ума, а третьи, если угодно, как таинственная инаковость.

II.3.1.6.11. Ответ на одиннадцатый вопрос

184. В связи с вышесказанным, на одиннадцатый вопрос следует ответить так: это происходит отнюдь не потому, что созидающее начало 20
данной триады дарует сущностное, например отеческое или выступающее как демиургическое, качество, — ибо демиургия в этом чине еще не появилась. Напротив, подобное связано с тем, что среди умопостигаемых предметов находится мыслящий ум, с которого берет свое начало энергия. То, что ему предшествует, порождает благодаря своему бытию и силе, и лишь ум — при помощи действия. Именно по этой причине рассматриваемый чин и получил название «мастерица», поскольку именно он оказывается в числе прочего действующим. Создающее начало, 25
пожалуй, было заложено и в предшествующем — как парадигма, причем непосредственно как таковая. Тогда первый бог дарует качество космичности, ибо он — парадигма не именно вот этого космоса, а просто космоса; он — творец не именно вот этого, а любого устройства — материального и нематериального, умного и умопостигаемого:

Ум же отца поделиться велел всем предметам трояко —
Тем, к которым склонился; и вот появились все виды ²⁶⁴.

II.3.1.6.12. Ответ на двенадцатый вопрос

185. Наконец, на двенадцатый вопрос я отвечаю так: первичная це- 11,61
лостность, мельчайшая из всех, состоит из двух частей; что же касается данной, то она образуется из бесконечного их числа, а вернее, из многих

частей, причем и они остаются умопостигаемыми. Самое правильное — это говорить о том, что предшествующая целостность выступает
 5 всего лишь как целостность, а данная — еще и как всеобщность. В самом деле, последнюю образуют либо две, либо многие вещи, и она представляет собой некое подобие целостности, но раздельной, при том, что целостность как таковая неделима. Вышеназванная целостность — простая, а обсуждаемая — одновременно непрерывная и раздельная; в последней с очевидностью прослеживаются все простые целостности, а в первой, единой, все они пребывают в нерасторжимости.

II.3.2. Пять вопросов и ответов по тексту Платона

II.3.2.а. Перечень вопросов

186. Необходимо исследовать вот еще какие проблемы, связанные с текстом.

10 Первая — это та, почему единое сущее и его части <Платон> почитает за одно и то же, говоря вот как: «Так что же, каждая из этих частей — одновременно и единое, и сущее?»²⁶⁵. В самом деле, слово «этих», высказанное словно добавка, подразумевает восхождение к тому чину, который предшествует данному.

Вторая — та, по какой причине <Платон> добавляет выражение «по крайней мере»: «И эта часть образуется, по крайней мере, из двух частей»²⁶⁶. Ведь какое большее число частей помимо всего лишь

15 двух — единого и сущего — могло бы появиться?

Третья — та, почему <Платон> говорит вот как: «Так стоят ли особняком единое как часть от бытия или же сущее как часть от единого?»²⁶⁷. В самом деле, казалось бы, надо говорить так: подобно тому как сущее не отстоит от единого как части, точно так же и единое не отстоит от бытия как части. Тем не менее он говорит именно так: «от бытия как часть».

20 Вслед за этим четвертая — та, из-за чего <Платон> пользуется словами «вечно» и «становиться» в сочетании между собой²⁶⁸.

Кроме того, существует и пятая — почему о беспредельном множестве <Платон> делает вывод как о диадическом, а не как о связанном с каким-то большим числом.

II.3.2.6. Пять ответов

II.3.2.6.1. Ответ на четвертый вопрос («Парменид», 142e5–143a2)

187. Так вот, по поводу четвертой проблемы пусть будет сказано,
 25 как говорит сам <Прокл>, что первое вечное и первая парадигма ста-

новления — это именно данный чин²⁶⁹. Самое лучшее — это утверждать, что <Платон> указывает на своеобразие высшей беспредельности, поскольку там она связана отнюдь не с наличием определенного количества потомков, но с качеством умопостигаемой природы, а именно — с делимостью данной природы до бесконечности и с невозможностью окончательного разделения в этой самой бесконечности; такое положение дел похоже на то, как если бы кто-нибудь сказал, что величина вечно разделяется, или же что она никогда не перестает становиться двумя. По этой самой причине <Парменид> добавил: «Стало быть, таким образом единое сущее и будет бесконечным множеством»²⁷⁰. Именно выражение «таким образом» указывает на описанный тип своеобразия, с тем чтобы никто не подумал, будто ко множеству имеет отношение количественная беспредельность. 5

II.3.2.6.2. Ответ на третий вопрос («Парменид», 142e1–2)

Относительно третьей проблемы давайте скажем прежде всего, что сущее, по общему согласию, обладает единым. В самом деле, без единого сущего, пожалуй, было бы ничем. Именно по этой причине сущее и не обособляется от единого как от своей части, поскольку оно всегда является единым. А разве суждение: «Единое не отделяется от сущего как от своей части»²⁷¹ — не оказывается неверным, коль скоро единое остается собой и в отсутствие сущего? Скорее всего, правильно именно то, что единое как часть не обособляется от бытия, ибо оно сопряжено с некой сущностью, всегда будучи каким-то определенным единым²⁷². Следовательно, частью единое оказывается именно благодаря бытию и потому-то оно и не обособляется от сущего как части. Таким образом, <Платон>, отказавшись от соблюдения словесной симметрии, вместо нее предпочел доказательность. В то время как каждое парное сочетание слов является двойственным, он имеет в виду лишь одно: что единое выступает как часть и что сущее тоже выступает как часть. При этом сущее не отделяется от единого как части. То же, что единое не обособляется от сущего как части, можно понять в каждом суждении. Пожалуй, <Платон> стремится к тому, чтобы иносказательно и кратко выразить ту мысль, что ни единое как часть сущего не обособляется от бытия, ни сущее как часть не стоит особняком от бытия единого. В то время как и то, и другое выступает как часть, и возникает сама эта часть. Итак, нужно было бы сказать во-первых, о части и, во-вторых, о том, что эта самая часть не обособляется от иной части в обоих отношениях. <Платон> же, сокращая свое рассуждение, в одном случае ведет речь о части, а в другом — о том, что с ней связано. 20

II.3.2.6.3. Ответ на второй вопрос («Парменид», 142e4—5)

- Далее, что мы скажем по поводу второй проблемы? Скорее всего [1] то, что в данном случае возможно различное деление на части и последних могло бы быть не только две, но и неопределенно большое число. Именно потому и появляется возможность говорить о том, что каждое из них разделяется, по крайней мере, на две части, коль скоро они
25 разделяются и на большее, и на самое великое число частей, даже если имеет место первое и непосредственное становление, — то, которое соответствует диаде. [2] Во-вторых, заметим, что в данном случае <Платон> намекает на то, что тамошнее рождение осуществляется в согласии не только с диадой, но уже и с триадой ²⁷³:

Ум же отца поделиться велел всем предметам тройко ²⁷⁴, —

- и здесь воспевается бог-«трезубец», поскольку, даже если бы части
30 рождались на основании преобладания либо единого, либо сущего, все они равным образом были бы чем-то рожденным.

- [3] Кроме того, можно высказать и третье предположение: инаковость, проявляющаяся в третьем чине более отчетливо, чем в первых двух, делает его порождения тройственными — соответствующими либо отцу, либо отеческому уму, либо силе, которая и есть скрытая умопостигаемая инаковость. И самое правильное — это утверждать, что в силу названной причины данный бог будет триадическим, потому что
II,63 таким оказываются и отец, и отеческий ум, и явственная промежуточная
5 сила; это — триада разобщенных вещей. Та же, что ей предшествует, выступает скорее как диада, поскольку в ней сила, находящаяся посередине, пребывает в скрытом виде. Первый же чин есть монада, хотя отеческий ум в ней весьма далек от отца и при этом как бы разлит по его поверхности.

II.3.2.6.4. Ответ на первый вопрос («Парменид», 142d9—e1)

- Что же вслед за этим мы скажем по поводу первой проблемы? Скорее всего то, что в приведенных рассуждениях <Платон> и в третьем чине опять-таки располагает единое сущее. В самом деле, оно присутствует и во втором чине, однако отнюдь не как первое. Потому, совершив нисхождение, оно разделилось и вместо единого стало целым. Точно так же, пройдя третью ступень, оно разделилось еще больше, в результате чего каждая из частей заняла собственное положение и обрела самостоятельность; в этом случае каждая часть оказывается уже целым и единым сущим. И если <Платон> сказал «этих», то именно подобное выражение содержит указание на описанное изменение. Действительно,

в предшествующем рассуждении он обозначил если не необходимость наличия там вот этого единого, то, по крайней мере, то, что оно является вот этим по сравнению с ему предшествующим; здесь же, давая подобное определение соответствующих частей, он тем самым проясняет следующее: в данном случае они постигаются именно в третьем чине. По этой самой причине <Прокл> и высказывает недоумение в том вопросе, обособляется ли одно от другого или же отстоит от него при выходе за свои пределы, ибо части первой целостности никоим образом не покидают друг друга, поскольку не расстаются с целостностью и одновременно выступают всего лишь как части. Пожалуй, они были бы полностью разобщены, если бы каждая из них оказалась целым; однако и в этом случае они в некотором отношении не будут отстоять друг от друга, поскольку даже этот третий чин все еще остается умопостигаемым. 15

II.3.2.6.5. Ответ на пятый вопрос («Парменид», 143a2)

Вслед за вышеизложенным по поводу пятой проблемы, во-первых, необходимо сказать, что третий чин возникает благодаря первому и второму вместе взятым и на основании их обоих. В данном чине 20

Этих вещей растекается тело триады ²⁷⁵, —

причем прежде сущности, но не первой, а тех предметов, в которых умопостигаемое получает свою меру. Среди перечисленных чинів первый есть нерасторжимая монада, а второй — диада, так как он оказывается и целым, и частями. Таким образом, третий чин, в согласии с природой, будет образовываться из первых двух, проходя путь от монады через диаду к беспредельному множеству. Во-вторых, следует заметить, что среди умопостигаемых предметов пока нет числа, ибо последнее появляется в следующем за данным чине. Однако коль скоро начала числа — монада и диада ²⁷⁶, то, пожалуй, это относится и к триаде, и к тетраде, поскольку они также выступают как начала числа, причем первая — нечетного, а вторая — четного, «ибо и тетрактида есть источник вечнотекущей природы» ²⁷⁷. В-третьих, стоит отметить, что умопостигаемые части благодаря тому, что их порождает единство, не слишком обособлены ни друг от друга, ни от того, что их породило. Следовательно, они появляются на свет, если можно так выразиться, только в меру их кажимости; именно по этой причине их разобщенность всего лишь диадична, ибо большие числа приводят также к большей разобщенности, поскольку оказываются дальше от монады. 25 30 II.64

II.3.3. Три вопроса и ответа по поводу умопостигаемого устроения в целом

II.3.3.а. Перечень вопросов

- 5 188. Поскольку мы наконец завершили рассуждение относительно перечисленных чинов, давайте зададим общие вопросы по поводу умопостигаемого устроения.

Первый — это тот, какова его единая сущность и какова тройственная.

Второй — тот, почему целостное умопостигаемое прошло три ступени: единого сущего, целого и частей, а также беспредельного множества.

- 10 Третий — тот, почему необходимо мыслить три соответствующих вида различий: потому ли, что они оказываются некими собственными признаками, или же необходимо ответить на этот вопрос иным, более возвышенным способом.

II.3.3.б. Три ответа

II.3.3.б.1. Ответ на первый вопрос

- Так вот, в ответ на первый вопрос следует сказать, что общая сущность всего умопостигаемого есть единое сущее, притом не допускающее обособления одного от другого и пребывающее в состоянии сращения как объединенное, а вернее, как составное единое, поскольку при-
- 15 рода сущего не отделена в нем от природы единого. Впрочем, даже если бы кто-нибудь бросил взор на сущее, то обнаружил бы, что оно проявляет себя вовсе не как сущее, а скорее как единое, и что при этом сущее выступает отнюдь не как порождение единого, а как причина того сущего, которое заключено в едином. При том, что общая сущность именно такова, первая сущность во всех отношениях непротяженна и единое в этом случае владеет сущим, скрытым в его глубине, вторая полагает начало делению и возникновению сущего в явном виде, а третья
- 20 уже выдвигает его вперед, причем удерживает в сращенном состоянии: сущее не позволяет единому покинуть его. И даже если сущее вовлекается в становление, все равно единое всегда сопровождает его и появляется вместе с ним, поскольку эти две вещи связует тесное единство; тем не менее первое единство нерасторжимо, второе связано с разделением, а третье — с раздельностью, поскольку единство заключено в раздельности, как можно было бы выразиться более вразумительно.

II.3.3.6.2. Ответ на второй вопрос

189. Далее, по поводу второго вопроса мы скажем, что всякое устройство и всякий эйдос, проявляющийся благодаря некоему единовидному началу как отдельный и самостоятельный, вследствие двухвидного посредствования превращается, собственно, в беспредельное множество в той мере, в какой каждой вещи по природе свойственно разделяться в соответствии со своей крайней расчлененностью. Подобный выход за свои пределы берет начало с умопостигаемого. Именно по этой причине он последовательно наблюдается во всех его чинах, с тем лишь уточнением, что в них ни однородное не оказывается подлинным неделимым, ни диадическое, в согласии с истиной, не выступает как всего лишь разделяющееся. Но тем не менее единое и сущее отнюдь не разделены окончательно и множество не является подлинно беспредельным — напротив, они соответствуют каждому виду и каждому устройению. И, если угодно, в одном случае однородное будет выступать как бесконечное множество, а в другом — бесконечное множество как однородное²⁷⁸. В умопостигаемом все первично и просто, ибо монада там, конечно же, непротяженна, а диада есть не что иное, как удваивающаяся монада, и то же самое относится к беспредельному множеству, которое по своей природе именно беспредельное и подлинно неизмеримое, во всех случаях целое и всегда проявляющее себя вместе со своими частями; при этом оно отнюдь не расторгнуто до бесконечности, а, напротив, в высшей степени ограничено пределом. Всякой его частью могло бы быть, пожалуй, не только целое: если бы последнее было разделено на бесконечное число частей — разумеется, если оно разделено, — оно в свой черед породило бы бесконечно много этих частей. Однако на самом деле оно радуется единству, благодаря ему в первую очередь обретает собственную сущность и при этом по своей природе в ничуть не меньшей мере оказывается беспредельным множеством; каждая вещь, будучи причастна этой природе, выходит за свои пределы в крайней раздельности. Именно такое бесконечное множество боги называли сверхкосмической глубиной:

Ведайте, мысля, сверх космоса глубь вы отцовства²⁷⁹, —

или же, как говорит эллинский теолог,

Ливнем обильным разлилось, —

ведя в этом случае речь о Фанете в его высшем состоянии²⁸⁰.

II.3.3.b.3. Ответ на третий вопрос

- 20 190. Далее, что касается третьего вопроса, то, разумеется, ясно, что эти различия не являются тремя собственными признаками, которые противоположны каким-либо иным или друг другу. В самом деле, на каком основании противопоставление будет связано с порождающим и порождаемым? Разве будут собственными признаками три общих свойства как невидимых, так и видимых устроений? В высшем они, объединенные и указывающие на умопостигаемое скорее как на единое, нежели как на троиственное, будут не тремя своеобразиями, а
- 25 в большей мере единой общностью, возглавляющей все имеющиеся. Если же все собственные признаки богов — как указывающие на их характер в качестве истоков, так и те, которые являются скорее частными, — образуют множество, то ясно, что оно есть не один собственный признак, а совокупность их, собранных вместе; тем более это относится и к целостности, и к частям, а в особенности к самому единому сущему, ибо последнее есть все в нерасторжимости, целое же и
- II.66 части — это все, разделяющееся на целое и части. Все присутствует и в третьем, но уже как многое и как внутренне раздельное соединение всего. Итак, поскольку единое — не какая-либо идиома, но все в качестве единого сущего, а также целого и частей и беспредельного множества, значит, эти три вида всеобщности охватывают следующее за
- 5 ними множество частных всеобщностей и собирают его в единую умопостигаемую всеобщность. Действительно, любое начало есть в зачаточном виде все то, что происходит от него: как гласит пословица, «все — это начало»²⁸¹. В особенности же выказывает такую природу начало начал, например всепроизрастающее и всепроизводящее, из которого в выходе за свои пределы выделяются собственные признаки, поскольку то, что возникает, не в состоянии воспринять всепроизрастающую монаду причин как целую. На этом основании ясно, что бес-
- 10 конечное множество — отнюдь не единственный собственный признак сущего, а, напротив, все сущее множественно и представляет собой целое и части, и в то же время оно объединено и при этом ни одна часть сущности не исчезает в пределах другой. Разумеется, не получается и так, что одна из них властвует, а другая подчиняется, как это, казалось бы, имеет место среди последующих предметов — тех, которые в качестве прежде всего целых берут свое начало из соответствующих истоков. Однако соответствующие три вещи одновременно есть единая сущность, объединенная, обретающая множественность и уже
- 15 ставшая множественной и при этом разделившаяся на три части в той мере, в какой она осталась всего лишь сущностью и не присоединила

к себе никакой иной, частной идиомы. Ведь как объединенное, приумножающееся и множественное она одновременно и стала целой, и обособила от себя получившую от нее начало данную тройственность ипостаси последующих устроений и видов.

Стало быть, пусть никто даже и не пытается на основании наших частных понятий, так же как и отдельных обособленных предметов совершать восхождение к умопостигаемым единому существу, целому и частям и беспредельному множеству, принимая их за отдельные собственные признаки ²⁸². В самом деле, сущее, которое связано с каждым видом или же с космосом, не есть то же самое, что и столь великое, каковым является первое. Ибо первое само по себе покоится, священное ²⁸³, ни с чем не сравнимое и к тому же ни с чем не сосуществующее, а вышеозначенное выстроено в общем порядке со всеми остальными стихиями и является чем-то одним среди их множества; следовательно, если в таком случае говорить о целом, то в каком-то смысле оно — среди другого и наряду с другим, поскольку воспринимается как что-то одно ²⁵ из всего, а в каком-то оно есть всесущее и ни с чем не сочетающееся, но пребывающее лишь самостоятельным; оно — не стихия эйдоса и не цельный эйдос, так же как и не всеобщий ум, и не совокупный космос. И точно так же наряду с объединенным разделяющееся не могло бы, пожалуй, быть одним собственным признаком всех этих вещей. Значит, высшее множество равным образом не есть полнота другого, оно не заключено в другом и не присутствует в нем вместе с другими вещами. Однако и оно есть однородный космос — неделимый и вобравший в ³⁰ себя все, и даже, если позволено так выразиться, единое своеобразие — словно бы единая природа всего, ведущая за собой частные вещи. Именно по этой причине оно — не сам исток многого, а исток истоков и, согласно оракулу, мать всех истоков, связавшая все ²⁸⁴. Целостность и само высшее единство — это, в согласии с истиной, не истоки истоков, даже не поддающиеся описанию на основании происходящих ⁵ от них общностей, поскольку они отнюдь не стремятся к тому, чтобы произвести на свет все разделенные космосы, — напротив, одна желает собрать все их воедино, а другое — соединить в самом высшем единстве; первое же множество положило в самом себе начало порождению некой расчлененности. Именно по этой причине Фанет, согласно Орфею, и не включен в единый строй со всеми остальными богами. Если он и царствует, то, разумеется, потому, что он царствует над тем, что находится в нем самом. То же, что следует за ним, возглавляет ¹⁰ Ночь ²⁸⁵.

II.4-6. ОБ УМОПОСТИГАЕМО-УМНОМ УСТРОЕНИИ

(«Парменид», 143a4-145b5)

II.4. О ВЫСШЕМ ЧИНЕ УМОПОСТИГАЕМО-УМНОГО («Парменид», 143a4-144e3)

II.4.1. Двенадцать вопросов и ответов

II.4.1.a. Перечень вопросов

191. По поводу высшего чина умопостигаемо-умного необходимо выказать недоумение примерно вот в каких вопросах.

Во-первых, что за инаковость появляется в данном чине и почему она впервые выказывает себя именно здесь, а также по какой причине вместе с собой она создает число?

- 15 Во-вторых, какое число появляется на свет благодаря инаковости, почему оно возникает именно вследствие ее и чем от нее отличается?

В-третьих, как следствие первых двух вопросов, что именно характеризует данный чин — число, инаковость или и то и другая вместе взятые?

- 20 В-четвертых, состоит ли, как говорит Сократ в «Государстве», число из сопоставимых и неделимых вещей²⁸⁶, а также почему оно стремится быть именно таким; кроме того, что более всего придает числу его форму: названные ли вещи или, скорее, определенность его частей, подобно тому как связность последних оформляет соединенное?

Далее, в-пятых, в дополнение к сказанному — чем число отличается от множества?

В-шестых, по какой причине число непосредственно следует за множеством?

- 25 В-седьмых, почему инаковости отнюдь не противостоит тождественность, хотя последняя и создает умопостигаемое множество, точно так же как инаковость — число?

В-восьмых, чем отличается монада от единого, а также любая ли монада, согласно определению Парменида, одновременно является числом, причем это имеет место вплоть до бесконечности?²⁸⁷

В-девятых, в каком смысле число выступает как нечто беспредельное: как собственно число или как множество, при том, что оно некоторым образом ограничено пределом? II,68

В-десятых, по какой причине числа нет в умопостигаемом, хотя там есть и монады, и диалы, и триады, а именно с них начинается устройство чисел в целом?

В-одиннадцатых, где именно располагается монада, породившая число? В самом деле, если она находится там же, где и число, то не будет его умопостигаемой причиной, а само число не станет собственным признаком рассматриваемого чина; если же она пребывает в умопостигаемом, то число окажется и там, коль скоро всякая монада есть число. Значит, в умопостигаемом будет присутствовать и инаковость, а стало быть, и все числовое устройство.

В-двенадцатых, чем отличается монада, полагающая начало числу, от той, которая воспринимается в качестве отдельного числа, поскольку любое число есть любая монада? 10

192. Вот какие вопросы необходимо задать в первую очередь. Вслед за этим мы будем предлагать себе на разрешение все новые и новые апории — до тех пор, пока не добьемся облегчения родовых мук нашего разума, связанных с этим устройением.

II.4.1.6. Двенадцать ответов

II.4.1.6.1. Ответ на первый вопрос

Итак, в ответ на первый вопрос необходимо сказать, что сила, как средний чин в умопостигаемом соответствующая способности к соединению, в значительной мере связана также и со способностью к разделению²⁸⁸; таинственно исполнившись в данном чине последней способности и ослабев в отношении способности к соединению, она, по справедливости, была восславлена как инаковость. В самом деле, последняя до некоторой степени обладает и способностью к соединению, поскольку также занимает промежуточное положение между единым и сущим, но при этом не только оказывается средней, но и проявляется в каждом из этих крайних членов, подобно тому, как, в свою очередь, они проявляются в ней.

Однако почему бы мне не высказать свое мнение со всей определенностью? Инаковость необходимо считать двойственной, а вернее, каждым из крайних членов — в качестве либо совершенных ипостасей, либо собственных признаков, усматриваемых в них, которые в совокупности образуют эти самосовершенные ипостаси. Например, [1] единое содержит в себе сущее в его единичном проявлении или, как мог бы,

- пожалуй, сказать <Прокл>, поскольку оно служит предметом сопричастности. Содержит оно в себе и иное, ибо отличается от сущего и отстоит от него так, как если бы имелись два отличающихся друг от друга
- 25 своеобразия. Следовательно, инаковость есть третий собственный признак в едином, а также самосовершенная ипостась, состоящая из трех предметов²⁸⁹. Называется же она единым потому, что в ней преобладает своеобразие единого, а все остальное ему соответствует. [2] Далее, инаковостью она будет, разумеется, потому, что оказывается единым и к тому же сущим, так как предметом сопричастности является ее собственное единое, которое содержит соответствующее сущее, выдвинувшееся на первое место. Значит, инаковость как зримая и законченная ипостась — это три собственных признака, при том, что собственно
- 30 инаковость в ней преобладает и предоставляет целому его название.
- 11,69 [3] В-третьих, сущее, разумеется, есть в том числе и единое, и сущее и единое в нем оказываются иными друг другу. Следовательно, сущее — это также триада и единая и законченная ипостась, образованная из трех подобий стихий. Они-то и есть три появляющиеся триады, о которых ведет речь Парменид²⁹⁰. И коль скоро он отнюдь не шутит и не занимается просто учебными упражнениями, то, пожалуй, вовсе не
- 5 напрасно меняет при этом свое мнение, представляя три триады в качестве одной, — напротив, в данном случае у нас именно и возникают три ипостаси. Конечно, <Прокл> делает подобные утверждения совершенно правильно. Необходимо сосредоточить свое внимание на этих предметах.

- Итак, если бы имелись три собственных признака, то они повсюду находились бы вместе и <два> других также были бы заключены в едином. Значит, они соответствуют сущему. Ясно, что с сущим они со-
- 10 пряжены как сущее, а с единым — как единое; в результате налицо две самосовершенные и пребывающие в трех формах монады. Следовательно, нужно, чтобы они, присоединившись к инаковости, обрели свой облик в виде единой и самодостаточной природы, причем вобравшей в себя как инаковость, так и два других <собственных признака>. Кроме того, если бы все перечисленные собственные признаки пребывали бы вместе и имели равную значимость, то, пожалуй, из всех них образовалась бы одна монада. На самом же деле из-за преобладания одной из них в ней находятся все остальные. Следовательно, все они становятся
- 15 тремя природами. Далее, собственно сила в умопостигаемом выступает как промежуточная генада. В своем же нисхождении она оказывается инаковостью; стало быть, последняя есть также самосовершенная генада. Кроме того, и единое и сущее оказываются чем-то иным, однако инаковость — это и единое, и сущее; следовательно, каждая монада

есть триада, причем образовавшаяся как единство трех идиом, и одна монада дарует качество единого, другая — иного, а третья — сущности; помимо этого, всякий собственный признак проявляется вместе с самодостаточной сущностью и то же самое относится к каждому эйдосу, ибо первый собственный признак, пожалуй, не будет всего лишь обладанием свойством, заключенным в другом. Значит, инаковость сама по себе отнюдь не бессущностна; возникнув как самостоятельная, она точно так же усматривается и в крайних членах и — как причинствующее указание — даже в едином, ибо все эти вещи присутствуют собственным для них образом и друг в друге, а скрытая инаковость к тому же наличествует в умопостигаемом изначально. Итак, на этой основе происходит разделение на названные монады в согласии с возникающей и переходящей от предшествующего к последующему сопричастностью. 20

В самом деле, и тот, кто сказал бы, что три принадлежащие к одному чину монады в состоянии некоторым образом одновременно образовывать триаду и что в одной триаде имеются первая, промежуточная и третья монады, не слишком отклонился бы от обычного мнения теологов. И нет ничего удивительного в том, что данные монады уделяют друг другу частицу тех признаков, которые являются для них собственными. Однако ведь, помимо сказанного, такие три монады есть три ворожен, так же как три ночи. Следовательно, первая из них оказывается отеческой и соответствует отцу, вторая более всего способна к рождению и занимает свое положение в качестве силы триады, а третья выступает как ее ум и уже включена в единый строй со многими богами. Таким образом, промежуточная монада есть совершенная природа, более всего радующаяся способности к разделению, она — инаковость. 30

На основании сказанного, во-первых, очевидно, что инаковость — 11,70 это отеческая сила, разделяющая по своей воле. Разумеется, если <Прокл> желает назвать ее женственностью²⁹¹, то пусть речь будет идти не только о соответствующем собственном признаке, но и о подобающей женскому полу божественности²⁹², которую, пожалуй, и можно было бы назвать силой, причем для такого суждения имеются все основания.

Во-вторых, давайте выдвинем ту гипотезу, что сущее — это генада, дарующая качество сущности, которая проявила себя как собственный признак сущего, поскольку в действительности третья ворожен и третья ночь, как говорит <Прокл>²⁹³, именно таковы и их необходимо мыслить как самосовершенные божественности. Из этого следует, что мы совершенно правильно называли сущее третьей генадой умопостигаемого, в качестве которой отеческий ум, вполне естественно, оказывается богом. 5

- В-третьих, очевидно, что в данном случае отец обладает сущностью, зависящей от него, и что сила — это само единичное. Действительно,
- 10 Парменид определенно связывает сущность с каждой монадой²⁹⁴. Именно по этой причине, появившись на свет, она и освобождает себя, как если бы до этого была прикована к единому. Впрочем, всякий раз, когда <Прокл> заводит речь о трех триадах, совершенно ясно, что третью из них он воспринимает как генаду, установившуюся как единичное сущее, поскольку неразумно было бы образовывать триаду из двух генад и одной сущности, благодаря инаковости обособившейся от единого.
- 15 Кроме того, если бы единое было связано с этим сущим, то чему принадлежала бы инаковость? Если ничему, то она стала бы не допускающей участия в себе генадой, а если тому же самому, что и единое, то в этом случае мы говорили бы об умопостигаемой триаде; тогда и отец и сила не будут допускать участия в себе и собственной для сущего окажется иная генада. Если инаковость содержит в себе соответствующее ей сущее, то, разумеется, потому, что она включает в себя и соответствующее ей единое; таким образом, сущее, которое непосредственно таково, по нашему мнению, окажется принадлежностью генады и само не будет владеть ею как чем-то собственным для него. Таким образом,
- 20 умопостигаемая сила в отце была

Вместе с собой привносящей отеческий ум²⁹⁵

- и делала три предмета одним. В результате сущее зависело от трех предметов как от одного, даже если непосредственно соприкасалось с собственной генадой. В данном же чине сила самостоятельна, поскольку [1] ставит собственную сущность в зависимость от самой себя, и
- 25 то же самое относится к каждому из крайних членов <триады>, так как имеет место их разобщенность и монада расторгается и предстает именно в виде умопостигаемо-умной триады; потому-то здесь и обнаруживается инаковость. [2] Кроме того, поскольку умопостигаемое проявляло себя как единство, имелась необходимость в том, чтобы выход за свои пределы разрушил это единство. Следовательно, была нужда в возникновении какой-то причины разделения; ею-то и стала инаковость. [3] Далее, в-третьих, поскольку умопостигаемое устро-
- 11.71 ние было монадой, то она должна была превратиться в число. Действительно, всякая монада связана с каким-то числом, следующим за ней²⁹⁶. Что же создает это самое число? Не само ли иное? В самом деле, число, связанное с монадами, пребывает в определенном, а определенность сопутствует всеобщей инаковости²⁹⁷. И самое лучшее — это сказать следующее: сперва появились три в высшей мере

всеобщие генады — отец, сила и отеческий ум, а за ними гипоста- 5
зировались три в высшей мере всеобщие устройства: в виде отца —
умопостигаемое, как сила — умопостигаемо-умное, а в качестве отече-
ского ума — умное. Так вот, я пишу об этом как о чем-то, соответст-
вующем мнениям философов. Однако необходимо еще принять во
внимание и то, что умопостигаемый космос в наибольшей мере обла-
дает общей сущностью с единым и потому сам, скорее, оказывается
единым. Умной получает свою характеристику как сущее в его своеоб-
разии. По этой причине в нем в явном виде имеются роды и виды су- 10
щего, а сущность, жизнь и ум разделены. Промежуточный же соот-
ветствует силе и, если угодно, инаковости и женственной природе. Вот
что следует сказать по поводу первого предложенного вопроса.

II.4.1.6.2. Ответ на второй вопрос

193. В ответ на второй вопрос давайте в свой черед скажем, что
число двойственно: одно усматривается как всего лишь своеобразие,
поскольку само по себе никогда не существует, а другое — как обла-
дающее самостоятельной сущностью и ипостасью — точно так же, как 15
инаковость.

[1] В самом деле, там, где имеется последняя, рождается и чис-
ло ²⁹⁸, а там, где прежде всего присутствует число, есть и инаковость.
Так вот, она имела и в едином, и в сущем; значит, единичное и сущ-
ностное числа располагаются и в монадах единого и сущего (естествен-
но, я веду речь о единичном сущем). Следовательно, необходимо, что-
бы и в монаде инаковости присутствовало некое собственное для нее 20
число; поскольку в этом случае значение прежде всего имеет инако-
вость, число здесь оказывается более всего явным. И в высших чинах
инаковость выступает как подобие обладания свойством, соответ-
ствующие же предметы, обладающие инаковостью, — в качестве самих
свойств, а в смысле преобладания собственных признаков владеющего
ими, сосуществующими с ним, — как стихии и свойства; точно так же
во всех остальных плеромах число пребывает в частном как стихия, и
в самом числе располагаются все остальные плеромы, которые облада- 25
ют численностью как видовым признаком. Разумеется, помимо этого,
необходимо дать и то определение, что число вообще есть выход мона-
ды за свои пределы и ее раздельность, а то совокупное число, которое
все еще пребывает в качестве единого зйдоса и не выходит за свои пре-
делы, есть сама монада. По этой причине Парменид, в согласии с тремя
триадами и на основании преобладания тройственности, дает определе-
ние троякому числу, обретающему сущность единого, инаковости и су- 30

II.72 щего²⁹⁹, и, сделав именно такие выводы по поводу трех монад чисел, разделяет каждую из них в ее выходе за свои пределы и вычленяет части каждого числа (а мы уже давно приняли предположение о рассмотрении частей в согласии с выходом за свои пределы³⁰⁰). Сперва <Парменид> проводит деление и определяет число на том основании, что оно подчинено инаковости. Затем он вводит представление о сущностной монаде, а потом — о единичной³⁰¹; мы поведем о них речь в дальнейшем.

[2] Однако необходимо заметить, что инаковость оказывается как бы матерью числа: у возникающего — возникающей одновременно с ним, у пребывающего — пребывающей вместе с ним, у сущностного — сущностной, а у инакового — именуемой собственно инаковостью. Она во всех случаях порождает число, поскольку сама уже создала к этому моменту определенное множество, каковое и есть число, род числа, материя или что-то еще, о чем речь пойдет ниже. Так вот, инаковость, кроме того, есть определенность числа. В самом деле, коль скоро 10 единое и сущее оказываются иными друг другу и имеется нечто, иное им обоим, <Парменид> говорит, что все это — три, то есть уже число; похоже, что инаковость будет порождать определенность, а последняя в свою очередь придавать некую форму числу. Следовательно, инаковость есть исток числа. Я говорю о самом едином, связанном с инаковостью, как о наблюдаемой простой идие, а поскольку единое немногочисленно, мы в дополнение к этому мысленно представляем себе отнюдь не 15 единое и не сущее, а всего лишь инаковость. И так как подобное имеет место на самом деле, этот случай может быть сведен к числу, о котором речь идет как о собственном признаке. Однако, поскольку собственные признаки должны соответствовать друг другу, необходимо, чтобы они не были лишены друг друга и не оказались либо нечестивыми, либо утратившими единое и беспредельно бесконечными. Кроме того, так как все, когда оно подражает собственному началу, пребывает во всем, то начало, как и происходящее от него, и есть все; следовательно, каждая вещь желает быть всем — с тем лишь уточнением, что она хочет этого при условии преобладания собственного своеобразия³⁰².

20 [3] Помимо сказанного, в-третьих, раздельность происходит от неделимого. Стало быть, под действием соответствующей причины вместе с раздельностью должно появляться неделимое. Из-за этого последующее должно участвовать в предшествующем: без такого участия оно не могло бы обрести бытие.

[4] В согласии с приведенными доказательствами, имеется необходимость в том, чтобы инаковость рассматривалась в одном ряду с единым и сущим и чтобы имелись, по крайней мере, эти три предмета.

Следовательно, инаковость оказывается триадой; таким образом, она 25
 есть число, причем властвующее над важнейшей определенностью
 триады. Однако под действием соответствующей причины инаковость
 и число одновременно и различаются и не различаются. В самом деле,
 подобно тому как совокупная монада стала инаковостью, ею стало
 и число, поскольку монада — это тоже число, но пока еще не выше-
 дшее за свои пределы, ибо число, совершившее такой выход, оказыва-
 ется разворачиванием монады. Впрочем, эти вопросы мы разъясним не-
 много ниже.

Итак, если инаковость есть триада, точно так же, как единое и само 30
 сущее, то, разумеется, потому, что в ее пределах присутствуют и диада
 и монада ³⁰³. Следовательно, будут существовать дважды два и дважды
 три ³⁰⁴. Стало быть, в любом случае будет иметься всякое чис-
 ло — благодаря присутствию в каждом числе и диады, и триады. Од- II,73
 нако во всяком числе присутствуют единое, иное и сущее. Почему же
 чисел больше? В самом деле, в этом случае представляется, что пред-
 полагается какое-то число, связанное с нечестивыми и лишенными дей-
 ствительного содержания вещами; именно такое обвинение некоторые
 из древних предъявляли Пармениду ³⁰⁵. Опровергая это обвинение,
 <Прокл> высказал предположение, что они имеют в виду выведение 5
 из той самой третьей монады колоссального множества родов ³⁰⁶. Даже
 если бы подобное имело место, то тогда эти роды, ясное дело, были бы
 определенными в согласии с видами чисел и, прежде чем им появиться
 вовне, они должны были бы зародиться внутри. Однако дело можно
 представить и иначе, а именно так, что, в то время как в каждой монаде
 присутствуют три подобия стихий, то, что появляется на свет — вовне
 или внутри — оказывается разнообразным в различных смыслах: то,
 что порождается в согласии с монадностью, как бы соответствует еди- 10
 ному, иному и сущему; то же, в чем преобладает диадность, связано од-
 новременно и с единым, и с иным и сущим или же с единым и с су-
 щим ³⁰⁷. Вот это-то и есть дважды два. Кроме того, имеется и то, что
 присоединяет к себе некое проявление также и третьего, однако при
 том, что в особенности преобладают два; таково дважды три. Что же
 касается тех предметов, которые связаны с выходом на первое место
 всех трех названных вещей одновременно, то когда при этом оказыва-
 ется нежным появление двух из них в качестве именно двух, возникает 15
 трижды два. А в случае, когда речь идет о трех предметах, на равных
 основаниях занимающих свое место, они-то и оказываются так называ-
 емymi трижды тремя. Таким образом, мы обосновали появление всех
 видов чисел из тех, что были положены у Парменида в основу ³⁰⁸. Од-
 нако необходимо иметь в виду также и то, что это не все те виды, кото-

- рые выделяются в данном чине, но лишь самые важные. Ведь если этому чину предшествует беспредельное множество умопостигаемых порождений, то ясно, что все, что в них разделено, здесь разделяется. Следовательно, под действием инаковости вычленяется множество идом и они, по-разному сочетаясь между собой, тем самым представляют нам воплощенное в действительных вещах число. Вот что нужно сказать в ответ на второй вопрос.

II.4.1.6.3. Ответ на третий вопрос

194. Ответ на третий вопрос, разумеется, весьма краток, так как затронутым в нем предметам выше уже было дано определение. В самом деле, рассматриваемый чин получает свою характеристику на основании инаковости как причины числа, а также самого числа, поскольку оно является самим этим чином и потому, что оно — определенная ипостась заключенных в нем предметов; инаковость выступает как мать, ибо она рождает нечто в самой себе и в согласии с собой. Число — это мать вместе с ее потомством; раз речь о нем идет как о собственном признаке, оно будет инаковостью, а поскольку оно создало космос иного рода, то выступает как всеобщая божественность³⁰⁹.
- Итак, как о едином речь идет об инаковости, как о многом — о числе, а как о едином многом — о составном. Таким образом, в случае каждой из названных антитез более всего истинным оказывается суждение о составном.

II.4.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос

195. А что мы скажем в ответ на четвертый вопрос? Вероятно, следующее. Всякая монада порождает число. Любое же порождающее передает своим потомкам собственное своеобразие. На основании его, оказывающегося для них общим, они могут быть сопоставлены как между собой, так и с самой монадой, ибо сопоставимо то, что обладает общностью природы одного и того же рода как общей³¹⁰, поскольку белизна появляется отнюдь не благодаря линии, но благодаря иной линии и иной белизне³¹¹, но никоим образом не наоборот. Действительно, тогда они принадлежат к разным родам и сопоставимы лишь в смысле цвета³¹². Таким образом, всякое число вообще происходит от одной собственной монады; все же, что возникает от одной монады, сопоставимо между собой благодаря общей природе единого начала³¹³.

Следовательно, любое число образуется из сопоставимых между собой монад³¹⁴. Стало быть, если бы имелось множество коней, ослов и людей, то оно оказалось бы не одним, а многими числами, поскольку в

этом случае множество не берет своего начала в единой монаде. Если же оно происходит от единой монады, например от живого существа, то имеется одно число их всех как живых существ³¹⁵. Действительно, в таком случае все они сопоставимы между собой в смысле единой природы живого существа, несопоставимы же вследствие инаковости видов. В самом деле, как говорит Аристотель, сопоставление может быть отнесено только к предметам одного рода³¹⁶.

Итак, всякое число образуется из чего-то сопоставимого и, стало быть, по этой самой причине и из неделимого. Действительно, можно было бы высказать недоумение в том вопросе, почему число, относящееся к живым существам, образовано из неделимого, ибо всякое живое существо разделяется на какие-то части или стихии, например человек — на живое существо, разумное и смертное³¹⁷, или на небесное, земное и промежуточное между ними³¹⁸, или на такие части, на которые кто-нибудь мог бы пожелать его разделить. Так почему же число, относящееся к живым существам, образуется из неделимых предметов? Итак, всякое живое существо можно разделить либо на части, возникающие из него, либо на стихии, из которых оно составлено. Однако как живое существо оно будет разделяться лишь на те стихии, на которые расчленяется и род: на сущность, одушевленное и чувствующее. А поскольку род — это одна составная монада, то как собственно-таковая она выступает в качестве несоставной, поскольку живое существо как таковое отнюдь не состоит из отдельных живых существ. Следовательно, будучи живым существом, оно оказывается несоставной монадой и в таком случае каждая часть числа, относящегося к живым существам, которые входят в его состав как живое существо, будет монадой, причем несоставной³¹⁹. А вот если бы оно оказалось разделенным как-то иначе, а не на стихии собственной монады, то подверглось бы этому расчленению отнюдь не как собственно-живое существо, а как конь и человек. Таким образом, даже если бы оно было разделено на части — на отдельных коней и людей, такое деление отнеслось бы к ним вовсе не как к живым существам, а как к человеку и коню, и, значит, относящееся к ним число оказалось бы составленным из несопоставимых предметов, что невозможно. Следовательно, если оно образуется из сравнимых вещей, то, разумеется, потому, что оно составляется также и из неделимых — по крайней мере, в качестве числа, связанного с нерасторжимой монадой.

Рассмотрим это положение также способом, более близким к математическому. Число рождается из монады и во всех случаях содержит появляющуюся вместе с ним монаду. И точно так же, как нечто, возникающее от сущего, обладает сущностью и сущим, повсюду оказывающимися рядом с ним, подобие сущности числа, — это появляющаяся в

свой черед во всех случаях монада³²⁰. Следовательно, число есть многие монады; монада же неделима. Стало быть, число, состоящее из монад, образуется из чего-то неделимого; если бы и монады расчленились, это происходило бы с ними вовсе не как с монадами, а с каждой из них — как с числом и как со множеством. Таким образом, монада неделима, на что указывает само ее имя³²¹.

Далее, если число образуют сопоставимые монады, то оно может состоять из частей и быть мерой некой природы. Действительно, каждая часть будет отсекается в смысле или неоднородности — и в таком случае подобные части никак не будут соотноситься с положенным в их основу числом, связанным с частями и с единой сущностью, поскольку они окажутся принадлежащими к иной сущности и к своеобразию и тогда их можно назвать просто порождениями монады, или же однородности — если речь идет об изначальных частях. Эти части будут относиться ко всеобщему роду, а не к виду, ибо все то, что будет живым существом, окажется потомком простого живого существа. Ведь всеобщность монады выходит за свои пределы вплоть до ее атомарных частей; в противном же случае не будет никакого числа. Следовательно, если любое число состоит из неделимых предметов и распадается на части, похожие на весь род, значит, оно состоит одновременно и из сопоставимых, и из неделимых монад³²².

Так разве в таком случае числу не могло бы быть дано то определение, что оно есть множество неделимых и сопоставимых монад, не имеющее отношения к составленному из несопоставимых предметов множеству частей определенной совокупности? В самом деле, есть и такие части, которые сопоставимы, но тем не менее делимы до бесконечности. Кроме того, негеометрическая совокупность образуется отнюдь не из сопоставимых предметов, что могло бы иметь место при рассмотрении этой совокупности в качестве непрерывной, а из несопоставимых, соответствующих ее негеометричности. Действительно, мое тело слагается из соседствующих между собой нерасторжимых частей, ибо в качестве головы, рук и ног все перечисленное нераздельно. И разве не стремится данное множество быть числом, а части — соединенными между собой? Следовательно, число разделено лишь в том отношении, в котором оно определено. Однако оно соответствует, например, той части чело-
века, которая оказывается общей для всех людей; таким образом, голова, руки и ноги образуют множество несопоставимых предметов. Стало быть, определения числа как множества сопоставимых и неделимых монад в случае множества неподобных и связанных между собой частей недостаточно. Впрочем, из несопоставимых предметов, например людей, коней и ослов, не образуется и определенного множества. А не до-

статочно ли определения «из неделимых»? Но при этом множество неподобных частей образуется из неделимых предметов, однако не является числом. Далее, и множество видов или же много видов также не 11,76 есть число, хотя оно и образуется из неделимых предметов³²³. Следовательно, имеется нужда в трех членах определения числа: оно есть множество, образованное из определенных, сопоставимых и неделимых монад. И это вполне естественно, ибо, помимо прочего, число — это полная расчлененность единого начала, или монады. Таким образом, в качестве того, что происходит от единого начала, оно обладает сопоставимыми частями, как то, что полно, — нерасторжимыми, а как расчлененность — определенными. Поскольку оно соответствует единой природе, то оказывается множеством сопоставимых предметов, поскольку выходит за свои пределы, — определенных, а поскольку возвращается к началу, — неделимых, ибо каждая часть воспроизводит нерасторжимость собственного начала; по этой причине монадой оказывается и начало, и часть. И самое правильное — это утверждать следующее: в то время как первенствуют те три составляющие, из которых, согласно Пармениду, образуется число³²⁴, его части обретают свою определенность в связи с инаковостью, неделимой каждая из них делается в согласии с единым, а сопоставимыми между собой они оказываются в соответствии с общностью единой сущности. 5

Так что же, если бы кто-нибудь дал определение числу как системе монад³²⁵, разве в этом случае монада не связывала бы все его части между собой? ³²⁶ В самом деле, определенное имеется, если оно пребывает устойчивым, неделимое — если оно есть монада, а сопоставимое — если все монады происходят от одной. Конечно же, <Парменид> представляет монады определенными, неделимыми и сопоставимыми; поскольку монада есть сущность в трех формах, то именно она 15 дает имя такой сущности. Следовательно, число — вовсе не определенное множество, ибо и совокупность не есть множество связанных предметов. Действительно, неоднородные части — это множество соприкасающихся между собой вещей, однако они при этом отнюдь не связаны между собой, поскольку не подобны друг другу, так как необходимо, чтобы совокупность, в отличие от числа, была делимой до бесконечности и не состояла из неделимых предметов. 20

II.4.1.6.5. Ответ на пятый вопрос

196. Впрочем, теперь уже необходимо дать ответ и на пятый вопрос. Итак, на основании вышесказанного очевидно, [1] что число — именно описанное множество, состоящее из определенных, неделимых и сопо-

- ставимых предметов. При этом вполне возможно, что множество вообще состоит и из противоположных, и из связанных между собой, и из разделяющихся, и из несопоставимых вещей; примером такого множества будет то, которое образуют неподобные, но связанные между собой части. Ведь как неподобные они несопоставимы, а как связанные и неопределенные делимы до бесконечности³²⁷. [2] Помимо этого, число происходит от единой для всего монады, ибо оно его можно уменьшать вплоть до наименьшей монады³²⁸. Что же касается множества, то оно может произойти и от несопоставимых начал, например в случае, если бы кто-нибудь сказал: «множество демонов», поскольку при этом нет единой для них монады — лишь их множество, как и множество чисел³²⁹. [3] Кроме того, в-третьих, число связано с инаковостью³³⁰, а
- 30 II.77 множество может быть и объединенным. По крайней мере, сущее есть объединенное множество, так как последнее оказывается собственно не-единым — это сущее, но не единое.

II.4.1.6.6. Ответ на шестой вопрос

197. Так вот, с тем чтобы мы смогли ответить и на шестой предложенный вопрос, давайте скажем, что [1] раздельность создает число сразу вслед за объединенным множеством, одновременно на основании инаковости придавая определенность частям, делая их сопоставимыми благодаря происхождению от единой природы и превращая в неделимые при посредстве самой определенности выхода частей за свои пределы. Что же создает такую определенность? Скорее всего, инаковость названных частей, которая выделяет каждую из них как самостоятельную, поскольку та согласуется с инаковостью, которая принадлежит именно ей. И, вероятно, инаковость заложила в число все: определенность — так как она разделяет, неделимость — поскольку она, в согласии с высшей справедливостью³³¹, предоставляет каждой из частей самостоятельность, и сопоставимость, потому что все части являются иными, однородными и сопоставимыми, ибо так постановляет само число. Именно по этой причине оно и является непосредственным потомком инаковости³³²: как только появилась эта инаковость, тут же возникло и число.
- 10

- [2] Так почему же непрерывное множество, которое оказывается целым и частями, следует отнюдь не за объединенным? Вероятно, потому, что, раз целое состоит из разделенных между собой частей, целому и частям должна предшествовать раздельность. Кроме того, непрерывное множество не есть объединенное, ибо последнее стремится к бесчастности, а непрерывное — к соприкосновению обособленных друг
- 15

от друга предметов; именно по этой причине непрерывность есть нечто, обуславливающее отстояние. Следовательно, нужно было бы, чтобы непрерывному предшествовало разделенное, ибо оно есть то, что наполняет это связанное. Действительно, непрерывность связана с претерпеванием внутренней раздельности, а последняя произошла именно в согласии с ней самой. Стало быть, какой именно раздельностью оказывается непрерывность? Конечно же, во всех отношениях первой и простой. Кроме того, непрерывность по своей природе есть что-то, имеющее отношение к частям, и, значит, будучи таковой, она следует за разделением на части. Последнее же подразумевает расторжение единства и потому идет за ним. В самом деле, единство — это как бы монада; расторжение же — на самом деле число. Помимо этого — что более соответствует математическим представлениям, — число отнюдь не нуждается в непрерывности; последняя же, поскольку она делима до бесконечности, непосредственно воспринимает число.

20

25

II.4.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос

198. Вслед за этим мы могли бы, пожалуй, ответить и на седьмой вопрос. В самом деле, допустим, инаковость не является каким-то одним родом сущего и противостоит тождественности не так, как это делают роды сущих вещей³³³, а так, как это свойственно ей самой³³⁴. Почему бы тогда самой тождественности там не быть единичной? И если инаковость — это женственность, то пусть мужественность будет тождественностью. А если инаковость — некая сила, то пусть тождественность в каком-то смысле будет отцом; и если она — раздельность, то пусть та будет единством. Пожалуй, и Парменид допускает какую-то связь тождественности и инаковости, когда говорит, что единое не тождественно сущему, поскольку оно могло бы быть ему тождественным как единство³³⁵.

II.78

5

То, о чем мы ведем речь, необходимо рассмотреть подробнее. Там, где присутствует инаковость, имеется и тождественность, ибо они, взятые вместе, образуют антитезу. Там, где находится женский пол, есть и мужской, где сила — и отец этой силы, а где единство — противоположная ему раздельность³³⁶. Следовательно, вовсе не получается так, что инаковость заключена в высшем чине умопостигаемо-умного, а тождественность — в умопостигаемом. Ведь даже если там все и объединено, тем не менее имеется нечто противостоящее друг другу — отец и сила, а также мужское и женское и, значит, тождественное и иное, даже если преобладает и властвует лучшая часть этих антитез. А в умопостигаемо-умном единство ослабевает, раздельность же становится яв-

10

ной; все остальное здесь обстоит подобным же образом. Во всяком случае, ворожей, как об этом свидетельствуют оракулы³³⁷, обладают отеческим качеством, даже если их прежде всего называют силой отца. Следовательно, оба члена антитезы в целом принадлежат к вещам одного порядка. Таким образом, в умопостигаемом инаковость скрыта, а тождественность явна, в рассматриваемом же чине имеет место обратное, и не следует ни устранять, ни разделять эту антитезу.

Стало быть, присутствует ли она как целая и в низшем и в высшем, или же в высшем ее вовсе нет? На деле там имеется только единство, тождественность же отсутствует, ибо она связана со стремлением быть иным, так же как собственно тождественностью, а отнюдь не единством, поскольку если в высшем единство желает слить с собой инаковость, то последняя оказывается неявной. И если единство необходимо называть тождественностью, последнюю следует именовать противоположной раздельности. Значит, она сосуществует с инаковостью, раз даже число обычно выводят не только из инаковости, но и из тождественности, так как числа в каком-то отношении обладают общностью между собой, а в каком-то различаются. Кроме того, в том смысле, в каком части сопоставимы, им свойственна тождественность, а в том, в каком они определены, — инаковость.

Так почему же, при том, что эти две вещи сосуществуют, Парменид поведал нам отнюдь не о них — не о единстве и раздельности? Пожалуй, это подобно тому, как выше, рассмотрев единое сущее, пребывающее в высшем чине умопостигаемого³³⁸, он уже не обращал особого внимания на то же самое единое сущее во втором чине³³⁹, а, напротив, соотносил с сущим произрастающие из того же чина целое и части; в свою очередь, в основе третьего чина³⁴⁰ он уже заранее предположил наличие единого сущего и целого и частей и, таким образом, стал рассматривать лишь соответствующее данному чину беспредельное множество и то, что прибавляется, когда оно придает этому чину собственную форму. Точно так же в основе высшего чина умного³⁴¹ лежит нисходящее свыше единство. Значит, нужно было всего лишь добавить причину для разделения — инаковость, которая преобладает над единством, причем отнюдь не потому, что этот чин скорее разделен, нежели объединен. В самом деле, этого не стоит говорить даже о низшем уме, а, напротив, следует сказать о том, что инаковость, воссияв, нарушила умопостигаемое единство и связала этот самый ум как сращенный с раздельностью.

При этом правильнее всего — не противопоставлять каким-либо образом тождественность инаковости, как это имеет место в случае родов, ибо и то и другое создала сила, как полагает <Прокл>³⁴². Действи-

тельно, посредствующее и соединяет, и разделяет. По этой причине соответствующая божественность одновременно единит и расторгает, о чем говорят оракулы³⁴³ и какой вывод делает Орфей³⁴⁴. Однако в высшем сила скорее соединяет, а в низшем — разделяет. Поэтому здесь она и названа инаковостью, так как в данном случае она скорее разъединяет. Конечно же, имеется и сила взаимного тяготения, но уже у разделенных предметов; следовательно, одна и та же сила, будучи единой природой, выполняет то действие, которое принадлежит тождественности и инаковости, и не позволяет прийти в замешательство по поводу родов сущего, коль скоро даже число предстает ныне как результат силы, выступающей в двух формах; пусть же оно сливается в эйдосах тождественности и инаковости, поскольку и само является эйдосом. Вообще же, Платон, похоже, отнюдь не считает роды эйдоса символами каких-либо иных устроений, за исключением умных, ибо с ними он связывает также покой и движение, хотя они и соотнобразуются с инаковостью и тождественностью³⁴⁵. Следовательно, нужно было бы располагать покой и движение в самом умопостигаемом, коль скоро <Платон> усматривает инаковость и тождественность уже в высшем чине умопостигаемо-умного. Однако ведь очевидно, что <Прокл> называет противоположную отеческому умопостигаемому единству и как бы предстоящую ему раздельность материнской инаковостью, подобно тому как другие именуют ее ворожеей, поскольку она обладает силой, направленной и внутрь и вовне, или же ночью³⁴⁶ — по причине неопиcуемости и всеобщей связанности тамошних богов с числами. В согласии с единством, там можно усматривать и движение — в силе, связанной с выходом за свои пределы, и покой — в той, которая соединяет, а также инаковость — в раздельности потомков, и тождественность — в очертах определенных предметов. Таким образом, рассматриваемую инаковость следует воспринимать отнюдь не как род, а как то, что включает в себя все благодаря своей всепорождающей природе³⁴⁷.

II.4.1.6.8. Ответ на восьмой вопрос

199. Что касается восьмого вопроса, который связан с предшествующими, то единое отличается от монады, во-первых, тем же, чем многое отличается от числа. В самом деле, монада связана с числом и соотносится с ним³⁴⁸, а единое противоположно многому. Во-вторых, единое указывает на нечто простое и немножественное, монада же — на обособленное и определенное само по себе. В-третьих, монада логически противостоит числу, а как о едином говорится и о монаде, и о числе, ибо каждое число едино, монады же в качестве числа не суще-

ствуется. Далее, в-четвертых, любому числу соответствует многое: монада оказывается многим не только потому, что в ней заложено всякое число, но и потому, что она выступает не как одно лишь единое, но и как многое, и как начало числа, а также как определенная монада и как все остальное, что образует ее в качестве стихий. Ведь и математическая точка, а также настоящий момент — это многое: их части связаны с некоторым соотношением: одна — со временем, а другая — с величиной³⁴⁹. Монада соотносится с тем числом, которое возникло от нее, поскольку оно существует и в этой монаде. Кроме того, в-пятых, даже если монада есть единое, то, разумеется, численное; однако единое — это и точка, и настоящий момент; оно соответствует и многому другому. Следовательно, каким именно единым называется монада, раз и она есть единое?

15

На шестом же колене

прервав свое рассуждение³⁵⁰, мы будем утверждать, что единое, соотносящееся с монадой, конечно же, связано с инаковостью, поскольку без нее монада не могла бы стать числом. По этой причине Парменид и указывал и на единое, и на иное, и на сущее как на монады³⁵¹. Следовательно, необходимо, чтобы единое было иным иному, сущее — иным единому и так далее. Стало быть, среди этих предметов нет ни одного такого, который сам не был бы, по крайней мере, диадой³⁵². Однако сущее, разумеется, есть единая триада; триадой называется и само единое. Действительно, если единое не является сущим, оно не допускает и участия в себе³⁵³; таким образом, и иное — это триада³⁵⁴, ибо и оно есть сущее, коль скоро служит предметом сопричастности, и, кроме того, оно — единое; в противном же случае нет ничего. Следовательно, каждая монада — это, по крайней мере, триада; а если она — триада, то, согласно выкладкам

25 Парменида, всякая монада есть любое число³⁵⁵. Значит, любая монада есть все число.

Подобный вывод, пожалуй, еще не столь ужасен. Однако поскольку монада в таком случае оказывается связанной с числом, значит, она, в свою очередь, образуется из монад; каждая монада — это, со своей стороны, по крайней мере, триада, а стало быть, и любое число; раз любое число состоит из монад, а всякая монада — это число, подобные рассуждения будут идти у нас до бесконечности. Число тогда оказывается отнюдь не состоящим из неделимых вещей, а также не ограниченным пределом и не беспредельным, но беспредельно-бесконечным³⁵⁶;

30 оно не связано ни с целым, ни с частями, поскольку целостность данным случае не заключает в себе части и не ограничивает их пределом.

Пожалуй, по поводу первого из только что высказанных суждений необходимо заметить, что всякое число состоит из неделимых предметов, поскольку образуется из монад, а монада — это самая малая часть каждого числа. Если же и она — число, то соответствующее число составляется из иных монад, каждая из которых в свою очередь неделима, поскольку она, конечно же, соотносится с собственным числом. Если она есть число, то она опять-таки будет обладать нерасторжимостью по отношению ко всегда появляющемуся числу, ибо и число, относящееся к людям, составляется из неделимых предметов. Если же считать людей по головам, то будет определенное число голов, а сама голова окажется неделимой монадой. Что же касается второго и третьего, то во-первых, любое число, состоящее из неделимых предметов, не будет беспредельно-бесконечным (без конца будет появляться все новое и новое число — однако что же тут удивительного, когда даже тела делимы до бесконечности?). Во-вторых, подобно тому как величина слагается из ограниченных пределом собственных признаков, после того как они возникли друг в друге и уже появилось сколько-то частей, деление величины может идти до бесконечности, ибо последняя есть ее собственный признак³⁵⁷.

II.4.1.6.9. Ответ на девятый вопрос

200. Теперь я кратко отвечу на девятый вопрос. Итак, природой числа является бесконечное сложение или деление, подобное делению величины и приросту беспредельного множества делящихся вещей³⁵⁸, причем тем, которые связаны не с собственно беспредельностью, а с недостижимостью предела деления³⁵⁹. Именно это, а вовсе не беспредельность, оказывается собственным признаком данной природы, и даже если такое положение занимает беспредельность, то в качестве собственного признака: она причастна пределу и отнюдь не отказывается от своей природы. Действительно, каждая вещь, оставаясь тем, что она есть, участвует во всех остальных.

Самое лучшее — это сказать, что любой эйдос также делим до бесконечности, ибо, например, всякий раз, когда расчленяется прекрасное, оно разделяется на прекрасные предметы, справедливое — на справедливые, и живое существо — на живые существа. В самом деле, ни один эйдос не состоит из частей иного рода — напротив, даже если будет происходить его бесконечное деление, любая выделившаяся часть будет оставаться той же по цвету и гомеомерной и при этом всегда будет появляться как одно и то же, поскольку целое во всем наполнено собственной природой. Эйдос во всех отношениях делится

на определенные стихии, при том, что они разделяются в понятии подобно числу, даже если бы кто-нибудь располагал в уме то, что является всего лишь самым единым, иным и сущим, как не участвующие друг в друге предметы. Впрочем, все это имеет отношение именно лишь к понятию, действительные же вещи все связаны между собой, и о какой бы ты ни завел речь, она окажется также всеми остальными. В таком случае роды сущего также связаны между собой и в каждом из них содержатся все остальные, даже если ты и обособишь их от этого рода, нарушив соответствующее единство. Действительно, разве могло бы находиться за пределами единого сущее или иное? Такое положение дел трудно даже вообразить. И разве могло бы быть помыслено единое, внеположное сущности, если бы при этом оно не оказывалось не допускающим участия в себе? Оно не было бы тогда стихией числа. инаковостью, коль скоро было бы не умопостигаемым единым, а тем, которое рассматривается вне связи с сущим ³⁶⁰. Следовательно, <подобное единое> является целым во всем, эйдос же числа есть число, точно так же, как эйдос множества — это, разумеется, множество.

Ведь и в применении к другому стихии одинаковы по своему облику, ибо тому, что связано с иным, по природе невозможно находиться в ином, как, например, тому живому существу, которое имеет отношение к человеку, — в коне. Следовательно, человек и живое существо в человеке — это как бы живосущный человек или же человеческое живое существо. А с еще большей уверенностью можно полагать, что мы сами выделяем стихии, несмотря на то что на деле любой эйдос прост. Действительно, человек есть единая и несоставная природа, одновременно выпадающая как живое существо, разумное, смертное и так далее, и такая природа, подобно самому имени «человек», соответствует одной идее; будучи не в состоянии воспринять эту идею как целое, мы расчленяем ее на те суждения, которые в действительности выделяются не в эйдосе, а в нашем составном мышлении. Во всяком случае, если бы мы прибегли к простому мышлению, то узрели бы и простой эйдос. Именно по этой самой причине мы сейчас проводим рассмотрение отнюдь не в согласии с составным знанием, поскольку сущее является несоставным, как говорит Платон, причем я ему верю ³⁶¹. Таким образом, любой эйдос, похоже, беспределен, а множество и число находятся в ином положении, поскольку, в согласии со сказанным, и каждое среди всего остального проявляет себя как бесконечное. Действительно, разделения, берущие начало от множества, помимо прочего, принимают также облик числа, поскольку даже величина, воспринимаемая как многое, разделяется на много предметов.

Так является ли число беспредельным? Или же оно таково только в 20
 качестве множества? «Ведь число — это нечто беспредельное благода-
 ря множеству, — говорит Парменид ³⁶². Действительно, и многое бес-
 предельно отнюдь не как таковое, а в силу участия в бесконечном, ибо
 ограниченных пределом предметов много и они выступают как многое в
 ничуть не меньшей степени, чем беспредельное количество вещей. Сле-
 довательно, бесконечное множество участвует в беспредельности, а
 ограниченное пределом — в определённости.

Почему же мы говорим, что множество содержит в себе части как 25
 множества, а число существует благодаря каждой из частей? Да ведь
 любое беспредельное появляется как сущее в качестве собственной пол-
 ноты. Скорее всего, последняя, как и то, что имеет одинаковый облик
 во всем, в некотором отношении беспредельна или же ограничена пре-
 делом и во всем смешана из предела и первого беспредельного. По этой
 самой причине, если выше мы говорили, что многое по своей природе
 бесконечно, в данном случае мы утверждаем, что в качестве многого 11.83
 оно участвует в беспредельности, в качестве же не многого, а едино-
 го, — в каком-то смысле и в пределе. В самом деле, похоже, что многое
 скорее противоположно пределу, подобно тому как число в большей ме-
 ре противостоит беспредельности. Поэтому всякое число непосред-
 ственно ограничено пределом; впрочем, простое число к тому же всегда
 еще и беспредельно, хотя множество все равно ограничено пределом.
 Даже если речь и заходит о некоем бесконечном делении числа, тем не 5
 менее становление божественных вещей, происходящее вследствие та-
 кого деления и имеющее место в нем, получает подобающий пре-
 дел — например когда те деление или сложение, которые воображают-
 ся бесконечными, ограничиваются демиургическими сечениями ³⁶³. Я
 допускаю разговоры о том, что наше мышление при внутреннем созер-
 цании обращает внимание на ограниченное пределом расчленение ис-
 численных сущностей. Ведь иногда, сосредотачивая свое внимание на
 протяжении длительного времени, мы будем обращаться к большему 10
 числу, связанному с периодом божественного рождения; таким обра-
 зом, и в нас самих беспредельность ограничена божественными преде-
 лами. И как бы мы ни тилились вообразить, будто космическое тело де-
 лится во все более многочисленных природных членениях, я полагаю,
 что оно остается неделимым. Таким образом, какие бы ошибки ни со-
 вершала наша мысль, она никогда не отвергнет истины демиургического
 разложения, сложения или же деления. Итак, всякий эйдос оказывает- 15
 ся и беспредельным, и ограниченным пределом, однако мы не будем
 иметь представления ни обо всех его границах, ни о безграничности, ни
 о самой истине.

II.4.1.6.10. Ответ на десятый вопрос

201. Пусть же на основании сказанного будет подвергнут обсуждению и десятый вопрос. Так вот, почему в умопостигаемом нет числа, хотя и там, как мы говорим, имеется множество? ³⁶⁴

- [Решение Прокла] <Прокл> говорит, во-первых, сообразуясь скорее с логикой: потому, что высшее множество образуется путем деления, число же — при посредстве сложения, и, во-вторых, опираясь на непосредственное узрение действительных предметов: потому, что это самое множество было делением сущего; здесь же число пребывает так, как это свойственно генадам и сущим вещам. Кроме того, в-третьих, высшее множество образовано из неподобных и несопоставимых предметов точно так же, как и из делимых; число же — из неделимых и сопоставимо. Если в высшем имеются монады, диады и триады, то они ³⁶⁵ скорее всего будут не числами, а их началами; сходное положение занимают тетрада живых существ и триада смертных ³⁶⁶.

[Решение Дамаския] Все это верно, однако не разрешает апории. В самом деле, допустим, в высшем имеется тетрада, которая, разумеется, окажется началом числа,

Источником вечной природы будучи, —

- II,84 как гласит известное изречение ³⁶⁷. Однако, при том, что имеются и диада и триада, отчего бы не существовать и дважды трем, как и трижды двум, а помимо этого — трижды трем и дважды двум. Кроме того, монады там подобны друг другу и благодаря единой природе единого сущего неделимы. И даже если они пребывают в раздельности, все равно нужно было бы, чтобы с отдельностями тамошних предметов было связано число. Вообще же, деление, имеющее место в высшем, так же как и ⁵ здешнее сложение, указывает на наличие потомков. Итак, самое лучшее — это сказать, во-первых, что множество двойственно, поскольку оно либо непрерывно, либо раздельно, и потому в умопостигаемом еще нет числа, а во-вторых, что инаковость там пребывает в неявном виде. Следовательно, числа как явленности там еще нет, коль скоро оно всегда связано с инаковостью ³⁶⁸; однако поскольку сила обладает инаковостью, выступающей в качестве причины, то и множество может соответствовать умопостигаемой причине числа. Помимо этого, в-третьих, там ¹⁰ еще нет монад, а значит, нет ни диад, ни триад, так как и их созидает инаковость; имеются лишь простые генады, не сообразующиеся ни с какой инаковостью и, стало быть, в высшей мере объединенные между собой. Таким образом, даже если бы было еще большее или даже бесконечное количество умопостигаемых частей, все равно они не образовали

бы числа. Действительно, они не обособлены друг от друга инаковостью, а прежде всего объединены, причем значительно теснее, чем в случае их связи между собой. В самом деле, связь предполагает раздельность и относится к разобленным предметам, даже если они не являются определенными; высшее же единство нераздельно и неразобщимо. В свой черед, каждый тамошний предмет не есть монада, поскольку он отнюдь не состоит из каких-то многочисленных и иных друг другу вещей, а представляет собой только единое сущее, причем всего лишь как единое. Итак, в высшем имеется иной вид монад, диад и триад, которые получили там свое название лишь метафорически (поскольку иначе мы их назвать не смогли бы), ибо многое в этом случае стремится к тому, чтобы состоять из генад и быть отнюдь не числом, так же как образовываться не из монад. Кроме того, многое оказывается не разделенным и не непрерывным, а в еще большей степени объединенным. Следовательно, если говорится о том, что тетрада живых существ там является неразобщенной, то об этом речь могла бы идти наподобие того, как если бы некий умопостигаемый отец³⁶⁹, чтобы разделить все натрое, произвел бы расчленение в согласии с численной триадой.

II.4.1.6.11. Ответ на одиннадцатый вопрос

202. Таким образом, и в ответ на одиннадцатый вопрос легко привести тот довод, что начало всякого числа как монада входит в общую с ним самим совокупность, и, следовательно, умопостигаемая монада — отнюдь не численная, а, как было сказано, относится к иному виду — простому и нерасторжимому. Короче говоря, в качестве начала числа, а вернее, всякой монады, выступает беспредельное множество, объединенное с самим собой, и оно есть не только эйдос, но и те бесчисленные множества, которые рождаются от него. По этой причине у Орфея и сказано:

Все остальные роды — от отца и от матери³⁷⁰.

Первая монада среди тех, которые нам известны, возникает от одного лишь отца, словно монада от монады. Подобно тому как множество-в-себе есть одна генада, при этом по своему своеобразию выступающая как множество, точно так же и простое число как эйдос есть монада, а по своему своеобразию — множество³⁷¹. Таково пребывающее число; выходящее же за свои пределы состоит из монад, поскольку разделилось в отношении собственного начала, то есть, иначе говоря, монады; такое число характеризует данный чин³⁷².

II.4.1.6.12. Ответ на двенадцатый вопрос

203. Вот каков был двенадцатый вопрос: чем отличается монада, полагающая начало числу, от каждой из входящих в состав любого числа, поскольку всякая монада есть всякое число? Скорее всего, в этом смысле даже здешний человек не будет ничем отличаться от тамошнего, так как в обоих случаях будет присутствовать его целостный эйдос. Если же мы скажем, что подобное различие имеет место как своеобразие, то тамошний человек будет превосходить здешнего своей силой и достоинством³⁷³. То же самое суждение можно применить и к монадам: все они выделяются на основании своего своеобразия, но одни оказываются порождающими, а другие — порождаемыми. И одни из них будут частями более общих чисел, а другие — скорее частных; первые более всего объединены, а вторые — разделены. Какие-то из них выступают в качестве определенных монад, например связанных именно с вот этим числом, однако его начало есть простая монада. Надо полагать, тамошние числа сущностны, так что это относится и к монадам. Следовательно, монада, связанная с тетрадой, по своей природе оказывается тетрадной: она не будет частью пентады. Стало быть, отдельная монада оказывается частной, а первая — простой, поскольку она еще не соотнесена с каким-то определенным числом, а является началом любого числа. Потому-то она и содержит в себе простое число, причем как нечто однородное.

II.4.2. Вторая серия из двенадцати вопросов и ответов

II.4.2.a. Перечень вопросов

204. Вслед за этими давайте предоставим место череде вот каких вопросов по поводу того же самого устройства.
205. Первый, который необходимо задать прежде всех других, — тот, почему здесь получает свое начало число; в этой связи необходимо дать определение, относящееся к потокам вещей³⁷⁴.
- Второй — тот, какая польза от числа в смысле выхода за свои пределы сущих вещей.
- Третий — тот, по какой причине в умопостигаемом выход за свои пределы потомков происходит путем деления, а здесь — посредством сложения или умножения.
- Четвертый — тот, почему данный чин оказывается одновременно и порождающим, и соединяющим, ибо если изначально имело место и то и другое, то каким образом эти действия в одно и то же время оказываются и противоположными друг другу, и изначальноными, и воз-

никающими по одной причине; кроме того, отчего оба они соответствуют числу.

Пятый — тот, почему число женственно и связано с принимающей женский облик материнской божественностью; помимо этого, в каком смысле число остается также отеческим.

Шестой — тот, отчего число обладает некой неизреченностью, благодаря которой и относится к высшему чину умопостигаемо-умного.

Седьмой — тот, почему сверхнебесная область ³⁷⁵ обетованна как для числа, так и для самой воспеваемой божественности.

Восьмой такой: если <Парменид> соединяет между собой два числа — сущностное и единичное, — то разве это самое общее число не будет образовано из несопоставимых предметов?

Девятый — это тот, почему сами боги говорят, что в данном чине появились священные знамения, по какой причине они получили имя «ворожей» и отчего — «ночи», несмотря на то что с ними связана некая инаковость, <а также отчего> этим именам родственно число ³⁷⁶.

Десятый — тот, отчего ворожей и ночей много, в то время как соответствующее им число одно и то же.

Одиннадцатый вот какой: если есть сущностное и единичное числа, то каким образом могло бы иметься просто число, поскольку впереди двух чисел должно идти одно? Если это то число, которое, как говорит <Прокл>, происходит от инаковости ³⁷⁷, тогда инаковое число существует прежде единичного, а значит, и инаковость идет впереди единого.

Двенадцатый — тот, какое определение следует дать первой триаде умопостигаемо-умного.

II.4.2.6. Двенадцать ответов

II.4.2.6.1. Ответ на первый вопрос

205. В ответ на первый вопрос мы говорим, что умопостигаемый космос связан с делимостью, всего лишь целостен, обладает своим бытием в пребывании собой, но не в выходе за свои пределы в умопостигаемом устройении, и при этом полностью обособлен от всех устройств, несмотря на то что отнюдь не противоположен им в том смысле, в каком первый космос противоположен второму, третьему и последующим. Действительно, он не причисляется к ним, а остается аналогичным единому началу всего: в каком соотношении последнее находится со множеством генад, в таком же и он — со множеством космосов. В самом деле, он — это не всего лишь один космос из многих, а, напротив, все космосы, взятые вместе и выступающие в качестве одного, оказываются им, вернее, все они существуют в согласии с

- 25 ним; при этом он в собственных пределах являет бесконечное множество уже в качестве монады космосов или, как поведали сами боги, «источа истоков»³⁷⁸. Действительно, там, где имеется множество, присутствует и единая совокупность многого. Высшее же, или, как, в согласии с истиной, гласит оракул, «сверхкосмическая глубина»³⁷⁹, — это акосмия, лучшая, нежели любой космос, или, если позволено так выразиться, единство, подражающее полному акосмическому слиянию. И так, как целый и объединенный с самим собой, а также скорее оказывающийся единым, нежели объединенным, высший
- 30 космос нерасторжим, не способен к выходу за свои пределы и неисчислимым. Чин же, следующий за ним и родившийся от него, поскольку он идет после единства, — это начало разделения и всяческих выходов за свои пределы. Именно поэтому боги и говорят, что отсюда берут свое начало потоки вещей³⁸⁰.

- Впрочем, можно было бы и усомниться в том, что они начинаются
- 5 именно здесь, во-первых, потому, что мы обычно говорим о том, что они происходят от Дважды Потустороннего, причем на основании мнений не только Гомера и Орфея, но и самих богов³⁸¹, а, во-вторых, потому, что и умопостигаемое само по себе все-таки совершает какой-то выход за свои пределы, ибо его высший чин есть единое сущее, средний — целое и части, а нижний — бесконечное множество. Следовательно, соответствующая триада и оказывается умопостигаемой. Так почему же здесь не возникает потока вещей, как это имеет место в случае
- 10 триад, следующих за данной? В-третьих, почему триада ворожей, так же как хранителей и телетархов, уже оказывается таким потоком? ³⁸² Впрочем, нисхождение телетархов является семикратным, поскольку совершается через семь твердых тел, при том, что огненный телетарх производит из себя огненную триаду, эфирный — эфирную, а материальный — точно так же три материальных ³⁸³.

В мире сияет над всеми триада, монадой ведома, —

- 15 гласит оракул ³⁸⁴.

- Так вот, самое лучшее — даже если бы о том, что эти потоки берут свое начало отсюда, богами и не было бы сказано, — это приписывать всем остальным триадам один и тот же выход за свои пределы, как бы присущий любой из них, ибо только тогда мы сохраним обособленные триады, предшествующие тем, которые выстроены в определенном порядке, как мы это делаем в отношении умной гебдомады, располагая ее
- 20 как единую перед семью; точно так же предшествует семи и каждая триада: завораживающая — завораживающим, а хранительная — хранительным. Действительно, о том, что боги поведали нам о множестве

ворожей, а не только о трех³⁸⁵, так же как и о множестве хранителей, свидетельствует следующий оракул:

Но и хранителям все они рабски в материи служат³⁸⁶.

Следовательно, материальный хранитель не один — их много. То 25 же самое относится и к огненному:

Сполохам этим разумным умного огня подчиняясь,
Все они рабствуют...³⁸⁷

То, что много и высших хранителей, ясно на том основании, что их множество необходимо мыслить также среди промежуточных, а то, что они происходят из одного истока, очевидно, во-первых, потому, что их множество выстраивается рядом с одним богом-исток, и, во-вторых, потому, что им рабски прислуживают воспетые умные истоки. 11,88 Точно так же боги поведали и обо многих ворожеях:

Множество всех их приходит, в сиятельных мира строеных
Место свое занимая; средь них в горних высях лишь трое
Только...³⁸⁸

5

Давший оракулы бог не стал бы связывать с высшими чинами множество, если бы оно не относилось к тому истоку, в котором они пребывают. По крайней мере, речь идет об изначальном множестве, поскольку говорится: «В основание им положен изначальный пролив»³⁸⁹.

[1] Необходимо решить, мыслить ли об их выходе за свои пределы так, как это объявили по поводу телетархов боги, [2] или же как о множестве, имеющемся в каждой триаде, поскольку во всеобщем космосе оно пребывает в зачаточном и нерасчлененном состоянии, но тем не менее наряду с соответствующим делением, относящимся как ко всем ночным родам, так и к располагающимся на небесах Уранидам³⁹⁰, о чем сообщает Орфей. В самом деле, таковы все устройства, следующие за умопостигаемым космосом и расчлененные внутри самих себя: в каждом из них имеется небо, а ему предшествует Олимп; вслед за этими идут все остальные стихии, аналогичные тамошним, а завершает строй Тартар, враждебный Олимпу³⁹¹. Именно по этой причине Фанет еще не есть космос, хотя он и выступает как парадигма для организованных в виде космоса устройств. Итак, находясь именно на таких местах, эти боги обнаруживают в самих себе собственные потоки. [3] В-третьих, даже если бы никто не придерживался по данному поводу такого мнения, то потоком была бы сама триада ворожей — высшая, средняя и низшая, то есть три определенные ворожен, которые разделяются на три идиомы, причем совершают это вместе с тремя космоса- 10 15 20

ми. Таким образом, если существует последовательность твердых тел, каковы огненное, эфирное и материальное ³⁹², берущая свое начало из монады простого твердого тела, то, разумеется, потому, что также имеются потоки ворожей и хранителей, соответствующие тому же самому способу их выделения.

II.4.2.6.2. Ответ на второй вопрос

- 25 206. Что касается второй апории, то ведь и в умопостигаемом считалось допустимым подобное же нисхождение трех своеобразий. При этом там, пожалуй, они были отнюдь не своеобразиями, а всецелыми всеобщностями, которые не оставили за своими пределами ничего — ни в качестве части, ни в смысле преобладания. Своеобразия пребывают в некой раздельности и взаимном противостоянии. А на каком основании могло бы появиться в умопостигаемом какое-либо противостояние? Во-первых, все есть равным образом и с равным успехом любой тамошний чин, однако при том, что не преобладает ни один собственный признак, за тем лишь исключением, что один чин — это всеединое, другой — всецелое, а третий — все-все ³⁹³. Во-вторых, эти три чина отнюдь не вышли за пределы друг друга, а остались в высшей мере объединенными; такого же мнения, например, можно было бы придерживаться и по поводу потока вещей, не допустившего собственного проистекания из соответствующей ему монады. Кроме того, в-третьих, поток вещей есть движение сущности, проходящей путь от монады ко множеству. Движение же начинается в третьем умопостигаемом, причем совершается оно как выделение потомков. Помимо этого, там все равно сохраняется нераздельность, а значит, существует скорее причина раздельности, нежели она сама; потому-то данный чин и является истоком истоков. В самом деле, даже если в высшем и имеется много своеобразий и все они выделяются
- II.89 10 именно там, все равно они — заворачивающее, хранительное и телетархическое, а вслед за ними и любое другое — пребывают вместе и равны между собой; при этом более частные собраны в более общие, а более общие лишь намереваются как-то обособиться друг от друга, но пока еще не обособлены. Таким образом, все последующие устройства, представляющие собой истоки, разворачиваются из одного этого «истока истоков». Ибо даже если все присутствует в любом устройении, тем не менее то, что имеется в каждом из них, получило свое определение в согласии с единым своеобразием присутствующего в данном — и простое множество, и простая всеобщность, и простой космос, вобравший в себя все космосы. Если же речь идет о том, что все потоки появляются на свет благодаря демиургу, то и тогда они двойственны: одни имеют ха-

рактер истоков, а другие — частных потоков, одни соотносятся с богами, обитающими среди отдельных вещей, а другие — с совокупным космосом; потому одни проистекают из истока истоков, а другие — из истока начал. 20

Однако не получается ли так, мог бы сказать кто-нибудь, что имеется властвующий совокупный космос, который азонален, а также еще один — зональный? ³⁹⁴ Не оказываются ли и эти космосы результатом потока, берущего свое начало из истока и нисходящего в совокупные устройства? Каким образом рассеянные в частном роды оказываются заложенными в общих истоках? Не участвуют ли они в потоке частных ручьев? Впрочем, один род богов, берущий свое начало из истока, не сливается с другим таким же ³⁹⁵. В ответ на второй вопрос мы скорее всего скажем, что берущие свое начало из истока роды оказываются частными истоками и в таком случае они, разумеется, в высшей мере объединены с соответствующими им целостностями, так что вследствие этого единства даже кажется, будто они вовсе не выходят за его пределы. Поэтому боги разделяют эти истоки начиная с Гекаты и Зевса и воспевают Единогожды Потустороннего как нерасчлененного, хотя необходимо, чтобы и в нем присутствовало некое множество, раз оно имеется среди того, что ему предшествует. Почему бы этому и не быть, коль скоро все они, как гласит оракул, «выпрыгнули»: 30 11,90

...Суровые громы,
Полные молний, из груди, сияющей блеском великим,
Издревле чтимой Гекаты, огня препоясанный цвет.
Мощен ведь дух полюсов... ³⁹⁶

5

Действительно, они были внутри и ясно, что «выпрыгнули из него» ³⁹⁷. Мы утверждаем, что целостное и властвующее, или же азональное, устройство является не единым богом, а многими, причем определенными, даже если они в каком-то отношении объединены между собой — в виде общности, имеющей характер истока целостности, из которой они и проистекали, или же в смысле общего в их своеобразии. В самом деле, в этом оракуле нам возвещается не о едином начальствующем боге, вобравшем в себя все начала, а о многих начальствующих богах, и не о едином азональном боге, а о многих азональных богах. Следовательно, и зональный бог не един, напротив, соответствующие боги расставлены во многих зонах, ибо и наш космос — одна из зон, пусть даже первая среди всех остальных, поскольку здесь предпочло жить единое живое существо и у этого всеобщего живого существа — одно тело ³⁹⁸. Стало быть, появление таких богов зависит не от единого истока, а от совокупного выделения частных потоков, имеющего равное с ним значение. 15

- Однако, с тем чтобы нам не продолжать более этих рассуждений, по духу вполне соответствующих «Халдейским оракулам», давайте скажем, что, поскольку потоки, деления и выходы за свои пределы, определенные в рамках отдельных видов, берут свое начало в высшем чине умопостигаемо-умного, по этой-то причине здесь впервые появляется число: во-первых, потому, что поток есть движение вперед его собственного начала, а число — соответствующей ему монады; во-вторых, потому, что число есть точно такое же взаимосвязанное множество в его нисхождении, как и любой поток; в-третьих же, подобно тому как всякое число последовательно увеличивается по сравнению с тем, от которого оно могло бы появиться (ибо имеются не только корни³⁹⁹, но и происходящее от них и однородное с каждым из них движение вниз), так же и божественные своеобразия распространяются при выходе за свои пределы начиная с того места, где они могли бы обнаружиться впервые. Кроме того, [1] подобно тому как имеются виды числа, которых много и которые различаются между собой, пребывая неслитыми (они-то все и наполняют поток совокупного числа), точно так же в каждом потоке много богов и они различаются между собой, являются одновременно объединенными и разделенными и все вместе взятые образуют единый выход собственного вождя за свои пределы. Помимо этого, [2] поскольку боги последовательно пронизывают все начиная с высшего, но никак не наоборот, пожалуй, это-то и оказывается общим для всех божественных потоков, а точно так же, как они берут свое начало оттуда, свою определенность они получают благодаря числу; определенность же возникает в данном чине. Далее, [3] в-третьих, любой другой поток действует в согласии с числом какого-то определенного вида, а в рассматриваемом чине это происходит в соответствии с числом вообще, ибо число-то и оказывается здесь всем в арифметическом смысле; это самое устройство — единый и совокупный завораживающий и ночной источник. Кроме того, [4] число всегда проходит путь разделения от бесчистоты до полной делимости, и точно так же рассматриваемый чин из нерасчлененного превращается в тот, который полностью разобщен⁴⁰⁰.
- Итак, на основании сказанного ясно, что именно можно было бы ответить на второй вопрос. Действительно, число предоставляет возникающим предметам при их нисхождении [1] определенность, [2] разнообразие видов и, [3] в-третьих, то свойство, что при выходе за свои пределы нет ни одной части, которая непосредственно не являлась бы видом. Таким образом, в этом случае должна присутствовать взаимная связь, зависящая от единой монады. Ибо что можно было бы сказать? Когда появляющееся на свет выступает всего лишь как многое, а не как число, это самое многое будет либо рассеиваться, либо объединяться во

взаимной связи. А нужно было бы, чтобы оно одновременно и объединялось, и получало свою определенность. Помимо этого, многим было бы только одно и то же, как, например, бывает при наличии многих мер одного и того же. На самом же деле многое оказывается собственно видами, причем последние появляются на свет в единственном числе. Кроме того, когда многое выступает всего лишь как таковое, виды не участвуют друг в друге и каждый из них предстает как монада, даже если она и оказывается многим. Таким образом, совокупность многих вещей является числом. Далее, многое есть либо единое сущее, и в таком случае 15 все будет умопостигаемым, либо собственно единое, и тогда собственно сущее окажется каждым и станет, как было сказано выше, числом.

II.4.2.6.3. Ответ на третий вопрос

207. В ответ на третий вопрос необходимо сказать, во-первых, что единству скорее соответствует появление потомков путем деления, а раздельности — при посредстве сложения или умножения. Во-вторых, деление сохраняет видовую тождественность частей, поскольку происхо- 20 дит применительно к тому, что становится более частным, сложение же непосредственно изменяет вид. Действительно, два и два — это не диада, а тетрада — один вид, возникший на основании другого ⁴⁰¹. В вышнем же чине вследствие его невыразимого единства умопостигаемое стремится к тому, чтобы появляться на свет в качестве одного и того же по виду; потому-то в нем часть и становится целым, а результатом выхода за свои пределы всегда оказывается единое сущее. Помимо этого, в- 25 третьих, давайте скажем, что умопостигаемое рождает потомство внутри самого себя. Следовательно, оно производит на свет те части, которые содержатся в целом. Данный же чин уже имеет потомство, причем рождает его вне самого себя, поскольку это потомство не может быть заключено в нем вследствие его обособленности. Таким образом, деление всегда приводит к возникновению того, что меньше целого и может быть им охвачено: даже если бы ты стал производить деление вплоть до бесконечности, все равно целое не было бы превзойдено, ибо по этой самой причине ты и можешь проводить бесконечное деление. Сложение же и умножение непосредственно создают число как внешнее, поскольку оно выделяется в качестве большего, так как породившее его оказывается 30 меньшим.

II.4.2.6.4. Ответ на четвертый вопрос

208. Далее, по поводу четвертого вопроса мы скажем, что данный 11,92 чин, положив начало раздельности, тотчас обозначил самого себя. В

самом деле, никогда не бывает так, что появляется всего лишь один член антитезы, — напротив, она всегда предстает в законченном виде. Именно по этой причине Парменид и описывает все выходы за свои пределы при посредстве антитез⁴⁰², с тем чтобы все появлялось на свет в гармонии, а противоположности всегда соединялись между собой. Поэтому данный чин и не выступает как связанный всего лишь с выходом за свои пределы, а, напротив, боги поведали о нем как о соединяющем; впрочем, сам великий Парменид назвал его «единое многое»⁴⁰³, поскольку благодаря единому вещи в нем приходят к взаимной связи, а благодаря многому они разделяются. Поскольку число быстрее всего выходит за свои пределы при умножении, оно также быстрее всего возвращается к монаде при делении; наиболее священнейшим в этом оказывается прохождение при возвращении тех же стадий, что и при выходе за свои пределы; последний приводит к возникновению более сложного, а первое — более простого; простое же в наших мыслях соответствует единому и определенному, а первое — многому и неопределенному.

II.4.2.6.5. Ответ на пятый вопрос

209. Что касается пятого вопроса, то число, как совершенно правильно говорит <Прокл>, соответствует женскому и материнскому началу⁴⁰⁴, поскольку именно мать делит мужское семя⁴⁰⁵, которое является объединенным и однородным: каждая вещь в качестве монады рождается от отца, а как число — от матери. Кроме того, мужское начало в большей мере связано с пределом, а женское — точно так же, как число, с беспредельностью⁴⁰⁶. Помимо этого, мужское начало выступает как отеческое, а женское (как и число) — в качестве силы. Действительно, число — это протяженность монады, а вернее, единого, ибо монада — число, пребывающее в виде семени. Именно по этой причине пифагорейцы и располагали число в ряду женского, а монаду (в качестве единого и, разумеется, собственно монады, но никак не в виде числа) — в ряду мужского⁴⁰⁷. Орфей сочетает Ночь браком с мужем Фанетом⁴⁰⁸. Помимо этого, оракулы именуют ворожей «отеческими силами». Тем не менее, в дополнение к сказанному, боги возвещают, что они обладают отеческим качеством⁴⁰⁹, и то же самое делает Орфей, поскольку у него только Ночь царствует над женским полом; при этом она не смогла бы царствовать над какими-то ни было родами, если бы не обладала какими-то мужскими качествами и благодаря этому не находилась бы в одном ряду с царями-мужчинами⁴¹⁰, ибо женщина как таковая никогда не может возглав-

лять что бы то ни было. Кроме того, согласно Пармениду⁴¹¹, если данный чин есть монада, предшествующая числу, то, разумеется, потому, что мужское начало идет впереди женского, или же он оказывается скорее женским, так как монада — это уже в каком-то смысле число; даже если бы мужское начало и существовало в избытке, то и в этом случае число оказалось бы одновременно и мужественным и женственным⁴¹². II,93

II.4.2.6.6. Ответ на шестой вопрос

210. Что мы скажем в ответ на шестой вопрос? Не то ли, что число беспредельно и потому неизреченно и непознаваемо? Впрочем, число само по себе отнюдь не беспредельно — напротив, оно таково лишь в силу сопричастности⁴¹³; значит, оно ограничено пределом, даже если выглядит скорее как беспредельное⁴¹⁴. Мы будем исследовать неизреченность вовсе не в описанном смысле, а как нечто священное и символическое⁴¹⁵. Не связана ли она с тем, что числа имеют весьма большое значение в мистических действиях? ⁵ Однако такое положение является общим и для всех остальных божественных символов, которые использует священное знание⁴¹⁷. Далее, число, скорее, оказывается неизреченным в качестве единого, поскольку оно, помимо прочего есть еще и единое. Тем не менее и такой признак оказывается ¹⁰ общим для отдельных предметов.

Вместо всего сказанного лучше говорить, во-первых, что символ связан со всем тем, что в умпостигаемом объединено, тогда как число в данном чине появилось как принадлежность другого — разделяющегося и разобщающегося в виде иных богов. Итак, данный чин есть число, соотносящееся с символами точно так же, как и с другим. Во-вторых, следует сказать, что виды чисел, не будучи действительными вещами, поддающимися исчислению, тем не менее изначально содержат в себе их собственные признаки. Именно по этой причине и утверждается, что всякий эйдос есть число, поскольку оно — парадигма того, что появляется на свет благодаря ему; даже если такое появление совершается по иным причинам, все равно оно происходит благодаря тому, что число обладает парадигматичностью⁴¹⁸. Впрочем, речь здесь идет о числовом эйдосе. Само же число — это как бы сведенный воедино символ, ибо последний также стремится к тому, чтобы стать единичным эйдосом. При таком допущении триада есть неделимое триадическое единое, и таково каждое число. Пифагорейцы потому и представляли ²⁰ себе числовые эйдосы как символы богов, что природа любого числа оказывается символической. В-третьих, вслед за этим нужно заметить,

- что символ есть зримый предмет, указывающий на что-то невидимое, и точно такое же число: как число в прямом смысле оно зримо, а как нечто, содержащее в себе божественное своеобразие, — невидимо, и даже
- 25 если есть другие символы, данный оказывается важнее их всех. Действительно, число возникло в качестве первого сущностного, а также выказывающего себя символа единичного ⁴¹⁹. В умопостигаемом же символ и то, символом чего он является, пребывают вместе ⁴²⁰.

II.4.2.6.7. Ответ на седьмой вопрос

211. Далее, сверхнебесная область, по поводу которой был задан седьмой вопрос из предложенных выше, пожалуй, будет соответствовать
- II.94 данному чину вполне справедливо ⁴²¹. Ведь это связано не только с тем, что она, как говорит Сократ в «Федре», неосязаема, не имеет фигуры и лишена цвета ⁴²², но и с тем, что все вещи в пространственном смысле берут свое начало именно оттуда; все они в том же смысле также устремляются туда, ибо всякое движение происходит оттуда и туда ⁴²³. Стало
- 5 быть, поскольку имеет место движение оттуда, все появляется на свет из данного чина, а поскольку оно совершается туда, все возвращается к нему. Таким образом, рассматриваемый чин выступает как порождающий в качестве той области, из которой берет свое начало все, и как призывающий к себе и соединяющий — в качестве той, куда все обращено. Точно так же все обособляется от числа и, отделившись, пребывает в числе. Кроме того, все происходит от монады и обращено к монаде, а монада — это, помимо прочего, в некотором смысле и число. Далее, в качестве того, что объемлет разделяющееся, число оказывается для всего
- 10 местом, куда обращено последнее, а как то, что рассеивает и разъединяет, — тем, откуда оно появляется.

II.4.2.6.8. Ответ на восьмой вопрос

212. Что касается восьмого вопроса, то имеются два определенных числа — единичное и то, которое с ним соединено. И если существует составное, то оно оказывается единым как образованное вовсе не из несопоставимых, а из сложных монад. В самом деле, даже внутрикосмический бог есть одна монада, состоящая из тела, души, ума и божественности и при этом существующая как единое своеобразие внутрикосмического бога. Монадой оказывается и число, связанное с внутрикосмическими богами, образующееся из сопоставимых по своему виду монад; следовательно, и в обсуждаемом случае число служит предметом сопричастности и состоит из сложных монад — единого и сущего, поскольку само также является сложным.

II.4.2.6.9. Ответ на девятый вопрос

213. По поводу девятого вопроса следует сказать, что сами боги поведали теургам о священных символах, появляющихся в данном чине ⁴²⁴. Они связаны не с тем, что в умопостигаемом нет символов богов (ибо ²⁰ <боги> сообщали и о них), а с тем, что там они объединены, совершенно прозрачны и ничем не отличаются от самих богов. Здесь же они обособлены друг от друга и оказываются даже более явственными, нежели символы: по воле самих богов они превратились в сущее. Вместо богов они присутствуют здесь как их символы, заключенные в зависящих от них сущностях уже в определенности своих собственных генад. Ведь они ²⁵ подобны неизреченным символам неизреченных богов. Кроме того, в данном устроении у того, кто восходит к единому начиная с самого низа, обостряется мысль, помрачаются очи ума и раскрываются божественные, единичные и мистические, ибо именно здесь мы вплотную подходим к умопостигаемому в согласии с соединенным и имеющим вид единого наблюдательном пункте ума, упуская в этом чине из виду то, что мы ведаем, и созерцая высшее, как об этом сказано в «Федре» ⁴²⁵. Помимо сказанного, данное устроение — причина невидимости душ и самих богов. Оно потому и сверхнебесно, что названо так по аналогии с воображаемым местом, которое находится превыше вот этого неба, — пустым, беспредельным и незримым; взглянув туда, Сократ и воспел его как неосязаемое, не обладающее фигурой и лишенное цвета. По этой же причине Орфей дал ему наименование «ночь», так как оно располагается превыше зримого сияния неба. Пожалуй, это имеет место также и потому, что конус ночи заканчивается острием, подобно тому как она сама обретает наивысшую в сравнении с умной сущностью остроту ⁴²⁶. ^{II,95}

Поэтому она и соответствует числу, ибо последнее также есть некий конус, обладающий монадой в качестве своей вершины и каждым своим эйдосом как основанием. Точно так же и инаковость всегда отделяет многое от единого, и чем дальше оно распространяется, тем шире становится. И дали ли боги данному чину имя «ворожея» по названию соответствующего инструмента ⁴²⁷, поскольку последний совершает все таинственно и моментально (а ведь и этот чин быстрее всего приумножает число собственных потомков и соединяет их с собой, перед этим освобождая, и потому-то и было сказано, что души покидаются в высшее — ведь когда этот инструмент обращен внутрь, он вызывает богов, а когда он направлен наружу, освобождает тех, кто ранее был призван), или же по глаголу «кричать», поскольку боговдохновенный голос переходит на крик ⁴²⁸, — в любом случае это имя оказывается вполне подходящим. ¹⁵

II.4.2.6.10. Ответ на десятый вопрос

214. На десятый вопрос ответ уже был дан, и пусть еще раз будет
 20 сказано, что бог, который оказывается истоком хранителей, множествен, на что указывают оракулы, когда недвусмысленно говорят о телетархах так: «Множествен и лежащий в их основе властвующий поток» ⁴²⁹. Кроме того, триада высших есть подлинное число. Ведь имеются три вполне определенные ворожеи, а не единая монада-трезубец, каковой оказывается умопостигаемый ум. Они образуют триаду, умное число — гебдо-
 25 маду, сверхкосмическое и внутрикосмическое — декаду ⁴³⁰, дуодециму или оба этих числа вместе ⁴³¹.

II.4.2.6.11. Ответ на одиннадцатый вопрос

215. В ответ на одиннадцатый вопрос мы скажем, что в данном чине берет свое начало то сущее, которое является вторым после единого и логически ему не противостоит на равных основаниях. Следовательно, его возглавляет и первым в нем оказывается единичное число. Затем от него, и в каком-то смысле от единого, появляется сущностное,
 II,96 поскольку оно возникает благодаря инаковости. Связь с последней имеет место скорее всего потому, что сущее есть монада, а не единое, и потому, что простым сущим оказывается отец, причем обладающий в себе и собственной силой, и энергией. В самом деле, боги, следующие за ним, подобны уму, ибо ум есть единое, которое обладает
 5 силой и действует. Сущность в нем участвует именно потому, что она одновременно наличествует, способна к действию и действует. Та же сила, которая стоит выше энергии, и то наличное бытие, которое предшествует силе, — это собственные для умопостигаемого генады, не допускающие участия в себе. Таким образом, все боги, допускающие сопричастность, появившись от ума, естественно, уже обладают и силой, и своей энергией, поскольку в наличном бытии они выступают как единое, в качестве силы обретают в дополнение к этому инако-
 10 вость, а в виде энергии являются сущностными и производят из себя сущее, даже если одни из них обретают сущность прежде всего как единое, другие — как иное, а третьи — как сущее.

II.4.2.6.12. Ответ на двенадцатый вопрос

216. Следующий за всеми этими двенадцатый вопрос в «Платоновской теологии» был разрешен так: высшую часть данного чина
 15 <Прокл> доводит до стадии триады, промежуточную — до видов числа, а низшую распространяет на бесконечное число; при этом соб-

ственный признак каждой из этих частей — число ⁴³². Таким образом, все перечисленное — виды числа и его начала. Следовательно, в комментарии <к «Пармениду»> он поступает лучше, поскольку первую часть выводит из монады в виде беспредельного числа в качестве единого, вторую — точно так же, но в связи с иным, третьей же придает форму как сущему.

II.4.3. Третья серия из двенадцати вопросов и ответов

II.4.3.a. Перечень вопросов

217. Поскольку Парменид вполне отчетливо различает три монады, три триады и три следующих за ними числа ⁴³³, после рассмотренных необходимо исследовать еще вот какие вопросы.

Во-первых, по какой причине пифагорейцы называли эйдосы числами? ⁴³⁴

Во-вторых, почему Платон говорит о восхождении душ к сверхнебесному месту ⁴³⁵, в то время как в «Государстве» он ведет речь об их восхождении к благу? ⁴³⁶

В-третьих, если первое прекрасное есть то, что более всего прекрасно и то же самое относится ко всему, то ясно, что первое иное, как говорит <Прокл> ⁴³⁷, есть иное в наибольшей степени. Так не получается ли, что данный чин разделен гораздо больше, чем те, которые следуют за ним? Однако разве может чин, идущий непосредственно за умопостигаемым, оказаться самым разделенным? По крайней мере, сам <Прокл> также утверждает, что первое число более всего похоже на единое, поскольку высшее в каждом устройении, разумеется, всегда подражает тому, которое ему предшествует ⁴³⁸. Как эти аксиомы согласуются друг с другом? ^{II,97}

В-четвертых, если в данном чине берет свое начало жизнь как наличное бытие, то почему <Платон> дал ей характеристику, основываясь на инаковости, а отнюдь не на движении и покое? Вывод о промежуточной жизни он также сделал, опираясь не на них, а на целое и части, несмотря на то что в «Федре» Сократ <связывает жизнь именно с движением и покоем>, когда говорит: «Они стоят, а небесный свод несет их в своем круговращении» ⁴³⁹. В самом деле, если души там одновременно и стоят на месте, и движутся по кругу, то это, без сомнения, происходит потому, что небесное устройство — хорег движения и покоя. Парменид же соотносит с движущимся и покоящимся средний чин умного ⁴⁴⁰.

В-пятых, противоположна ли обсуждаемая инаковость единому, или сущему, или ни тому, ни другому, или же и тому, и другому? Помимо

этого, необходимо еще раз рассмотреть то, почему она содержит в самой себе тождественность. Действительно, по какой именно причине не существует единичной тождественности, соответствующей соединению,

15 подобно тому как инаковость связана с разделением?

Далее, в-шестых, почему <Прока> говорит: «Мужское начало в целом находится в умопостигаемом, а женское соответствует инаковости»? ⁴⁴¹ Ведь, раз мужское начало соответствует целому, женское следовало бы соотнести с частями. Впрочем, если бы так и было сказано, то целое и части необходимо было бы отнести к одному чину. Так, например, в умопостигаемом, несмотря на преобладание в нем мужского

20 начала, кроме него имеется и женское, соответствующее частям.

В-седьмых, необходимо понять, что различает роды сущего между собой. Далее в связи с этими родами мы исследуем единичную инаковость, так же как собственные признаки генад.

В-восьмых, почему число состоит из сопоставимых предметов, несмотря на то что оно образовано из единого, иного и сущего: поскольку, как говорит <Прока>, оно присоединило к себе нечто иное, сопостави-

25 мое, потому, что каждое из названного есть единое, или по какой-то другой причине?

В-девятых, что такое простое число, соединив которое с единым, <Парменид> делает вывод о единичном и, в свой черед, с сущим — о сущностном? И почему вместо трех чисел он говорит лишь о двух — единичном и сущностном, как будто бы забыв о том, которое связано с инаковостью.

В-десятих, если обсуждаемые три числа содержатся друг в друге и

30 каждое из них есть триада, то почему в любой монаде нет соответственно трех чисел, подобно тому как первая ворожея содержит их в себе три и то же самое касается второй и третьей?

II,98 В-одиннадцатых, необходимо исследовать аподиктическое рассмотрение сущностного числа ⁴⁴².

В-двенадцатых, необходимо исследовать аподиктическое рассмотрение единичного числа ⁴⁴³.

II.4.3.6. Двенадцать ответов

II.4.3.6.1. Ответ на первый вопрос

218. В ответ на первый вопрос мы скажем, во-первых, что, подобно

5 тому как эйдосы — это парадигмы феноменальных предметов ⁴⁴⁴, точно так же числа — парадигмы эйдосов, ибо число предвосхищает собственные признаки всех вещей. Во-вторых, всякий эйдос в своей определенности рассматривается в соотношении с другими; при этом возникает

монада эйдетического числа. В-третьих, любой эйдос есть монада, порождающая за своими пределами соответствующее ей число, так же как и то внутреннее, которое предшествует возникающему вне его.

II.4.3.6.2. Ответ на второй вопрос

219. Далее, что касается второго предложенного вопроса, то, в то время как души делимы и порождают столь же делимые мысли, <Платон> возводит их проявления, получившие свою определенность, к определенному же множеству совершенно справедливо. Это показывает Сократ, когда говорит: «Она созерцает саму справедливость, созерцает рассудительность, созерцает науку чисел»⁴⁴⁵, — и все это в некотором роде ее мысли⁴⁴⁶, поскольку они могут быть представлены при посредстве числа. А вот когда эти мысли пренебрегли своей определенностью и соприкоснулись с умопостигаемым в единстве с ним, помрачив свет очей души⁴⁴⁷, как говорит сам Сократ, они вознеслись к единой идее блага⁴⁴⁸. Кроме того, душа обретает свою сущность в качестве жизни, умопостигаемое же есть область самой жизни; при посредстве собственного умопостигаемого души восходят к простому умопостигаемому. Правильнее всего утверждать, что они могут соединиться с ним в знании, когда действуют скорее в согласии с рассудком. Итак, род знания, как было сказано, находится вокруг области жизни; здесь же, отринув разум и пробудив сам цвет ума, души готовятся подступить к умопостигаемому так, как это свойственно самому уму. Именно в силу данной причины <Платон> и говорит, что чистый божественный разум, питающийся умом и знанием, вращается вокруг этой области⁴⁴⁹; с другой же стороны, те, кто закрыл свои глаза, созерцают там потустороннее⁴⁵⁰.

II.4.3.6.3. Ответ на третий вопрос

220. А как мы ответим на третий вопрос? Скорее всего так: инаковость там выступает прежде всего как своеобразие и в наименьшей степени — как разделение, приводящее к появлению иного, ибо отнюдь не безразлично — рассматривать ли наличное бытие инаковости или раздельность ипостаси. Самое правильное — это иметь в виду то, о чем говорит <Прокл>: там, где имеется высшее единство, присутствует и противоположная ему раздельность⁴⁵¹. Эйдосы потому одновременно в высшей мере и объединены и разделены, что они не вступают в противоречие друг с другом. В самом деле, чем больше они объединены, тем больше и разделены вследствие несмешанного и неслитного пронизывания друг друга. Вообще же, там, где каждая вещь появляется впервые, она в наибольшей степени и будет тем, что она

- есть, и более всего похожа на единое, поскольку именно в едином все в первую очередь и сохраняет собственное наличное бытие. Действительно, такова и раздельность, например та, которая ведет к уничтожению. Таким образом, пусть монады там будут более всего не обособлены друг от друга, но окажутся в наибольшей мере монадами и возглавят для всего остального его выход за свои пределы в определенности. Точно так же первое число есть более всего число, поскольку в наличном бытии оно обладает собственным зйдосом и при этом отнюдь не разделено. Ведь одно дело — это определенность числа как чистого покоя монад, а другое — та, которая наблюдается при их нисхождении, когда они всегда в наибольшей степени обособляются друг от друга в низшем и тем самым ослабляют свое единство.

II.4.3.6.4. Ответ на четвертый вопрос

221. Далее, что касается четвертого вопроса, то выше было сказано, что инаковость, поскольку она плодovitа, обладает способностью разделять порождающее и порождаемое, а не только ограничивать пределом уже появившиеся на свет виды; она выступает отнюдь не как то, что определяет своеобразие видов, а как то, что приводит к возникновению определенных сущностей и генад.
- 20 Однако в данном рассуждении исследуется, во-первых, то, почему <Платон> не воспользовался никаким родом сущих символов по отношению к данному устройению, <во-вторых, то, в каком смысле число, целое и части, а также начало, середина и конец соответствуют жизни> ⁴⁵², и, в-третьих, то, почему Парменид дал характеристику жизни, пребывающей в наличном бытии, вовсе не на основании движения и покоя ⁴⁵³. Так вот, <Прокл>, похоже, готов допустить существование движения и покоя как наличного бытия. По крайней мере, движущееся и покоящееся, в смысле сопричастности, есть соответственно именно
- 25 покоящееся и движущееся, и свидетель тому — Сократ в «Федре», воспевающий царство небес как круговращение ⁴⁵⁴. Так почему же, мог бы сказать кто-нибудь, <Платон> именует этот самый промежуточный чин вовсе не покоем и движением, а числом, целым и частями, как и фигурой — прямой и округлой?
- II,100 Итак, <во-первых>, самое лучшее — это сказать следующее. Если мы возьмем за основу пять родов сущего, о которых говорит чужеземец-элеат, поскольку он-то и утверждает, что оно состоит из пяти родов ⁴⁵⁵, то умопостигаемому мы будем давать характеристику на основании сущего, жизни — при посредстве движения и покоя, а уму — при помощи тождественности и инаковости. А вот если мы рассмотрим все

роды сущего так, как это делает Парменид, то движению <и покою> будет предшествовать многое, причем то, что в его пределах наиболее 5 почитаемо, будет придавать форму умопостигаемым монадам, а то, что следует за ним, — умопостигаемо-умным триадам. На этой основе умную гекдомаду в числе прочего будут образовывать четыре рода сущего — движение и покой, а также тождественность и инаковость ⁴⁵⁶. То же самое относится и ко всем остальным предметам, следующим за этими и более частным, нежели они. Действительно, то, что прежде как движения и покоя, так и тождественного и иного, существуют и другие 10 роды, ясно на том основании, что эти роды получают свое определение на основе друг друга и в согласии с числом ⁴⁵⁷. Следовательно, последнее предшествует им и к тому же имеются еще те части единого, из которых оно состоит. Стало быть, впереди них должно идти целое. Впрочем, имеется еще и фигура, коли она оказывается их началом, концом и серединой ⁴⁵⁸.

<Во-вторых, следует заметить,> что число должно соответствовать жизни. То, что есть целое и части, а к тому же начало, середина и конец, свидетельствует о присутствии среди этих видов раздельности и самой 15 разнообразной их расчлененности, которая не допускает сохранения единства сущего и имеет безыскусно женственный характер. Ведь жизнь — это как бы женская сущность. Поэтому те богини, которые соответствуют жизни, оказываются причинами для всяческих выходов за свои пределы, а также для разделений и обособлений. Так вот, проведя такое рассуждение, мы представили движение, причинствующее для выходов за свои пределы и разделений, в качестве жизни, а не в качестве одного из пяти родов сущего, хотя, конечно же, эти выходы за свои пре- 20 делы и разделения относятся именно к этим пяти родам сущего. Если же с ним связано число, то и раздельность целого, и совершенная его разобщенность есть причины того же самого, причем в большей степени, нежели само движение. Действительно, последнее — причина только перемещения, подобно тому как покой — причина стояния. Впрочем, на том основании, что как покоящееся, так и движущееся определилось, разделилось или же расторглось, причем все это в значительной мере связано с наличным бытием, ясно, что жизнь соответствует всему этому 25 в значительно большей степени, нежели покою и движению.

В-третьих, если уже существуют движение, покой, тождественность и инаковость, то они обособлены друг от друга. А подобная раздельность приводила у нас к появлению ума. Если жизнь на самом деле возникает при разделении, подобно тому как сущее — в случае нераздельности, и при разделении в свой черед появляется число, вслед за 30 ним — целое и части, а как результат последних — фигура, оказываю-

II.101 щаясь как бы целью выхода за свои пределы, представляющей собой собственный облик того, что обособилось, — следовательно, жизнь заключается прежде всего во всем перечисленном, точно так же как ум — в противоположности родов, а сущее — в их единстве.

В свой черед, в-четвертых, необходимо сказать также, что мы, похоже, считаем движение двойственным (причем именно это-то и создает у нас апорию): первое выступает как единый род сущего, которое 5 оказывается многими сущими, причем противоположными друг другу, а другое есть возникновение всего вместе взятого из нераздельного; именно в этом смысле мы выше использовали слово «жизнь», определяя его как выход за свои пределы. Одно дело — это выход за свои пределы всех вещей, который касается их всех вместе взятых, когда они совершают переход либо от единого к числу, либо от целого к частям, либо от разобщенности к собственным очертаниям, и совсем другое — тот, который принадлежит чему-то, уже самому по себе пребывающему в раздельности; последнее движение и есть единый род, кото- 10 рый Парменид упомянул в числе умных ⁴⁵⁹.

Далее, в-пятых, те, кто добивается точности, похоже, связывают движение и покой с энергией, создающей сущность; они оказываются стихиями сущности как чего-то действующего, а не просто как таковой. Последняя стремится к тому, чтобы всего лишь быть; она пока еще не разделена на возможность и действительность. Жизнь же — это сущ- 15 ность, которая в силу разобщенности уже производит из самой себя названное, или, что еще вернее, сущность, распространившаяся на силу, а ум — к тому же еще и на энергию ⁴⁶⁰. Поэтому в последнем случае движение и покой явным образом наполняют сущность, пребывающую в движении и мышлении, а в случае жизни, поскольку она соответствует скорее силе, кажется, что они имеются лишь постольку, поскольку сила — это, как говорят, также некая энергия, предшествующая энергии в собственном смысле слова ⁴⁶¹. Однако в последнем случае они 20 оказываются не очевидными, а как бы разгоняют по жилам жизнь, проявившуюся в качестве сущности благодаря собственному сердечному пульсу; Парменид, увидев ее, понемногу набирающую мощь, узрел и скрытую в глубине сущности раздельность — как бы напряжение жизни, которое в низшем проявилось уже в виде движения и покоя ⁴⁶², а еще ниже — в качестве тождественности и инаковости ⁴⁶³, поскольку они присутствуют отнюдь не в бытии и не в энергии, а опираются на 25 какую-то соотношенность между собой, наблюдающуюся в пределах некой общности или же в том, что такой общности не имеет. Ведь, говоря на языке «Халдейских оракулов», ум обретает постоянство скорее благодаря энергии, жизнь — при посредстве силы, а сущность — в налич-

ном бытии отца ⁴⁶⁴. И так, там, где пока еще нет энергии, отсутствуют и движение и покой.

Кроме того, в-шестых, самое правильное — это говорить о том, что наше мышление, принадлежащее скорее душе, нежели природе, или даже разуму, — поскольку вследствие этого оно выступает как движущееся или же как само движение, — придерживается представления о том, что любая жизнь есть движение ⁴⁶⁵. Мы, разумеется, приписываем живому существу способность к движению, а равным образом и к ощущению; при этом первым живым существом оказывается ум. Значит, жизнь ума есть движение и покой, но это не относится к простой жизни. А что такое простая жизнь? Сущность, претерпевающая муки рождения энергии, но еще не пребывающая в энергии. Действует ум, и вот он-то уже движется и покоится. 30 11,102 5

Вслед за этим, в-седьмых, необходимо иметь в виду, что Парменид говорит вовсе не о простой жизни и не об уме, а только о сущностях, или, вернее, даже не о них, а всего лишь о генадах, причем усматриваемых отнюдь не в мысли или в жизни, а в наличном бытии. Генады, например, показывают разнообразие собственных признаков только в выходе за свои пределы, в возвращении или как-нибудь еще. Следовательно, <Парменид> вовсе не представляет себе соответствующее покоящееся или движущееся как жизнь — напротив, оно у него есть уже действующая сущность, например число, причем сущность разделяющаяся. 10

Далее, пусть, в-восьмых, будет сказано, что раздельность числа, целого и частей, точно так же, как фигуры, да еще и ипостась того, что существует в самом себе или в ином, — это как бы стихии определенной и завершенной сущности, установившейся в самой себе среди того, что ей предшествует. Движение же и покой есть уже энергии такой сущности. Именно по этой причине речь о ней и идет у теургов в первую очередь, и уже среди того, что следует за ней, первой возникает соответствующая богиня. 15

Пожалуй, можно было бы, в-девятых, сказать, что чем-то движущимся и покоящимся оказывается умная жизнь, поскольку она такова в силу сопричастности, а что подлинным покоем и движением является жизнь в наличном бытии; однако в жизненном устройении в этом случае нужно было бы выделять три части ⁴⁶⁶. <Платон> ⁴⁶⁷ потому и разделил движение и покой на единое и многое, целое и части, а также начало, середину и конец, что оно способно даровать качество множественности, как и качество частности, и разделяет предметы на начало, середину и конец. Покой же сохраняет единым единое, растекающееся в виде многого, целое же и части — в виде целого, остающегося собой; то 25

же происходит и с тем, что пребывает вот этим, законченным, тем, что есть, которое разделяется на начало, середину и конец. Итак, все есть движение и покой.

- Наконец, в-десятых, инаковость владеет всем, собрав его в себе все вместе. В самом деле, она оказывается женственностью и детородностью и равным образом выступает как покой и движение, поскольку, с одной стороны, изменяет все и превращает его в иное, а с другой — причем в ничуть не меньшей мере — утверждает все в его собственных основах ⁴⁶⁸.

II.4.3.6.5. Ответ на пятый вопрос

- 11,103 222. Вслед за этим на пятый вопрос я отвечу, что данная инаковость противоположна отнюдь не тождественности, а единому ⁴⁶⁹, подобно тому как раздельность противостоит единству. Точно так же, как единое есть все в качестве единого потому, что оно оказывается единством всего, обсуждаемая инаковость — это определенное множество всего, однако сама она при этом не рассеяна в определенности, а выделяется в качестве единой и совокупной идеи числа; и то же самое относится к тождественности, поскольку единство появляется на свет одновременно с раздельностью. В самом деле, инаковость есть нечто составное, ибо она — продуктивный выход за свои пределы, а также причина любого такого выхода.

II.4.3.6.6. Ответ на шестой вопрос

- 10 223. Далее, в ответ на шестой вопрос мы говорим, что в уопости-гаемом женское начало подчинено мужскому; последнее имеется и в данном чине, но здесь оно подвластно женскому. Ведь боги повели, что у ворожей есть некое отеческое качество ⁴⁷⁰; если в каждом случае мужское начало соответствует целому, то женское — частям, и если женское начало связано с инаковостью, то мужчина в каждом случае выступает как единство ⁴⁷¹.

II.4.3.6.7. Ответ на седьмой вопрос

- 15 224. Что касается седьмого вопроса, то необходимо иметь в виду, во-первых, что мы говорим о сущностных родах сущего и как бы о его частях, а вовсе не о единичных особенностях этих родов, ибо в данном случае уже нет этих самых особенностей, а имеются появившиеся на свет в согласии с ними сущности. Во-вторых, роды и виды заключаются в раздельности и в противоположности и в том же смысле дели-

мы и имеют облик стихий их генады, как и плеромы всеобщих сущностей, при выходе за свои пределы обособляющиеся от них как от целых. Вводимые же Парменидом пары оказываются всеобщими предстателями совокупных космосов, а отнюдь не содержащихся в них частей и стихий. В самом деле, всеобщий ум произвел в самом себе на свет роды и виды, и противотождественность, так же как инаковость, появляется в связи с ним каким-то другим способом, поскольку как целый он одновременно и объединен, и разделен. Итак, в данном случае имеется и тождественное, и иное, и движущееся, а значит, образовалось совокупное устройство, в котором в качестве частей выступают движение и покой. В-третьих, вслед за этим необходимо иметь в виду, что частные роды образовались по аналогии со всеобщими устройствами, поскольку каждый ум пожелал обладать всем тем, что существует повсюду. Именно по этой причине Парменид, проводя аналогию с расчлененными родами, направляет наши мысли к их неделимым причинам⁴⁷², полагая, что мы мыслим отнюдь не роды, а совокупные устройства, причинствующие для тех родов, о которых идет речь в связи с видами. Так почему же относительно родов, заключенных во всеобщих космосах, следует говорить в согласии с преобладанием и каким образом часть, властвующая над целыми предметами, могла бы создать подобное устройство? Ведь совокупное устройство, напротив, создает и оформляет всеобщее своеобразие, предшествующее тому, которое относится к роду.

II.4.3.6.8. Ответ на восьмой вопрос

225. Что же касается восьмого вопроса, то лучше представлять каждую вещь сопоставимой с остальными лишь в качестве единого, а не иного, а еще лучше считать всякую монаду триадой и тем самым образовывать число из подобных друг другу и сопоставимых монад⁴⁷³. В самом деле, необходимо, чтобы всякая монада была, как сказано выше, по крайней мере, триадой; тогда все они будут сопоставимыми, так как будут обладать общим обликом монады, ибо любая монада есть число и она связана с числом.

II.4.3.6.9. Ответ на девятый вопрос

226. Далее, в ответ на девятый вопрос мы скажем, что и инаковость, и сущее, и единое мы мыслили двойственным образом — как простые собственные признаки и как сущности, пребывающие друг в друге и оформляющиеся благодаря преобладанию единого. Таково и число: одно — это собственный признак, а другое — сущность, свя-

- званная с преобладанием. Итак, всякий раз, когда <Парменид> разделяет его на единое и сущее, он расчленяет и своеобразие, заключенное в каждом числе. Ведь даже единое обладает собственным для него числом, и то же самое относится к сущему и инаковости. А когда он, казалось бы, представляет число, связанное с инаковостью, всего лишь как два, то, поскольку он тем самым уже произвел на свет своеобразие, он отрицает данное положение ⁴⁷⁴. Однако первое, гипотезировавшееся именно в качестве числа, необходимо определять на основании промежуточной монады ⁴⁷⁵, ибо, поскольку <Парменид> рассмотрел одну и ту же инаковость и как собственный признак, и как сущность, то же самое необходимо проделать и в отношении числа.

II.4.3.6.10. Ответ на десятый вопрос

227. Что касается следующего за рассмотренными, десятого, вопроса, то если инаковость сосуществует с единым, в согласии с ней
25 возникает единичное число, в сущем же — сущностное, а в инаковости — инаковое. Итак, даже если любая монада — это триада, то все равно с ней связано одно число. Действительно, там, где присутствует инаковость, непосредственно содержится одно число. Таким образом,
II.105 имеются три инаковости, а значит, три числа. Если же есть три генады и три сущности, но лишь одно число, возникающее от инаковости и одновременно с единым и сущностью выделяющее для самого себя как собственное <сущее>, так и единое, — значит, единичное число, связанное с единым, имеется как предшествующее, а то, которое относится к сущему — как последующее, причем оно произрастает в согласии с инаковостью, вследствие которой при выходе за свои пределы — как происходящем благодаря монаде, выступающей в качестве
5 единого, так и связанном с числом, проистекающим из монады, — дробятся и единое, и сущее ⁴⁷⁶.

II.4.3.6.II. Ответ на одиннадцатый вопрос

228. Итак, после того как были даны такие определения, мы в ответ на одиннадцатый вопрос исследуем то, каким образом <Парменид> показывает, что вместе с числом выделяется и сущность. Как он говорит, если есть единое, причем допускающее участие в себе, то, конечно же, есть и число ⁴⁷⁷; последнее не могло бы, пожалуй, не допускать участия в себе, и при этом, разумеется, потому, что его части такое участие допускают. Следовательно, в каждой своей части оно называется причинствующим. Стало быть, имеется много сущих вещей и скорее всего тем самым доказывается наличие в числе многих сопри-

частностей. Однако все последние исходят от одной сущности; в таком случае познавательное число являет собой много сущностей, поскольку каждая его часть принимает участие в какой-то сущности. Сопричастность была учтена с самого начала, а сейчас необходимо 15
взять за основу обладание обособленной сущностью. Соответственно в качестве вывода <Парменид> и провозглашает: «Следовательно, если есть единое, то необходимо существовать и числу», и далее прибавляет: «Число — это вовсе не бесконечное множество, и возникает оно как участвующее в сущности»⁴⁷⁸, давая тем самым определение обладанию, так же как сперва — единому. Поэтому в силу необходимости получается, что если на свет появится число, то либо его части не будут допускать участия в себе, что невозможно, так как целое и, 20
разумеется, единое, такое участие допускает, либо окажется необходимым, чтобы и сущность выходила за свои пределы в виде частей, которые будут зависеть от соответствующих частей числа⁴⁷⁹, и потому многие генады окажутся сопричастными многим сущностям, подобно тому как единая — одной всеобщей сущности. В самом деле, ясно, что и здесь части необходимо мыслить как порождения; значит, единичное число будет рождать сущностное: подобно тому как тождественное возникает при посредстве инаковости, точно так же и это число связано с сущностной инаковостью. Следовательно, сколько имеет- 25
ся частей данного числа (я говорю о единичном), столько же их есть и у сущности (я имею в виду сущность, соприкасающуюся с единым), ибо той сущности в явном виде пока нет, поскольку она все еще выступает как высший чин умпостигаемо-умного.

Так что же это за число, допускающее в себе участие? От какой из трех монад оно возникло? Пожалуй, подобно тому как три триады <Платон> представил как одну, показав, что их три всего лишь в 11,106
связи с тройственным подходом к ним, точно так же он сообщает о трех числах как об одном, совокупном, но предстающем в трех формах — как единичное, инаковое и сущностное, при том, что инаковость смешана с каждым числом. В самом деле, в едином присутствует сущее — в смысле появления одного от другого, и в сущем — в сущностной общности — единое. Впрочем, есть и собственная ипостась и того и 5
другого: и генады, и обособленной сущности. Инаковость же — это всего лишь собственный признак, ибо изначально имелись только две вещи — единое и сущее. В одном случае собственным признаком является единое для них обоих, а в другом — единое для каждого из них. Поэтому есть также единое, происходящее от сущего, но не потому, что соответствующее сущее лучше, чем умпостигаемое, а поскольку дело обстоит обратным образом, ибо сущее реже возвращается к са-

- 10 мому себе в то время, когда оно менее всего похоже на единое. Таким образом, число сперва пребывает в едином, а затем и во-вторых — в сущности.

III.4.3.6.12. Ответ на двенадцатый вопрос

Итак, поскольку уже есть число и в него должна превратиться сущность, <Парменид>, приняв такое положение, показывает то, почему и единому необходимо разделяться в виде числа ⁴⁸⁰.

229. Действительно, самое лучшее — это утверждать, что число только сущностно — этому был посвящен двенадцатый заданный вопрос. Если существует, сказал <Парменид>, много частей сущности, 15 то каждая из них не может быть частью сущности: она является не частью, но, стало быть, чем-то единым ⁴⁸¹. Следовательно, к любой части сущности в качестве части присоединяется часть единого, ибо в этом случае в виде предмета сопричастности выступает такое единое, которое проявляется в сущности как некое устойчивое состояние.

- Итак, пусть подобное будет некоторым определенным единым или, во всяком случае, каждой частью. На каком же основании получается, что все генады самостоятельны — ведь положенному в их основание единому не противостоит ничто? Действительно, при таком подходе 20 можно было бы доказать наличие даже демонического ума, зависящего от самостоятельной генады, поскольку он — это именно не что иное, как, конечно же, определенное единое и часть сущности ⁴⁸². Пожалуй, разум, как говорит <Прокл>, доказывает тем самым существование простых генад, при том, что другие генады возникают иначе и в первом случае они самостоятельны, а во втором — связаны с сопричастностью. Кроме того, продолжив свое рассуждение, <Прокл> говорит: «Каждая сущность, в согласии со своим своеобразием, участвует в какой-то 25 собственной генаде» ⁴⁸³, а, в-третьих, следующее: «Единое, в котором участвует многое, служит предметом сопричастности как единое сущее. Действительно, качество единства дарует множество — единое сущее». Впрочем, многие определенные живые существа участвуют в едином живом существе, даже если их много не по виду, а по числу. Все эти слова, пусть они и правильны, ничего не дают для разрешения данной апории. Ведь Парменид не уверен в бытии отдельной части сущности ни в каком ином качестве, кроме как в смысле ничто ⁴⁸⁴.

- Стало быть, лучше всего разрешить данную апорию так ⁴⁸⁵. Во-первых, когда <Парменид> ведет речь о том, что единое есть, это означает, что от единого зависит сущность. Однако нет ничего такого, что бы 30 ло бы ему противоположно, например, нет бытия как частицы сущно-

сти, не зависящей от единого: оно не может наличествовать, так как предметом рассмотрения является именно божественная сущность. II,107 Действительно, точно так же, как в основание положено единое, участвующее в сущности, сущность причастна сущему; таким образом, ее части участвуют в едином подобно тому, как целая сущность связана с <целым>. В противном случае она не будет единым: если что-то такое и имеется, то оно свободно от соприкосновения с единым. Бытие не-единым находится в таком положении, в каком пребывает бытие единым в смысле связи с ним; <Парменид> свел его к ничто, поскольку в последнем случае наблюдается некое частное единое, а определенному единому противоположно ничто⁴⁸⁶.

Во-вторых, <Парменид> показывает, что каждая часть сущности есть какое-то единое как объединенное, о котором идет речь в смысле сопричастности. Это он делает с тем, чтобы указать на каждую определенную часть, так же как на любое единое, выступающее вовсе не как число, что, казалось бы, он предположил, когда выделил части сущности вместе с частями числа, а затем предположил многие сопричастности многим самостоятельным монадам⁴⁸⁷. Тем не менее вслед за этим он сам устанавливает, что искомое пока еще не найдено, ибо многие сопричастности иногда берут свое начало и от одной генады. «Так возможно ли, чтобы единое сущее, находясь одновременно во многих местах, было целым? Подумай об этом». <Аристотель> утверждает, что подобное невозможно⁴⁸⁸. И к чему же <Парменид> приходит? Пожалуй, к выводу о том, что присутствие единого не есть бытие им, — напротив, 15 то, что само по себе есть сущее, присутствует в другом, — а также о том, что соответствующее единое оказывается предметом сопричастности. Значит, единое, сопрягающееся с совокупной сущностью, не может соединяться с каждой из ее частей, ибо и генада космоса точно так же не могла бы присутствовать, например, в Солнце как в целом — по крайней мере, как то, что связано с тем, что есть. Следовательно, должна существовать и иная, частная генада Солнца, а тогда, стало быть, если бы божественная сущность выходила за свои пределы в виде многих сущностей, то и генаде было бы необходимо совершать выход за 20 свои пределы в виде множества частных генад. В самом деле, целая генада соотносена с совокупной сущностью, единой же нельзя быть выстроенной в общем порядке с их множеством, ибо даже единая душа не есть душа, связанная со многими вместе взятыми телами. При этом в одной генаде, несомненно, может участвовать много сущностей, подобно тому как все тела в космосе связаны с его душой. Итак, необходимо помнить об изначальном пути участия, поскольку речь о нем идет в свя- 25 зи с общим строем⁴⁸⁹. Так почему же говорилось, что сущее есть еди-

ное, а единое — сущее? Потому, что подобное имеет место применительно ко взаимосвязи самостоятельных генад.

- Следовательно, поскольку имеется сущностное число, есть и единичное. А почему <Парменид> не сделал такого вывода на основании <сущностного> числа и единичных сущностей, коль скоро и в этом случае каждая из частей есть определенное единое? Не иначе как прежде всего не было достигнуто согласие в том вопросе, что она является определенным единым, ибо числом оказывается даже часть числа ⁴⁹⁰; кроме того, нужно было бы расположить единичное число сразу вслед за сущностным и тогда вновь пришлось вернуться бы к вышеизложенным доказательством. Он же провел рассмотрение, собрав то и другое вместе.
- 11,108 Далее, единое, связанное с числом, оказалось бы иным собственно единому — и это несмотря на то, что число пребывает в самом едином, пусть даже при этом оно в связи с инаковостью и согласно своей природе приходит с ним в соприкосновение в зависящем от него сущем, а не в сущем самом по себе. Похоже, что <Парменид> соотносит два числа с единственной монадой; на самом деле каждая ворожея производит на свет число одним и тем же способом. Действительно, в любой монаде присутствует как единичное, так и сущностное число, поскольку инаковое соотносено с каждым из них. Прежде них <Парменид> исследует простое число, связанное одновременно и со своеобразием, и с гипотезой о промежуточной ворожее ⁴⁹¹, в пределах которой выделяется собственно число как таковое; кроме того, оно соотносится и с определением числа, которое всегда двойственно — сущностно и единично.

II.4.4. Десять замечаний по тексту Платона

- 10 230. Давайте теперь дадим краткое истолкование всем тем проблемам, которые необходимо рассмотреть в связи с текстом.

II.4.4.1. «Парменид», 143a4—6

- Так вот, почему, начав: «Не утверждаем ли мы, что единое участвует в сущности и именно по этой причине есть?», <Парменид> затем сказал: «И именно поэтому единое сущее оказалось многим?» ⁴⁹² Скорее всего, подобное имеет место не только потому, что высший чин умопостигаемо-умного аналогичен высшему чину умопостигаемого, но и по той причине, что он, как говорит <Прока>, происходит от бесконечного множества ⁴⁹³, да и не только поэтому, пусть даже оно от него и будет обособляться. Именно потому <Парменид> добавил: «Что же? Само единое, которое, как мы говорим, причастно сущности...» ⁴⁹⁴, — указав тем самым, что ведет речь отнюдь не о безучастном едином, не связан-

ном с сущим, а именно о нем, но всего лишь как об ином. Необходимо сказать не только об этом, но и о том, что, подобно тому как единое, участвующее в сущности, оказалось многим, точно так же и единое и сущее проявляют себя как числа, поскольку они располагаются в средоточии инаковости, придающей множеству определенность, а также о том, что высшее множество было единым сущим, а данное — единым и сущим 20 самим по себе. Первое указанное различие следует за воспринимающим его единством умопостигаемого; именно поэтому <Парменид> в дополнение произносит слова: «Подойди к вопросу еще и следующим образом»⁴⁹⁵, — обозначая тем самым переход к рассмотрению другого рода. Кроме того, следует заметить и то, что раздельность в данном чине множественна, о чем говорит и сам <Прокл>, и что инаковость дарует определенность; по этой причине здесь и полагается начало переопределению. Пожалуй, слово «подойди» указывает на свойственное рассматриваемому чину жизненное движение; по крайней мере, во второй гипотезе <Парменид> сказал так лишь один раз. 25

II.4.4.2. «Парменид», 143b2—3

231. Во-вторых, «коль скоро единое не является сущностью, а как единое участвует в ней»⁴⁹⁶, оно, пожалуй, оказывается иным сущности. Однако единое участвовало в сущности и в пределах умопостигаемого. Похоже, что [1] и там проявила себя инаковость, на чем настаивает и Парменид⁴⁹⁷. Помимо этого, [2] там единое просто участвует в сущности, а здесь оно участвует в ней «как единое». В самом деле, выражение «как единое» указывает на то, что здесь единое уже установилось в собственном своеобразии, будучи обособленным от сущего. Там же как единое оно не обособлено от сущего, ибо единое как- 5 ким-то образом и участвует в нем, и выступает предметом сопричастности. [3] В-третьих, там этот самый предмет сопричастности скрывается под покровом властвующего участвующего, а здесь сущность обнажается в своей самостоятельности. Именно по этой причине <Парменид> сперва сказал: «Коль скоро единое не является сущностью», — с тем чтобы сохранить и определенную сущность саму по себе. Кроме того, там сопричастность воспринимается как общность, а здесь — именно как предмет участия и участвующее; по этой самой причине инаковость и оказалась промежуточной.

II.4.4.3. «Парменид», 143c4, 7

232. В-третьих, почему <Парменид> указывает на эти два предмета и говорит о них «оба»?⁴⁹⁸ Ведь если единое и сущее — это

- «оба» и оба они — два, результат вполне ясен даже на том основании, что, поскольку единое и сущее — это «оба», значит, и единое и сущность, взятые вместе, также есть «оба». «Но возможно ли, чтобы то, что правильно называется „оба“, было бы таковым, а двумя — нет? — Невозможно»⁴⁹⁹. Зачем же <Платон> вводит представление
- 15 о двух с использованием слова «оба»? Он переходит к простой диаде отнюдь не на том основании, что «оба» <единое и сущее> оказываются определенной диадой, — а исследует-то он именно простую диаду. Почему он доказал наличие определенной диады, а взял за основу в своем исследовании ту, доказательство для которой не было приведено? По какой причине он сразу не представил единое и сущее в качестве двух? ⁵⁰⁰ Тем не менее слово «оба» было <Платону> необходимо. Следует отметить, что диада связана с двумя обособленными предметами. В самом деле, в таком случае число отличается от множества, поскольку оно объединяет многие рассеянные предметы в арифметические группы, множество же как таковое их не объединяет ⁵⁰¹. Следовательно, и в данном случае соединяющее — это число, коль скоро подобное соединение совершается благодаря ему. Стало быть, диада, приведя в соприкосновение единое и сущее, соединила два вместе; это-то самое понятие «вместе» <Парменид> и вводит при посредстве слова «оба». Действительно, тем самым он различает два случая обсуждения: единого и сущего вместе взятых — в связи с понятием «вместе», и их же, но по отдельности, ибо само произнесение слов «оба они вместе взятые» указывает на то, что они иные друг
- 20 другу. Именно по этой причине Парменид и сказал: «...правильно называются», — указывая на правильный смысл того имени, которое соединяет иные друг другу предметы, подобно тому как это делает число с любыми другими вещами. И если оно будет их соединять, то, разумеется, потому, что всякое число есть, помимо прочего, еще и определенное множество, само же оно не ограничено пределом, поскольку еще не было определено. Конечно, это имеет место, даже если не
- 30 всякое число по своей природе оказывается ограничивающим пределом и соответствующим целым. Пожалуй, имеется и такое, которое ограничивает до бесконечности, несмотря на то что без конца появляются все новые и новые вещи, а число все время порождает новые и новые соединяющие их пределы. Итак, вследствие своей способности к порождению число бесконечно, но всегда порождает пределы; по своему виду оно всегда ограничено, а как то, что рождает множество, беспредельно ⁵⁰². Потому-то соответствующее множество и является во всех
- II,110 смыслах беспредельным. И даже если оно таково не в качестве множества, то, по крайней мере, как то, что производит на свет бесконеч-
- 5

ность, подобно тому как единое сущее рождается в нем от предела. Вот что следует сказать сейчас по этому поводу.

II.4.4.4. «Парменид», 143d2–5

233. Далее, в-четвертых, почему <Парменид> вслед за выводом о диаде опять разделяет два на один и один? ⁵⁰³ <Прокл> говорит, что он поступает так потому, что данный чин является разделяющим. Поэтому, начав с расторжения ⁵⁰⁴, <Платон> заканчивает им же ⁵⁰⁵. На самом деле именно здесь он, похоже, начинает вести речь о триадах, а 10 каждую часть диады представляет как единое и монаду, с тем чтобы иметь возможность, присоединив ее к диаде, создать триаду. Поэтому-то к ранее высказанному предположению как к лемматии он прибавил следующий протасис: «Если каждое из них — одно, то разве при каком бы то ни было сложении одного с любой парой, все они вместе не становятся тремя?» ⁵⁰⁶.

II.4.4.5. «Парменид», 143e5–7

234. В-пятых, ниже <Парменид> говорит: «Что же? Когда есть 15 и три, и дважды, и два, и трижды, то разве нет необходимости в том, чтобы было также три дважды и дважды три?» ⁵⁰⁷ Между тем нужно было бы сказать: «Дважды три и трижды два». В самом деле, выше был выдвинут такой тезис: «Когда есть два». Пожалуй, как утверждает <Прокл>, тем самым указывается на качество возвращения в этом чине, и именно потому <Парменид> начинает и заканчивает рассуждение одним и тем же выводом. Значит, данный чин рассмат- 20 ривается прежде всего с точки зрения возвращения, а не выхода за свои пределы. Таким образом, лучше сказать, что при рождении, связанном с образованием пар, возникает одно и то же число. Действительно, будь то дважды три, будь то трижды два, результат в обоих случаях один и тот же, так что одно ничуть не отличается от другого, вследствие чего <Парменид> и удовлетворялся антистрофой. Пожалуй, это связано также с тем, что во всяком потомке отеческое на- 25 чало скорее всего преобладает над материнским, даже если в одном случае последнее имеет самое малое значение, а в другом оно как таковое выражено весьма ярко ⁵⁰⁸. Самое лучшее — это сказать, что «трижды два» будет обозначать число, соответствующее понятию «дважды», поскольку это самое «дважды» необходимо три раза, ибо только тогда получится трижды два. Может быть, если диада добавляется к триаде, то возникает дважды три, а если триада к диаде, то трижды два. В самом деле, идущее впереди служит множителем для

следующего за ним; таким образом, дважды умножается на три, и в результате получается трижды два.

II.4.4.6. «Парменид», 144a4

- II,111 235. В-шестых, почему при условии наличия всякого числа <Парменид> добавляет такое суждение: «Следовательно, если есть единое, необходимо существовать и числу»? ⁵⁰⁹ Скорее всего, утверждает <Прокл>, этот логический вывод завершает то, что было сказано <Парменидом> сначала. В самом деле, он исследовал то, является ли единое, взятое само по себе, многим; начала следующего доказательства никогда не будет, так как даже сущность — это многое. Ведь
5 поскольку единое как бы испытывает участие в себе со стороны сущего, значит, и число также служит для сущности предметом сопричастности; стало быть, многое, связанное с числом, оказывается таким предметом для многого, соотношенного с сущностью. Поэтому <Парменид> и задал такой вопрос: «В самом деле, разве число не оказывается бесконечным по количеству и причастным сущности?» ⁵¹⁰ Вслед за этим он делает тот логический вывод, что «если всякое число участвует в сущности, то ей будет причастна и каждая часть числа» ⁵¹¹. Таким образом, и у сущности имеется много частей, поскольку есть
10 много соответствующих частей числа, в которых она также участвует. Следовательно, если есть единое, то и числу необходимо быть причастным сущности; если же всякое число включает в себя сопряженную с ним сущность, то и выход его за свои собственные пределы в какой-то мере будет связан с одновременным появлением на свет частей сущности.

II.4.4.7. «Парменид», 144b1—2

236. В-седьмых, почему <Парменид> сказал, что «сущность не
15 отсутствует ни у одного из сущих» ⁵¹², несмотря на то что сущность и сущее — это одно и то же? Кроме того, он счел самоочевидным то пока еще исследуемое положение, что сущих много. Скорее всего, такой вывод он сделал на основании наличия у числа многих частей. Но откуда взялось то утверждение, что многие сущие есть части сущности? В самом деле, он же сам сказал, что нелепо было бы выяснять, не появились ли многие сущности от одной ⁵¹³, ибо всякое множество возникает от собственной монады. Откуда тогда взялось утверждение,
20 что сущность сущих вещей — это монада? Сущность есть то общее, что имеется в них ⁵¹⁴. Общее же происходит от единого. Поэтому если сущность не отсутствует ни у одной из сущих вещей, то она является

общей для них всех. Если же то, что в силу сопричастности является общим для всего, в наличном бытии предшествует всему, значит, сущие вещи — это части сущности, подобно тому как многие числа — части числа. Тем самым доказано, что частями единого являются многие генады.

II.4.4.8. «Парменид», 144c4–5

237. В-восьмых, почему, давая дополнительное определение, <Парменид> говорит: «Однако, коль скоро это так, я полагаю, необходимо, 25 чтобы, пока она существует, она была бы чем-то одним»? ⁵¹⁵ Что означают слова «пока она существует»? Скорее всего следующее: поскольку <часть> существует, она также является чем-то единым. Действительно, без единого ее нет. Итак, данное выражение обозначает одну и ту же или различные необходимости, и тем самым <Парменид> указывает на то, что <часть> есть что-то одно. В самом деле, подобно тому как могла бы иметься часть сущности, точно так же могла бы наличествовать и одна часть одного, коль скоро всякое одно на равных основаниях самостоятельно, и если часть сущности вычленяется в смысле сопричастности, то 11.112 последней соответствует и единое. Поэтому если среди лучших родов сущность не является таковой в точности в силу своего ослабления, то и связанная с этими родами генада оказывается не во всем обособленной. И правильнее всего утверждать следующее: сущность — это не только предмет ума, она соединена с ним как некоторая действительная вещь, и точно так же генада — не просто некий предмет, но она также [не] 5 может пребывать как во всем самостоятельная. Напротив, эта самая генада находится в сущности точно так же, как природа пребывает в установленном в ее основу теле, но при этом она обладает также и некой обособленностью. Да и чего же в этом удивительного, когда и в нашей душе единое не является лишь следствием, возникающим в дополнение к телу, а, напротив, оно — первое начало нашей ипостаси ⁵¹⁶. Поэтому-то мы порой и действуем как единое целое: единое в нас не обладало бы обособленной энергией, если бы в нем не было чего-то обособленного по своей 10 сущности. Следовательно, поскольку сущность и единое занимают равное положение, значит, то суждение, при котором вывод о многих генадах делается в связи со многими самостоятельными сущими предметами, можно было бы обосновать также данным способом.

II.4.4.9. «Парменид», 144c5

238. В-девятых, что означают слова «нечто единое» и для чего в этом случае добавлено слово «нечто»? Противоположно ли, как

- полагает Порфирий⁵¹⁷, «нечто» «ничто», или это самое «нечто»
 15 указывает на единое, позволяющее участвовать в себе? Действительно, само единое всегда безучастно, а позволяет участвовать в себе лишь нечто единое, так как слова «нечто» и «сопричастность» всегда встречаются вместе. На это-то здесь и указывает слово «нечто». Такого мнения придерживается философ Сириан. Или нужно вслед за великим Ямвлихом считать, что за просто каждой вещью идет какая-то каждая вещь, так что и за простым единым следует нечто единое?⁵¹⁸ Тогда в каждой вещи некие единые естественным образом сосуществуют с частями сущности, и притом эта самая каждая вещь есть нечто единое. Так, я полагаю, говорить лучше, поскольку ни единое не является всего лишь безучастным, ни «нечто» — полностью допускающим участие в себе. В самом деле, каждый из умов, допускающих участие в себе, будучи каким-то умом, безучастен, а «каким-то» он выступает в качестве вторичного — после простого и первичного. Правильнее всего утверждать, что это самое «нечто» будет обозначать определенное, а не просто второе, следующее за простым единым, напротив, «нечто» существует как бы в числе. По этой самой причине оно и связано с непосредственным указанием на вот это. Ведь «нечто» и «вот это» связаны между собой. Да и чего же тут удивительного, когда даже слово «всякий» обозначает определенное множество, как об этом говорит <Прокл>: «По крайней мере, просто человек — это не всякий человек, напротив, отдельные люди, разобщенные между собой, — это какие-то вот эти люди». По-
 25 жалуй, «нечто» будет соответствовать числу как чему-то определенному, и, в согласии с истиной, самое верное — утверждение о том, что
 11,113 подобные дополнительные определения будут появляться в данном чине. А единство умопостигаемого полностью отвергает слова «всякий» и «нечто»; по крайней мере когда станут высказываться гипотезы относительно одного лишь единого, оно не будет ни «всяким», ни «каким-то», ибо подобное существует в раздельности и связано с инаковостью.

II.4.4.10. «Парменид», 144с7; d4; e1

239. В-десятых, в дополнение ко всему сказанному я отмечу, что
 5 слова «присоединяется» (πρόσθεστίv), «присутствует» (παρεστίv) и «не отстоит» (οὐκ ἀπολείπεται)⁵¹⁹ соответствуют отнюдь не связанному с сопричастностью единому, а обособленному, которое соотносится с сущностью как-то иначе.

II.5. О СРЕДНЕМ ЧИНЕ УМОПОСТИГАЕМО-УМНОГО («Парменид», 144e3—145a4)

II.5.1. Десять вопросов и ответов

II.5.1.a. Перечень вопросов

240. Если мы намереваемся провести надлежащее исследование среднего чина умопостигаемо-умного⁵²⁰, необходимо сперва рассмотреть вот какие вопросы.

Во-первых, тот, каковы общие и каковы особенные сущности умопостигаемого, умопостигаемо-умного и умного. 10

Во-вторых, тот, почему первый чин умопостигаемо-умного не одноимен с высшим чином умопостигаемого, несмотря на то что второй одноимен со средним чином того. При этом третий его чин также не одноимен с низшим чином того, хотя во всех этих случаях между данными чинами прослеживается аналогия. 15

В-третьих, тот, чем отличается целостность в данном чине от умопостигаемой и не является ли последняя негомеомерной, а первая — гомеомерной.

В-четвертых, тот, почему число предшествует целому и частям, а женское начало — мужскому⁵²¹.

В-пятых, тот, какие предметы логического вывода более всего дают характеристику каждому чину, сколько их и как они соотносятся между собой. 20

В-шестых, тот, верно ли, что первый чин умопостигаемого придает форму всему умопостигаемому, а последний чин умного — всему умному.

В-седьмых, тот, почему <Парменид>, отделив единое от сущего, после этого оставил сущее в стороне и говорит только о едином⁵²². 25

В-восьмых, тот, по какой причине <Платон> устранил из этого среднего чина сущее.

В-девятых, тот, почему <Парменид> называет данный чин единым и многим, а также ограниченным пределом и беспредельным — теми же словами, которыми он описывает облик крайних устроенный умопостигаемо-умного, и каково отличие всего этого в среднем чине.

Наконец, в-десятых, тот, почему данный средний чин является не вечностью, а, конечно же, самым центром жизни, и в каком смысле, согласно Платону, он оказывается хранительным. II.114

II.5.1.6. Десять ответов

II.5.1.6.1. Ответ на первый вопрос

241. Итак, в ответ на первый вопрос мы скажем, что общая для умопостигаемого сущность есть единое сущее как совокупное, сращенное и объединенное, которому в высшей степени свойственно пребывание. 5 Особенная сущность первого чина умопостигаемого — это полная нерасторжимость, второго — некоторым образом — так, как это возможно для него, — имеющееся разделение на беременное и плод⁵²³, для третьего — уже порождение из самого себя множества умопостигаемых родов, при этом в высшей мере объединенных с порождающим, а для соответствующей ему совокупной божественной ипостаси — обособленность единого от сущего как предшествующего 10 от последующего, или же как несомого от несущего. Общая сущность умопостигаемо-умного — разделение и соединение, а также выход за свои пределы. Особенным для первого чина оказывается намечающаяся в единстве раздельность, связанная с числом, для второго — выход в раздельности на первое место непрерывности, соответствующей целому, а для третьего — повторное возвращение (ἐπανάκλησις) по- 15 каидающих целое частей к этому самому целому. В свою очередь, общим для умного является следующее за разделением возвращение к самому себе и заключенность в собственных пределах, которые доводят ум до совершенства в качестве именно ума. Соответствующий эйдос уже более всего обретает форму в своих собственных очертаниях. Особенным же для первого чина выступает прежде всего сущностное возвращение, для второго — жизненное, а для третьего — умное. Однако речь об этом пойдет ниже, а сейчас в дополнение необходимо 20 сказать лишь о том, что общее в наибольшей мере проявляется в первом чине и благодаря ему уже распространяется и на все остальные. В самом деле, то, что возглавляет данное устройство в целом, определяет также его общее своеобразие.

II.5.1.6.2. Ответ на второй вопрос

242. Что касается второго вопроса, то вовсе не аналогия, о которой говорит <Прокл>, предоставляет данному среднему устройению соименность <высшему>. Действительно, если строго следовать аналогии, то нужно было бы дать те же самые имена и всем остальным чинам. Впрочем, как было сказано выше, в одном случае слово «целое» 25 означает одно, а в другом — другое. В самом деле, высшее целое было простым и потому не могло состоять даже из двух частей;

здесь же слово «целое» указывает на неущербность. Поэтому, в-третьих, разумеется, следует отметить, что данное целое есть все, как это показано в «Тезтете»⁵²⁴, причем такое все, которое образуется из частей числом больше двух. По этой причине самое лучшее — это сказать, что оно будет порождать совершенство, поскольку совершенным мы называем то, что могло бы быть всем, обладающим началом, серединой и концом⁵²⁵. Пожалуй, если бы данная целостность происходила от единого и была бы обращена к единому, брала бы свое начало от высшей целостности или же получила бы свое название по аналогии, то и все остальные чины, появившиеся на свет аналогично умопостигаемым, обладали бы одними именами с теми, хотя это для них и не столь очевидно. В самом деле, первый чин умопостигаемого есть единое, участвующее в сущем, как установил с самого начала Парменид⁵²⁶, а третий, точно так же, как и третий чин умопостигаемого, — начало, середина и конец; по этой причине в данном чине и проделан путь от целого к бесконечной раздельности умопостигаемого через срединное множество родов; и третий чин умопостигаемого предусматривает переход к бесконечному множеству прямолинейных фигур. Действительно, бесконечная прямая линия по своей природе есть то, что и в случае апофатических суждений соответствует началу, середине и концу и в третьем чине умопостигаемого-умного уже связано с отрицанием обоих предшествующих⁵²⁷. Ибо и тот, и другой есть всеобщность и совершенство; высшее же состояние всех фигур появилось в третьем чине умопостигаемого. И если только промежуточный чин вполне очевидно синонимичен другому, то причиной тому оказывается хранительное своеобразие, сводящее части в тождество, что в наибольшей степени соответствует умопостигаемым предметам.

II.5.1.6.3. Ответ на третий вопрос

243. Далее, что касается третьего вопроса, то умопостигаемая целостность была связана с единым сущим, а данная, как говорит <Прокл>, отличается от единого и сущего. Первая как бы мучается родовыми муками произведения на свет частей, а вторая собирает вместе части, разделенные как числа, и делает их своими, поскольку оказывается их связанностью. Однако того, чтобы вторая была гомеомерной, а первая негомеомерной, отнюдь не получается. Напротив, как было сказано выше⁵²⁸, первая целостность одновременно гомеомерна и негомеомерна, а вторая — всего лишь гомеомерна, а вернее, является каждой из двух. В самом деле, среди бестелесного часть ока-

зывается непосредственно видом; тем более гомеомерна она вследствие выявляющейся в ней непрерывности ⁵²⁹.

II.5.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос

244. По поводу четвертого вопроса легко возразить, что вслед за
 25 умопостигаемым и нерасторжимым единством должна была бы возникнуть некая связанная с определенностью и предполагающая число раздельность появившихся на свет предметов, а после нее — некая связь достигающих своей определенности вещей, которая отнюдь не скрывает выхода за свои пределы, как это делает единство, а соединяет и приводит разделенные предметы в соприкосновение между собой,
 II,116 с тем чтобы они хотя бы в каком-то смысле оказались объединенными даже при наличии раздельности. Это-то и есть мужское начало, поскольку оно действует в случае раздельности; впереди него идет женское начало, которое сочетается вовсе не с этим мужским, а с умопостигаемым мужем и отцом:

Был ведь похищен твоей дочери срезанный цвет ⁵³⁰;

- 5 по этой причине оно и производит на свет потомство в другом устройении, подобно тому как Гея рождает потомков Урана, Рея — детей Крона, а Гера — Зевсовых ⁵³¹. Действительно, во всех этих случаях имеет значение разделяющая инаковость, берущая свое начало в высшем чине умопостигаемо-умного. Вообще же, число предшествует связности, поскольку последняя, будучи разделяющей, нуждается в нем и потому, что она имеет три измерения, которые происходят от
 10 триады ⁵³². Хранительный чин есть причина связи, подобно тому как первый — основание для числа, а третий — для фигуры, которая образуется из числа и связи.

II.5.1.6.5. Ответ на пятый вопрос

245. Далее, что касается пятого вопроса, то следует сказать, что собственными действиями ⁵³³ для первого чина являются произведение всего на свет и призывание всего к себе ⁵³⁴. Таким образом, именно эти действия являются общими, поскольку они распространяются начиная с данного на всякое устройство. Однако применительно к перво-
 15 му чину качество зова именуется соединяющим, а качество выхода за свои пределы — созидующим число. Во втором чине первое качество воспевается как связующее, а второе — как расчленяющее, в третьем же зов — это совершенство, а выход за свои пределы — начало, середина и конец. Отличие в этом случае состоит в том, что соединяю-

щее и дарующее численность качество превращает единое во множество самостоятельных вещей и соответственно вновь возвращает многое к состоянию неделимого единого, а связующее и расчленяющее производит на свет многое в качестве частей и вновь приводит их в соприкосновение между собой, а отнюдь не к нераздельности. Кроме того, соединяющее обособлено от соединяемых предметов, связующее же — это сплошная связь многого, подобная целому, состоящему из частей. Помимо сказанного, то, что соединяет части, есть связь, повелевающая раздельностью, а совершенство является таким совершенством каждой части, которое, делая ее совершенной, возвращает в пределы целого. Действительно, каждая часть, становясь несовершенной, отпадает от собственной целостности. Кроме того, целостность связует части, а совершенство предоставляет им свободу от недостатков, всегда добавляя к ним то, чего им недостает. Поэтому Телесфор стоит ниже Асклепия, так как он восполняет недостающее, а то, что не достигает пеановой целостности Асклепия, вновь призывает к ней и восстанавливает здоровье так, как это нужно воспринимающему³³⁵. Точно так же Дионис, как говорит Орфей, вершит дела Зевса,

В то время как Зевс созидает целое³³⁶.

Впрочем, начало, середина и конец — это некие части, однако они уже отстоят друг от друга. Простые же части более всего сочетаются с целым. Помимо того, единое представляется обособленным от многого, и целое — от частей, уже обладающих связью между собой, а это самое совершенство есть свободная от недостатков ипостась частей. Ведь то, что имеет начало, середину и конец, совершенно.

II.5.1.6.6. Ответ на шестой вопрос

246. Далее, в связи с шестым вопросом необходимо исследовать то, правильно ли давать характеристику умопостигаемому на основании единого сущего, связанного с его первым чином, умопостигаемому устройению — на основании целого и частей, соответствующих среднему, как середине — по середине, а в связи с тождественным и иным — третьему устройению как третьему. В самом деле, последнее является умным, и умный ум — третий, первое же есть умопостигаемый космос; умопостигаемое в нем — это высший чин, а умопостигаемо-умное — средний, поскольку в нем также имеется средний чин. Итак, повсюду в умопостигаемом проявляется себя единое сущее, и данный космос полон им. Во всем умопостигаемо-умном заключены целое и части. Действительно, они предвосхищены в числе, в случае совер-

- шенства начало, середина и конец являются частями целого и всего, ибо фигура — это целое и части, коль скоро середина и края — уже
- 20 фигура. Точно так же в умном пребывание в самом себе и в ином одновременно предполагает и нечто тождественное и иное, а в еще большей мере — движущееся и покоящееся, как их называет сам Парменид⁵³⁷. Почему же данный собственный признак относится ко всему чину? Потому, что идиома всего чина находится или в промежуточном, или в третьем, или же и в том и в другом⁵³⁸. С сущностью же связано то, что начиная с самого первого чина во всех отношениях пронизывает совокупное устройство, так как эта самая сущность порождает все устройство⁵³⁹. А идиома промежуточного относится или к третьему, или к первому. Однако в случае первого — и чина, и сущности — имеется тождественное, а другие идиомы различаются. И идиома промежуточного как такового — это связь и сплоченность крайних членов, поэтому она и проявляет себя в большей мере в центре. Идиома же третьего чина — возвращение к началу; точно так же
- 25 она наиболее явственна в третьем в нем, поскольку оно третье в третьем, и в данном случае своеобразие удваивается точно так же, как собственный признак среднего в среднем чине.
- II,118

II.5.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос

247. В ответ на седьмой вопрос <Прокл> говорит⁵⁴⁰, причем это звучит просто прекрасно, что <Платону> предстояло написать теогонию, и поскольку в умопостигаемом сущее сращено с единым, он
- 5 включил в свою теологию и его; когда же оно оказалось обособленным, то перестало иметь какое-либо отношение к рассуждениям о богах⁵⁴¹. Также <Прокл> утверждает, что, выделив два числа, <Платон> в дальнейшем уже стал мыслить все двойственным образом — как единичное и как сущностное. На самом деле лучше утверждать следующее: всегда переплетая «есть» с единым, <Платон> нигде не отделяет единое от сущего. Вот как следует мыслить в
- 10 согласии с истиной; тем не менее единое сущее есть уже не сущее, а лишь единое, поскольку именно на него более всего и обращает свое внимание <Платон>.

II.5.1.6.8. Ответ на восьмой вопрос

248. А что мы скажем по поводу восьмого вопроса? Почему <Парменид> в связи с данным чином отказывается от рассмотрения сущего? Не потому ли, как говорит <Прокл>, что с него берут свое
- начало апофатические суждения?⁵⁴² Однако этот ответ неверен (даже

сам <Прокл> утверждает, что <Платон> начал со многого⁵⁴³) и, помимо того, не разрешает апории, а лишь добавляет к ней другую. А не связано ли подобное положение дел с тем, что уже применительно к числу <Парменидом> была выявлена тождественность умозаключений, относящихся к единому и сущему? Пусть даже кажется, будто он ведет рассуждение последовательно: «Стало быть, единое сущее есть и единое, и многое, и целое, и части»⁵⁴⁴, — все равно он имеет в виду отнюдь не единое сущее, а, по утверждению <Прокла>, как о едином говорит о наличествующем едином.

На самом деле лучше было бы говорить о том, что определение «единое сущее» оказывается видообразующим лишь для умопостигаемого. Поскольку данный средний чин относится к умопостигаемо-умному, то в нем единое сущее появляется и, казалось бы, исчезает. Действительно, в предшествующем чине, так как он располагается ближе всего к умопостигаемому, единое <сущее> представлено вполне. В среднем оно также может быть обнаружено, но уже не так отчетливо, так что его присутствие здесь оспаривается. В связи же с третьим чином, где преобладает умное, речь о нем попросту не идет⁵⁴⁵. Потому-то здесь, в согласии с уже наблюдающимся выходом на первое место умных истоков, берет свое начало умная гебдомада. Вслед за этим <единое сущее> уже не удостоивается никакого внимания, поскольку среди умного уже нет умопостигаемого, каковое именно и охватывалось одним единством сущего с единым.

II.5.1.6.9. Ответ на девятый вопрос

249. В ответ на девятый вопрос мы говорим следующее. Будучи тем, что образует единую связь крайних членов, промежуточный чин вобрал в себя собственные признаки их обоих — с тем лишь уточнением, что единое выступает в нем скорее как целое, соотношенное со многим; ограниченное же пределом объемлет собой и беспредельное, словно целое части, благодаря некоей обособленности, но при этом на самом деле не имеет краев.

II.5.1.6.10. Ответ на десятый вопрос

250. Что касается десятого вопроса, то и выше было сказано, что вечность отвергает понятия «раньше» и «позже», стремясь быть всем вместе. Целостности же она не разрушает — напротив, она даже сохраняет порядок частей, подобно тому как, согласно Тимею, вот это небо связует весь космос⁵⁴⁶.

II.5.2. Семь замечаний по тексту

II.5.2.1. «Парменид», 144e3–145a3

251. Из вопросов, относящихся к тексту, первый — это тот, с какого места Парменид начинает обсуждение данного чина — со слов ли, о которых говорит <Прокл>: «Однако так как части суть части целого, то единое как целое должно быть ограничено?»⁵⁴⁷ Скорее всего, при таком подходе в апофатическом рассмотрении, во-первых, не будут учтены единое и многое как то, что относится к данному чину, хотя с ними связан первый логический вывод: «Следовательно, единое, будучи единым, есть также и многое, и целое, и части»⁵⁴⁸. Во-вторых, одновременно будет строиться умозаключение об ограниченном пределе и беспредельном. В-третьих, суждение о беспредельности в аподиктическом рассмотрении представлено не будет, хотя проводить такое рассуждение лишь наполовину совершенно бессмысленно. Другая половина представлена выше⁵⁴⁹ — в рассуждении, лежащем за пределами данного. К тому же ранее <Парменид> много раз делал тот логический вывод, что единое есть многое, а сущее столь же велико, сколь велико единое⁵⁵⁰. Так с какой же целью он опять добавляет то же самое в связи с соединением двух чисел⁵⁵¹: «Следовательно, само единое, раздробленное сущностью, как многое и беспредельное есть множество»⁵⁵², — если подобное суждение не относится к иному устройению? Помимо этого, во всех своих суждениях отнеся числа к предшествующему устройению, он на деле завершил его обсуждение. Что же было пропущено в предшествующих логических выводах? Я, со своей стороны, полагаю, что ничего. Итак, даже если здесь <Парменид> что-то и пропускает, то там-то он не оставляет в стороне ничего, и необходимо считать, что обсуждение данного чина начинается непосредственно после рассмотрения двух чисел — со слов: «Следовательно, само единое, раздробленное сущностью...»⁵⁵³

II.5.2.2. «Парменид», 144e3–5

- Во-вторых, необходимо исследовать, по какой причине <Парменид> добавляет второй чин к тому, который ему предшествует, в одной и той же цепочке рассуждений. Действительно, начало рассмотрения второго чина он представил как логический вывод из обсуждения первого, однако при этом не разделил два логических вывода вполне отчетливо. Скорее всего, так происходит потому, что данный средний чин в умопостигаемо-умном является как бы связкой и потому как целый соединяется с целым. Без сомнения, и третьему чину, оказывающемуся единым, ограниченным пределом и имеющим края, необходимо быть

как бы добавкой, сопрягающейся с тем, что было показано выше, однако отнюдь не так дело обстоит при переходе к обсуждению умного. «Итак, разве не будет единое, пребывающее в таком положении, находиться и в самом себе, и в ином?»⁵⁵⁴ В самом деле, выражение «в таком положении» позволяет в рассуждении в достаточной мере подчеркнуть своеобразие второго чина. Данное определение, конечно же, относится и к третьему чину <умопостигаемо-умного>, «коль скоро <единое> обладает вышеописанными свойствами»; свидетельством взаимосвязи в применении к среднему чину оказывается то, что крайние члены находятся в среднем, а средний — в крайних. Действительно, во всех случаях речь идет о целом и частях, о едином и многом, а также о начале, середине и конце, или же об ограниченном пределе и беспредельном. По крайней мере, о частях <Парменид> говорил также применительно к первому чину⁵⁵⁵, а значит, это относится и к целому, и к беспредельному, и, стало быть, к ограниченному пределу. В самом деле, почему многие единичные вещи равны многим сущностным? Ведь равенство связано с определенностью. В третьем чине также имеются части, начало, середина и конец, а целое выступает как совершенство. Действительно, целостность здесь предстает вовсе не как принадлежащая частям, напротив, она совершенство, как бы связанное с началом, серединой и концом. Все это — единое и многое, поскольку фигура в свой черед есть единое и в дополнение к нему также многое; к среднему же чину все названное <Парменид> отнес совершенно определенно.

II.5.2.3. «Парменид», 144e3—7

В-третьих, мы рассмотрим, отчего, сказав: «Следовательно, само единое, раздробленное сущностью, как многое и беспредельное есть множество»⁵⁵⁶, <Парменид> затем добавил: «Стало быть, не только сущее единое есть многое, но и самому по себе единому, разделенному сущим, необходимо быть многим»⁵⁵⁷. Пожалуй, сперва к самому по себе единому относилась раздробленность. Ныне же — поскольку последняя оказалась подчиненной сущности, так как и соответствующая сущность была разделена, — так вот, ныне он смешивает единичное многое с сущностным, подобно тому как это происходит в отношении чисел, с тем чтобы показать, что данный чин является, как мы и говорили, именно умопостигаемо-умным.

II.5.2.4. «Парменид», 144e4; 145a3; 144e8—9

В-четвертых, по какой причине <Парменид> чередует доказательства: прежде всего он отмечает, что единое есть многое, затем — что

оно бесконечно, после этого — что оно есть целое и части, и наконец — что как целое оно оказывается ограниченным? ⁵⁵⁸ Пожалуй, в первую очередь такое чередование оказывается признаком взаимной связанности, наиболее четко проявляющейся в среднем чине; кроме того, <Платон> часто перемежает логические выводы ради достижения большей ясности доказательства.

II.5.2.5. «Парменид», 145a1

В-пятых, почему <Парменид> назвал предел «охватывающим»? ⁵⁵⁹

- 30 Не по той ли причине, что, как говорит <Прокл> ⁵⁶⁰, предел соответствует свойству замкнутости, и тем самым <Парменид> подготавливает переход к рассуждению о фигуре? ⁵⁶¹ Однако Платон утверждает, что предел — это охватывающее вообще. Пожалуй, данный вывод не имеет обратной силы. Действительно, охватывает целое ⁵⁶², а охватывающее было названо пределом. Но предел не есть охватывающее как таковое. Следовательно, охват для <замкнутого> предела не является его собственным признаком, ибо подобное свойство могло бы иметься у предела вообще. Впрочем, похоже, что соответствующее действие принадлежит целостности, поскольку она соединяет собственные части. Ибо «охватывать» и «соединять» — это одно и то же в том случае, когда целостность охватывает как обособленная, а соединяет как принадлежащая к частям одного порядка с частями.
- 5 Поэтому слово «охватывать» применимо и к местоположению, однако само место не есть целостность того, что находится в каком-то месте. Так почему же речь идет об охвате, несмотря на то что охватывающее не всегда является целостностью? Отчего Парменид делает вывод о пределе в связи с целостностью, хотя свойство охвата не является собственным для предела, в то время как целостность — это предел как нечто охватывающее? Далее, лучше говорить, что охват никогда не будет собственным признаком предела. Почему же он соответствует
- 11,121 10 отнюдь не любому пределу? В самом деле, точка не объемлет линии. Каким же образом охват связан и с местом, которое как таковое вовсе не есть предел? Скорее всего, место охватывает как целостность, а именно — благодаря тому, что охватываемое причастно этой целостности, ибо «охватывать» — вовсе не собственное действие места. По крайней мере, такое действие оказывается общим и для многого другого, а место как таковое есть лишь вместилище того, что в нем располагается. Что же касается первого сказанного, то и точка охватывает, поскольку ограничивает, а ограничивает она длину, лишённую ширины ⁵⁶³, в то же самое время она охватывает эту самую длину — либо

с двух концов, либо лишь с одного — именно потому, что не содержит 15
 в себе всей длины, как, впрочем, и вообще ничего не содержит в себе
 — по крайней мере, как часть в целом и как фигуру в заключающих
 ее границах ⁵⁶⁴; она объемлет наподобие того, как предел заключает
 в себе то, что им ограничено. В самом деле, предел всегда внеполо-
 жен лежащему внутри его, и то же относится к беспредельности. Од-
 нако последняя всегда, то есть бесконечно, оказывается внешней,
 предел же пребывает вовне лишь единожды, поскольку все ограничива-
 емое находится внутри его; внутреннее же охватывается внешней грани-
 цей. Действительно, именно в этом смысле тело пребывает внутри 20
 своей поверхности, поверхность — внутри линии и, следовательно, ли-
 ния — внутри точки ⁵⁶⁵, но не в ней самой. Это имеет место потому,
 что точка как ограничивающее по отношению к ограничиваемому ока-
 зывается чем-то внешним в большей мере, нежели линия. Стало быть,
 <Парменид> вполне справедливо рассматривает охватывающее в свя-
 зи с целостностью, а в смысле этого охватывающего границы, дает на-
 звание пределу ⁵⁶⁶.

II.5.2.6. «Парменид», 144e3—5; 144a5—6; 6—7

Далее, в-шестых, почему Парменид рассматривает беспредель- 25
 ное прежде предела — и сейчас ⁵⁶⁷, и в случае числа ⁵⁶⁸, и при иссле-
 довании бесконечного множества? ⁵⁶⁹ Предел во всех случаях присут-
 ствует в беспредельном или, по крайней мере, именуется чем-то
 меньшим, нежели беспредельное, поскольку он подобен единому и це-
 лому, так как располагается между ними. Ныне же он получает свое
 имя явным образом, с тем чтобы представить нам телеснургический
 чин, поскольку в нем к действительным предметам присоединяются 30
 предел и цель. В самом деле, предел двойствен: один созидает сущ-
 ность, а другой доводит сущее до своего совершенства, что сейчас и
 имеется в виду.

II.5.2.7. «Парменид», 145a2

В-седьмых, следует иметь в виду, что <Парменид>, ведя здесь
 речь о едином сущем, использует отнюдь не словосочетание «единое
 сущее», которое подразумевалось в случае умопостигаемого, а помеща- II,122
 ет между словами «единое» и «сущее» союз, который указывает на не-
 которую их разобщенность.

II.6. О ТРЕТЬЕМ ЧИНЕ УМОПОСТИГАЕМО-УМНОГО («Парменид», 145a4-b5)

II.6.1. Десять вопросов и ответов

II.6.1.a. Перечень вопросов

252. В связи с третьим чином умопостигаемо-умного следует рассмотреть вот какие вопросы.

5 Во-первых, по какой причине за хранительным чином идет телесиургический?

Во-вторых, почему, исходя из ограниченного пределом, рассматривается единое, обладающее краями, а исходя из целого — имеющее начало, середину и конец: при посредстве лучшего — худшее, а на основании худшего — лучшее?

10 В-третьих, почему и к этому чину относятся три логических вывода, и три ли их на самом деле? Мы будем исследовать это так же, как и применительно ко второму чину. Кроме того, по какой причине в данном устройении выход за свои пределы, представленный при посредстве умозаключений, во всех случаях имеет триадический характер?

В-четвертых, почему данный чин оказывается телесиургическим и предполагает собой посвящение в таинства и демиургический вид совершенства?

15 В-пятых, что касается хранительного своеобразия, то в каком чине его следует располагать в первую очередь и почему оно не возглавляет некое устройство, например телесиургическое?

В-шестых, что представляют собой три определенных совершенства, которые предоставляют трое телетархов?

В-седьмых, какова аналогия между данным чином и третьим чином умопостигаемого?

20 В-восьмых, на каком основании <Прокл> сделал вывод о третьем телетархе — в связи только ли с предшествующими причинами или также с божественными умозаключениями — тогда, когда Парменид их приводит?

В-девятых, о какой именно фигуре говорится — о прямой, округлой или смешанной, какова, например, спираль

В-десятых, идет ли речь о фигуре вообще как о замкнутом пределе? ⁵⁷⁰

II.6.1.6. Десять ответов

II.6.1.6.1. Ответ на первый вопрос

253. Давайте же последовательно ответим на каждый вопрос, и вначале рассмотрим первый из них. [1] Итак, сплошная связь частей относится к этим частям в смысле их сочетания между собой, а совершенство — в смысле их разделения на начало, середину и конец. Следовательно, названная сплошная связь есть единство более значимое, нежели совершенство. [2] Кроме того, целостность и части — это сущность, а совершенство — достоинство сущности. [3] В-третьих, вследствие этого целостность оказывается для частей порождающей, а совершенство возвращает их в целое, поскольку благодаря ему объемлет собой все части безо всякого упущения. [4] Далее, в-четвертых, целое по своей природе отнюдь не выступает как совершенное, совершенное же — это всегда целое. В самом деле, совершенное обладает началом, серединой и концом, а целое может состоять даже из двух частей. [5] Помимо этого, в-пятых, целое в каком-то смысле обособлено от частей, совершенное же — некий предел, располагающийся в ограниченном им, оно должно сочетаться с тем положенным в основу, совершенным для которого оно является. [6] «На шестом же колене», — как гласит известное выражение⁵⁷¹, совершенство есть всеобщность частей; именно по этой причине <Парменид>, сперва рассмотрев целостность, сделал на этом основании вывод о всеобщности и именно потому сказал, что последняя включает в себя три момента. Как мать всеобщности целостность также состоит, по крайней мере, из трех частей⁵⁷². 25 11.123 5

II.6.1.6.2. Ответ на второй вопрос

254. В свой черед в ответ на второй вопрос необходимо сказать, во-первых, что умопостигаемо-умное устройство, поскольку оно является срединным, всегда получает свою форму на основании средних частей. По этой причине середина, то есть целое и части, соответствуют промежуточному телетарху⁵⁷³, в котором конец соприкасается с началом⁵⁷⁴, поскольку речь в этом случае идет о целостности триады. Этот телетарх рождает третьего, подобно тому как промежуточный хранитель создает третьего, а среднее число, связанное с инаковостью, — сущностное⁵⁷⁵. Первый телетарх, уподобившись третьему, связывает все в наиболее возможной степени и от него-то и появляется на свет сам. Самое лучшее — это сказать следующее: первый хранитель породил трех телетархов, проявляя себя во всем, ибо в данном чине каждому логическому выводу соответствуют единое и многое. Второй произвел на свет первого и 15

- второго, так как целое и части есть то, что обладает краями, третий же — только первого, поскольку то, что обладает краями, ограничено пределом⁵⁷⁶. Далее, лучше говорить, что ограниченное, взятое в качестве целого и частей, поскольку вывод о нем сделан на основании целого, 20 обладает краями. В самом деле, если бы оно не было целым, то разве ограниченное пределом происходило бы от целого? Ведь, будучи ограниченным, оно будет предшествовать целому, о чем уже было сказано выше. Наконец, самое правильное будет сказать, что рождения вершатся в согласии с собственными признаками и отнюдь не во всех случаях благодаря тому, что находится рядом, так же как и рождение первых вещей не 25 всегда связано с первыми же вещами⁵⁷⁷. Например, ниже вывод о бытии в самом себе и в другом делается на основании отнюдь не того, что доказывается непосредственно перед этим, а того, что было рассмотрено выше⁵⁷⁸. Действительно, теологи также говорят о происхождении многих низших богов от высших, а многих наиболее почитаемых — от соседствующих с ними: теологии полны описаний подобных родственных связей⁵⁷⁹. Следовательно, точно так же и телетарх, имеющий края, происходит от третьего хранителя, поскольку тот сам способен ограничи- 30 вать, а имеющий начало, середину и края — от второго, так как всеобщность возникает от целостности; тот же, который соответствует фигуре, II,124 появляется на свет от первого и второго, а вернее, от них обоих. В самом деле, поскольку он обладает краями, он происходит от первого, а так как он имеет середину, то от второго. Разумеется, это имеет место потому, что он возникает от тех же самых богов, поскольку обладает краями благодаря ограниченному пределом, а серединой — благодаря целому; однако речь об этом пойдет ниже.

- Почему же <Парменид> делает некий вывод на основании лишь ограниченного пределом, но отнюдь не беспредельного, а вслед за этим 5 только в связи с целым, но не с частями? Скорее всего, название всему чину дается на основании того, что в соответствующей антитезе является лучшим; вслед за этим вывод о едином, обладающем краями, был сделан на основании целого и в связи со своеобразием частей.

II.6.1.b.3. Ответ на третий вопрос

255. Далее, что касается третьего вопроса, то применительно к данному чину, так же как и к тому, который ему предшествует, было сделано три логических вывода. И даже в случае высшего чина <умопостигаемо-умного> многими способами были выделены именно три предмета, 10 и прежде всего это три числа, которые <Парменид>, похоже, сводит к одному — к целому. В согласии с истиной, он образует при их посредст-

ве три триады, расположив простое число, соответствующее инаковости, в середине. Точно так же и в данном чине должна быть составлена телетархическая триада, какового мнения придерживается и <Прокл>. Давайте же никогда не будем говорить ни о том, что только фигура оказывается логическим выводом, а все остальное имеет смысл посылок ⁵⁸⁰, ни о том, что все в простоте соответствует всякому чину, как поступают иные, но, напротив, скажем, что необходимо дать определение триаде логических выводов на основании трех телетархов по отдельности, а отнюдь не связывать первый и второй из этих выводов с сопричастностью и лишь третий — с наличным бытием ⁵⁸¹; пусть чин умопостигаемо-умного наиболее полно характеризует первый вывод, который касается единого и многого, каково было единичное число, а не единого и многого в возможности, каково первое, даже если речь и шла о каждом числе, как и о том, что средний чин характеризует середина, а третий — третье, которое и есть фигура. Собственный облик каждому чину, как говорит <Прокл>, может придавать и нечто среднее: первому — число, дарующее инаковость, второму — целое и части, а третьему — начало, середина и конец. Определенный смысл имеет также его суждение о том, что первый чин связан с одним логическим выводом, второй — с двумя, поскольку собственным для него оказываются и целое, и части, и ограниченное, а третий — с тремя, так на третьем шаге речь идет об упорядоченности. Однако следует предпочесть триадический выход логических выводов за свои пределы, ибо в данном среднем устройении модальности распадаются на очевидные и определенные триады.

II.6.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос

256. В ответ на четвертый вопрос мы скажем, что Платон совершенно точно знает о демиургическом и связанном с посвящением в таинства значениях совершенства ⁵⁸²: с одной стороны, потому, что в «Федре» он именует данный чин «наиблаженнейшим посвящением в таинства» ⁵⁸³, а с другой — потому, что души восходят в нем к пирам и празднествам, ибо здесь имеется в виду демиургическая пища ⁵⁸⁴. Орфей сообщает лишь об ином:

Зевсом дарован был гром и изверглись перуны ⁵⁸⁵,—

а также о том, что <циклопы> ⁵⁸⁶ обучили Афины и Гефеста ремеслам; <Орфей>, похоже, не связывает искусство совершения таинств с циклопами — разве что мы будем понимать гром, перун и молнию в иератическом смысле. Боги, согласно «Халдейским оракулам» ⁵⁸⁷, поведали прежде всего о своеобразии данного чина, связанном со свер-

шением таинств, и сообщили, что он открывает эти самые таинства; то же самое относится и к любому совершенству. Платон в подобных случаях указывает на составное как на совокупное, ибо при посредстве соответствующих логических выводов он описывает простое совершенство, поскольку, согласно оракулу⁵⁸⁸, фигура связана с характером. И наперед заданное эйдетическое совершенство отдельной вещи он обрисовывает на основании ее собственных очертаний⁵⁸⁹.

II.6.1.6.5. Ответ на пятый вопрос

- 15 257. Далее, на пятый вопрос можно ответить, что, конечно же, собственный хранительный признак⁵⁹⁰ предуготовляет сохранение для другого: собственным бытием тем, что он есть, он обладает в сочетании с другим⁵⁹¹. В самом деле, то, что дарует совершенство, выступает в качестве господина, а то, что его сохраняет, — слуги. По этой причине хранительное и не образует собственного устройства, а проявляется в среднем чине в целом, поскольку в нем крайние члены связываются и разделяющееся объединяется. Более всего рассматриваемый чин укрепляется
- 20 благодаря хранителям, поскольку они объемлют и соединяют в себе все; именно так говорят сами боги:

Строгий был отдан приказ им — хранить на высотах своими
Молний ударами горнее: волю к победе в хранителей
Он заложил⁵⁹².

- И у Орфея Уран стремится быть «хранителем и стражем всего»⁵⁹³;
- II,126 располагали хранительное начало в данном чине также финикийцы и египтяне.

II.6.1.6.6. Ответ на шестой вопрос

258. Так почему же необходимо иметь в виду именно три приведенных логических вывода? Вот каков шестой поставленный вопрос.
- 5 <Прокл> здесь прибегнул к различным подходам, а лучше было бы разделять совершенство точно так же, как и сущность, натрое — на пребывающее, выходящее за свои пределы и возвращающееся. Символом⁵⁹⁴ совершенства, соответствующего пребыванию, является обладание краями, ибо пребывающая сущность стремится к тому, чтобы быть укорененной в собственном высшем состоянии; символ того, которое связано с выходом за свои пределы, — начало, середина и конец, поскольку несовершеннейший выход за свои пределы происходит в виде этих трех ступеней; символ же того, которое относится к
- 10 возвращению, — фигура, так как она останавливает выход за свои

пределы и соединяет его с собственным для него началом. И коль скоро имеется замкнутый предел, возвращение угодно сущности само по себе. Из этих трех совершенств первый телетарх дарует первое, второй — второе, а третий — третье ⁵⁹⁵.

II.6.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос

259. Далее, что касается седьмого вопроса, то, подобно тому как 15
третье умопостигаемое устроение ⁵⁹⁶ доходит до ступени бесконечного множества, данное достигает стадии той фигуры, которая соответствует бесконечной прямой линии; подобно тому как в первом случае целое предшествует множеству, точно так же и тут оно обладает краями, вследствие чего и делается вывод о трех соответствующих предметах. Действительно, у того, что имеет края, есть и середина; это — фигура. Далее, точно так же, как первый чин есть умопостигаемая всеобщность, о которой идет речь в «Тезтете» ⁵⁹⁷, или же совершенное жи- 20
вое существо, например, в «Тимее» ⁵⁹⁸, данное устроение — середина и края. В дополнение к этому можно сказать, что, подобно тому как в одном случае умное деление возвращается к связанной целостности, в другом умопостигаемое деление сводится к вечности; потому оба эти устроения были воспеты самими богами в качестве ключей ⁵⁹⁹.

II.6.1.6.8. Ответ на восьмой вопрос

260. На восьмой вопрос ответ отчасти был дан выше, а сейчас пусть будет сказано, что Парменид часто сообщает о выходе за свои пределы, 25
основывающемся на предшествующих причинах, и столь же часто о том, который произрастает из данного чина точно так же, как и в первом случае, а иногда речь у него идет и о самопроизвольном возникновении, подобном обычному для последующего ⁶⁰⁰. Самое лучшее — это сказать, что подобное сущее здесь находится рядом как уже ограниченное преде- II.127
лом и фигура появляется на свет, если имеет замкнутый предел.

II.6.1.6.9. Ответ на девятый вопрос

261. А какую фигуру и какие ее виды следует мыслить в данном случае? Вот каков девятый вопрос. Скорее всего, фигура — это очертания, 5
пронизывающие всю сущность; благодаря им она охватывает самую себя ⁶⁰¹. По этой причине фигура и предшествует уму, поскольку ум является самоочерчивающим, так как на равных основаниях связывает ⁶⁰² с самим собой любой облик — округлый, прямолинейный и смешанный, причем они соответствуют своеобразию каждого из обретающих свою

- фигуру богов. В самом деле, почему пифагорейцы посвящали одному богу круг, другому — треугольник, третьему квадрат, а четвертому и последующим — все новые и новые фигуры, состоящие из прямых линий или смешанные, например Диоскурам — полусферу? ⁶⁰³ Часто одному и тому же богу, в согласии с различными собственными признаками, искушенный в этих вопросах Филолай посвящает разные фигуры. И по сути дела, самое лучшее — это сказать, что округлая фигура как таковая соответствует всем умным богам вообще, а прямолинейные, в согласии со своеобразиями соответствующих чисел, углов и сторон, выступают как особенные. Например, Афине соответствует треугольник, Гермесу — квадрат, или же, как говорит Филолай, в квадрате один угол имеет отношение к Рее, другой — к Гере, а остальные — еще к каким-нибудь богам. Таково общее теологическое определение фигуры ⁶⁰⁴.

II.6.1.6.10. Ответ на десятый вопрос

262. В заключение давайте скажем и о десятом: о том, что уже давно, казалось бы, относилось к общему случаю: что та фигура, которая имеет углы, даже если она не замкнута ⁶⁰⁵, и та, которая представляется одной-единственной линией точно так же, как и незамкнутая кривая, пусть будет у нас именно фигурой, как это и принято в теологии. В самом деле, первую фигуру как ту, которая имеет углы, египтяне посвящают какому-нибудь богу; спираль, как и многие другие незамкнутые фигуры, у них также используется; это касается и той, которая называется у них «тет» — вертикальная прямая линия и три наклонные черты, пересекающие ее: одна — на самом верху и две ниже ее ⁶⁰⁶; так же как другая фигура у жителей Гелиополя или третья у жителей Газы, она называется на Зевса ⁶⁰⁷. Да что тут много говорить, когда сами боги в своих оракулах поведали об одной линии, «криволинейной фигурой увлекаемой» ⁶⁰⁸, и вообще весьма часто упоминают о фигуре, состоящей из линий. Вообще же, если обладание краями, началом, серединой и концом соответствует линии, то почему бы не существовать такой фигуре, которая образуется из всего названного?

II.6.2. Четыре вопроса по тексту

II.6.2.a. Перечень вопросов

263. Обратившись к тексту, давайте, во-первых, рассмотрим, почему <Парменид> делает вывод об обладании краями ⁶⁰⁹, на основании другого — об ограниченности пределом. Действительно, разве различаются суждения «быть ограниченным» и «обладать краями»?

Во-вторых, почему на основании вывода о целом сообщается о том, что <единое> имеет начало, середину и конец ⁶¹⁰, в то время как из всего этого составляется, как говорит <Парменид>, целое во всех отношениях? Ибо вывод о целом тогда делается на основании самого целого.

В-третьих, отчего <Парменид> не рассмотрел сперва фигуру вообще, а сразу перешел в рассуждении к «какой-то фигуре», сказав: «Будучи таким, единое, по-видимому, оказалось бы причастно какой-то фигуре»? ⁶¹¹ 15

В-четвертых, рассмотрим дополнительное обсуждение <Проклом> того, почему <Парменид> не соединил три логических вывода в одном, как это обыкновенно имеет место в других случаях.

II.6.2.6. Четыре ответа (в обратном порядке)

II.6.2.6.1. Ответ на четвертый вопрос («Парменид», 145a4–b5)

<Прокл> говорит по последнему поводу, что в данном чине берет свое начало умное деление, по каковой причине и ослабевает взаимная связь логических выводов. По крайней мере, боги говорят ⁶¹² о возникновении <умного деления> семью способами ⁶¹³. А лучше, коль скоро на подобное указывают множество и раздельность, относить причину названного на счет аналогии с беспредельным множеством, ибо это звучит более платонически. Далее, правильнее говорить, что разобщенность связана с присутствием в данном чине всеобщности ⁶¹⁴, в согласии с которой и получили свое определение начало, конец и середина. Вслед за этим лучше сказать, что разрозненность логических выводов ⁶¹⁵ будет препятствовать их соединению: если бы <Парменид> вновь рассмотрел их как единое, то он сказал бы почти то же самое. Тем не менее соединение необходимо лишь в заключение — по причине продолжительности аподиктических выводов или же вследствие их рассеянности, как это имеет место в случае чина, предшествующего данному. 5 II,129

Кроме того, необходимо иметь в виду еще и то, что в предшествующих рассуждениях <соединение> наблюдается далеко не всегда.

II.6.2.6.2. Ответ на третий вопрос («Парменид», 145b3–5)

В ответ на третий вопрос необходимо сказать, что то же самое <Парменид> делает и в случае апофатических суждений ⁶¹⁶. Действительно, ради краткости он либо представляет соответствующий род как известный скорее в связи с его видами, либо указывает, что данный чин во всем является триадическим (ибо то, что имеет края, мыслится в качестве середины, связанной с краями), тот, который ему предшеству-

ет, — диадическим (поскольку каждое из суждений о нем представляет собой диаду), а первый — монадическим (так как число в нем предстает, с одной стороны, как единичное, с другой — как инаковое, а с третьей — как сущностное).

II.6.2.6.3. Ответ на второй вопрос («Парменид», 145a5—b1)

На второй вопрос следует ответить, что одни и те же роды в различных чинах получают свое определение отнюдь не одинаковым образом.

- 15 Это мы увидим при обсуждении следующего устройства; сейчас же целостность у нас предстает как всеобщность. В самом деле, последняя — это начало, середина и конец, и <Парменид> считает возможным называть ее целостностью в смысле сопричастности, точно так же, как в качестве причины он образует эту целостность из трех названных вещей ⁶¹⁷. Таким образом, подобная целостность производит на свет, рождается же всеобщность, обладающая началом, концом и серединой. Ведь даже если целостность и образуется из последних, то из связанных между собой, и словно бы из частей. Всеобщность же строится из
- 20 перечисленных предметов как из разобренных и как из достигших своего совершенства. Далее, целостность образуется из них как то, что им предшествует и является их причиной, а всеобщность есть всего лишь их сочетание; к тому же последняя оказывается целым как таковым в силу сопричастности. Следовательно, в случае слияния всеобщность ослабевает; стало быть, она непосредственно следует за целостностью, а совершенство — за связью, ибо к ослаблению предшествующего всегда добавляется выход на первое место последующего и в центре
- 25 сопричастности первому оказывается наличное бытие второго. Значит, <всеобщность> есть целое в смысле сопричастности и совершенное в наличном бытии.

II.6.2.6.4. Ответ на первый вопрос («Парменид», 145a4—5)

Наконец, в ответ на первый вопрос мы скажем, что ограниченное было каким-то именно целым, ибо целое было полностью заключено в пределах своей границы и последняя не была в нем обособлена от того, что она ограничивала ⁶¹⁸. Что же касается единого, обладающего краями, то оно стремится быть заключенным в границах как в чем-то отдельном.

- 30 По этой причине и середина идет сразу вслед за пределами. То же, что «было» простым ограниченным, тем не менее не делилось на середину и
- II.130 края. Кроме того, ограниченное пределом — скорее сущность ⁶¹⁹, а обладающее краями располагается вокруг нее. Самое лучшее — это сказать, что ограниченное двойственно — оно есть целое и все.

II.7-9. ОБ УМНОМ УСТРОЕНИИ

(«Парменид», 145b6-147b8)

II.7. О ПЕРВОМ ЧИНЕ УМНОГО

(«Парменид», 145b6-е6)

II.7.1. Тринадцать вопросов и ответов

II.7.1.a. Перечень вопросов

264. Ведя беседу о первом чине умного, мы предложим самим себе примерно вот какие вопросы.

Во-первых, почему вслед за триадическим выходом за свои пределы ⁵ имеет место гебдомадный: почему он не оказался тетрадным, пентадным или гексадным?

Во-вторых, почему уму соответствует гебдомада, в результате чего у пифагорейцев воспевается свет ума?

В-третьих, вслед за этим необходимо исследовать, поведал ли Парменид о гебдомаде или только о триаде и с какой целью. ¹⁰

Далее, в-четвертых, какая сущность является собственной для умопостигаемого, какая — для умопостигаемо-умного и какая — для умного?

В-пятых, каково деление умного на три чина и каким образом возник каждый умной чин.

В-шестых, какой именно <бог> в первом умном чине пребывает в ¹⁵ самом себе и в другом, — тот ли, о котором говорят экзегеты, или же какой-то иной?

Кроме того, <в-седьмых>, почему единое, пребывающее в самом себе, оказывается лучшим и в согласии с каким подходом его следует мыслить?

В-восьмых, каково аподиктическое рассмотрение бытия в другом и каким образом это бытие, в согласии с истиной, необходимо себе пред- ²⁰ ставить?

В-девятых, почему те <боги>, которые предшествуют умным, не пребывают в самих себе и в других; помимо этого, отчего ум вовсе не находится в том ином, которое непосредственно ему предшествует, и в первую очередь в причинствующем для него, несмотря на то что и другое уже имеется, поскольку впереди него идет иное?

В-десятых, почему одно и то же число не имеет отношения к телесным и материальным предметам или же к родителям вообще, если таков путь аподиктического рассмотрения бытия в самом себе и в другом?

В-одиннадцатых, необходимо исследовать, является ли то, что изначально располагается в самом себе, первичным самоустановившимся, которое еще не находится в себе.

В-двенадцатых, необходимо разрешить вот какую апорию: почему то, что находится во всех <частях>, присутствует и в каждой, а если <целое> не находится в одной части, то его нет и во всех ⁶²⁰. <Прокл> вполне отчетливо побуждает к подобному исследованию.

В-тринадцатых, почему <Парменид> сделал вывод о едином, находящемся в самом себе и в другом, на основании не ближайших предшествующих умозаключений, а представленных выше, и, вообще, по какой причине за предшествующими суждениями не всегда следуют те, которые из них вытекают.

II.7.1.6. Тринадцать ответов

II.7.1.6.1. Ответ на первый вопрос

265. Итак, в ответ на первый вопрос давайте, во-первых, выскажем вполне истинное утверждение — что на соответствующие божественные числа указывают сами боги. Человеческий разум не дерзнул бы, пожалуй, воспротивиться им каким-либо образом. Ведь он мог бы показать, что необходимо существовать умнóму, умопостигаемо-умнóму или умопостигаемому устройению, так же как и подчеркнуть, что одно — это в наибольшей мере объединенное, другое — разделенное, а промежуточное — и то, и другое. А кто мог бы сам придумать, что одно монадно, другое триадно, а третье гебдомадно, причем, придумав это, настоять на том, что дело так и обстоит, и при этом не опираться на соответствующие пророчества? Ибо боги заповедали, что после триадического числа существует гебдомадное, и сам Орфей, а к тому же и пифагорейцы и финикийцы в своих мифах представили Крона семиголовым ⁶²¹. Тем не менее они, получив наставление в этих вопросах от богов, не измыслили ничего, противоречащего человеческим представлениям, поскольку доверились преданиям, поведенным богами и божественными мужами.

Итак, если вести речь о числе, то, после того как имел место выход за пределы монады в виде триады, а затем произошло возвращение к монаде, возникла гебдомада. В самом деле, ум, появившись на свет от умопостигаемого и вернувшись к самому себе, стал умом, соприкоснувшимся с умопостигаемым как монада, диада и триада; после этого мона-

дой стала гебдомада ⁶²². По сути самих вещей, нужно было бы, чтобы и 20
 умные боги появились на свет триадическим образом, с тем чтобы их
 выход за свои пределы оказался завершенным, будучи разделен на на-
 чало, середину и конец, так как подобное своеобразие было выявлено
 выше. Однако, поскольку данная природа уже имеет отношение к мате-
 рии, появились те боги, которые предоставили умопостигаемым, при
 том, что тех трое, непоколебимую власть над последующим, а сами ста-
 ли неумолимыми ⁶²³. Ведь все они — отнюдь не повсюду, но лишь там, 25
 где, как можно было бы сказать, это полезно для них, и там, где разоб-
 щенность, уничтожив связность, поставит ипостась на первое место.
 Тем не менее, поскольку и среди них существует эта самая удален-
 ность, необходимо появление разделяющей причины, каковую вследст-
 вие этого боги и называли препоясанным богом:

Ибо разумный и с поясом некто наш чин разделяет ⁶²⁴.

Он отсекает их от тех богов, которые им предшествуют, а также друг II,132
 от друга, будучи как бы разрушителем единства. Неумолимые же боги
 поднимаются из материи и из всего последующего. Если их трое, а
 тот один — разделяющий все названное, то подобное на самом деле
 удивительно, однако необходимо хорошо понимать, что препоясанный
 бог — это триадическая монада. Так говорит <Прока>; а наш вождь 5
 утверждал, что нерасторжимый бог должен быть только один, ибо
 тот, кто дарует множественность, един, так как выступает причинст-
 вующим для многого, которого пока не существует ⁶²⁵. Если бы он на-
 чал свое действие с самого себя, то многое оказалось бы единым и
 всего лишь своеобразием; он же отделил многие вещи друг от друга.

Впрочем, подобные рассуждения служат предметом «Халдейских
 бесед» ⁶²⁶, ибо такова их общая апоретическая тема. Здесь же мы бу- 10
 дем проводить исследование умной гебдомады иным способом, опира-
 ясь одновременно на предметы и на числа. Итак, <Прока> учит нас,
 что единому сущему соответствует монада, поскольку она есть нерас-
 торжимый космос. Со средним чином умопостигаемого связана диада,
 так как она уже полагает начало некоему выходу за свои пределы, а с
 бесконечным множеством — триада, ибо от нее происходит множест-
 во ⁶²⁷, а также потому, что «есть умопостигаемый ум»; тетрада соответ- 15
 ствует высшему чину умопостигаемо-умного, поскольку он — «источ-
 ник всякого вечного числа», пентада — хранительному устройению, так
 как она связует все круговращение вот этого космоса и оказывается
 тетрадой, возвращающейся к монаде; гексада же, будучи совершенной,
 связана с телесиургическим устройением. Следовательно, необходимо, 20
 чтобы гебдомада соответствовала всем умным богам, так как именно

- она продолжает данную числовую последовательность и потому, что она есть гексада, совершившая возвращение к монаде, ибо и ум, будучи совершенным, обратился к умопостигаемому. Вслед за этим огдоада связана со сверхкосмическим, поскольку она властвует над всеобщей раздельностью и обращается ко всяческой разрозненности, а также потому, что такое мнение принадлежит тем, кто дает определение, опираясь на гармоничность огдоады. Эннеада связана со свободными богами, поскольку, соседствуя с декадой, она обособлена от нее и в своем возвращении превращается во все. Наконец, внутрикосмическим богам соответствует всеобъемлющая декада, так же как и выход всех чисел за свои пределы ⁶²⁸. Вот что необходимо сказать по данному поводу.

II.7.1.6.2. Ответ на второй вопрос

266. С тем чтобы нам высказать собственное мнение в связи со второй проблемой, давайте скажем: самое лучшее — это утверждать, что гебдоада будет соответствовать Крону прежде всего и в наибольшей степени, как, со своей стороны, полагают и финикийцы. В самом деле, первый Единожды Потусторонний предпосылает соответствующим богам гебдоаду; со всеми остальными она связана благодаря ему и в смысле сопричастности:

- Ведь непреклонные громы разят, вдохновленные им,
И громоносные груди светлейшего блеска, сиянья
Отрожденной Гекаты — и вот цвет огня препоясан;
Здесь повелительный дух, всем огням за пределами лежащий ⁶²⁹.

- Рее соответствует огдоада, Зевсу — эннеада, поскольку он — последний ум, поглощающий первый, который был триадой. Огдоада же связана с Реей, так как она в своем разделении пришла в движение по направлению ко всему и при этом в ничуть не меньшей мере устойчиво покоится наподобие куба ⁶³⁰. Крону соответствует гебдоада, причем та, которая возникла в согласии с собой, радуется однородности и при своем рождении не только не обособляется от того, что ей предшествует, но также не приковывает к себе того, что следует за ней, а содержит его в самой себе; кроме того, кажется, что он — нерожденный и самогипостазирувавшийся. Однако разве однородность гебдоады и ее появление от одной лишь монады не соответствуют воспеваемому Единожды Потустороннему? Помимо этого, ее незапятнанность могла бы во всех отношениях подходить нематериальному уму, а нерасторжимость — «обладающему нерасчлененной сущностью». Если гебдоада является телеснургической, поскольку это обнаруживает природа возникающих вещей, то тем самым она будет

отнесена к демиургу. А если она вобрала в себя гармонию, пронизывающую все, то оказывается собственной для среднего чина, который на деле приводит в умном устройении все в соответствие между собой и сводит двух отцов⁶³¹ к одному и тому же центру, словно две стоящие с каждой стороны триады к промежуточной монаде; к тому же она заслуживающим удивления способом воссоединяет гексаду частных истоков в единой монаде. Итак, гебдомада оказывается собственной для всего умного устройства, и в особенности для истока всех умных чиннов — Единойды Потустороннего.

II.7.1.6.3. Ответ на третий вопрос

267. Что касается третьего вопроса, то разве Парменид не дает 25 определение всей антитезе на основании каждого <рассмотренного выше> единого?⁶³² С первой генадой связаны единое и сущее в совокупности, со второй — целое и части как составное единое, с третьей — единое сущее целое и беспредельное множество вещей, оказывающихся единым; кроме того, единое и многое соответствуют высшему чину умопостигаемо-умного (ибо каждая монада в нем есть единое II,134 многое единое, сущее же — иное), целое и части — среднему, а края и середина — низшему.

[1] Следовательно, необходимо, чтобы применительно к единому и первому чину семи истоков речь шла о бытии в самом себе и в другом, а равным образом и о покое и движении, как и о тождественности и инаковости. Действительно, мы будем рассматривать последующее именно таким образом; стало быть, применительно к отцу мы будем говорить вовсе не о том, что связано с данной антитезой, а о том, что берет свое начало от неумолимого бога.

[2] Во-вторых, если единое, которое существует в самом себе или покоится, и есть тот самый неумолимый бог, или же таково иное, то каковы тогда будут сами отцы? Например, первый отец есть единое, пребывающее в другом; однако пребывание в другом — это, как говорит <Прокл>, символ соприкосновения с тем, что ему предшествует, подобно тому как пребывание в себе — символ превосходства, берущего 10 свое начало в последующем⁶³³. Значит, <этот отец> не будет иметь никакого признака собственной сущности. Таким образом, не будет и живородящей богини, если, конечно, покоящееся единое есть непреклонный бог: она движется к тому, что ей предшествует.

[3] В-третьих, почему в применении к третьему богу нет неизменного тождества, но имеется лишь инаковость? Ведь она аналогична единому, пребывающему в другом и движущемуся.

- [4] В-четвертых, по какой причине мы стремимся к тому, чтобы вести речь о тех богах, которые непреклонны во всем, и при этом можно было бы указать на препоясанного бога, коль скоро с ним связано бытие в себе и в согласии с собой — обособлено от всех остальных богов?

- Так вот, верно то, что у отцов проявляются собственные признаки всех остальных богов. В самом деле, Крон у Орфея, который, обладая собственным поясом, является титаном, как непреклонный бог поглощает свое потомство⁶³⁴. Точно так же и само имя Короний указывает на ум и его курета, а еще и на препоясанного бога⁶³⁵. Ведь чистый ум есть еще вовсе не умопостигаемое, но именно всего лишь ум, отсекающий себя от всего и замыкающийся в собственных очертаниях⁶³⁶. Впрочем, мы в этом случае воспеваем как бога одного Крона; таким образом, пусть три рассматриваемые антитезы указывают у нас на трех умных отцов.
- Почему же Платон не сообщил обо всей гебдомеде, хотя благодаря Орфею и знал, что она соответствует умному?⁶³⁷ Скорее всего потому, что Орфей рассматривает эти три монады как первоначальные. В них он подразумевает наличие собственного для каждой множества: в Кроне — титанов, в Рее — титанид, в Зевсе — всех Кронидов⁶³⁸. Помимо этого, и сами боги говорят, что в отцах как бы воплощены все неумолимые боги. Следовательно, Парменид, стремясь к общности, совершенно справедливо представляет умной чин в целом в виде этих трех устройств. Скорее всего, он не случайно сообщает о трех отцах, или же о трех богах, а подобно тому как он разделил умопостигаемый космос на три чина и то же самое проделал с умопостигаемо-умным, точно так же, расчлняя умной космос натрое, он назвал первый его вид пребывающим в самом себе и в другом, второй — движущимся и покоящимся, а третий — тождественным и иным. Предстоит исследовать выход всех божественных космосов за пределы тех предметов, которые преобладают в перечисленных видах, ибо, если бы мы обдумали их общие признаки, это никак не повредило бы общей для каждого из них истине.

II.7.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос

268. Далее, по поводу четвертого вопроса следует сказать, [1] что умопостигаемая сущность осуществляется в пребывании, умопостигаемо-умная — в выходе за свои пределы, а умная — в возвращении. [2] Помимо этого, умопостигаемая сущность соотносится с объединенностью, умопостигаемо-умная — с разделением, а умная — с разделенностью. [3] Кроме того, в-третьих, умопостигаемая сущность связана с наличным отеческим бытием, умопостигаемо-умная — с оте-

ческой силой, а умная — с отеческим умом. Следовательно, разделенное и возвратившееся сходятся в тождестве в единой ипостаси ума. 15

II.7.1.6.5. Ответ на пятый вопрос

269. Каково же тройственное деление соответствующей ипостаси, которому был посвящен пятый вопрос? Скорее всего, сам способ разделения, который относился к целым, оказывается тем же самым и в случае трех фрагментов единого, выделяющихся из него в качестве гомеомерных частей. Действительно, в случае умопостигаемого «было» 20 указывает на то, что полностью объединено и нерасторжимо, «как в объединенном» — на разделяющееся, а «как тамошнее разделившееся» — на бесконечное множество⁶³⁹. Кроме того, и умопостигаемое равным образом есть объединенное, разделяющееся и разделенное, ибо что касается числа, то даже если бы оно было собственно числом, то потому, что обладает более всего единым обликом, целое же и части некоторым образом разделяются, а начало, середина и конец полностью разделены. Точно такое же членение необходимо про- 25 вести и в отношении умных космосов: то в них, что объединено, следует, по справедливости, связать с первым, разделяющееся — со вторым, а разделенное — с третьим. Деление на те же самые триады можно провести и двумя другими способами, имеющими тот же самый смысл. При этом первый среди умных есть космос в пребывании, второй — в выходе за свои пределы, а третий — в возвращении; кроме 30 того, первый занимает свое положение как отец, второй — как сила, а II.136 третий — как ум, ибо творец космоса, согласно оракулу, является умом ума⁶⁴⁰.

II.7.1.6.6. Ответ на шестой вопрос

270. А что мы ответим на шестой вопрос? Разве не то же самое, что и древнейшие среди экзегетов? Однако <Прокл>⁶⁴¹ легко изобличает 5 неверность их истолкования. А если мы скажем, что единое, пребывающее в себе, есть неумолимый бог, а находящееся в другом — это возвращение к лучшему, то ведь и выше подчеркивалось, что подобное суждение не имеет смысла⁶⁴². Итак, лучше придерживаться парадоксального подхода философа Сириана: при том, что существуют три возвращения, возвращение к худшему никак не подходит уму или, как можно было бы сказать иначе, Крону,

...не в веществе ведь

Потусторонний и первый огонь свою силу хранит...⁶⁴³

- Возвращения же к самому себе и к лучшему ему свойственны; среди них категория «в себе» указывает на первое, а «в другом» — на второе. Именно по этой причине для ума лучше располагаться в другом, нежели в самом себе ⁶⁴⁴; при этом самое правильное — это не соотносить бытие в другом с лучшим, а иметь в виду берущую свое начало с Крона связь с последующим, причем существующую при условии обособленности и отторгнутости; в этом можно было бы удостовериться на основании многих теологических суждений. В самом деле, во-первых, даже если оракул и гласит, что «потусторонний и первый огонь» не заключает свою силу в материи, то, по крайней мере, в нем идет речь об уме. Это, как мне кажется, означает, что он упорядочивает и
- 20 материю, однако лишь умным образом, то есть что он, пусть парадигматически, обособленно, при посредстве чего-то своего, каковое и есть демиург в уме, но все-таки пребывает подле этого места. Вот какова внутренняя и внешняя энергия такого отеческого ума. Однако и отец упорядочивает благодаря собственному уму, но никак не при помощи силы, ибо последняя стоит выше демиурга; при этом сам он не слишком озабочен таким действием, поскольку то, что он не заключает
- 25 свою силу в материи, свидетельствует о его невключенности в общий строй на равных основаниях: он заботится об упорядочении, сам пребывая в обособленности.

Да разве и Орфей не связывает нити всеобщей демиургии с Кроном, при том, что тот, конечно, обладает демиургическим качеством, и не совершает ему молитвы?

Род наш направь, наиславнейший демон... ⁶⁴⁵

- II,137 Следовательно, Крон вершит и направляет совокупное творение космоса. А еще определеннее придерживались подобного мнения о нем финикийцы, почитающие его первым демоном, по воле богов оказывающимся демиургом ⁶⁴⁶. Итак, подобно тому как собственный для нас демон печется о нашей жизни, не погружаясь в нее, а оставаясь обособленным, точно так же и Крон повелевает космосом, тем не менее сам не даруя благодаря этому космичности, но будучи попечителем космоса, его благодетелем и исполнителем всей космической жизни прежде самого демиурга ⁶⁴⁷. Именно по этой причине Крона воспевают как демиурга: он явил провозвестие демиургии в самом себе.
- И если он — прародитель демиургов, которых он послал направлять
- 10 демиургию, то разве он не должен выказать в себе демиургическое качество? Например, сам Платон в «Политике» представляет Крона как демона, назначающего свободных демонов начальниками над частями всего, поскольку сам он заботится о космосе ⁶⁴⁸. Вообще же, связанная

с Кроном жизнь совершается вот в этом космосе — с тем лишь уточнением, что в возвращении она как бы освобождается от космоса, подобно тому как жизнь, соответствующая Зевсу, срастается с ним в выходе за свои пределы. В самом деле, с какой именно целью в соответствующем мифе рассказывается о двух жизнях — Зевсовой и Кроновой, а вовсе не о той, которая связана с почтенными богами — эпонимами чего-то? Не иначе как это имеет место потому, что по своей природе Крон есть ум, повелевающий космосом вовсе не в нисхождении в материю, а в той мере, в какой он обособляется от нее. Ведь он не является косму́ргом, ибо данное имя подразумевает пребывание в материи и вместе с ней, напротив, он возвращает и сохраняет уже возникший космос, находясь к нему ближе, чем сам демиург. 15 20

Итак, то, что склоняется к космосу, так же как сами внутрикосмические предметы, необходимо толковать как некое бытие этого бога в другом, ибо подобное его состояние подразумевает изначальное пребывание в себе, поскольку только тогда он является отцом всеобщего демиурга. Ведь в этом состоянии он производит из себя на свет как самого такого демиурга, так и всех остальных демиургических богов. Однако, так как он стремится пребывать в себе более, чем в другом, он содержит причины демиургии в себе и потому как отец не выходит за свои пределы, — наоборот, его сила, подлинно великая Рея, приводит эти причины в движение в выходе за свои пределы⁶⁴⁹. И поскольку Крон не расчленен, он пребывает не в иных и множественных внутрикосмических богах, а в том космосе, который пока еще нерасторжим. В самом деле, он возвращает его из свойственной тому раздельности к собственной целостности. Если космос и содержит в себе нечто, пребывающее не в другом, а в самом себе, то лишь благодаря данному богу. И самое лучшее — это говорить, что демиург в другом смысле причинствует для другого именно в качестве другого и потому некоторым образом оказывается первым материальным богом⁶⁵⁰. 25 II,138 5

Так вот, отец, пребывающий в самом себе, как и тот, который находится в другом, оказывается в этом качестве первым, поскольку в другом первое — это демиург другого, в котором заключает себя отец. То, что Парменид придерживается именно такого мнения, мы могли бы понять, приняв во внимание, во-первых, что он говорит не «в ином», а «в другом»⁶⁵¹, — это название применяется к видам, соотносящимся с материей, что во всех подробностях будет рассмотрено ниже и на что было указано выше; во-вторых, что, поставив на первое место определение «в самом себе», он затем противопоставляет ему суждение «в другом», и потому отнюдь не утверждает, будто другого, следующего за этим и выступающего в качестве материи, не существует; в-третьих же, что в

следующем логическом выводе бытие в самом себе одновременно обнаруживает тождественность, а бытие в другом — инаковость, и, значит, бытие в себе лучше, нежели бытие в другом, точно так же, как тождественность превосходит инаковость ⁶⁵².

II.7.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос

- 15 271. В связи со сказанным необходимо ответить и на седьмой вопрос. В самом деле, утверждение, что бытие в себе лучше, нежели бытие в другом, обретает аподиктическую достоверность, если пребывающее в себе состоит из частей ⁶⁵³. Итак, сперва следует рассмотреть то, что же такое эта самая аподиктическая достоверность, относящаяся к <единому,> пребывающему в себе. Так вот, единое находится в самом себе точно так же, как все части располагаются в целом, и по этой причине части и есть целое; разве не будет всякий ум, в согласии с истиной, пребывать в самом себе, а части — в целом? Впрочем, части пребывают в целом и предшествуют ему, а то, что находится в самом себе, ему отнюдь не предшествует. Итак, правильное всего говорить следующее: поскольку данный ум является самосущим, как производящий на свет он объемлет, а как появляющийся объемлется и, следовательно, как самосущий в качестве целого содержится в целом. Пусть такое утверждение и верно, все равно оно не согласуется с мнением Парменида — разве лишь в том
- 20 случае, когда целое созидает, а создаются все части. Тогда целое пребывает не в себе, а в другом, и части содержатся не в себе, а в целом. Однако в таком случае, как говорит <Прокл>, нечто пребывает в самом себе, когда поглощает свое потомство и делает его собственной пищей, как если бы дети находили свое завершение в его сущности ⁶⁵⁴. При этом они находятся в нем и оно и есть его дети. Следовательно, оно находится в самом себе, но при этом никак не может отличить детей от своих частей; таким образом, вновь получается, что в самом себе не пребывает ни
- 30 отец, ни каждое дитя.

Далее, как утверждает <Прокл>, все виды вместе взятые содержатся друг в друге ⁶⁵⁵. Стало быть, генады тем более пребывают не только все вместе, но и одна из них есть все. Таким образом, одна генада, II,139 объемлющая многие, охватывает их все как одну и как саму себя; значит, она пребывает в самой себе. Но по этому поводу можно сказать то же самое: эти рассуждения можно отнести и к тому, что предшествует уму.

Следовательно, необходимо провести аподиктическое рассмотрение собственным для данного чина образом. Действительно, ум обретает 5 свою сущность в разделении и возвращении, ибо для того, чтобы вер-

нуться, ему сперва необходимо выйти за свои пределы. Итак, поскольку он был расчленен, а затем вслед за выходом за свои пределы совершил возвращение, он оказывается раздельностью, вернувшейся к самой себе, и именно такова его общая сущность. Первому уму целостность свойственна в большей мере, нежели раздельность, а единство — более, чем возвращение, третьему, наоборот, возвращение присуще более, нежели единство, а раздельность — более, чем целостность, к среднему же в равной мере относятся и то и другое; в дальнейшем мы еще под- 10
вергнем эти вопросы детальному исследованию. Так вот, поскольку, как было сказано, первый ум совершил возвращение, будучи расчлененностью и объединенной целостностью, а вернее, согласно оракулу ⁶⁵⁶, сросшейся и нераздельной расчлененностью и объединенным возвращением, он, по справедливости, мог бы быть назван всеми частями и целым. И не напрасно все части применительно к этому первому уму именовались целым. Именно по этой причине ум и есть совершив- 15
шая возвращение расчлененность. Он также находится и в ином положении, поскольку эта самая раздельность оказывается целостной. Итак, в качестве расчлененности он выступает самим собой, а в качестве ее же, но вернувшейся к самой себе, он пребывает в самом себе и выступает как весь и целый, то есть как составной, ибо единый эйдос ума есть совершившая возвращение раздельность. Так вот, целое существует в качестве всех частей и является всеми ими, ибо, даже если в нем и имеется выход за свои пределы и одни части оказываются объединен- 20
ными в большей мере, а другие — в меньшей, все равно совокупная и единая расчлененность — это целый ум, а раздельность — его целостность, поскольку в ней-то он и обладает бытием.

А почему в самом себе нет целого, предшествующего частям? Почему оно не есть раздельность? Да не иначе как дело, во-первых, обстоит так, что умопостигаемое — это целое в большей мере, нежели части, умопостигаемо-умнее — на равных основаниях и целое, и части, а умнее — скорее части, нежели целое; последнее — все части, а не то, что им предшествует. В самом деле, наподобие того как в умопостигаемом 25
части пребывали в целом и не выходили за его пределы, в уме целостность оказалась разделенной одновременно с частями и стала всеми ими; в среднем же устроении целое противостоит частям на равных основаниях. Во-вторых, расчлененность налицо постольку, поскольку имеется ум, ибо возвращение также существует в той мере, в какой есть ум: оно принадлежит тем предметам, которые вышли за свои пределы и оказались разобщенными. В той же степени, в какой ум владеет чем-то 30
умопостигаемым, он обладает целостностью, предшествующей расчлененности. Кроме того, в-третьих, необходимо сопоставить оба этих

- II,140 суждения и узреть целый во всех отношениях ум — совершивший возвращение и разделившийся. Однако в этой природе имеются и целое и части, при том, что расчлененность совершила возвращение и в том и в другом отношении: части — это скорее ум разделенный, а целое — совершивший возвращение. Действительно, ум является целым во всем, разумеется, потому, что он совершил возвращение как целый, а, значит, он был разделен, ибо возвращение следует за выходом за свои пределы.
- 5 Конечно же, Крон поглощает своих детей и в этом смысле, поскольку сам он обретает сущность в возвращении, а его дети готовы к последнему. Итак, мы вовсе не должны придерживаться того мнения, что обо всех частях говорится как о потомках целого, — напротив, раздельность их всех, в которой собрано само потомство, является применительно к этому отцу целым; вот на такое представление и опирается аподиктическое рассмотрение Парменида.

II.7.1.b.8. Ответ на восьмой вопрос

- 10 272. Далее, в-восьмых, каково аподиктическое обоснование бытия в другом? Не то ли, как говорит <Прокл>, что обособленное целое не присутствует не только ни в одной из частей, но и во всех их вместе взятых, а сочетается с ними <как что-то внешнее>? ⁶⁵⁷ Будучи самостоятельным и предшествующим частям, оно издавна освещает их все, не соотносясь ни с какой-то одной из них, ни со многими, ни со всеми, но принадлежа лишь самому себе и существуя прежде всех частей, и потому не заключено в них. Ему нужно где-то находиться, и, значит, как говорит <Прокл>, оно пребывает в предшествующем. Действительно, целое, предшествующее частям, заключено в причине, а то, которое состоит из частей, каковое является всеми частями, в том, что идет впереди них. Однако если бы мы придерживались такого мнения, следовало бы сказать, [1] во-первых, что ум, располагающийся в другом, не является целым, коль скоро все части пребывают именно в целом, а не в другом. [2] Кроме того, допустим, что целое, предшествующее частям, не заключено в них. Почему же оно находится не в самом себе, а в том, что во всех отношениях другое?
- 20 [3] В-третьих, целое как таковое является целым, связанным с частями и, следовательно, обладает бытием в частях. В том же случае, если мы сохраним изначальное толкование, нужно будет сказать, что ум возвращается к самому себе благодаря содержащейся в нем раздельности, а также из-за соотносительности с другими умами одного с ним порядка, если бы они существовали, и вследствие его происхождения от причины: в качестве того, каковым он обособил себя от этой при-

чины, он возвращается к ней. Ведь расчлененность, как и возвраще- 25
ние, двойственна, так что целый ум как таковой есть ум, принадлежа-
щий другому и потому находящийся в этом другом. В самом деле,
отеческий ум пребывает в отце; стало быть, и тот, который связан с
чем-то другим, находится в том другом, умом которого он является.

Действительно, если бы умопостигаемое, соответствующее Крону, 5
было ночным устроением, тот располагался бы в нем как ум в умопости-
гаемом. И ты видишь, что этим данное аподиктическое обоснование
было бы вполне подтверждено. Ведь ум как целый принадлежит не са- II.141
мому себе, так же как и не своим частям, а умопостигаемому и, как могли
бы сказать теурги, отцу, ибо этот самый целый ум не связан ни с какой-
то отдельной частью, ни со всеми ими вместе взятыми, поскольку умопо-
стигаемое всегда лучше ума, ни — по той же самой причине — с самим
собой ⁶³⁸. Помимо этого, согласно речениям Парменида, единое, само по 5
себе целое, каковое есть совокупная и совершившая возвращение рас-
члененность, не могло бы находиться ни в частях, ни в целом, поскольку
как совокупная она состоит как из целого, так и из частей; эта самая раз-
деленность на части существует как самостоятельная и в самой себе ⁶³⁹.
Следовательно, данный ум есть расчлененность в качестве своих собст-
венных очертаний, берущих начало от соответствующей причины. Стало
быть, будучи отделен от последней как целое, он устремился к ней и ока- 10
зался в ней — в той, благодаря которой он появился на свет; точнее, он
отделился от нее так, как будто остался в ней, ибо сперва он, если можно
так выразиться, находился в самом себе, а затем обособился от самого
себя и совершил возвращение к себе, и самое правильное — сказать, что
данный ум пребывает в себе, животворящий обособляется от себя, а де-
миургический совершает возвращение к самому себе.

Теперь, в согласии с изложенным нами подходом, необходимо пока- 15
зать, каким образом ум, находясь в самом себе, приходит к промыслу о
последующем — об одной ли или же обо всех других вещах. Так вот,
этот самый ум был всеми частями, то есть совокупной расчлененно-
стью. Поскольку эта расчлененность совершила свое возвращение, все
части стали целым, ибо на это указывает единство частей и целого. А
при том, что благодаря возвращению она рассматривается не как слит-
ная, а как пребывающая, но при этом никак не менее разделенная, в 20
данном случае, конечно же, в силу сказанного она соответствует участию
в последующем. В самом деле, как расчлененность этот ум уже выходит
на первое место, как бы изрыгает потомство и допускает свое включе-
ние в некий совместный порядок с тем, что следует за ним, подобно то-
му как сопровождающий нас демон соотносится с рассеянием всей на-
шей жизни, пребывая в виде собственного множества ⁶⁶⁰. И по этой са-

- мой причине Парменид в данный момент и не усматривает единого, находящегося просто в самом себе, так же как и пребывающего во всех своих частях, ибо последние совершили возвращение к целому, но сделали это как та расчлененность, которой такое возвращение не свойственно ⁶⁶¹. Потому данный ум, собственно, и оказался в другом, ибо, будучи таковым, он не мог бы в большей мере пребывать в том, что ему предшествует, так как обусловленное причиной соединяется с причинствующим благодаря неделимому возвращению.

- Так вот, в данном случае скорее всего необходимо утверждать либо то, что целостная возвращающаяся расчлененность есть все части вместе взятые как совокупное единое, либо что она не принадлежит ничему, каковой подход заведомо неверен, либо что она находится в самой себе; однако соответствующий ум связан с тем, который пребывает в самом себе в раздельности, не соотносящейся с возвращением. Итак, единое, пребывающее в качестве семени в самом себе, не находится ни в какой-то одной части, ни во многих, ни даже во всех. Ведь плерома целого, пребывающего в самом себе, выступала как все части, но именно как части она отделена от возвращения; ныне же получается, что целое связано с последним. Так вот, если своеобразие целого ума не заключается во всех частях, то он или не будет вступать в общение с другим, или будет даровать ему свое участие, оказываясь в таком случае связанным и с собственной общностью. Стало быть, на самом деле он пребывает в том, что ему предшествует как в другом, но присутствует в нем не как целое, а как часть. Парменид же говорит: как целое ⁶⁶². Значит, он находится в том ином, которое следует за ним, либо как целое — в смысле сопричастности и промысла, направленного на другое, — а не как часть, либо, что более правильно, как говорит великий Ямвлих, он именуется расчлененностью как части, которые совершили возвращение к целому, в смысле же видов он полностью пребывает в самом себе и, оставаясь обособленным, служит предметом сопричастности для последующего.

- Пожалуй, дело обстоит еще и так: в качестве вида, состоящего из видов, ум как целое находится в самом себе, а как парадигма, образующаяся из парадигм, он располагается в другом и соотносится с ним, то есть выступает как парадигматически ближайший к демиургу ум, пребывающий в совершенно ином положении. Далее, первый ум, отсекивший самого себя от того, что ему предшествует и по этой причине оказавшись в самом себе, не мог бы располагаться в самом себе в силу лишь этого. Он, разумеется, либо окажется заключенным в причинствующем, либо не будет содержаться ни в чем, что невозможно; скорее всего, в той мере, в какой он обособился от того, что ему предшествует, он и предоставил самого себя тому, что идет за ним. Таким образом, по-

сколько его нет в том, что ему предшествует, он пребывает в следующем за ним, причем как обособленный, ибо предвидящее как бы оказывается в другом и в том, что им предвидится⁶⁶³. Стало быть, этот ум заключен одновременно и в самом себе, и в другом, поскольку он обособлен и предвидит то, что вершится в ходе демиургии. И если он находится в том другом, которое ему предшествует, то пребывает там не просто как в другом, а как в причинствующем, и не в самом себе, а в лучшем, и в качестве собственной неопикуемой ипостаси. Однако как существующий в самом себе он предвидит вторичное. Ведь то, что предвидит худшее, как правило, располагается в самом себе.

II.7.1.6.9. Ответ на девятый вопрос

273. Однако, поскольку мы пришли к этому, необходимо, в-девятых, исследовать, почему такие же аподиктические обоснования не подходят тому, что предшествует данному уму, и по какой причине последний не мог бы находиться в том целом, за пределы которого он выходит. В самом деле, необходимо сказать и об этом. Те, кто чит древнее толкование, могли бы сказать (и на самом деле говорят), что этот бог ночной, что он — глава всяческих разделений и собиратель разделенного и что он соотносится с царством Урана так же, как Дионис — с Зевсом, а Ночь — с Фанетом⁶⁶⁴. Действительно, последующие боги отделяются от трех предшествующих также как три; в согласии со всем этим, Крону, разумеется, свойственно пребывать в ночной инаковости⁶⁶⁵. А разве его нет в том, что причинствует для него, так же как в телесиургическом устройении? Но как именно он располагается в нем? Он пребывает там либо как в самом себе, либо как в другом. Однако в причинствующем он будет находиться лишь как обусловленное этим причинствующим, в целом — как часть, а в том, что доводит до совершенства, — как совершенствующееся. И если он располагается в каждом из этого как в другом, то в таком положении он находится в смысле сопричастности. Следовательно, в высших чинах имело место пребывание в другом в наличном бытии. Вот что нужно сказать по данному поводу.

Что же касается предыдущего, то, даже если бы мы утверждали, будто названное не находится в другом вследствие разобщенности, все равно ведь благодаря единству оно пребывает в том, что ему предшествует. Вот первое, что мог бы сказать кто-нибудь, увидев, что Уран пребывает в Ночи как целое⁶⁶⁶. Почему же мы не станем так говорить? Ночь — это нечто иное, следовательно, Уран пребывает в другом. Если бы такое положение было связано с единством, то Уран все равно

- находился бы в другом, поскольку, даже если бы кто-нибудь и сказал, будто он пребывает в Ночи в единстве с ней, а уже затем, вследствие разобщенности, располагается в ней как другое в другом. Подобное положение дел связано отнюдь не с тем, что мы сохраняем значимость порождающей инаковости, а с тем, что мы ведем речь о чем-то, дарующем качество инаковости и противоположном тождественности или же располагающемся не как другое в другом, а как определенное в числе. Однако в данном случае и первичное пребывает в числе как определенное, ибо первым допускает числовую определенность. Следовательно, и оно как определенное находится в ином — хотя бы и в согласии с единством, — а, помимо этого, там пребывают и целое и части. Итак, почему же все части не есть целое, а целое — не части, и, значит, то самое единое пребывает в самом себе?⁶⁶⁷ Так вот, безопаснее было бы придерживаться нашего подхода, основанного на том, что аподиктическое рассмотрение бытия в самом себе и в другом исходит из природы ума, которая есть расчлененность, вслед за выходом за свои пределы совершающая возвращение. Среди названного же все еще имеется выход многого за пределы единого, а частей — за пределы целого, так же как тот, который основывается на всем и совершается в виде начала, середины и конца. По этой причине там еще нет всех частей, ибо нет еще и полной раздельности. Потому-то единое, выходящее за свои пределы, пока не совершило возвращения, а значит, и не пребывает в себе. Конечно же, целое при этом еще не покоится как вернувшееся в качестве само собой отделившегося от того, что ему предшествует, и служащего в обособленности предметом сопричастности для того, что следует за ним. Следовательно, из-за этого оно не пребывает в другом: в худшем, так как еще не стало тем, которое предвидит внутрикосмические предметы, и в лучшем, поскольку пока не располагается в собственных делах. В самом деле, самоочерчивающаяся ипостась берет начало как раз в рассматриваемом устройении, а ум соответствует именно ей.
- Кроме того, названные предметы не находятся в другом еще и потому, что в них пока еще не вышло на первое место то, что нуждается в промысле, — а это демиургия. В самих же себе они не пребывают вследствие того, что стремятся располагаться в причинствующем, а не в себе. Помимо этого, умопостигаемое было лишь самим собой, а умопостигаемо-умное принадлежало себе; умное же находится в самом себе как то, что еще не соотносится с собой, но уже связано с другим и располагается в другом. Во всех перечисленных смыслах рассмотренные аподиктические суждения не относятся к высшим предметам, ибо лишь в данном случае единое — это все части, которые находятся в целом: все части в рассматриваемом смысле есть целое. Действительно, приме-

нительно к высшим предметам все части не являются целым — имеется только неделимое целое, предшествующее частям и оказывающееся строго объединенным, а единое не тождественно целому, ибо оно пред- 10
шествует последнему как располагающемуся в числе; кроме того, все части не находятся во всех отношениях в целом как таковом, а оказываются лишь частями в пределах собственной для них целостности. Следовательно, данное аподиктическое рассмотрение, как об этом и было сказано, имеет отношение только к целостной умной расчлененности.

В дополнение к этому высшие предметы как целые, заключенные в собственных частях, есть целое во всем, как и в каждом, благодаря го-
меомерности. Что же касается ума, то неизмеримая расчлененность, 15
рассеив даже целостность, не позволила ей остаться повсюду в частях целой ⁶⁶⁸ и, конечно же, пребывать при самой себе, но заставила соответствующим образом предоставить саму себя тому, что следует за ней. Стало быть, необходимо следовать Пармениду, в каждом случае располагающему на первом месте соответствующее единое и делающему логические выводы всегда применительно именно к нему.

II.7.1.6.10. Ответ на десятый вопрос

274. На десятый вопрос мы ответим отрицательно, обосновывая 20
это тем, что, во-первых, и в случае, если все части — это целое, отнюдь не создается даже видимости их нахождения в целом; напротив, в согласии с истиной, они в нем не пребывают, а скорее сосуществуют с ним, ибо целое есть само то, что заключается в частях или же сопутствует им. Во-вторых, если в каком-то случае и имеет место иное, то части оказываются целым и располагаются в целом. Однако подобное состояние берет свое начало в данном чине и относится ко всему по- 25
следующему, а значит, некое наглядное представление соответствующего своеобразия содержится даже в материальных предметах. В самом деле, эйдос как таковой возвращается к самому себе и одновременно пребывает и в самом себе, и в другом, даже если речь у тебя пойдет о материальном эйдосе ⁶⁶⁹.

II.7.1.6.11. Ответ на одиннадцатый вопрос

275. Конечно же, и что касается одиннадцатого вопроса, то <Прокл>, похоже, согласен с тем, что пребывающее в себе является первым самоустановившимся, и такое суждение имеет определенный 11.145
смысл. В самом деле, то, что первым совершает возвращение, ставит самое себя превыше всего, поскольку даже самоустановившееся существует в возвращении. И самое правильное — говорить, что Кронов

- ум будет первым самогипостазирувавшимся, а животворящий — самопознаваемым, так что речь должна идти лишь о преобладании. Действительно, схожее положение дел мы обнаружили и среди умопостигаемого, хотя и скрытым образом — при возникновении отеческих умов. Однако точно так же, как умные боги есть подлинные умы, наличествующее усматривается в данных умах в еще большей мере и более очевидным образом как бы благодаря тем: живые существа, предшествующие данным, возникают вместо сущностей, обретших ипостась при выходе за свои пределы⁶⁷⁰. Пожалуй, любитель точности мог бы обнаружить, [1] что самоустановившееся более важно, нежели то, что пребывает в самом себе, так как ведь и то, что возникло благодаря
- 10 другому, стоит выше пребывающего в другом. По крайней мере, то, что предшествует умному, было создано другим — тем, которое идет впереди него. Оно, как было сказано, не пребывало в самом себе как в другом; в таком случае и то, что возникло благодаря самому себе, не вполне пребывает в самом себе. [2] Во-вторых, если слова «в другом» означают «в последующем» или «в идущем за ним», тогда пребывание в себе будет неким устойчивым состоянием этого самого пребывающего в другом и как бы его корнем, с тем чтобы, пребывая в самом себе, оно именно как таковое и было в другом. Если это так, то
- 15 может существовать и какое-то такое самоустановившееся, которое не пребывает в себе⁶⁷¹. [3] В-третьих же, если бы находящееся в себе каким-то образом также пребывало бы всецело в другом, а самоустановившееся стремилось бы к самостоятельности, поскольку оно является самодовлеющим, то оно было бы тождественным не пребывающему в себе, но и того более почитаемому. [4] Далее, следует принять во внимание еще и то, что самоустановившееся управляет собственной сущностью в самом себе и оказывается тем, что пребывает в себе. При этом необходимо сперва просто быть, а затем уже быть где-то. [Вывод] Следовательно, по своей природе своеобразие самоустановившегося выше расположения в себе⁶⁷². Значит, оно будет проявлять себя и в предшествующих космосах; если же Парменид не сообщил о нем, то чего в этом удивительного? Ведь он упоминает о наименее значимых собственных признаках, и правильное всего утверждать, что он указывает на их происхождение от единого сущего. Что же касается самоустановившегося, то он сделал вывод о нем вовсе не на основании его причины: он составил умозаключение, исходя из той
- 25 гипотезы, что оно произвело самое себя от себя, ибо самоустановившееся есть то, что дарует сущностное качество, а таковое действие прежде всего и главным образом принадлежит умопостигаемой сущности. И если <Парменид> не обращает особого внимания на саможи-

вущее и самопознающее, причиной оказывается то, что он ведет рассуждение о сущем.

II.7.1.b.12. Ответ на двенадцатый вопрос

276. Далее, по поводу двенадцатого вопроса необходимо сказать 30 следующее. Если бы мы захотели довести до конца рассуждение <Прокла>, то нужно было бы сказать, что так называемое единое оказывается во всем не двойственным, как он говорит ⁶⁷³, а тройственным: одно — это то, каким оно пребывает в каждой вещи, ибо именно в таковом качестве находится во всем монада, другое — то, каковым оно заключается в совокупности, — такова тетрада ⁶⁷⁴, а II,146 третье — составное, и это, например, человек ⁶⁷⁵. Действительно, сейчас <Прокл> опровергает тот тезис, что единое существует не во всем, поскольку в каждой вещи и во многом оно не одно и то же; следовательно, оно — отнюдь не во всем. Поскольку Ямвлих дал соответствующее истолкование ⁶⁷⁶, этот муж утверждает, будто в подлинно сущих вещах нет ничего такого, что бы было во всех них, а не в каждой, ибо и Парменид в своей поэме говорит, что сущее единое больше сущего, так как все то, что могло бы быть им, пронизывает все предметы и проявляется повсюду ⁶⁷⁷; при этом он говорит «все» совершенно правильно. Во всяком случае, если бы там существовало какое-то число, то имелось бы и своеобразие, относящееся к совокупности, взятой в целом, так же как и в каждой вещи, взятой в целом. Действительно, множество двенадцати вождей является двенадцати- 5 кратным и каждый вождь сам по себе обретает свою сущность вместе с эйдосом дуодецимы; то же самое относится и ко всем остальным числам. Самое лучшее — это сказать следующее: наподобие того, как единое в самом себе было представлено в качестве всех частей, в другом оно проявляется как то, что не является частями, ибо целостность, состоящая из частей, пребывает в самой себе, а та, которая предшествует частям — в другом. То же, что идет впереди частей, существует прежде каждой из них, а стало быть, и всех их, даже если, как говорит <Прокл>, оно находится в лучшем. А если оно пребывает в худшем в качестве лучшего, то свой промысел, направленный на другое, 15 оно делает неопишемым, неделимым и обособленным, каково мнение Ямвлиха. В нашем случае такое положение связано с тем, что части совершили возвращение к целому и сами сделали в нем целым, и потому целое не существует в пределах частей, а оказывается всего лишь расчлененностью, располагающейся в худшем. В самом деле, расчлененность хуже, чем возвращение, и не иначе как эта самая це-

- лостная расчлененность, пребывающая в себе, не могла бы существовать в части, так же как в частях, поскольку именно в ней собираются воедино части и целое. Рассматриваемый ум, находясь именно в таком положении, пребывает либо в другом, либо нигде. Не быть нигде он не может: ему предшествует и за ним следует много вещей. Значит, он — в другом: либо в лучшем, либо в худшем, и никогда не получится (ибо это почти не отличается от сказанного мной) так, что как первый в обособленной гебдомаде семи космосов он пребывает в себе, а как тот, кто порождает ту гебдомаду, которая связана с ним, — в другом, и при этом каждый из семи существует одним и тем же способом. В таком случае первый Единожды Потусторонний выступает как двойственный.

II.7.1.6.13. Ответ на тринадцатый вопрос

277. Вслед за этим давайте по поводу тринадцатого вопроса скажем, во-первых, что и все остальные теологи толкуют о возникновении данного бога от хранительного устройства, во-вторых — что теле-тархический ум не дарует сущности, а оказывается телесиургическим, и, стало быть, не будучи прародителем некоего неоднородного устройства, создает какое-то другое⁶⁷⁸, в-третьих же, как говорит Ямвлих, что эти два основания для логического вывода объединены между собой, с тем чтобы дать определение телетархам вместе с хранителями.
- II,147 В самом деле, можно было бы провести соответствующее рассуждение, подкрепив тем самым его слова. И самое правильное — говорить о том, что аподиктическое обоснование соединило эти две причины, так как все части есть завершенность, происходящая от данной целостности и сопровождающая ее, поскольку рассматриваемый ум рождается от целостности. Вообще же, в случае если бы кто-нибудь проводил исследование, рассуждение о том, что частные боги не всегда происходят от тех, которые им непосредственно предшествуют, что было
- 10 показано выше, оказалось бы истинным. Однако, поскольку речь идет о всеобщем устройении, последующий вывод всегда опирается на непосредственно предшествующий в виде некоего предварительного замечания; так разве слова «находящееся в таком положении» не указывают, как утверждает и Ямвлих, на продолжение аподиктического рассмотрения, основывающегося не только на рассмотрении целого, но и на непосредственно примыкающих умозаключениях, в которых все части предстают как целое? Помимо этого, вывод о бытии в собственных очертаниях делается на основании фигуры, так что <единое>
- 15 располагается в самом себе и в другом благодаря фигуре. Конечно же,

за пребывающим в собственных очертаниях следует совершенное; оно самодостаточно — следовательно, находится в себе. Достаточное же для самого себя в состоянии даровать частицу своей самодостаточности другому, и, стало быть, совершенное также пребывает в другом, коль скоро оно будет соседствовать с лучшим. Итак, в данном случае совершенное как таковое содержится в другом⁶⁷⁹. Пожалуй, слова «находящееся в таком положении» следует соотнести со всем предшествующим рассуждением, поскольку последующие определения всегда опираются на самое важное из сказанного выше. Выражение 20 же «оно находится в самом себе и в другом» указывает на сращение антитезы, ибо бытие в самом себе и бытие в другом — это два, но два здесь есть одно, а диада оказывается монадой, и то, что находится в самом себе, располагается и в другом, а то, что пребывает в другом, заключено в себе. Именно так великий Ямвлих и сводит всякую анти-тезу к единому мысленному образу.

За рассмотренными следует вот какое рассуждение.

«— Каждая часть находится где-то в целом, и вне целого нет ни од- 25 ной.

— Так.

— И все части охватываются целым?

— Да.

— Но единое — это и есть все его части...»⁶⁸⁰

Аподиктическое рассмотрение здесь продолжается, ибо из целого выбирается какая-то часть. Все части находятся в целом, коль скоро и каждая, и все они вместе взятые есть целое; следовательно, целое нахо- 11,148 дится в целом. Значит, при выходе за свои пределы, связанном с уже имеющейся раздельностью, многое превращается в атомы, каковое на- звание и дается каждой части. Каждый из этих атомов, конечно же, совершает свое возвращение к целому собственным для него способом, а все они — общим, и вслед за таким возвращением все части становятся целым, так что всеми ими оказывается ум как разделенность на части во- обще, а целым — как разделенность на части, уже совершившая возвра- щение. Слова же «ни более ни менее как все»⁶⁸¹ показывают, что наско- 5 лько все части разделены между собой, настолько же соединено целое, как и то, что целостность ума прежде всего присоединяет себя к частям и оказывается скорее частями, нежели целостностью. Потому-то умные боги и нуждаются в хранителях и телетархах, при том, что последние делают все части без изъятия в равной мере существующими, а первые располагают их рядом и соединяют между собой. В самом деле, ум как 10 таковой разделен на многие части и каждая такая часть стремится быть самостоятельной, даже если в первом уме она еще самостоятельно не су-

шествует, поскольку он не рассечен, так как возвращение в нем преобладает над расчлененностью, по каковой причине он и именуется оракулами⁶⁸² «хранитель» и «этот бог». Стало быть, и в данном случае все, что получило свое название на основании хранительного своеобразия, содержится в целом, ибо подобно тому как хранители окружают телетархов, точно так же в обсуждаемом уме все части соединяются в целом.

- «Но, с другой стороны, целое не находится в частях — ни во всех, ни в какой-нибудь одной»⁶⁸³ — или, как это свойственно хранителям, потому, что оно предшествует частям, или, поскольку целое было всеми частями, а вовсе не присутствовало во всех частях, подобно тому целому, которое заключено в них, ибо целое-то и было ими. Поэтому оно не содержится ни в одной части, так как является всеми частями и, следовательно, не заключено во всех них, поскольку его нет ни в одной части из всех, ибо части — это целое. Подобное соответствует раздельности умного чина; потому он, собственно, и располагается в другом — либо в причине раздельности, либо в том, что находится по отношению к этой раздельности в равном с ним положении⁶⁸⁴.

- Вслед за этим <Парменид> говорит: «...целое должно находиться в чем-то ином или вообще нигде не находиться»⁶⁸⁵. Какова же необходимость в раздельности? С одной стороны, она заключается в том, что, если данное единое где-то располагается, оно выступает или как нечто, прошедшее длинный путь, а затем вернувшееся к собственному началу, или как поставившее для себя на первое место другое; при этом самому ему необходимо находиться в чем-то. Итак, оно пребывает либо только в самом себе, что соответствует его сущности (а как заключенное в самом себе оно уже оказывается и в другом), либо нигде, что невозможно. В самом деле, если оно не будет приближаться к иному, то не станет и заботиться о демиургии, и если бы оно не возвращалось к лучшему, то было бы не умом, а чем-то лучшим или худшим, нежели ум. Кроме того, поскольку оно не находится в себе, оно полностью располагается в другом, ибо пребывание в самом себе порождает нахождение в другом, поскольку сперва необходимо быть заключенным в самом себе, а уже затем — в другом. В дополнение к этому можно сказать, что если применительно к какой-либо антитезе не усматривается одного ее члена, то в полной мере имеется другой, ибо в дальнейшем мы увидим, что именно находится в таком положении. Следовательно, если <...> если не в самом себе, поскольку он расчленен; а если это так, то в той мере, в какой он выдвигает на первое место демиургию.

- То, что <Парменид> сказал «в ином», при том, что до этого он много раз говорил «в другом», мне кажется, показывает, что предшествующее располагается не в ином, а в другом — в других, окружающих его

устроениях: «Следовательно, как целое оно находится в другом, а как все части — в самом себе»⁶⁸⁶. Значит, он утверждает, что как лучшее оно располагается в лучшем, а как худшее — в худшем. Однако как лучшему ему предпочтительнее пронизывать все вещи в обособленности, а как худшему — стремиться к собственной самодостаточности. И поскольку части возвращаются к целому, последнее производит эти части из самого себя. Действительно, Крон изрыгает собственных потомков, 10 так как он пресытился ими и сперва создал их в самом себе, а затем — в другом. Вообще же, то, что пребывает в самом себе, появляется в своей полноте, а то, что находится в другом, — в соответствии с излишком; то, что наполняет самое себя, приходит к уму от телетархического своеобразия, а то, что образует иное, — от хранительного. В самом деле, последнее есть порождающее и производящее на свет части, а первое — лишь 15 телесиургическое, позволяющее им находиться в целом. Целостность предоставлялась частям также и выходом за свои пределы в виде другого, так как имелось целое и каждая часть, в таком случае порождающая другое. Следовательно, как части <единое> предпочитает оставаться в самом себе, а как целое, во всем являющееся таковым (поскольку его части как бы помрачаются целым⁶⁸⁷), оно непосредственно заключается в другом, так как превращается в другое.

II.8. О СРЕДНЕМ ЧИНЕ УМНОГО («Парменид», 145e7–146a8)

II.8.1. Пятнадцать вопросов и ответов

II.8.1.a. Перечень вопросов

278. Тем, кто ведет беседу о среднем чине умного, необходимо ис- 20 следовать, во-первых, является ли все то, о чем рассуждает Парменид (например, начало, середина и конец, обладание краями, пребывание в самом себе и в другом или соприкосновение и несоприкосновение), родами сущего, или же он все это делает для себя символами божественных устроений?⁶⁸⁸

Во-вторых, располагаются ли роды сущего в демиурге, как счита- 25 ет великий Ямвлих⁶⁸⁹, а точнее, его последователь Сириан? Об этом ныне и ведет речь <Прокл>, признавая, что опирается в данном вопросе на суждения своего вождя, хотя в других местах он зачастую помещает роды сущего в том <едином>, которое предшествует демиургу⁶⁹⁰.

В-третьих, почему логический вывод о движении и покое следует за рассмотрением бытия в самом себе и в другом?

- 11,150 В-четвертых, что такое покой, и что такое движение, и что среди них лучше, чем другое: действительно ли, как утверждает <Прокл>, движение лучше, нежели покой? ⁶⁹¹

В-пятых, почему названные вещи характеризуют не саму жизнь, а животворящую богиню, и чем животворение как собственный признак отличается от самой жизни, а также по какой причине форму жизни ⁵ придает не только движение, но и покой?

Далее, в-шестых, почему, согласно Орфею и оракулам, природа зависит от животворящей богини? ⁶⁹² В самом деле, чем иным по сравнению с природой будет низший след жизни? Нужно было бы, чтобы имелся некий след и той жизни, которая предшествует животворящему своеобразию, коль скоро этот самый след присутствует в сущем, в связи с которым мы и будем проводить тщательное исследование подобных утверждений.

- 10 Кроме того, в-седьмых, почему речь идет не о том, что данный чин есть движение и покой, а о том, что он — это движущееся и покоящееся <единое>? ⁶⁹³

В-восьмых, по какой причине двигаться и покоиться свойственно не умному, а животворящему, несмотря на то, что, как говорит <Прокл>, мыслить — в некотором смысле означает двигаться? ⁶⁹⁴

- В-девятых, почему сияние животворящей богини достигает растений, блеск самой жизни — скорее бездушных камней, а сверкание умопостигаемой жизни — того, что совершенно бездушно, но при этом движется в согласии с природой?

В-десятых, какое аподиктическое рассмотрение связано с покоем?

В-одиннадцатых, почему <единое>, пребывающее в себе, отнюдь не покоится?

В-двенадцатых, какое аподиктическое рассмотрение соответствует движению?

- 20 В-тринадцатых, почему единое, находящееся в другом, не есть движущееся, несмотря на то что движение совершается вследствие бытия в другом?

В-четырнадцатых, давайте рассмотрим само по себе то, по какой причине первый и третий отцы, по мнению эллинов, вовсе не производят на свет чин Куретов и рождает последних, которые, как мы утверждаем, и есть неумолимые боги, лишь Рея ⁶⁹⁵, и, вообще, почему последней соответствуют трое Куретов, в то время как,

- 25 согласно боговдохновенному преданию, есть лишь один неумолимый бог.

Наконец, в-пятнадцатых, почему движущееся и покоящееся <единое> соответствует Гекате и эллинской Рее?

II.8.1.6. Пятнадцать ответов

II.8.1.6.1. Ответ на первый вопрос

279. Итак, давайте обсудим предложенные вопросы, перебрав их с II,151 самого начала.

Так вот, на первый из них необходимо ответить, что в высшем нет ничего эпизодического, так же как и того, что обладает предшествующей причиной, или же того, что не есть своеобразие, зависящее от собственного начала, и в особенности того, что следует за всеми этими родами и обретает свою форму в основном благодаря самому себе, в то время как Парменид сообщает о тех предметах, которые сияют в вышнем, соотнеся их с каждым устройением. Таким образом, бытие в самом себе и в другом есть некая особенная природа, и именно она обрела в первом уме власть над его названием, предоставив ему собственное имя вместе со своим своеобразием, которому, очевидно, и принадлежит это наименование. Следовательно, соприкосновение и несоприкосновение ⁶⁹⁶ — это собственный признак свободных богов и единая особенная природа, причем та именно, которая придает форму всему соответствующему устройению, подобно тому как все остальные, всеобщие по природе своеобразия, придают форму космосу, словно бы стекаясь к одному отдельно взятому уму в его расчлененности и становясь вместо космосов как бы родами и видами сущего. В самом деле, каждый ум, возжелав стать всекосмическим, поставил на первое место в самом себе, в частности, космические своеобразия, которые, пронизав заключенные в нем плеромы, обрели название родов сущего. Действительно, принадлежащие ему единое и сущее, целое и части, а также множество и число, выступают в нем именно как таковые ⁶⁹⁷. Следовательно, бытие в самом себе и бытие в другом есть пара родов, выступающих в качестве причины, коль скоро эта пара соответствует любому уму точно так же, как другая пара — соприкосновение и несоприкосновение — соотносится с внутрикосмической материальной природой ⁶⁹⁸. Итак, обо всех этих вещах следует мыслить как о родах сущего, о которых Парменид ²⁰ поведал при своем одновременно и символическом, и относящемся к видообразованию объяснении всеобщих божественных устройств.

II.8.1.6.2. Ответ на второй вопрос

280. И на второй вопрос легко ответить так: во всем — не только в умопостигаемо-умном, но и в самом умопостигаемом, пусть в смысле преобладания и всегда как наглядное представление, определенное через противоположности, — имеется не только пять родов сущего ⁶⁹⁹,

- но и другие, однако в умопостигаемом они проявляют себя иначе — изначально они выступают как наиболее общие и божественные, поскольку тогда они ближе к единому слиянию сущего, ибо оно-то и есть источник их всех вместе взятых, как и сами они, причем в качестве единой природы. Начиная с умопостигаемого они последовательно разворачиваются, и впереди всегда идут те, которые обладают наименьшим собственным своеобразием. Именно по этой причине одни 30
II,152 30 роды выявляются в предшествующих, а другие — в последующих устройствах; они выказывают себя и словно бы расцветают, изменяя вместе с собой и все остальные. В рассматриваемом случае в среднем умном устройении преобладают движение и покой, и тем не менее все роды имеются и здесь, ибо они повсеместны — просто природе рассматриваемого устройства более всего родственны покой и движение. Впрочем, роды здесь еще не разделены и выступают не в качестве видов, а пока как части, причем, как говорят, нерасторжимые. В демиурге же все они как виды обособлены друг от друга: там, где имеется тождественность, вполне отчетливо прослеживается инаковость.

II.8.1.6.3. Ответ на третий вопрос

281. В ответ на третий вопрос следует, во-первых, сказать, что бытие в себе и в другом — это как бы нахождение в каком-то месте, какового мнения придерживается и Ямвлих⁷⁰⁰. Движущееся же и по- 10
10 коящееся движется и покоится соответственно в некоем месте. Следовательно, это самое место должно существовать прежде того, что в нем движется или покоится.

- Во-вторых, покоящееся или движущееся должно по своей природе сперва пребывать в другом, с тем чтобы прийти в движение по направлению к другому или же упокоиться в нем. В противном случае приход в движение или упокоевание окажется невозможным. Таким образом, если бы соответствующий предмет двигался, — то к самому себе, а если бы он покоился, — то в самом себе. В самом деле, если бы он не существовал с самого начала, то движение и покой — одно как приводящее в движение к самому себе, а другое как дарующее покой в самом себе 15
15 бе — оказались бы пустыми.

В-третьих, бытие в самом себе и в другом есть цели, пути же, ведущие к ним, — это движение и покой. Действительно, <единое> движется для того, чтобы расположиться либо в другом, либо в самом себе, и останавливается оно ради того же. По этой причине бытие в самом себе есть предмет стремлений, отеческий для всех умных богов, и Зевс и все остальные роды вместе с ним, согласно Пиндару, «снаряжаются

против башни Крона», а значит, возле башни Крона и останавливаются⁷⁰¹. Следовательно, самой башне необходимо существовать прежде тех богов, которые к ней отправляются; последним также должны предшествовать движение и покой, словно путь — тем, кто по нему идет. Ведь Зевс при посредстве Реи, а Дважды Потусторонний — при помощи обоезримой Гекаты, приходит в соприкосновение с Единожды Потусторонним — Кроном⁷⁰².

Кроме того, в-четвертых, сущее в самом себе и в другом, как говорят, есть именно сущее и в самом себе, и в другом. Движущееся же и покоящееся стремятся к тому, чтобы действовать, а отнюдь не просто быть⁷⁰³. Следовательно, бытие должно предшествовать действию.

Далее, в-пятых, предметы, которые существуют самостоятельно, соотносятся между собой точно так же, как простые предметы при своем соединении. Например, поскольку покоится или движется в самом себе составное, то его возникновению должно предшествовать бытие в самом себе. В самом деле, подобное составное вовсе не нуждается ни в движении, ни в покое, а движущееся или покоящееся покоится или движется в самом себе. Следовательно, простые предметы, взятые в самих себе, существуют прежде движущегося и покоящегося. Точно так же мы будем доказывать и то, что и бытие в ином предшествует покоящемуся и движущемуся.

Помимо этого, в-шестых, следует иметь в виду, что бытие в другом, связанное с движением, уже предшествует движению в самом себе⁷⁰⁴ и, в согласии с тем же самым рассуждением, бытие в другом идет впереди покоя.

Наконец, в-седьмых, и движущееся, и покоящееся, оба существуют двумя способами — в самом себе или в другом. Следовательно, имеется тетрада: движущееся в другом, покоящееся в другом, покоящееся в самом себе и движущееся в самом себе. Стало быть, бытие в самом себе и в другом есть диада, предшествующая тетраде, ибо движущееся и покоящееся мы вовсе не мыслим в ее пределах, поскольку применительно к ним и имеет место бытие в себе и в другом. Итак, то, что покоится и движется, во всех отношениях пребывает в другом или в самом себе, как, например, душа — в самой себе, а тело — в другом⁷⁰⁵. А находящееся в другом не во всех отношениях либо движется, либо покоится, и то же самое относится к тому, что не во всех отношениях пребывает в самом себе, коль скоро располагающееся в другом движется или покоится в пространственном смысле, а бытие в другом большей частью связано с местоположением. Таким образом, и пребывающее в себе оказывается таковым преимущественно в пространственном смысле, ибо оно находится в себе как в определенном месте, как в причинствую-

ищем, как в целом и как во властвующем; движется же или покоится оно лишь как обладающее некоторым местоположением.

II.8.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос

282. Далее, что такое покой и что такое движение? В самом деле, именно этому посвящен четвертый предложенный вопрос. Не является ли покой неумолимым богом, поскольку именно он соответствует рассматриваемому уму? ⁷⁰⁶ Тогда движением будет животворящая богиня, хотя, как мы говорили выше, каждая антитеза выдвигается в связи с соответствующим ей единым. Значит, лучше, подобно философу Сириану ⁷⁰⁷, относить и то и другое на счет одного и того же ума, поскольку необходимо, чтобы движущееся ранее пребывало покоящимся и из этого состояния уже приходило в движение; покой замещает бытие в самом себе, а движение — бытие в другом. И правильное всего следующее утверждение: первый ум — однородный, не делимый на части и сущностный (в смысле сущности ума), а второй — выходящий за свои пределы и обособляющийся от самого себя, но при этом жизненный; он представляется как бы обретающим сущность в этом выходе за свои пределы и потому движущимся и покоящимся. Кроме них, третий ум, уже завершивший выход ума вообще за свои пределы, пребывает в раздельности в тождественности и инаковости, второй еще только разделяется в движении и покое, а первый, разумеется, нерасторжим, поскольку и умом-то он был назван как пребывающий в более всего объединенной раздельности.

- И если бы мы мыслили бытие в самом себе и в другом как пребывание в лучшем, а движущееся воспринимали бы как направляющееся к лучшему, то разве движение не было бы лучше, чем покой? Однако нет необходимости считать, как поступает <Прокл>, движение символом чего-то лучшего, нежели покой. В самом деле, последний двойствен: один связан с бытием в самом себе, а другой — с нахождением в другом, лучшем ⁷⁰⁸, и очевидно, что бытие в другом последнего вида лучше, чем движение к другому, ибо и движение двойственно, и одно совершается в самом себе, а другое — в другом. Следовательно, каждый вид покоя лучше соответствующего вида движения, и, стало быть, в каждой паре покой является лучшим. Однако Платон, как я мог бы заметить, исследовав худшее в лучшей паре, а лучшее — в худшей, тем самым выдвинул антитезу, аналогичную, согласно Сириану, двойственному возвращению ума — к самому себе и к лучшему. И если бы мы, в согласии с нашим предположением, допустили бы бытие лучшего в другом, худшем, — в смысле промысла, то мы сами могли бы сказать, что

движущееся направляется к низшему, отправляясь от покоя, заключающегося в бытии в самом себе, и это вполне согласуется с тем, что говорится в теологиях. Действительно, Рея — это, согласно Сократу в «Кратиле», и течение всего, и та богиня, которая упокаивает все в нем самом и вновь призывает к себе ⁷⁰⁹, о чем также сообщают фригийские учения ⁷¹⁰. Великая же Геката есть центр, увлекаемый к каждому из отцов, она испускает животворящий свист ⁷¹¹, в едином и покоящемся единстве сочетается с Единожды Потусторонним, а всего достигает вместе с Дважды Потусторонним. И мы, в согласии с природой, одновременно пребываем в покое, превосходящем движение в смысле космических символов точно так же, как и родов.

II.8.1.6.5. Ответ на пятый вопрос

283. Что касается пятого вопроса, то одно дело — жизнь, располагающаяся между умом и сущностью, а другое — умопостигаемая жизнь в сущности и в уме, та, которая сейчас является предметом исследования и которую воспевают как животворящую богиню. Так вот, умопостигаемая жизнь — это, похоже, скорее сущность, чем жизнь, вторая проявляется как подлинная жизнь, а третья стремится быть умом больше, чем жизнью. Ее следом в качестве именно умной могла бы, пожалуй, быть ощущающая жизнь ⁷¹², следом простой жизни — та, которая идет после ощущения: либо жизнь растений — при том, что обладание ими ощущениями не слишком явно, в то время как жизнь их вполне очевидна, — либо та, которая оказывается отголоском умной жизни, например ощущающая; жизнь, присутная филтридам и другим камням, которые кажутся движущимися ⁷¹³, также является следом жизни самой по себе. Что же касается умопостигаемой жизни, то соответствующая природа стремится быть сущностью в большей мере, нежели жизнью; пожалуй, тот, кто говорил бы так, не слишком отклонился бы от истины. Растение, будучи живым существом низшего вида, является как бы следом первого, умопостигаемого живого существа, а отголоском стоящей превыше этого самого живого существа жизни оказывается весьма скудная природа растения. Целостность же, следующая за тем живым существом, которому присуща подлинная жизнь, — это бессловесная жизнь, связанная с обладанием лишь смутным знанием: в качестве таковой выступает умопостигаемая умная жизнь. Умной жизни соответствует родовая разумная душа. Последняя есть разумная жизнь, потому что первая — умная. Самое правильно для нас — сохранить аналогию и с ней. Пусть же растение будет причастно умной жизни как чувственно воспринимающее, умо-

постигаемо-умной как природа, а умопостигаемой — как простое становление, ибо становление также в каком-то смысле есть движение ⁷¹⁴.

- 10 Так вот, подобным предметам мы дадим определение чуть позже, а сейчас давайте рассмотрим движущееся и покоящееся. Почему соответствующие имена указывают не просто на жизнь, а на животворящую богиню? Не потому ли, что, как говорит <Прокл>, движущееся и покоящееся существуют в сопричастности, а покой и движение есть сама жизнь, идущая впереди животворящей божественности? ⁷¹⁵ Однако Парменид нигде не ведет речи о движении и покое — он пользуется понятиями движущегося и покоящегося на равных основаниях с понятиями покоя и движения. Выше мы уже много раз рассматривали этот вопрос; ныне же давайте скажем так, как это подобает подлежащему рассмотрению предмету: движущееся и покоящееся <единое> соответствует умной жизни, а <движение и> покой — умопостигаемо-умной. Вместе взятые, они соответствуют умной жизни в качестве чего-то смешанного; пожалуй, данное положение приводит к необходимости разрешать соответствующим образом и все остальные антитезы.
- 20 Итак, следует в первую очередь сказать, что промежуточный ум властвует над движением по направлению к материи, а значит, и над предшествующим ему и логически противоположным ему покоем, господствующим за пределами материи над тем, что появляется на свет. В самом деле, именно такое движение и производит от Крона в числе прочих Кронидов уже самого демиурга: в качестве покоя оно пребывает в обособлении от него, а как собственно движение упорядочивает наряду с ним и все. С первым отцом оно сосуществует как покой, а с третьим — как движение; именно по этой причине данное движение, согласно Пармениду, и совершается словно бы в другом ⁷¹⁶. Так вот, подобно тому как с бытием в самом себе и в другом он связывал самосуший ум, рождающий природу другого или же его демиургию, движущееся и покоящееся следует воспринимать как жизнь, либо уже тяготеющую к этому вот космосу, либо вместе с упокоением пребывающую в самой себе вне связи с демиургией. Самое лучшее — это сказать, что именно таково самое отчетливое различие между умным животворением и простой жизнью, поскольку последняя несоразмерна с этим вот космосом и все еще есть жизненное качество божественных устроений, а животворящее своеобразие на первое место выдвигает уже демиургию; одновременно с демиургом возникают внутрикосмические и околокосмические предметы. И вернее всего говорить о том, что он назван животворящим по той причине, что всеобщему становлению соответствует жизненное качество. Попросту говоря, это-то и есть жизнь, объемлющая в себе демиургические виды и приводящая их в движение, подобно тому как
- II, 156

простая жизнь связана с промежуточными видами, а умопостигаемая — с умопостигаемыми, ибо жизнь во всех случаях предшествует видам. Следовательно, различие видов и живых существ между собой является одним и тем же; поскольку умопостигаемое более всего соответствует пребыванию собой, умопостигаемо-умное — выходу за свои пределы, а умное — возвращению, жизнь придает внешний облик виду и самому уму. В самом деле, ум, как и вид, обретает свою сущность в возвращении и вовсе не будет всего лишь движением, но окажется в дополнении к нему также покоем, потому что названная жизнь, уже склонившаяся к материи, нуждается в исходящей от последней силе; по этой причине на первом месте в данном чине стоит появление неумолимых богов, так как божественность здесь уже обратила свой взор на материю и вообще на последующее, и в наибольшей мере — прежде демиурга — подобное относится к животворению. Именно поэтому в данном случае и было дано название «движущееся и покоящееся», так как соответствующая божественность есть первая, властвующая над склонением к низшему, но в сочетании с не допускающим такого склонения превосходством; потому-то она и связана с разделенным и очевидным, достигающим всего свистом животворящего света, а также с непреклонной силой. Кроме того, согласно Орфею, она порождает две живородящие божественности: одну в большей мере соответствующую движущемуся, а другую — <покоящемуся>; я говорю о Гере и Гестии. Последняя располагает богов, появляющихся вот в этом Всем, на престоле, а первая призывает их всех к выходу за свои пределы⁷¹⁷. На основании этого ясно, что такая божественность, неделимым образом будучи ими обоими, оказывается и тем, что движется к зримому космосу, и — в ничуть не меньшей мере — тем, что покоится превыше всякой демиургии. Таким образом, даже если бы простая жизнь в другом и была названа движением и покоем, то, как будет сказано, не потому, что она обращена к материи, и не потому, что располагается превыше материи, а потому, что является той первой жизнью, которая обособляется от умопостигаемого единства сущего и одновременно оказывается соединяющимся с ним выходом за свои пределы; тогда-то она и становится простыми движением и покоем. На подобную жизнь <Парменид> сейчас и указывает при посредстве числа, целостности, выходящей за свои пределы в виде частей, и тех частей, которые являются началом, серединой и концом — в смысле единого и возвращающегося совершенства. В самом деле, все перечисленное вполне соответствует простой жизни, а движение и покой — той, которая превращается во что-то другое и пребывает за пределами другого, а соответствующим другим оказывается этот вот космос и простая демиургия.

II.8.1.6.6. Ответ на шестой вопрос

- II,157 284. Что касается шестого вопроса, то [1] на справедливую зависимость природы от животворящей богини указывают бытие природы видообразующей и то, что она соотносится с тем видом, в пределах которого пребывает так же, как целостное животворение с демиургом, вместе с которым оно управляет всем вот этим. И поскольку данная богиня обладает чем-то особенным по сравнению с демиургом и соответствующим Крону, ее эйдос неделим. Ее же раздельность связана с демиургом, в пределах которого разделена низшая природа, соответствующая истоку. [2] Помимо этого, демиург, как мы утверждаем, оказывается видообразующим, а животворящей по отношению к демиургическим видам становится Рея. Следовательно, необходимо, чтобы низший эйдос был делом Зевса, а низшая жизнь — Реи; она-то и есть природа. [3] Далее, в-третьих, согласно Пармениду, эта богиня, 10 разумеется, является началом движения и покоя (στάσεως), а природа — движения и спокойствия (ἡρεμίας).

- Таким образом, необходимо исследовать, [1] во-первых, о какой природе мы ведем речь, — о порождающей ли себе подобных или же о той, которая попросту приводит в движение и останавливает. Ибо Орфей, похоже, соотносит природу растений и всего остального плодоносящего прежде всего с Реей. И разве только мы сами могли бы мыслить Горгону как ту, которая обращает собственное животворение даже на 15 камни⁷¹⁸. Оракулы сообщают, что простая природа, пронизывающая все, зависит от великой Гекаты; такая природа, как было сказано, предшествует всякому телесному движению, соответствующему Гекате:

- Властвует космосов, да и вещей вся природа нетленная,
С тем чтобы небо несло, изначальный свой бег соблюдая,
20 Быстрое Солнце вкруг центра положенный путь совершало⁷¹⁹.

- [2] Помимо этого, любая жизнь, располагающаяся в подчиненном ей, называется природой; она логически противоположна обособленной, но основывающейся на необособленной природе, в каковом положении последняя, обладающая качествами истока, находится по отношению к соответствующей душе. Далее, жизнь в согласии с ее видами оказывается тройственной: либо разумной, либо рассудочной, либо во всех отношениях неразумной и неспособной к возвращению к самой себе. Таким образом, низший ее след проявляется в неразумной природе. Стало 25 быть, необходимо высказать недоумение и во втором вопросе: почему та жизнь, которая стоит превыше природы, являющейся истоком, не усматривается здесь, по эту сторону природной жизни, так, как по ту.

[3] Кроме того, в-третьих, отчего природа души, как и душа умной жизни, выходит за свои пределы дальше всего? В самом деле, нужно было бы, чтобы самый длинный путь проделывало высшее. Однако, если бы мы намеревались провести правильное исследование этих вопросов, то же самое следовало бы рассмотреть также применительно к сущему. Действительно, вслед за эйдосами необходимо было бы рассматривать и его. Но разве смог бы ты отыскать такое сущее, которое не является эйдосом? Ведь материя — это еще не сущее⁷²⁰, то же, что оказывается им, собственно говоря, и выступает как эйдос. Впрочем, мы, пожалуй, могли бы сказать, что лишенность существует, но эйдосом не является; мы уже много раз говорили об этом. Однако лишенность, в том числе и лишенность эйдоса, обладает бытием отнюдь не после эйдоса, а именно благодаря ему; похоже, сама она — это наименее отчетливый эйдос. Значит, ни слепота, ни глухота, ни болезнь не есть отсутствие эйдоса вообще⁷²¹. А если бы ты захотел рассмотреть полную лишенность, то говорил бы либо о материи, либо о никоим образом не сущем⁷²², — ни то, ни другое не есть сущее, и, следовательно, помимо названного также имеется сущее. Есть и эйдос — присутствует ли он или отсутствует, — коль скоро в то же самое время есть и жизнь, а эйдос непосредственно сочетается с ней. В самом деле, жизнь оказывается либо неразумной, либо рассуждающей, либо разумной и при этом всегда сосуществует с эйдосом — природным, логическим или умным. В этом случае мы, пожалуй, не могли бы сказать, что такое просто жизнь, которая стоит превыше эйдоса, поскольку она предшествует этому эйдосу, а впереди нее идет сущее⁷²³.

[4] Помимо этого, необходимо исследовать еще и то, каким образом мы можем утверждать, что жизнь предшествует эйдосам, так как последние возникают в уме. Мы в этом случае видим существующие по эту сторону жизни, но не живущие эйдосы. В самом деле, если природа охватывает все, но при этом мы, разумеется, не считаем, что все вещи есть живые существа, значит, те предметы, которые существуют после тамошней жизни, всегда выступают как живые существа. Так почему бы и в них жизни не быть посюсторонней живому существу? Впрочем, неправильно также представлять тело как самый первый среди эйдосов или же сущее как посюстороннее всему, как не следует и предполагать, что оно вовсе не предшествует другим вещам.

[4.1] Итак, прежде всего необходимо дать то определение, что нечто, во всех отношениях посюстороннее, не происходит от высших причин, если не стало посюсторонним, пройдя все ступени выхода за свои пределы, ибо таково именно вот это нечто. И если нечто, зачатое в низшем, остается среди этого низшего, то тогда оно посюстороннее, но та-

- ковым является именно как низшее, а вовсе не как первое. Следовательно, тело не есть высшее, поскольку оно не проходит ступеней, связанных с тем, что ему предшествует. А если бы природа оказывалась низшей, то она уже не могла бы превосходить рассуждающую или разумную жизнь, так же как происходить от превосходящих предметов. Ведь она посюсторонняя потому, что произрастает как третья вслед за названными видами жизни: в противном случае она присутствовала бы и в них, коль скоро появлялась бы на свет, соотносясь с ними. Таким образом, бездушный эйдос не есть по преимуществу живое существо, хотя он и посюсторонен, — напротив, как последний среди всех эйдосов, он соответствует низшему живому существу. Однако те предметы, которые проходят все ступени выхода за свои пределы, оказываются по преимуществу и в первую очередь высшими и происходят от высших; примерами тому служат эйдос и живое существо, ибо если есть эйдос, то есть и растение, и все бездушное. Кроме того, простая жизнь усматривается и в уме, и в душе, и в природе. Следовательно, в выходе за свои пределы она прошла все эти ступени. И сущее оказывается всем — вплоть до самого последнего эйдоса, который связан с телом. Вот какое я даю определение.

- [4.2] Другое же — это то, что высшее воспринимается на основании явленности во многих или во всех вещах, а вовсе не в связи со всеобщим перенапряжением. По крайней мере, сущее находится во всем и по эту сторону эйдосов нет ничего, ибо, например, даже тело есть последний эйдос становления в целом. Ведь даже если бы мы мыслили следы эйдосов изначально, значит, и они стремились бы быть видами эйдосов сущего, причем вместе с видами сущего. Точно так же жизнь, начавшись в высшем, распространяется и на природу и потому оказывается общей, и то же касается эйдоса, выступающего как след ума.
- 10 Таким образом, все, в согласии с этим определением, сходится к одному и тому же; однако для многих вещей общность появляется от еще более общих начал, и именно она, а отнюдь не протяженность, выступает как свидетельство высшего положения.

- [4.3] Далее, в-третьих, всякое начало есть все то, что происходит от него, и оно превращается во все, возникающее благодаря ему. Однако то, что его превосходит, вовсе не будет прослеживаться во всем том, что появляется от этого начала, ибо среди последнего будет лишь нечто такое, в чем оно окажется преобладающим. Следовательно, всякое на-
- 15 чало равно тому, что возникает от него, и, стало быть, оно есть начало потому, что совершает свой путь от первого до последнего. Итак, низшим эйдосом оказывается тело, а низшей жизнью — природа, сопутствующая телу; конечно же, и низшее сущее — это то, которое скрыто в теле. Таким образом, все сходится к одному и тому же.

[4.4] Наконец, в-четвертых, даже если обсуждаемые предметы существуют между собой в низшем, тем не менее по своему своеобразию они все равно разделены. Действительно, всякий эйдос всегда и во всех отношениях является также сущим; сущее же можно было бы, пожалуй, представить себе и в отсутствие эйдоса. И, в свою очередь, 20 жизнь — это всегда сущее, а сущее — отнюдь не всегда жизнь, поскольку оно — всего лишь сущее. Если эйдосу во всех случаях сопутствует некая жизнь, то для нее такое сопутствие есть как бы движение. Однако можно было бы мыслить и бесконечное движение к эйдосу, но еще не эйдос. То же, что уже есть эйдос, полно движения. И правильнее всего следующее: подобно тому как сущее при посредстве жизни достигает состояния умного эйдоса, точно так же и в низшем оно усматривается в изменении и в движении к эйдосу ⁷²⁴. 25

[4.5] Кроме того, в-пятых, уже необходимо сказать, что как в уме, так и в космосе все существует эйдетически. В самом деле, даже если это самое все повсеместно, то собственным для каждой вещи образом, и в одном случае оно выступает как сущностное, а в другом — как эйдетическое. Итак, одни из эйдосов существуют в мышлении и, разумеется, в жизни и бытии, другие — только в жизни и бытии, а третьи — лишь в бытии; пример — это эйдосы бездушных предметов в эйдетическом и равным образом в парадигматическом и иконическом устройствах ⁷²⁵. Те эйдосы, которые обретают свою сущность в бытии, оказываются низшими, хотя эйдетическое сущее и распространяется на 30 все. Те, которые соответствуют жизни, — вторые снизу; а связанные с мышлением — третьи и первые сверху; то, что низшие — самые мало-значимые среди всех, ясно потому, что эйдетическое сущее по преимуществу распространяется на эйдетическую жизнь, а последняя — на эйдетическое умное своеобразие; в таком же соотношении, которое они 5 имеют в пределах чего-то, они находятся и вообще. Следовательно, если сущностный эйдос является более общим, чем жизненный, то и простое сущее стоит выше жизни. В самом деле, похоже, те, кто высказывает подобные предположения в связи с чем-то, существующим эйдетически, возводят их к первым началам.

[4.6] И, в-шестых, самое правильное — это сказать следующее: худшее во всех случаях есть подражание наипервейшему. Бездушные предметы, следующие за жизнью, есть виды сущего, предшествующего 10 жизни, живущие согласуются с природой жизни, предшествующей уму, а мыслящие есть те, которые оказываются первейшими среди здешних видов третьей умной ипостаси, заключенной в них.

[Вывод] Итак, пусть никто не удивляется тому, что природа есть низшая жизнь, зависящая и в этом смысле от умного животворения, и

- пусть никто по эту сторону природы не ищет следа жизни, появляющегося благодаря всеобщей потусторонней умной жизни, — напротив, следует иметь в виду, что вот этот космос был сотворен в согласии с умным космосом и все то, что явлено в первом, изначально существует и в последнем. В самом деле, ум есть парадигма космоса; даже если он участвует в предшествующей ему жизни, те вещи, которые существуют здесь, сохраняют в самих себе именно эту самую сопричастность как общее, а вовсе не как некий определенный особым образом оттолок той самой жизни, ибо она есть нечто лучшее, нежели то, что выпало за свои пределы и соединилось с материей; тем не менее эйдосы, находящиеся в этой самой материи в качестве той, которая является общей, оказываются укорененными в ней. Точно так же следует мыслить и сущее, располагающееся в общности существующих здесь вещей, ибо космосозидание началось с третьего, находящегося в уме. Однако довольно об этом.

II.8.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос

285. В ответ на седьмой вопрос необходимо сказать, что стихией жизни является вовсе не движение, как утверждает <Прокл>, и даже не покой⁷²⁶, а животворение, в смысле участия в движении и покое оказывающееся движущимся и покоящимся. Парменид, похоже, оставляет без внимания движение и покой как таковые (ибо о них он не говорит нигде) по следующей причине. Поскольку предметом всех рассуждений является единое, выдвигающее благодаря самому себе на первое место все остальные роды, речь о которых идет как о его свойствах, данное единое оказывается не движением и покоем, а движущимся и покоящимся, причем именно движущимся и покоящимся единым. Вот так дело обстоит в действительности; пожалуй, теперь ясно и то, что уже первый ум пытается начать движение к материи. Затем он останавливается в обособленности так, как если бы был несоизмерим с творением космоса — он побуждает к нему иной ум, покоящийся как нечто соизмеримое с демиургией.

II.8.1.6.8. Ответ на восьмой вопрос

286. Ну что же, давайте ответим и на восьмой вопрос так, как это представляется возможным: во-первых, что для умного мышление, являющееся движением, берет свое начало в данном чине, а познание — в нем самом. В самом деле, мыслящий ум — третий, а существующий — первый. Потому-то он и стоит выше движения и жизни, и даже если мыслит, то все равно в первую очередь существует, и имен-

но так его следует рассматривать. Во-вторых, несмотря на то что мышление всегда есть движение и покой, все равно, с одной стороны, все вещи существуют в самом мышлении, с другой — в покое и в движении, как бы двигаясь и покаясь, а с третьей — в качестве стихий умной сущности. Действительно, если даже эти вещи одни и те же, в первом случае они выступают как существующие, во втором — какдвигающиеся и покоящиеся, а в третьем — как познающие и познаваемые ⁷²⁷.

II.8.1.6.9. Ответ на девятый вопрос

287. Далее, что касается девятого вопроса, то по данному поводу следует дать наиболее близкие к истине определения. Пусть сейчас будет сказано, что порождающее — это изображение, подобное умному возвращению и сущему-в-себе; конечно, оно должно быть связано с умной порождающей способностью. Кажущаяся же самодвижность камней возникает от природы, имеющей характер истока, а что касается простой подвижности, наличествующей во всем, то она появляется благодаря простой и стоящей выше всего перечисленного жизни.

II.8.1.6.10. Ответ на десятый вопрос

288. В-десятых, необходимо исследовать аподиктическое рассмотрение покоя. В этом случае следует, в свой черед, дать то предварительное определение, что выходу за пределы предшествующего всегда сопутствует самосушностное становление последующего. Действительно, каждое своеобразие выдвигает себя на первое место благодаря тому, что ему предшествует, и именно это здесь и имеет место, ибо второй ум происходит в самом себе от первого, хотя вечное пребывание в самом себе он все равно обретает самостоятельно. Благодаря чему это происходит? Скорее всего благодаря тому, что бытие в последующем не подходит бытию в самом себе, в особенности в качестве расположения в себе как в предшествующем. Таким образом, второй ум, возжелав пребывать в самом себе, но не обрета тем самым бытия ⁷²⁸, произвел на свет некоего стража бытия в самом себе — покой, с тем чтобы при посредстве упокоения уподобиться тому уму, который существует в самом себе. И тем, чем тот обладает по самой своей сущности, этот владеет благодаря энергии. Следовательно, бытие в самом себе выступает как целевая причина покоя. В самом деле, то, что страстно желает пребывать в самом себе, никогда не покидает своих пределов, а, напротив, вечно покоем в самом себе, наполняясь предметом своих стремлений. Является оно и парадигматической причиной, поскольку то, что каким бы то ни было образом покоем

- в самом себе, подражает сущему в себе. Оно оказывается также действующей причиной, ибо единое, располагающееся в самом себе, будет находиться в самом себе как в едином сущем, а единое сущее — в едином как таковом, и поскольку оно заключено именно в едином, оно не будет пребывать то в одном, то в другом. Стало быть, оно никогда не покидает бытия в едином и тождественном; последнее же покоится. Таким образом, единое сущее, пребывающее в самом себе, оказывается порождающей причиной для бытия в едином и тождественном. Это-то и есть покой — остановка в едином и тождественном. Следовательно, единое, сущее в самом себе, как единое создает бытие в едином, а как сущее в самом себе — бытие в тождественном. Таковы стихии покоя, точно так же, как стихией движения выступает бытие то в одном, то в другом, и никогда — поскольку совершается движение — не в едином.

- Однако каким образом постигается этот самый «никогда не имеющий места выход за свои пределы» и на основании чего делается вывод о «всегдашности»? Скорее всего, говорит <Прокл>, на основании здравого смысла. А что в этом случае будет гласить здравый смысл? Сущее в самом себе, в согласии с сущностью и тем более в соответствии с сопричастностью, никогда не должно покидать своих пределов. В самом деле, что препятствует ему пребывать только в самом себе? Действительно, если бы оно покинуло свои пределы, то пришло бы к движению, а движения в данном случае еще нет; стало быть, оно никогда не будет покидать самое себя. По природе ему свойственно совершать переход к другому, но и в этом случае оно не покидает своих пределов, а остается в одном и том же — в себе самом. Стало быть, оно покоится в той мере, в какой стремится находиться в самом себе, и является тем, что на равных основаниях располагается и в себе, и в другом, то есть составным. Поэтому, не будучи таковым, но стремясь им быть, оно отчасти является и тем и другим — одновременно и покоящимся, и движущимся.

II.8.1.6.11. Ответ на одиннадцатый вопрос

- 20 289. Однако почему бы не сделать те же самые логические выводы и в отношении бытия в самом себе, коль скоро суждение о покое в себе вытекает из представления о бытии в самом себе? — вот каков был одиннадцатый вопрос. Скорее всего, говорит <Прокл>, потому, что первый ум вечно и тождественно пребывает в самом себе и в другом, а второй, поскольку он также выходит за свои пределы, испытывает нужду в покое, и потому, что в том уме существует единая связь
25 пребывающих в нем порождений, а в этом покоящемся при разделении оказывается противоположным движущемуся, а также потому, что там

бытие в самом себе и в другом является сущностью, а здесь — сопричастностью, установившейся в наличном бытии при посредстве спокойствия как энергии; сущность же предшествует энергии. В дополнение к этому можно было бы сказать и о том, что бытие в самом себе, выступая как тождественное, связано с обладанием каким-то местоположением и подобием сущности, а покоящееся в самом себе отличается от самого себя точно так же, как располагающееся в некоем месте — от соответствующего места⁷²⁹. Помимо этого, точно так же, как бытие оказывается чем-то более простым, нежели вечное бытие, бытие в самом себе проще вечного бытия в самом себе. Далее — говоря более теологическим языком — части первого ума сливаются в целое, и потому все они вместе взятые есть целое. Части же второго ума происходят от самих себя и являются всего лишь частями, несводимыми к целому; точно так же части третьего ума сводятся к материи. Кроме того, первый ум, даже если он движется и покоится, все равно заключен в пределах самого себя; а второй уже явственным образом покоится в самом себе и движется к тому, что находится вне его.

II.8.1.6.12. Ответ на двенадцатый вопрос

290. Далее, какое аподиктическое рассмотрение относится к движению? — такова двенадцатая проблема. Вечно сущее в ином никогда не пребывает в одном и том же; следовательно, оно никогда не останавливается и, стало быть, всегда движется. [Первый вопрос] Во-первых, на каком основании сущее в ином присоединяет к себе вечное существование в ином? [Второй вопрос] Во-вторых, по какой причине вечно сущее в ином не пребывает в одном и том же — не в самом себе, а именно в ином? [Третий вопрос] В-третьих, почему соответствующее доказательство не является взаимнообратимым, несмотря на то что аподиктическое рассмотрение покоя связано с отсутствием выхода за свои пределы, а такое же рассмотрение движения — с несуществованием бытия в одном и том же?

[Ответ на первый вопрос] В ответ на первый вопрос следует сказать, что вечность не имеет отношения к вечным предметам, ибо она есть общий предикат всех предметов логического вывода. Однако, подобно тому как на основании бытия в едином мы делаем вывод о вечном бытии (ибо последнее сохраняет устойчивое положение в пределах одной фигуры), мы говорим и о бытии в ином; следовательно, будучи сущим в ином, оно пребывает в ином вечно.

[Ответ на второй вопрос] Что касается второго вопроса, то можно утверждать, что это происходит не только потому, что, как считает

- <Прокл>, бытие в ином принадлежит покоящемуся в самом себе и в едином, но и потому, что если нечто всегда пребывает в ином, то, разумеется, по той причине, что оно всегда находится то в одном, то в другом. Ведь если бы оно оставалось в одном и том же, то уже не могло бы располагаться и в ином. Следовательно, как пребывающее в ином, оно не покоится в одном и том же, ибо движется. Ведь покой родствен тождественности, а движение — инаковости.

- [*Ответ на третий вопрос*] На третий вопрос мы ответим, [1] что постижение противоположностей оказывается одним и тем же и каждая из них познается вместе с другой точно так же, как и возникла она наряду с другой ⁷³⁰. [2] Во-вторых, мы скажем, что аподиктический вывод в каждом случае соотносится с вечным бытием, а все остальные рассуждения добавлены ради ясности. Например, то, что существует в самом себе, всегда покоится в самом себе, а сущее в ином всегда движется. [3] Далее, в-третьих, ни одно аподиктическое рассмотрение не предполагает положительного суждения об ином, чего требует взаимообратимое доказательство ⁷³¹: не-движущееся оказывается покоящимся, и не-покоящееся — движущимся.

II.8.1.6.13. Ответ на тринадцатый вопрос

291. Так что же? Как мы ответим на тринадцатый вопрос? В самом деле, <Прокл> в этом случае вновь выдвигает в качестве причины обладание некими свойствами, с которыми связано движение, а отнюдь не наличное бытие. Действительно, бытие в ином возникает при посредстве движения точно так же, как бытие в самом себе — при посредстве покоя. При этом можно было бы привести и суждения, рассмотренные в связи с бытием в самом себе при исследовании одиннадцатой проблемы. Кроме того, одно, в согласии с истиной, только единожды находилось в ином, а другое пребывает в нем вечно. Ведь точно так же одно всегда остается в самом себе, а другое оказывается в самом себе как бы единожды — вне всякой временной протяженности ⁷³². По этой причине одно уже движется и покоится, а другое сочетается во всех отношениях лишь с бытием тем, что оно есть.

II.8.1.6.14. Ответ на четырнадцатый вопрос

292. Далее, в ответ на четырнадцатый вопрос давайте скажем, что Крон вследствие своего высшего единства произвел из самого себя на свет отнюдь не неумолимого бога, и не [индиому] Куретов. Он наполнил собой Рею, поскольку он был Коронием по сущности и, как говорит <Платон> в «Кратиле», чистотой ума ⁷³³. Рея же, возникнув при

разделении того, что в нем было объединено, породила чин Куретов⁷³⁴, а также Зевса; данный чин относится к тем рожденным, которые существуют вместе, ибо говорят, что боги находятся не там, где они родились, а там, где они впервые проявили себя. Поэтому Куреты пребывают в Кроне как в причине, в своем наличном бытии они сочетаются с Реей, а в сопричастности — с Зевсом. Потому-то их и трое: 15 один пребывает в виде одной совокупной ипостаси их троих, располагающейся в самой себе, другой появился на свет как принадлежащий к этой совокупной ипостаси и благодаря ей, а третий, очевидно, вышел на первое место как предшествующий ей в самой себе, а отнюдь не как тот, кто неявно пребывает в Кроне.

II.8.1.6.15. Ответ на пятнадцатый вопрос

293. В заключение в ответ на пятнадцатый вопрос давайте скажем следующее. Если боги говорят о перемещении Гекаты как центра среди богов, то как центр она покоится, а как то, что перемещается, она движется. И если великая Рея соединила в себе Гестию и Геру, то в качестве Геры она движется, а в качестве Гестии покоится⁷³⁵. И точно так же, если она сочетается с Зевсом, то в покое стремится пребывать в самой себе в обособленности; изменяется же и одновременно упорядочивает все она в движении. Помимо этого, она покоится как амброзия, а движется как нектар; Деметра готовит их 25 для богов⁷³⁶.

II.8.2. Шесть вопросов и ответов

II.8.2.a. Перечень вопросов

294. В дополнение к этому необходимо отметить затруднения вот II.165 в каких вопросах.

Во-первых, указывает ли бытие в самом себе на покой, а бытие в другом — на движение, как, похоже, и говорит <Парменид>⁷³⁷, или же речь идет о простом движении и покое, каковое суждение у него также встречается? В самом деле, наибольшую значимость обретает аподиктическое рассмотрение движения и покоя, а доказывается в этом случае то, что пребывающее в себе покоится, а находящееся в ином движется.

Во-вторых, почему на движение <Парменид> указывает в связи с 5 бытием в ином, хотя в нем можно и покоиться, а на покой — в соотношении с бытием в самом себе, несмотря на возможность совершать в самом себе и движение?

В-третьих, возможно ли, согласно толкованию <Прокла>, движение пребывающего в ином как лучшем и может ли лучшее покоиться в ином как худшем?

- 10 В-четвертых, почему <Парменид> добавляет к вышеприведенному аподиктическому рассмотрению слово «вечно», ничем не подкрепив его, и по этой самой причине связывает покой и движение? ⁷³⁸ В самом деле, чем именно является последнее?

В-пятых, почему <Парменид> рассматривает покой в связи с тождественностью, а движение — с инаковостью, несмотря на то что о тождественном и ином речь еще впереди ⁷³⁹. Действительно, существующее в самом себе — это пока не тождественное; следовательно, и то, что пребывает в другом, — не иное, поскольку оно противоположно на-

- 15 ходящемуся в самом себе, а вовсе не тождественному.

Наконец, в-шестых, почему движущееся и покоящееся следует мыслить в связи с данным умом, подобно тому как тот ум, который ему предшествует, мы почитаем пребывающим в самом себе в виде раздельности, совершившей возвращение, а находящимся в ином — в качестве либо необратимой расчлененности, либо неделимого возвращения, поскольку он, будучи либо худшим, либо лучшим, возник отнюдь не в виде частей?

II.8.2.6. Шесть ответов

II.8.2.6.1. Ответ на первый вопрос

- 20 295. Давайте коротко ответим на первый вопрос так: речь идет о простом покое и движении, поскольку бытие в самом себе и в другом прибавляется как сопричастность и как причина покоя и движения. Действительно, даже если кажется, что <Платон> говорит о пребывании в покое в самом себе, то ведь о бытии в самом себе в этом случае упоминается потому, что, как ясно показывает Парменид, он стремится указать на бытие в едином и тождественном ⁷⁴⁰. Итак, если бы имело место бытие в том, что по своему виду едино, тогда тождественное вечно пребывало бы в единой природе единого и не выходило бы за ее пределы. Значит, сущее всегда покоится в едином. Конечно, движение не всегда совершается в ином и отнюдь не оказывается то
- 25 тем, то другим в одном и том же едином; движение возникает среди многого, так как в едином оно не имеет места. Таково простое движение, а не то, которое мы называем движением в другом. В самом деле, всякий раз, когда мы даем определение движению как переходу от одного к другому, мы определяем не движение в другом, а простое
- 30 движение. Таким образом, вечно сущее в ином обладает в нем бытием

и всегда оказывается в ином; это-то и есть простое движение. Следовательно, простым покоем является пребывание в едином и тождественном виде. Однако, коль скоро в данном случае пребывающее есть единое, бытие в самом себе сочетается с бытием в едином, поскольку, например, человек относится к одному и тому же виду — живому существу, а отнюдь не пребывает лишь в самом себе. Ведь речь идет не о бытии в человеке и не о пребывании в самом себе, имеющемся в силу того, что человек поконится в самом себе, а о бытии в одном и том же ⁷⁴¹.

II.8.2.6.2. Ответ на второй вопрос

296. В ответ на второй вопрос мы скажем следующее: это связано с тем, что даже если нечто поконится в ином, то в одном и том же, и если оно движется в самом себе, то как пребывающее в ином по сравнению с тем, что содержится в нем самом. Действительно, сущность движения есть это постоянное пребывание в ином, а покоя — в одном и том же.

II.8.2.6.3. Ответ на третий вопрос

297. Что касается третьего вопроса, то если движение совершается в ином как лучше, то почему бы в нем тем более не иметь места и покою? В самом деле, для выходящего за свои пределы важнее покониться в предшествующем, нежели в самом себе. Скорее всего, можно было бы сказать, что великая богиня движется, наполняясь той самой, появляющейся во всем, инаковостью. Таким образом, наподобие того как эта инаковость, говорит <Прокл>, обращает саму себя на последующее при умножении, точно так же эта богиня движется к тому, что следует за ней. Стало быть, мы должны сказать правильно: движение тяготеет к низшему, потому что вышеназванная инаковость была порождающей силой, направленной вовне; ей, как мы говорим, подражает число ⁷⁴². Следовательно, лучше мыслить нечто, благодаря движению оказывающееся то в одном, то в другом, иначе — как совершающее свое возвращение в низшем, коль скоро и движение, как было показано, направлено на низшее; такой подход соответствует толкованию <Прокла>.

II.8.2.6.4. Ответ на четвертый вопрос

298. Далее, в ответ на четвертый вопрос мы говорим, [1] что слово «вечно» подразумевает длительность. В связи же с последней слова «останавливаться» и «приходить в движение» означают предел для

- соответствующего движения, а «упокаиваться» — аналогичный предел для покоя. Следовательно, вечность должна сосуществовать с останавливающимся и приходящим в движение, причем еще и в том случае, когда движущееся и покоящееся существуют вместе как единая идея и природа. [2] Действительно, в данном случае необходимо следовать
- 25 Ямвлиху, представляющему всякую антитезу как единый эйдос и единую мысль, ибо вечное движение должно сосуществовать с движением и покоем, так как составное есть нечто одно. Значит, само движение пребывает собой в процессе движения и, стало быть, само будет совершать движение всегда. Покой же обретает длительность в упокоении; следовательно, и он всегда будет пребывать в процессе упокоения, так как движение не позволяет покою как бы уснуть, а покой не допускает приостановки движения. Таким образом, вечность сращена с покоем и движением и в данном смысле. [3] В-третьих, вечное бытие стремится собрать воедино то, чему по природе свойственно распадаться на множество. И, подобно тому как первая вечность располагается там, где находятся первые части, а вечное бытие более всего проявило себя в данном чине, точно так же и там, где имеют место первое движение и покой, необходимо присутствовать вечному бытию, сводящему движущееся к покоящемуся, так же как части соединяются в целое; стало быть, данный чин аналогичен второму чину умопостигаемого. Что же касается вечного, то у вечности имеются три собственных признака: [1] дарующий качество единства, [2] связующий и делающий целым, который более всего соответствует промежуточному
- 10 чину умопостигаемо-умного, и [3] третий — предоставляющий устойчивость; он-то сейчас и рассматривается.

А почему <Парменид> прибегнул к слову «вечно», оставив его без обсуждения? Скорее всего потому, что данная вечность выдвинулась на первое место благодаря природе обсуждаемого единого, существующего в едином. Действительно, «пребывать в едином» в согласии с природой означает «никогда не выходить за пределы единого»⁷⁴³. Следовательно, бытие в едином вечно, и в таком же положении находится бытие в ином, ибо «никогда» среди сущих вещей и означает «всегда»⁷⁴⁴. Помимо этого, во многих случаях то, что относится к соответствующему чину, остается без доказательства тогда, когда это самое бездоказательное наглядно представляет сущее-в-себе.

15

II.8.2.6.5. Ответ на пятый вопрос

299. Далее, в ответ на пятый вопрос следует заметить, что, как и было сказано выше, нет ничего удивительного в присутствии тождест-

венного и иного в умном устройении в целом, даже если они в наибольшей степени проявляют себя в третьем уме. Помимо этого, необходимо указать и на то, что иногда — как сейчас, так и в дальнейшем. — <Парменид> называет «другое» «иным». Однако это не означает, что о тождественности и инаковости он говорит также применительно к тому, что является другим по сравнению с единым, ибо даже тождественные предметы в ничуть не меньшей степени оказываются другими по сравнению с ним. Объяснил же он это прежде всего при обсуждении третьего чина умного, когда противопоставил этот чин другому как тождественное и иное, и при этом не как тождественное сущее, а как иное единому. В самом деле, попросту говоря, слово «другое» указывает на те вещи, которые соответствуют материи, а «иное» — на род. Таким образом, всякий раз, когда <Парменид> говорит, что пребывающее в другом всегда находится в ином⁷⁴⁵, он ведет речь об этом в связи с отклонением движущегося в сторону материального, ибо при этом и сущее в другом мы мыслим именно так, поскольку выражение «покоящееся в одном и том же» указывает не на тождественность, а на то, что пребывает в едином, а не в другом по сравнению с единым, и на то, что находится в самом себе, а не в тождественном — при посредстве тождественности, — и в последнем именно как в едином, а не как в тождественном.

II.8.2.6.6. Ответ на шестой вопрос

300. В заключение давайте в ответ на шестой вопрос скажем, [1] что первый ум представляет собой совершившую возвращение раздельность только в пребывании, третий — в одном лишь выходе за свои пределы, а средний — одновременно и в пребывании, и в выходе за свои пределы; поэтому он равным образом движется и покоится. Выход за свои пределы третьего ума есть уже граница для движения, а пребывание первого — начало покоя, созерцающееся в бытии самим собой. [2] Кроме того, первый ум скорее совершил возвращение, нежели остался разделенным, а третий в большей мере разделен, нежели пребывает вернувшимся; потому последний ум склонился к материи⁷⁴⁶, первый во всех отношениях нематериален, промежуточный же на равных основаниях находится и в том и в другом положении. Разделяющийся ум движется к низшему благодаря своей соизмеримости с другим, а возвращающийся в ничуть не меньшей мере покоится вдали от материи. [3] Далее, в-третьих <...> движется в той степени, в какой выдвигает на первое место во внешнем третий ум, ибо он-то и есть иное и другое, создавшее все остальное.

II.8.3. Три замечания по тексту

В этой связи необходимо провести текстуальное исследование рассуждений о движении промежуточного ума в ином.

II.8.3.1. «Парменид», 145b6; 145e7

Во-первых, почему применительно к первому уму <Парменид> сказал: «находящееся в таком положении»⁷⁴⁷, а по поводу второго — «таковое по природе»?⁷⁴⁸ Вероятно, он поступил так потому, что первый ум, пребывая в самом себе, охватывает самого себя и в собственной сущности в избытке владеет самим собой, второй же находится в некоем положении, сообразном с природой, как животворящий, поскольку выходящее вовне и произрастающее, будучи началом движения и спокойствия, например природой, — это, конечно же, третий ум. Об этом было сказано выше; в дальнейшем мы также подвергнем этот вопрос рассмотрению.

II.8.3.2. «Парменид», 145e8

Во-вторых, почему в рассуждении о покое <Парменид> добавил слово «где-то», определив тем самым место упокоения, а в рассуждении о движении он этого не сделал, хотя движущееся также совершает движение в каком-то месте⁷⁴⁹. Скорее всего, слово «где-то» вовсе не указывает на место, а представляет собой логическую связку для данного рассуждения. Однако собственное местоположение, пожалуй, скорее соответствует покою, поскольку он связан с неподвижностью — покоящееся пребывает в одном и том же месте. В самом деле, если бы оно оказалось в другом, то вышло бы за границы определенного места и тем самым приняло бы участие в пространственном перемещении.

II.8.3.3. «Парменид», 146a1

В-третьих, почему <Парменид> сказал: «Не выходя из него», а не «Не двигаясь», хотя применительно к движению он и выразился так: «не покоясь»⁷⁵⁰. Скорее всего, это имеет место потому, что в последнем случае покой к этому моменту уже был рассмотрен и <Парменид> опирался на него при аподиктическом рассмотрении движения. В первом же случае движение еще не было изучено и <Парменид> использует слово «выходить» вместо «двигаться», отложив рассмотрение предмета исследования на будущее, хотя можно было бы, пожалуй, говорить и о том, что это тот же самый предмет или же таковой вообще отсутствует. Именно поэтому <Парменид> и воспользовался отрицанием. Действи-

тельно, он высказал предположение не о выходе, а о не-выходе, поскольку положил в основу вовсе не покой. Следует иметь в виду также и то, что он ведет речь о первом покое, связанном с движением; обычным же для него оказывается говорить о лучшем прежде худшего, что явствует как из последующих, так и из предшествующих рассуждений. Таким образом, покой лучше движения, а вовсе не наоборот, каковое предположение высказал <Прокл>⁷⁵¹. И очевидно, что бытие в самом себе, как мы и говорили, более почитаемо, нежели бытие в другом⁷⁵². II,169

II.9. О ТРЕТЬЕМ УСТРОЕНИИ УМНОГО («Парменид», 146a9–147b8)

II.9.1. Десять вопросов и ответов

II.9.1.a. Перечень вопросов

301. По поводу третьего устройства умного⁷⁵³ заведомо необходимо высказать вот какие апории. Во-первых, почему тождественность и инаковость следуют за движением и покоем, а вернее, иное и тождественное единое — за движущимся и покоящимся?

Во-вторых, с какой целью эти символы ставятся в соответствие демиургическому и третьему уму?

В-третьих, почему, говоря вкратце, тождественный ум пребывает в самом себе, а иной связан с самим собой, — будь то соответственно как третий ум или как демиург?

В-четвертых, почему <данный ум> тождествен другому, и почему он иной ему, и вообще по какой причине на основании этого ума возникает соединение с другим?

В-пятых, какое определение другого следует принять в данном и во всех последующих рассуждениях, с тем чтобы такое определение оказалось полезным?

В-шестых, почему быть иным другому лучше, чем тождественным, несмотря на то что тождественность вообще-то всегда лучше инаковости?

В-седьмых, чем данная инаковость отличается от той, которая обсуждалась выше?

В-восьмых, следует ли относить роды сущего к демиургическому чину?

В-девятых, в каком смысле роды сущего предшествуют демиургу и в каком они пребывают в нем?

Наконец, в-десятых, почему теологи связывают тождественное и иное с демиургом?

II.9.1.6. Десять ответов

II.9.1.6.1. Ответ на первый вопрос

- 25 302. Так вот, на первый вопрос мы весьма коротко ответим, во-первых, что обсуждаемые предметы происходят от <единого,> пребывающего в самом себе и в другом; имеет место его выход за свои пределы, и в этом случае возникает движущееся и покоящееся <единое>, к которому сводится тождественное и иное, ибо оно выказывает себя как нечто, вышедшее за свои пределы. Во-вторых, <единое,> находящееся в самом себе и в другом, рассматривается в первую очередь как бытие, движущееся и покоящееся — в качестве силы и энергии, а тождественное и иное — в виде состояния, находящегося еще дальше, чем энергия. В-третьих, <единое>, располагающееся в самом себе и в другом, будучи неделимым и объединенным с собой, равным образом сочетается с другим как однородное. Движущееся и покоящееся <единое> обретает в себе множественность, пробуждается собой, 5 обращается к другому и в своем движении останавливается в самом себе. Тождественное же и иное <единое> не находится в другом и не обращено на другое (поскольку оно уже само есть другое в силу своей тождественности ему), а пребывает как тождественное самому себе; <единое,> иное другому, есть иное и самому себе, поскольку внутри самого себя содержит множество другого. В-четвертых, тождественность есть общность эйдосов, а инаковость — это их раздельность.
- 10 Всякий эйдос стремится самостоятельно обрести собственные очертания и быть иным по отношению ко всем остальным эйдосам, но притом оказаться в некотором отношении также тождественным им. Третий ум является в первую очередь видообразующим, поскольку он выступает как демиургический и объемлющий разделенные и потому соразмерные с материей эйдосы, второй владеет теми эйдосами, которые еще только разделяются и обособляются друг от друга, первый же совершенно неделим, почему в его пределах и имеются наименее
- 15 ярко выраженные эйдосы, причем выступающие пока как части, а целое и части соединяются как тождественные целому.

II.9.1.6.2. Ответ на второй вопрос

303. Таким образом, во-вторых, легко понять, что данные символы связываются с третьим, демиургическим, умом вполне справедливо, поскольку он является видообразующим, более всего разделенным и обладающим вполне очевидной связью с тем, что для него внешнее, и с самим собой, а кроме того, так как он разумен и обретает свою сущ-

ность лишь в познании. В самом деле, эйдос — это то, что в первую очередь является познаваемым и как бы зримым благодаря множественной раздельности, в каком-то случае единство имеет облик инаковости, подобно тому как тождественность совершает обратное движение благодаря инаковости и подчиняется раздельности.

II.9.1.6.3. Ответ на третий вопрос

304. Далее, в-третьих, [1] первый ум более всего стремится быть неделимым и объединенным с самим собой, второй — разделяющимся и возвращающимся, а третий — разделенным и возвратившимся. И первый оказывается прежде всего завершившим возвращение, поскольку последнее подобно единству, второй одновременно разделяется и возвращается, третий же более всего обладает бытием в раздельности. 25 [2] Кроме того, первый ум не склоняется к материи, второй склоняется к ней, а третий уже завершил такое склонение. Разумеется, в связи с подобными их формами третий ум есть тождественное и иное самому себе и к другому. Действительно, в той мере, в какой он разделен и предстал в виде некоего многообразия, он полон инаковости и пребывает как иной самому себе, а в той степени, в какой он является целым и отстоит от самого себя, тот же самый ум случайным образом тождествен самому себе ⁷⁵⁴. Поскольку он внеположен, он ничуть не менее оказывается иным самому себе, предающемуся созерцанию внутри самого себя, а поскольку он существует благодаря внутреннему созерцанию, он, как тождественный самому себе, создает и внешнее ⁷⁵⁵. [3] Помимо этого, в-третьих, коль скоро он является во всем разделенным и вернувшимся, он застывает в тождестве с самим собой, поскольку возникает как иной самому себе. 11,171

II.9.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос

305. И конечно же, в-четвертых, он есть тождественный и иной другому ⁷⁵⁶, так как уже выдвинул на первое место взаимную соразмерность. Действительно, сама имеющаяся возможность упорядочить материю и сделала его демиургом. Парменид дал основания для подобного вывода, с тем чтобы именно в данном чине было положено начало соединению с другим, поскольку именно рассматриваемое единое у него властвует над космосозиданием и промыслом о материи. Стало быть, о том, что исследуемый ум тождествен другому, говорится вполне справедливо, ибо он предвосхитил природу другого в самом себе, произвел его на свет от самого себя и привнес в него в качестве сущности самого себя. В самом деле, подобно тому как Солнце тож- 15

- дественно собственному свету благодаря нерасторжимой сплоченности с ним, точно так же и демиург оказывается тем же самым, что и космосозидание. Поэтому он и удаляется вместе с тем, что уходит, и вновь берется за свои кормила вместе с тем, что появляется вновь. Следовательно, как таковой он тождествен другому, но в ничуть не меньшей степени является и иным ему, поскольку наряду с тождественностью на равных основаниях противостоит ему и так как он обособлен от него, и именно потому пронизывает все, а также по той причине, что он связан с другим и в этой связи тем не менее оказывается не связанным с ним. Кроме того — каковое положение является более общим, — он тождествен и инаков по отношению к другому, так как он одновременно дарует ему качества тождественности и инаковости: в той мере, в какой он оказывается иным самому себе, он отождествляется с другим, а в той степени, в какой он отождествляется с самим собой, он становится иным другому; помимо этого, подобное
- 20 25 имеет место потому, что первый демиург основывает на тождественности всеобщую демиургию, а на инаковости — частную и, значит, заключает их в самом себе ⁷⁵⁷.

II.9.1.6.5. Ответ на пятый вопрос

306. В-пятых, что, в согласии с истиной, следует сказать по поводу другого? Действительно, если это другие по отношению к единому вещи и иные по сравнению с ним идиомы, например многое, целое и
- II.172 части, покой и движение, так же как и все остальные свойства единого, то почему мы рассматриваем подобные свойства прежде данного ума, тогда как рассуждение еще не предполагает наличия другого? Трудно даже представить себе, каким образом единое могло бы обрести свойство быть другим, если бы последнее до этого не существовало бы как единичное. Каким именно единым из названных является антитеза вообще, при том, что она возникает в виде неких собствен-
- 5 ных признаков единого, а не как его общее своеобразие? В самом деле, подобно тому как человек — это какое-то живое существо, даже если одно дело — живое существо, а другое — то, которое по своему своеобразию есть человек, точно так же и бытие в самом себе и в другом — это какое-то определенное единое, и то же самое относится к любой другой идиоме, даже если одно — это единое вообще, а другое — данная идиома. Стало быть, самое правильное — утверждать, что другое присутствует в демиурге в виде множества, о чем упомина-
- 10 ли древнейшие философы ⁷⁵⁸. Скорее всего, такое суждение похоже на выводы об ином и о тождественном — самому себе и другому. Ныне

Парменид дает именно такое определение ⁷⁵⁹; однако, пожалуй, тогда все роды, которые существуют после демиурга — как божественные, так и небожественные, — это, как полагает <Прокл>, и есть другое. Видимо, это неверно, поскольку к нему, стало быть, относится и единое, существующее после демиурга, и так как другое мы соотносим с каким-то определенным единым, коль скоро, как говорит <Прокл>, последующее и иное всегда соответствуют предшествующему и едино- 15 му. Если бы это было так, то нужно было бы, чтобы другое, как последующее по отношению к предшествующему, появилось в рассуждении с самого начала. Следовательно, лучше сохранить обычное для пифагорейцев и Платона его определение ⁷⁶⁰, но при этом иметь в виду материальные предметы и саму материю. В самом деле, в «Федоне» <Платон> именно так и называет другие виды, говоря, что чувственно воспринимаемое — это «другое и в другом» ⁷⁶¹. Аристотель в 20 «Архитовых книгах» сообщает, что Пифагор также называл материю «другим», поскольку она текуча и всегда становится то тем, то иным ⁷⁶²; очевидно, что Платон определяет другое именно так. Начало рассмотрению другого полагается дальше, и речь о нем заходит вслед за самым последним единым, каково бы оно ни было.

Далее, не является ли другое попросту иным единому? Разумеется, в таком случае все виды оказываются иными единому, как и друг другу, 11,173 и, стало быть, единое оказывается другим по сравнению с другим, при этом тем не менее обозначаемым, и отнюдь не соответствует тождественному, выделенному как иное, а указывает на некое безвластие сущности как на ее господство — как на прекрасное-в-себе и на благо-в-себе — и на сами отдельные вещи, которые, как мы утверждаем, являются прежде всего сущими ⁷⁶³. Итак, в том же положении, что и все это, находится также другое, одноименное ему, которое оказывается 5 подобием того, а вовсе не самим тем, что называется сущим. И пожалуй, именно в таком смысле Лонгин говорил, что слово «другое» обозначает некую сущность, но при этом отнюдь не ту, которая лишена власти вследствие инаковости, поскольку именно ее власть обнаруживает тождественное, присоединяющееся к эйдосам ⁷⁶⁴. То, что другое необходимо мыслить именно так, пожалуй, явствует из того, что речь о тождественном как раз сочетается с обсуждением этого самого друго- 10 го ⁷⁶⁵. Тем не менее никто не смог бы говорить о тождественном на основании иного как инаковости, и, разумеется, в связи с выводом о других вещах, тождественных друг другу и единому, стоящему ниже их. Вообще же, по этой причине Парменид и посвятил другому собствен- ные для него исследования, отличные от всех связанных с единым гипотез. Впрочем, об этом речь пойдет ниже.

II.9.1.6.6. Ответ на шестой вопрос

307. В-шестых, почему инаковость по отношению к другому лучше, нежели тождественность ему? Потому что эта самая тождественность приводит в соприкосновение с худшим и, следовательно, лишь случайным образом оказывается лучшей, нежели та, которая обособляет от худшего ⁷⁶⁶. Тем не менее тождественность всегда лучше, чем инаковость, точно так же, как, например, движение к лучшему, конечно же, предпочтительнее покоя в худшем, однако вообще-то покой лучше движения. Самое правильное — это говорить, что демиургу по природе подобает скорее тождественность, которая для него есть что-то лучшее, нежели инаковость. В самом деле, благодаря инаковости он оказывается демиургом в возможности, а под действием тождественности направляет свои силы на другое в действительности. Пожалуй, и в данном случае лучше всего придерживаться мнения Ямвлиха, ибо, подобно тому как первый ум в виде целого пребывает в ином, а в качестве частей — в самом себе, точно так же и третий, в согласии с собственной инаковостью, есть демиург в меньшей мере, по каковой причине он и оказывается иным другому; в случае же преобладания тождественности он направляет самого себя к общности с другим и отождествляется с ним. Значит, тождественность другому будет для него следствием тождественности самому себе, инаковость же — результатом соответствующей инаковости, даже если верно и обратное ⁷⁶⁷. Действительно, чем больше он отделяется от материи, тем более беспрепятственно и свободно приближается к ней, и чем больший путь проходит в раздельности, тем более нуждается в разделяющей и обособляющей инаковости.

II.9.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос

308. На седьмой вопрос ответ был дан выше ⁷⁶⁸, сейчас же пусть будет сказано, [1] что первая инаковость была порождающей силой, причиной всего появляющегося на свет в виде числа, та же, которая рассматривается ныне, вместе с собой предполагает наличие того, что не является даже частями. В самом деле, в качестве видов названное не есть части, а в качестве частей — виды, несмотря на то что и тем и другим иногда случается быть одним и тем же. Действительно, тогда часть как таковая во всем несовершенна, не принадлежит самой себе и не располагается в своих собственных пределах, а восполняется наряду с другим и от другого; вид же самостоятелен, совершенен и принадлежит самому себе, что возможно только в силу его самодостаточности.

10 Таким образом, видом оказывается то, что в то же самое время не яв-

ляется частью, например совокупный космос, а частью — то, что не есть также и вид, например голова, руки и все остальные части атомарных живых существ⁷⁶⁹.

[2] Далее, поскольку данное разделение выступает как двойственное — как относящееся к самостоятельно достигшим своей завершенности видам и к незавершенным частям, — причиной подобного положения оказывается высшая инаковость. Именно поэтому целое и части идут непосредственно за ней, так как она определяет и то и другое, поскольку ни то, ни другое не установилось как вид в отсутствие иного члена <антитезы>, а собственным признаком видов выступает их независимость друг от друга как от видов. Однако, коль скоро они испытывают нужду друг в друге в качестве частей, значит, целое нуждается в частях как таковых, так что данное различие не является видообразующим.

[3] В дополнение к сказанному, в-третьих, следует иметь в виду и то, что высшая инаковость в качестве раздельности противоположна единству. Следовательно, как единство отличается от тождественности своей большей нераздельностью, так и рассматриваемая сейчас инаковость будет отличаться от высшей. Значит, не оказывается ли способность к разлучению у первой инаковости большей, чем у второй, наподобие того как единство нерасторжимо в значительно большей мере, нежели тождество? В самом деле, нужно было бы — мог бы сказать кто-нибудь, — чтобы большее было противоположно большему. Однако разве умопостигаемо-умное разделено в большей степени, нежели умное? Скорее всего, вышеприведенное правило, верное в каких-то отдельных случаях, применимо отнюдь не всегда. По крайней мере, как говорят, быть здоровым лучше, чем выздоравливать, и при этом болеть хуже, нежели заболеть. Помимо этого, первая инаковость разделяет не только умопостигаемо-умное, но и все последующее, причем ясно, что над вновь возникающим она всегда властвует в большей степени. Таким образом, под ее действием умное отделено от умопостигаемо-умного, как и сверхкосмическое от умного, а внутрикосмическое от сверхкосмического. Если же инаковость, расторгающая виды, приводит к меньшей разорванности, то она несопоставима с высшей, ибо принадлежит к иному роду и племени по сравнению с той. Самое правильное — следующее утверждение: умопостигаемо-умное одновременно и более объединено, и более разделено, коль скоро и умные виды одновременно и более объединены, и более разделены, нежели сверхкосмические и душевные. Действительно, раздельность не препятствует единству, а единство — раздельности, причем даже там, где имеется большая чистота видов. В самом деле, расторжение двойственно: одно

соответствует выходу за свои пределы и ипостаси — тому, что в большей мере проявляется во вновь возникающем, а другое связано со своеобразием видов и оказывается их несмешанной и несливной чистотой. Действительно, там, где отдельные вещи берут свое начало, они совершенно отчетливо выделяются и выказывают себя и наряду с неизреченным единством между собой проявляют прежде всего собственное свое-

10 образе. Следовательно, равным образом и то, определенность чего основана на высшей инаковости, получило ее в наибольшей степени — как превосходящее своеобразие первого из чисел, однако вместе с однородным и близким к умпостижаемому единством. Тем не менее в дальнейшем разделяющей и соединяющей способности числа всегда оказывается недостаточно.

Стало быть, в данном случае мы будем считать верным вот какое положение: «Там, где каждая вещь появляется, она и существует прежде всего как таковая». Значит, инаковость имеет наибольшую власть

15 там, где она создает число, если же она творит виды, то уже располагается в демиургическом уме. И нет ничего удивительного в том, что высшая инаковость разделяет в большей мере, нежели данная, так как она способна разделить даже то, что более всего объединено, а способность данной инаковости к разделению возникает благодаря той. Кроме того, более разобщенными представляются те виды, которые выпали из собственного единства в появляющейся разобщенности, как и те, которые стремятся по отношению к целому быть вместо частей именно видами,

20 причем каждый из них хочет существовать самостоятельно, вместо того чтобы сочетаться с остальными. Действительно, именно таким путем каждый вид обрел свою законченность и, похоже, существование в своих собственных пределах. Следовательно, инаковость видов оказалась большей именно при нисхождении, а вовсе не благодаря своей разделяющей силе. Поэтому и единство при движении вниз сделалось тождественностью; конечно же, в умпостижаемо-умном и даже в первом сре-

25 ди умного, там, где преобладает единство сущих и где каждое сущее стремится быть частью более, чем видом, тождественность сужена до единства, а инаковость ограничена раздельностью, так как виды там существуют в качестве частей. Стало быть, определенность разделяет, начинаясь оттуда, а данная инаковость заключает каждый вид в его собственные пределы, как бы собирая его в самом себе и тем самым дела-

30 я иным всем остальным. Разумеется, тождественность соединяет виды между собой. Значит, инаковость уводит их из такой соединенности к самим себе; следовательно, она обладает меньшей разделяющей силой, нежели деющая все на части ⁷⁷⁰. Вот что нужно сейчас сказать по этому поводу.

II.9.1.6.8. Ответ на восьмой вопрос

309. Конечно же, в ответ на восьмой вопрос мы скажем, что не все 11,176
роды сущего, а только два из них ⁷⁷¹, да и то лишь в некотором опреде-
ленном смысле, следует считать близкими всеобщему демиургическому
устроению. Действительно, все они в сочетании между собой отнюдь не
охватывают совокупный демиургический космос, ибо части — это как
бы роды и виды в нем; сам же он как целый — это совершенный и одно- 5
родный ум. И если бы кто-нибудь сказал, что эти самые роды более все-
го соответствуют демиургу как творцу космоса — ведь данный чин и
есть космос — и что этот чин проявляет себя во многих различающихся
между собой вещах, которые при этом связаны между собой и, значит,
соединены благодаря тождественности и инаковости, то такое утвержде-
ние было бы правильным, и в особенности если бы он имел в виду не
сущностные, а единичные роды сущего, с тем чтобы получить возмож- 10
ность высказать суждение и о едином. Однако пусть он знает, что по-
добное имеет место, при том, что роды воспринимаются уже не как тако-
вые, а как совершенные собственные признаки, вернее, как один лишь
устойчивый. Действительно, то, что мы называем тождественным и
иным, есть единое, причем совершенное и поглотившее в собственном
неохватном устроении все роды сущего. В самом деле, последние в этом
случае возникают, как и виды, на основании деления и различения: это
самое тождественно-иное одновременно оказывается единым и высшей 15
простотой всех разделенных родов.

II.9.1.6.9. Ответ на девятый вопрос

310. Далее, девятая проблема может быть легко разрешена на осно-
вании уже сказанного. Действительно, пусть даже виды и роды предше-
ствуют демиургу — все равно до него они стремятся быть скорее частя-
ми, принадлежать целому, а не самим себе, и в большей мере не быть ви-
дами. Следовательно, виды — а не части — впервые возникли в 20
демиурге, хотя они имеются и в предшествующем. Однако там они су-
ществуют лишь в качестве указания, а начиная именно с демиурга появ-
ляются подлинно самоохватные эйдетические тождественность и инако-
вость всех родов и видов. Стало быть, вовсе не напрасно теологи поведа-
ли о нем как о первом видообразующем и первом демиурге, коль скоро
даже боги по сходным причинам предположили в нем первом наличие
идей. Самое лучшее — это сказать, что в силу этого сам он будет воз-
дем частных истоков, поскольку, подобно тому как любой вид стремится 25
быть самостоятельным, точно так же и каждый бог, возжелав быть за-
ключенным в собственные очертания, обособляется в самом себе от всех

остальных; первый же отпавший и есть тот, кто выступает в качестве соответствующего истока в разобщенности, — именно он предстает как частный исток. Поэтому всякий бог в качестве того, кто первым оказался самостоятельным, выступает как такой исток; именно по этой причине, как говорит <Прока>, исток каждого бога оказывается частным и берет свое начало, в свой черед, из какого-то истока. А то, располагаются ли все частные истоки в первом демиурге, или же как все новые и новые они вновь появляются в иных демиургах, образующих гебдомаду ⁷⁷², находятся ли они внутри или вокруг него или них, или же — что более всего вероятно — одни из них располагаются в одном месте, а другие — в другом, — все это не является собственным предметом настоящего рассуждения.

Однако на основании сказанного необходимо сделать тот вывод, что рассматриваемые тождественность и инаковость — расторгающая и соединяющая совокупное устройство всех частных истоков — являются всеобщими и божественными. Кроме того, они — роды сущего, так как сами будут и видами, но при этом более всего основополагающими и заключенными в едином истоке видов, пусть даже и частном.

II.9.1.6.10. Ответ на десятый вопрос

311. Что же мы в заключение скажем в ответ на десятый вопрос? Действительно, согласно Орфею, Зевс тождествен самому себе; вот как он говорит об этом:

- 10 Зевс — перворожденный, Зевс — повелитель последний над громом;
 Зевс — и мужское начало, бывает невестой бессмертный.

В самом деле, Зевс, будучи одним и тем же, есть все, что есть, и он является всем как единым. Как иной по сравнению с собой, он выступает в качестве всего, ибо оказывается то одним, то другим. Так вот, «то одно, то другое» — это символ инаковости, то же, что Зевс — тождественное, появившееся в соотнесенности со всем, — символ тождественности. Он тождествен другому потому, что, как утверждается, он и есть это самое другое:

Зевс — это корень Земли и высокого звездного неба;
 Взор его — Солнце с Луною, идущей на встречу с зарею.

Иным же другому Зевс оказывается потому, что от всего обособлен; сразу вслед за приведенными словами сказано:

Стал он единою властью, единственным демоном, — властью
 Самой великой над всем ⁷⁷³.

Теолог не сообщает ничего подобного ни о каком другом божестве — напротив, в согласии с богоданной мудростью, он, в свой черед, указывает как на символ на его двойственность, имеющую отношение как к тождественным, так и к другим отдельным вещам, на то, что благодаря уму он держится за умопостигаемое, а ощущение направляет на космосы. С его инаковостью по отношению к самому себе связана раздельность тех частных истоков, которые содержатся в нем, а с тождественностью — единая совокупность всего, поскольку повсюду в нем располагается совокупный и тождественный исток. То, что касается тождественности, имеет место потому, что ум — творец огненно-го космоса ⁷⁷⁴, творец же обладает бытием в своих творческих действиях, а также потому, что он как бы насвистывает содержащиеся в нем всевозможные формы и идеи для этого самого всего так, как если бы в качестве насвистываемых идей он сам оказался тождественным данному космосу. Ведь другое — это то, что было насвистано отсюда. Что же касается инаковости, то она связана с тем, что в качестве отца, как гласит оракул,

Семь сотворил он трехмерных космических тел ⁷⁷⁵, —

если бы мы, конечно, захотели последовать платоническим аподиктическим суждениям.

II.9.2. Семь вопросов и ответов по поводу правила, предпосланного аподиктическому рассмотрению третьего устроения умного («Парменид», 146b2—5)

312. Следует также провести апоретическое рассмотрение того правила, которое <Парменид> предпосылает соответствующему аподиктическому рассмотрению. Действительно, он говорит: «Всякая вещь относится ко всякой другой вот каким образом: она или тождественна ей, или инакова; или же, если ни то, ни другое не будет иметь места, то она либо будет частью той вещи, с которой она так соотносится, либо станет находиться с ней в таком отношении, в котором целое стоит к части».

II.9.2.а. Перечень вопросов

В самом деле, во-первых, можно было бы рассмотреть вот какой вопрос: разве целое и часть не причастны тождественному и иному как нетождественные и не связанные со смешением того и другого, возникающим тогда, когда в одном отношении они тождественны, а в другом инаковы, или же — говоря то же самое другими словами — когда они и тождественны и инаковы, а не являются лишь теми или другими, но,

как все остальные вещи, в чем-то тождественны, а в чем-то инаковы, или только тождественны, или только инаковы? Ибо разные люди уже высказали различные мнения по этому поводу ⁷⁷⁶.

Во-вторых, является ли имеющееся в этом правиле деление достаточным? Действительно, помимо перечисленных вещи могут находиться и в иных отношениях между собой, например выступать в качестве причинствующего и причинно обусловленного, рода и вида, сущности и приводящего свойства. Кроме того, в каком отношении между собой находятся части как таковые, — ибо они не соотносятся ни как часть с целым, ни как тождественное или иное, поскольку в качестве частей они еще не являются видами? Далее, линия с белизной также находится в ином соотношении — это не целое, не часть и не тождественное; не будучи тождественной, так как она не является таковой по своему роду, она никоим образом не могла бы быть названа и иной, ибо инаковость сочетается с тождественностью.

- 25 Конечно, в-третьих, необходимо рассмотреть и то, верно ли вот ка-
 11,179 кое определение экзегета, высказанное по данному поводу: необходимо, чтобы каждая вещь либо относилась к вещам одного порядка с другой, и в этом случае она будет тождественной или иной ей, либо выступала как объемлющая — и тогда она будет целым, или уступающая — в данном случае как объемлемое она будет частью, так что подобное деление подойдет во всех случаях. В самом деле, во-первых, можно было бы представить себе нечто, не принадлежащее к вещам одного порядка и не являющееся ни частью, ни целым; примером этого является соотношение
 5 какого-то определенного человека с простой линией; он не будет относиться к ней как что бы то ни было среди перечисленного, коль скоро инаковость при таком делении применима лишь к вещам, занимающим равное положение ⁷⁷⁷. Во-вторых, какая-то определенная линия относится к вещам одного порядка с какой-то определенной поверхностью; тем не менее линия выступает как часть поверхности, ограниченной ею как пределом. В-третьих, все части занимают равное положение с целым, ибо они всегда соотносятся с чем-то как вот такие по отношению к этому чему-то; однако части не являются ни иными, ни тождественными целому.
 10 коль скоро в качестве именно частей они не тождественны и не инаковы друг другу, так как инаковость принадлежит видам.

Далее, в-четвертых, сперва необходимо дополнительно исследовать то, каким образом следует понимать тождественное и иное. Разве неверно утверждение, что они заключаются в определенности и единстве? Однако в этом случае мы будем проводить такое деление как предшествующее самому демиургу, ибо и в высшем имеются целое и части. Тогда почему это самое деление оказалось в центре внимания не раньше, а

именно сейчас.³ Кроме того, в качестве простой определенности часть 15
окажется по сравнению с целым иным, а вовсе не частью. Действитель-
но, как часть она обособлена от целого, и то же касается соотношения
целого с частью. Если же она объединена с ним, то пусть она будет и
чем-то тождественным ему. Но, вообще-то, мы остановились на том,
что тождественность и единство — разные вещи, а значит, одно де-
ло — это высшая инаковость, а другое — рассматриваемая. <Парме-
нид> провел свое деление тождественного и иного применительно к дан-
ным вещам, а вовсе не к единому и множому. И если обсуждаемое прави- 20
ло появилось лишь в связи с данными предметами, то разве оно будет
применимо и к тому, что предшествует демиургу? В самом деле, часть и
целое имеются и там. А что мы скажем о соотношении частей между со-
бой? Скорее всего, они соотносятся так же, как целостности, принадле-
жащие к разным родам, или же как многое с чем-то определенным, ибо
многое потусторонне частям, а единое — целому. Почему высшая ина-
ковость обособляет монады числа друг от друга? Ведь не связаны же це- 25
лое и часть с какой-то инаковостью, другой по сравнению с высшей.

В-пятых, вслед за приведенными сомнениями необходимо высказать
недоумение в том имеющем самостоятельное значение вопросе, по ка-
кой причине <Парменид> применил обсуждаемое правило именно к
данному чину и почему такое деление соответствует демиургу.

В-шестых, касается ли данное деление сущих вещей, или же — как,
похоже, и говорит <Прока>, — лишь взаимосвязей и тех вещей, кото-
рые существуют в некоем отношении либо как одноименные и противо- 30
стоящие друг другу в неких рядах как равные равным, либо как проти-
востоящие друг другу, но при этом разноименные, например правое и
левое, либо как разноименные, но при этом оказывающиеся объемлю-
щим и объемлемым, как, например, большее и меньшее?⁷⁷⁸

В-седьмых, по какой причине <Парменид> воспользовался данным II.180
правилом лишь применительно к тождественности и к первому и по-
следнему предметам логического вывода?

II.9.2.6. Семь ответов

II.9.2.6.1. Ответ на первый вопрос

313. Так вот, отвечать на первый вопрос следует, предварительно
сделав то замечание, что целое и часть должны быть либо одновременно
тождественными и инаковыми, либо не тождественными и не инаковы-
ми, либо тождественными, но не инаковыми, либо инаковыми, но не 5
тождественными. И в рамках данного деления древние принимали то ка-
кое-то одно, то другое суждение. Нельзя говорить, что какая-то часть и

целое тождественны, как не мог бы никто этого сказать и применительно ко всем частям. Действительно, в качестве частей они не тождественны целому, подобно тому как движение не тождественно покою, инаковость — тождественности, и вообще два члена одной антитезы не тождественны друг другу. Если же они вообще не тождественны, то не могут быть таковыми и в каком бы то ни было отношении. В самом деле, части противостоят целому именно во всех отношениях, а движение не тождественно покою в некотором отношении, так как оно ему противоположно. Однако части не выступают и как одновременно тождественные и иные, поскольку в этом случае они все-таки тождественны.

Итак, правильное всего утверждать, что одного лишь иного не бывает — инаковость всегда сочетается с тождественностью. И нет вещей, являющихся всего лишь иными, — напротив, все они в одном отношении иные друг другу, а в другом — тождественные. В самом деле, виды во всем однородны между собой, ибо даже движение и покой есть виды единого, о котором говорится как об общем и соответствующем им обоим, по каковой причине антитеза связанная и выступает как бы в качестве монады, предшествующей диаде. Так вот, в данном случае целое и части тождественны и инаковы в согласии с общей природой любой антитезы, а вовсе не по той причине, что части противоположны целому, — ибо именно на данном основании те, кто вступает в этих вопросах в споры между собой, и строят свои мнения. Следовательно, в последнем случае части не тождественны. А почему бы им не быть иными? Вероятно, они не тождественны и как те вещи, которые отстоят друг от друга. Ведь мы настаиваем на том, чтобы там, где находится инаковость, присутствовала и тождественность, и при этом, когда присутствует инаковость, мы никогда не будем говорить, что никакой инаковости нет, коль скоро человек не тождествен коню, поскольку они — именно конь и человек ⁷⁷⁹.

А почему части и целое не являются иными друг другу? [1] Пожалуй, прежде всего следует сказать, что часть входит в состав целого, а иное не может входить в состав того, что является ему иным. Впрочем, самое лучшее — это сказать, что находящееся между собой в некотором отношении сочетается между собой, например в случае, когда правое является иным левому. Вероятно, части образуют целое отнюдь не в качестве лишь того, что как-то соотносится с ним, — по крайней мере, в таком случае само целое оказывается входящим в состав части. Тем не менее в более узком смысле части есть сущность целого ⁷⁸⁰ и в своем завершении часть приходит к такой сущности; поэтому и кажется, что она ему тождественна.

[2] Далее, если по своему виду целое — это одно, а части — другое, целое, конечно же, не обретет своей сущности без частей; напротив,

они в качестве именно частей, а не положенного в основу, выступают как бы материей целого и не могут оказаться просто чем-то иным ему, точно так же, как и чем-то тождественным. Следовательно, им остается быть лишь ни тем и ни другим. Кроме того — еще проще — отнюдь не все равно, говорить ли «тождественное» или «целое», как и «иное» или «часть», и «целое части», а также «тождественное части», или «иное иному», или «часть целого», ибо одно дело — природа, а другое — соотношение. Поэтому целое и части по своей природе располагаются в одном чине, а тождественное и иное — в другом, и они не могут быть тождественными друг другу. II, 181

[3] Помимо этого, в-третьих, Платон построил данное деление как четверичное, поскольку сказал «не тождественное», «тождественное и иное», «целое» и «часть». В противном случае смешно было бы говорить о том, что любая вещь по отношению к любой либо тождественна, либо инакова, либо в некотором смысле тождественна, а в некотором — инакова. В самом деле, только что перечисленное тождественно и инаково, ибо в этом случае проводятся деления всеобщего: никто не стал бы говорить: «либо человек, либо конь, либо какой-то человек, либо какой-то конь». Далее, невозможно отыскать в чистом виде ни тождественного, ни иного — напротив, любая вещь по отношению к любой в чем-то тождественна, а в чем-то инакова. Потому-то великий Ямвлих и утверждает, что данное деление является совершенным применительно ко всему, когда он гипотетически говорит, что любая вещь по отношению к любой является либо тождественной, либо иной и тем не менее связанной с ней, либо относится к ней как целое к части, либо как часть к целому⁷⁸¹. Действительно, если бы не имелось в виду тождественное или иное, то мыслилось бы целое, соотносящееся с частью, и часть, соотносящаяся с целым, каковое в свою очередь оказывается тождественным или иным, ибо в каком-то смысле целое и часть есть тождественное и иное. Таким образом, Парменид на самом деле разделяет это самое отношение любой вещи к любой на тождественное и на иное. То же, что по поводу целого и части было сказано вовсе не в виде гипотезы, обнаружилось тогда, когда он дал дополнительное определение в отношении того, что занимает особое положение, не будучи ни тождественным, ни иным, в виде бытия целым или частью. Указал он на это и тем, как именно при своем аподиктическом рассмотрении воспользовался результатами данного деления. Ведь если, как он говорит, единое не является ни целым, ни частью, ни иным, следовательно, оно есть тождественное⁷⁸². Стало быть, во всех случаях лучше считать целое и часть не тождественными и не иными, но являющимися некой особенной природой соотносящихся между собой вещей, выступающей как це- 10

- 25 лое и часть, подобно тому как другая природа оказывается иным и тождественным.

II.9.2.6.2. Ответ на второй вопрос

314. Далее необходимо перейти ко второму вопросу, ибо тотчас же вслед за этим можно было бы высказать сомнение по тому поводу, что, помимо названных четырех, могло бы существовать также много других природ так называемых соотносящихся между собой вещей; таким образом, данное деление оказывается недостаточным. Скорее всего, в ответ на это необходимо сказать, что об отношении говорится либо как о тождественном, либо как о соотношении с иным, либо как об отношении части с целым, либо целого с частью. Например, белизна соотносится с линией как с иным. Однако в этом случае остается место и для тождественности, поскольку и то и другое есть сущее⁷⁸³. И части оказываются иными друг другу, но как единая во всем идиома части они тождественны. А если они еще не являются видами, то и инаковость их выступает не как видообразующая, а лишь как разделяющая, и причиной единства оказывается тождественность. Далее, причинствующее и причинно обусловленное либо тождественны как сущее-в-себе, либо инаковы как единое и сущее, душа и ум или целое и части, и как ум и человек-в-себе. В таком случае род и вид выступают в качестве целого и частей, ибо мы говорим, что род — объемлющее, то есть целое, а вид — объемлемое, то есть часть. А почему часть выступает как вид? Или почему целое как род? Скорее всего, в данном случае нет ни целого, ни части. Однако речь при этом идет о роде, связанном с видами, либо как о порождающей причине, либо как об объемлющем. А если бы мы мыслили все в качестве каких-то видов, то они не находились бы между собой в каком-либо соотношении, поскольку были бы противоположны друг другу. Следовательно, мы будем сводить всякую связь к данному делению: например, правое и левое есть тождественное и иное, равное по отношению к равному — тождественное и иное, отец и сын — иные, человек по отношению к человеку — тождественное, изображение по отношению к образу — в каком-то отношении тождественное, а в каком-то — иное, объемлемое и объемлющее — целое и части, если они связаны с сущностью, а если имеется в виду внешний охват, то они иные как место и то, что в этом месте находится.

II.9.2.6.3. Ответ на третий вопрос

315. Разумеется, теперь мы дадим правильное истолкование и третьему положению, поскольку не станем противопоставлять лучшее и

менее совершенное как целое и части, а поведем речь об образующем и образуемом и тем самым — об объемлющем и объемлемом. Действительно, если они находятся друг с другом в таком соотношении, то они либо совершенно обособлены, либо полностью объединены, — так, как было бы предпочтительнее в применении к лучшему и худшему. 20 Например, определенная линия не тождественна просто человеку и не входит в его состав; следовательно, она всего лишь иная ему. Однако в этом случае имеется и некое тождество, поскольку и то, и другое — сущее. Стало быть, инаковость наблюдается не только у предметов одного порядка, но и у всего лишь обособленных. И определенная линия, ограничивающая определенную поверхность, хотя и принадлежит к вещам одного порядка с ней, тем не менее выступает как часть поверхности, ограниченной ею, ибо ограниченное образовано 25 этой границей. По той же причине частью оказывается и точка как предел ограниченной этим пределом линии, но, разумеется, не как точка, входящая в состав линии, и не как то, что имеет свойство ограничивать доступное ограничению, — напротив, в этом отношении они иные, а вовсе не тождественные друг другу, хотя как соотносящиеся между собой они и принадлежат к вещам одного порядка; тем не менее это части и целое, так как части образуют целое, а целое, в согласии со своей сущностью, охватывает части. Итак, тождественное и 30 иное вовсе не образуют нечто как тождественное и иное такому нечему. Действительно, тождественное обособлено; часть же — это не тождественное и не обособленное. Поэтому она входит в состав чего-то и именуется «частью того, в состав чего она входит». 30 11,183

II.9.2.6.4. Ответ на четвертый вопрос

316. Далее, в-четвертых, если бы мы рассмотрели все во всем, то изучаемое деление оказалось бы повсюду, где присутствуют тождественность и инаковость и целое и части. И если мы доверяем Пармениду, 5 рассматривающему целое и части прежде тождественности и инаковости, а тождественность и инаковость обнаруживающему лишь в первой природе демиурга, то, очевидно, мы не будем говорить, что соответствующее деление имеет силу в применении к предшествующим демиургу предметам: с ними соотносятся лишь целое и части, ибо, как было показано выше, части и виды несовместимы. Таким образом, если бы эти самые части выступали как таковые и соотносились бы с целым именно в 10 таком качестве, то речь о них как о видах не будет идти вполне справедливо. Следовательно, они вовсе не тождественные и не иные, ибо тождественность и инаковость являются собственным признаком видов. Од-

нако как же в высших чинах разделяются сущие вещи? Я скажу: благодаря численной раздельности и инаковости, созидающей число, а не видообразующей; именно таким способом единое было обособлено от сущего, многое — от единого, части — друг от друга и от целого, монады числа — от таких же монад, а три всеобщих устройства выделились как некие собственные признаки чисел. Вообще же, раздельность, связанная с высшей инаковостью, касается не видов, а собственных признаков, единство же — единого. Значит, высшие чины могли бы быть названы всего лишь объединенными и разделенными и никогда — тождественными или иными, если, конечно, не использовать имена неправильно, называя разделенное иным, а объединенное тождественным.

- Стало быть, данное правило применимо отнюдь не всегда. Вовсе не получается того, что говорит <Парменид>: что любая вещь соотносится с любой либо как тождественное, либо как иное, либо как целое и часть. Действительно, в высшем имеются лишь целое и часть; в самом деле, даже если там нет тождественности и инаковости, им аналогичны раздельность и единство. Таким образом, общее деление, связанное с аналогией, необходимо мыслить там более простым образом — в согласии с природой, соответствующей тамошним вещам: как целое и части. Я говорю о целом и частях вообще, при том, что порождающим является целое, а порождаемыми части, ибо тогда в виде целого и частей мы будем воспринимать и единое и многое, коль скоро и в умопостигаемом имеются лишь целое и части; по поводу любой тамошней вещи можно было бы, взглянув на нее, сказать, является ли она частью или целым. Что же касается природы, берущей свое начало от демиурга, то данное деление вместе с целым и частями указывает на тождественное и иное.

- А не прибавятся ли в дальнейшем какие-то другие определения, например подобие и неподобие, равенство и неравенство, «моложе», «старше» или «равно по возрасту»? ⁷⁸⁴ Пожалуй, тождественность и инаковость подразумевают все перечисленное. В самом деле, все названное принимает участие в том, что ему предшествует, а значит, каждое из названных определений оказывается тождественным и иным противоположному ему. Кроме того, подобие есть свойство тождественного, а неподобие — иного ⁷⁸⁵; следовательно, в качестве такого свойства они есть тождественное и иное. В таком же отношении с тем, что ему противоположно, находится каждое названное. Но, как мы показали, подобное как таковое не является ни тождественным, ни иным — иным неподобному, так как всякая антитеза соответствующим видам выделена на основании инаковости; подобное же тождественно подобному, так как они занимают свое место благодаря одному и тому же виду подобия, и применительно ко всем остальным подобным вещам

имеет силу то же самое рассуждение ⁷⁸⁶. Действительно, если имеется один и тот же вид среди их множества, то, какой бы он ни был, он все равно иной. Следовательно, представленное правило истинно лишь для демиургического, причем именно для первого такового чина.

10

II.9.2.6.5. Ответ на пятый вопрос

317. Пятым из предложенных вопросов был тот, справедливо ли Парменид отнес данное правило к демиургу. Так вот, при его посредстве он показывает своеобразие третьего ума, поскольку те вещи, которые находятся в нем и происходят от него, являются либо тождественными, либо иными, либо частями, либо целыми, связанными между собой. Действительно, если тождественность и инаковость зависят именно от самого демиурга, а целые и части относятся помимо прочего и к нему, то все эти четыре предмета вместе взятые в едином демиургическом делении выстраиваются в определенном порядке по отношению друг к другу. Помимо этого, простой демиург создает и целые и части, причем при посредстве тождественности и инаковости он эти целые и части упорядочивает. Следовательно, он созидает отношение любой вещи к любой или как целого, или как части, или как тождественного, или как иного. Кроме того, в нем как в демиурге вполне отчетливо выделяется эйдетическая сущность, смешанная с тождественностью и инаковостью, а как в третьем уме — части обособляются от целого и размещаются вдали от него. В самом деле, в первом уме они словно бы спасаются бегством в целое, во втором совершают движение от него, а в третьем уже пребывают в неустанном движении и покое так далеко от целого, как это только возможно ⁷⁸⁷. Именно поэтому множество частных истоков и проявило себя во всеобщем; сами же по себе целое и части как виды возникли, будучи заключены в своих пределах благодаря собственному своеобразию; поэтому-то они, в соответствии с природой, и представлены в настоящем правиле наряду с тождественностью и инаковостью, ибо данное целое — эйдетическое и равным образом эйдетической оказывается часть; впрочем, и виды и роды — это части, а ум, объемлющий их, выступает как целый и эйдетический. Следовательно, любая вещь соотносится с любой как целое, или часть, или тождественное, или иное именно в согласии с природой демиурга, что не слишком отклоняется от Платоновой истины.

15

20

25

II, 185

II.9.2.6.6. Ответ на шестой вопрос

318. На шестой вопрос, конечно же, легко дать тот ответ, что данное правило касается сущих вещей, одноименных или иноименных, а

- 5 не одних лишь пустых связей, причем сущих, рассматриваемых с точки зрения связей. Вернее, они созерцаются в согласии с демиургической ипостасью, как бытие в связи с материей и вообще с другим, а значит, при посредстве относящегося к этой связи деления обнаруживаются для нас как единое, причем для того, чтобы уже вершить промысел о другом. Они соотносятся с другим так же, как целое соотносится с частями, причем с нисходящими от него в материю, и так, как
- 10 часть соотносится с целым, поскольку даже материя каким-то образом служит космосу. Сам же космос предоставляет большую часть, причем еще и тождественную (как космос в космосе), и иную (как нематериальный и обособленный).

II.9.2.6.7. Ответ на седьмой вопрос

319. Вслед за всем этим скажем: что касается седьмого вопроса, то, поскольку данное правило есть единая и совершенная природа демиурга, он, по справедливости, существует в согласии с ней, и прежде всего проявляет самого себя как тождественного самому себе и другому — вплоть до низшего. В самом деле, данный чин, как говорит
- 15 <Прокл>, двойствен, и, следовательно, двойственно и искусство демиурга: одно заключается в нем самом, а другое берет свое начало от него. Стало быть, и демиургическое правило, с одной стороны, пребывает в самом себе, а с другой — выходит за свои пределы по направлению к материи, и при этом остающееся собой по своему виду оказывается тем же самым, что и выходящее за свои пределы. По этой причине, в согласии с ним, демиург тождествен самому себе и другому, но в собственном средоточии оказывается иным как самому себе в качестве выходящего за свои пределы, так и другому как тот, кто совершает возвращение от этого другого к самому себе. Значит, демиург
- 20 есть совершенная тетрактида, представленная в данном правиле и собирающая в тождественности его отношение как к самому себе, так и к другому⁷⁸⁸. Ведь, помимо этого, даже если демиург и есть все, то в первую очередь он выступает как дарующий тождество, поскольку устанавливает общности всех видов, то есть тождество целого и частей. Я полагаю, что их инаковость скорее создал кто-то другой, поскольку он демиургический, выступающий в качестве истока и препоясывающий. Если же он един, то, конечно же, как подлинный демиург,
- 25 он делит все творения, но при этом вовсе не образует виды или дарует тождественность.

Далее, демиург — создатель данного чина, который есть сочетание многих различающихся вещей, некая общность, то есть сопричастность

тождественному. Следовательно, демиург прежде всего обладает качеством дарования тождественности, по каковой причине при снятии всех остальных трех членов данного правила он получает свою характеристику на основании тождественности самому себе и другому, так как, будучи демиургом, он и созидает это самое другое. II,186

II.9.3. Четыре силлогизма

320. Что касается четырех силлогизмов, то на основании сказанного следует обдумать следующее: как они соотносятся с истиной, к каким логическим выводам приводят и из каких частей состоят ⁷⁸⁹. 5

II.9.3.1. Первый силлогизм: единое тождественно самому себе («Парменид», 146b5–146c4)

Так вот, первый силлогизм связан с основанным на отрицании трех членов рассмотренного деления выводом об истинности четвертого, по каковой причине <Парменид> утверждает примерно следующее: единое не является частью самого себя и, следовательно, целым ⁷⁹⁰. Впрочем, оно и не иное самому себе, ибо в этом случае единое будет не-единым ⁷⁹¹. Значит, ни один из трех перечисленных членов данного деления к единому не применяется, и, стало быть, речь заходит о четвертом — оно тождественно самому себе ⁷⁹².

[1] Итак, необходимо исследовать, [1.1] что же такое это самое единое, к которому по смыслу применимо данное аподиктическое суждение, и [1.2] что такое не-единое, которое, похоже, будет соотноситься с самим собой как иное и которое явным образом прослеживается в связи с последующими именами ⁷⁹³, а сейчас обнаруживается потому, что единое не будет иным самому себе. [1.3] Кроме того, в-третьих, что такое целое и что такое часть, которая, как было показано, не имеет отношения к единому, хотя выше и утверждалось, что единое есть целое и части? ⁷⁹⁴ [1.4] Наконец, в-четвертых, что такое отрицаемое и вновь полагаемое иное ныне рассматриваемому единому? ⁷⁹⁵ В самом деле, Парменид как будто играет, и кое-кто уже высказывал предположения, будто он занимается всего лишь показательными упражнениями в логике ⁷⁹⁶. 10

С самого начала следует отметить, что данное единое не является всего лишь единым, мыслимым в отсутствие всех остальных собственных признаков как наипростейшее, и при этом оно — не целое, не часть и не какое-либо иное самому себе сущее, что и объясняет <Парменид>. Действительно, такое единое не будет тождественно самому себе, ибо как единое оно не обладает никакой двойственностью, а тождественное самому себе уже удваивается; впрочем, Парменид заранее сказал, что 20

- речь идет о едином, обладающем свойствами⁷⁹⁷. И тогда оно будет тождественным и иным как самому себе, так и другому. Следовательно, его необходимо воспринимать как единое, в изобилии содержащее те вещи, аподиктическое рассмотрение которых было проведено выше. А разве среди них нет целого и частей, как об этом говорит Ямвлих⁷⁹⁸, при том, что выше их присутствие в нем было доказано, а сейчас отрицается, но как неких определенных целого и частей? Действительно, целое там оказывается иным по отношению к частям как обособленное, а здесь оно слито с ними и именно в них обладает собственным бытием, причем кажется, будто части и есть целое. По этой самой причине <Парменид> отрицает их в применении к единому как то, что скорее соответствует
- II, 187 другому и чувственно воспринимаемому. Однако Платон вовсе не обособил их: он подверг отрицанию целое и части вообще, сделав такой вывод на основании самого понятия единого, так как, не допуская охвата и включения, как полагает <Прокл>, оно не обладает даже той тождественностью, которая соответствует другому, и, значит, в данном случае будет отвергаться тождественность как таковая. Однако оно, стало
- 5 быть, не является частью самого себя, поскольку при этом будет меньше самого себя. В самом деле, среди последующего подобное положение уже иногда встречается, и Парменид будет дополнительно использовать соответствующее понятие, но сейчас он не дает никакого похожего определения; то же дополнительное определение, которым он пользуется, рассматривая единое как целое, в данном случае сводится к тому, что целое не может пребывать в части, а большее — в меньшем⁷⁹⁹. Вышеописанный путь рассуждений совершенно иной. В самом деле, сейчас в качестве единого отрицанию подверглось даже целое и, конечно же, это относится также к иному — для того чтобы ему не стать единым: разве
- 10 будет оно в качестве единого не-единым?⁸⁰⁰ Впрочем, единое еще будет представлено в качестве иного, но не как единое, говорит <Прокл>, а как то, что обладает некой двойственностью — бытием в самом себе и в другом. Однако оно как единое обладает и каким-то таким свойством; вообще же, в качестве единого оно не будет даже тождественным, каковым представляется, поскольку и тогда окажется не-единым: тождественность есть не-единое. Следовательно, как тождественное оно не единое, а как единое — не тождественное, так как и не-единое — это не
- 15 иное; единое не является и иным, каковое выделяется в данном уме вслед за нерасторжимым и совершенным единым. В самом деле, в числе прочего мы относим совокупную плерому данного ума лишь на счет инаковости; тождественному же и иному необходимо быть во всем цельным. Ибо, как полагал Ямвлих, антитеза выражению «есть единое» — это суждение «есть два»⁸⁰¹.

[2] Помимо этого, если мы будем вести речь, с одной стороны, о едином, а с другой — о связанном с умом не-едином, то оба они окажутся частями ума, а также соответствующего этому уму единого, какое состояние более подходит инаковости. Так почему же данное единое не является ни целым, ни частью, ни иным самому себе? Кроме того, можно было бы высказать недоумение и в другом вопросе: почему бы единому и прежде демиурга не быть целым, частью, а также иным и, значит, оказаться тождественным? Похоже, что ответить на это легко: потому что тождественность касается лишь тех вещей, которым она свойственна от природы; применительно же к высшему никто бы не мог вести речь ни о тождественном, ни об ином. По этой самой причине мы и говорили, что рассмотренное выше правило имеет значение начиная с демиургического чина. Демиургическое же единое необходимо определять как эйдетическое и связанное с тождественностью и инаковостью целое во всем. В самом деле, единое одновременно есть тождественное и иное: бывают моменты, в которые оно соотносится так с самим собой и с другим, как демиургическое вступая в некое отношение с собой и с другим, а как эйдетическое представляя тождественным и иным⁸⁰². Следовательно, в качестве вот такого единого оно будет тождественным и иным, нераздельным и целым. Действительно, части в этом случае вследствие своей значительной разобщенности превратились в виды, а целое — в один вид, состоящий из видов, или, если угодно, в род, образованный из видов. И разделенное стало иным, а целостное — тождественным самому себе. В самом деле, единство видов между собой — это тождественность, а раздельность — инаковость. Потому соответствующее единое в наличном бытии не является ни целым, ни частью, а в смысле сопричастности оказывается всем тем, что ему предшествует. Проследи сам ход рассуждений: все умопостигаемо-умные чины были целыми и частями, и аподиктическое рассмотрение бытия в самом себе и в другом было основано на исследовании подобного целого и частей; это бытие также названо целым и частями. Движение же и покой не предоставили основания ни для утверждения, ни для отрицания бытия целым и частями. И исследование тождественного и иного на том же основании оставляет целое и части без внимания. Самое правильное — это сказать следующее: единое лежит в основе умопостигаемой сущности, целое и части — в основе умопостигаемо-умной, а тождественное и иное — точно так же в основе умной. Потому умопостигаемые предметы были единым сущим, а умопостигаемо-умные, говоря предположительно, вплоть до самого демиурга, — целым и частями. Действительно, именно демиург первым представляет собой умное без умопостигаемого, тождественность же и инаковость, беря свое начало

- от него, пронизывают все последующие божественные роды. В самом деле, они относятся к третьему умному устройению, представляющему в виде единого целого.

- [3] Кроме того, если следовать в рассуждениях иным путем, можно сказать, [3.1] что демиург, будучи первым таковым, еще не претерпел разделения в смысле общей и частной демиургии, а является просто демиургом и, значит, [3.2] представляет собой отрицание демиургического целого и частей. [3.3] Далее, в-третьих, единое как все сущее вместе взятое должно быть разделено на целое и части. В самом деле, единое есть все; находясь в таком положении, оно оказывается объединенным в качестве как единого, так и всего в раздельности. Следовательно, оно является тем и другим, вместе взятыми. Как вместе взятое оно тождественное, а как то и другое — иное; то и другое есть совокупное, а каждое из двух по отдельности — самосовершенное. И вместе взятое существует как единое, относящееся к разобленным предметам, и, значит, все — как вместе взятое, так и каждое из двух — пребывает эйдетически и выступает в качестве составного, что и следовало доказать.

*II.9.3.2. Второй силлогизм: единое есть иное самому себе
(«Парменид», 146c4–146d1)*

321. Второй силлогизм строится на основании понятия единого.
- 25 Действительно, если единое будет иным самому себе, то оно окажется не-единым. А не-единым оно будет постольку, поскольку находится в самом себе и в другом. В самом деле, оно располагается в самом себе и в другом, как говорит <Парменид>, отнюдь не в качестве единого⁸⁰³. Следовательно, как не-единое оно будет иным единому, в то время как в качестве единого — тождественным самому себе.

Однако необходимо в свой черед исследовать, во-первых, почему единое находится в самом себе и в другом вовсе не в качестве единого, ибо само единое, как было показано выше, пребывает в самом себе и в другом⁸⁰⁴.

- 30 Во-вторых, какое не-единое будет располагаться в едином, коль скоро даже Парменид не рискнул дать ему определение в связи с единым, а сделал это в последующих силлогизмах, ведя речь лишь о другом?⁸⁰⁵

Вслед за этим, в-третьих, почему рассмотрение, посвященное иному, было проведено на основании бытия в самом себе и в другом, хотя можно было бы связать его с движущимся и покоящимся, а также с лубой представленной выше антитезой?⁸⁰⁶

Далее, в-четвертых, почему данное аподиктическое рассмотрение не учитывает целое и часть? Как говорит <Прокл>, оно опирается

на единое сущее и умопостигаемое и целое и часть в нем не представлены.

Так вот, следует сказать, что данное единое является одновременно тождественным и иным, коль скоро там, где присутствует тождественность, есть и инаковость, а эйдетическая сущность представляет собой нечто составное. Тем не менее Платон делает вывод об ином на основании бытия в самом себе и в другом, причем не потому, что говорит, будто бытие в самом себе и в другом присуще единому, — ибо Парменид подобной прибавки никогда не делает ⁸⁰⁷, — а потому, что бытие в самом себе есть иное бытию в другом ⁸⁰⁸. Единое есть единое и в самом себе и в другом, и тем не менее оно сущее, то же, что не является единым, следует относить на счет природы другого. Если же инаковость намекает на некое провозвешение не-единого в едином ⁸⁰⁹, то это могло бы быть причиной для наличия другого в демиургическом едином — в первом уме, сущем в самом себе и в другом; в демиурге же подобное разорвано. Самое правильное — это говорить о том, что в высшем бытии в самом себе и в другом было частями, а здесь части оказываются видами.

Почему же <Парменид> сделал соответствующий вывод на основании бытия в самом себе и в другом, а вовсе не исходя из движущегося и покоящегося или из какой-то другой антитезы? Скорее всего потому, что движущееся и покоящееся имеются постольку, поскольку наблюдаются в связи с энергией или на каком-то пути следования, и на их основе он не мог бы найти искомое. Действительно, что получилось бы, если бы тождественное единое сущее покоилось и двигалось? Оно, пожалуй, не было бы еще иным, а только становилось бы им, ибо иное и тождественное — это цель ⁸¹⁰. Данный вывод нельзя было бы сделать и на основании предшествующих антитез, потому что все они подразумевают то, что было оставлено без внимания, — я имею в виду целое и части ⁸¹¹.

Итак, если мыслить диалектически, то следует сказать именно так; если же вести беседу теологически, то Зевс появляется в первую очередь от Крона, а вернее, говоря словами Парменида, единое, одновременно пребывающее в самом себе и в другом, создало причину для того, кто сотворил другое, или, по Тимею, для «пребывающего в обычном своем состоянии» ⁸¹². Действительно, то в нем, что находится в самом себе, стало тождественным самому себе, а то, что располагается в другом, — иным самому себе, причем, как было сказано, не только в качестве эйдетически разделенной сущности, но и потому, что демиург создал другое как тот, кто находится в другом, поскольку он предвидел это самое другое, появившееся на свет благодаря третьему уму. Следовательно, третий ум является иным самому себе, поскольку он создал не

только самого себя, но и другое; таким образом, в качестве того, кто благодаря уму касается умопостигаемого, он тождествен самому себе, а как тот, кто обратил чувственное восприятие на другое, он иной самому себе точно так же, как чувственное восприятие иное уму⁸¹³. И поскольку высший ум обращает себя к материи отнюдь не в действии, а в умозрении и промысле, рассматриваемый же — в действии и в ипостаси, но отнюдь не в промысле⁸¹⁴, — по этой самой причине соответствующая антитеза привнесла инаковость вовсе не в высший, а лишь в данный ум, выдвигающий на первое место божественное чувственное восприятие⁸¹⁵.

- Проведенное аподиктическое рассмотрение исходит из <понятия> 5 отца. На что же опирается то, которое предшествует ему? Не на единое ли сущее, или умопостигаемое, в пределах которого нет частей и целого? Однако мы скажем, что оно слишком отдаленно, и не позволим умопостигаемому быть причинствующим на равных основаниях для всего, поскольку все есть сущее. Кроме того, <Парменид> отрицает целое и части применительно к одному лишь единому. Следовательно, он отвергает представление о едином как о целом и о частях, а вовсе не как о едином сущем умопостигаемом. Стало быть, лучше строить данное до- 10 казательство, исходя из высшего чина умопостигаемо-умного, который существовал прежде единичного целого и частей. Действительно, это сама божественность, доводящая демиурга до совершенства и силой умопостигаемого отца приводящая его к самому себе. И, подобно тому как третий ум создает другое, а сам этот ум благодаря своему родству с ним предвидит обособленный от него отец (ибо именно по этой причине его произведения возвращаются к нему самому, поскольку он пребыва- 15 ет в другом, действуя в самом себе при посредстве другого⁸¹⁶), точно так же и отца, или же демиурга, творит первый ум. Благодаря родству с ним высший чин умопостигаемо-умного из обособленности доводит третий ум до совершенства и, пренебрегая эйдетической инаковостью и целым и частями, возвращает его к себе, поскольку при посредстве собственной тождественности он соприкасается с собирающим все началом. В самом деле, нужно было бы, чтобы тождественное произошло от со- 20 единяющей причины, а иное возникло бы от титанической. Самое правильное — это хотя бы в связи с отрицанием говорить следующее: причинствующее отрицается на основании обусловленного причиной⁸¹⁷, и тем не менее это происходит в хранительном чине, но все равно демиургу выпал жребий быть тождественным. Таким образом, он появился на свет от целого и частей вовсе не как целое и не как часть, а как происходящее от них тождественное. Действительно, тождественность соединяет между собой иное⁸¹⁸, но в качестве тождественного вовсе не явля-

ется иным, поскольку как иное демиург возникает от другой причи- 25
ны — от бытия в себе самом и в другом. Пожалуй, в обоих смыслах он
произошел от первого ума: как сущий в самом себе и в другом — в ка-
честве иного, а как все части — в виде целого; будучи последним, он не
располагается ни в какой-то из частей, ни в некоторых, ни даже во всех,
поскольку он не целое как таковое и не часть, а лишь тождественное и
иное. Скорее же всего, он является тождественным в самом себе в том
же смысле, в каком все части располагаются в целом, а иным в другом в
том смысле, в каком единое целое не состоит из частей; таким образом,
как то и другое он тождествен, а как каждое из двух инаков, что, ко- 30
нечно, Парменид и имеет в виду в первую очередь.

*11.9.3.3. Третий силлогизм: единое есть иное другому
(«Парменид», 146d1–146d5)*

322. Третий силлогизм опирается на две аксиомы: во-первых, на ту, 11,191
что не-единое есть иное единому, и, во-вторых, на ту, что иное есть иное
иному⁸¹⁹. Действительно, если не-единое является иным единому, сле-
довательно, единое — это иное не-единому. Последним же оказывается
другое, обозначенное выше как материальные эйдосы, сама материя и
иные друг другу предметы, при том, что каждый из них провозглашается 5
тождественным. Если все названное есть другое, то оно будет иным
тождественному. Следовательно, оно является тождественным, но иным
другому; таким образом, и единое будет иным другому, ибо само единое
сущее превосходит другое, и в том числе другое единое, которое, как вы-
ходящее за свои пределы, будет считаться не-единым. Итак, необходи-
мо исследовать, [1] что такое вот эта инаковость и связан ли с демиур-
гом, как это утверждает <Прокл>, неумолимый бог. [2] Кроме того,
нужно рассмотреть, что такое инаковость, принадлежащая другому, о 10
котором говорят, что оно — иное единому, ибо кажется, что инаковость
иных вещей является единой⁸²⁰. [3] В-третьих же, надо выяснить, на
чем основано соответствующее аподиктическое рассмотрение: какому
понятию оно соответствует и на какую причину опирается.

[1] Пусть же будет сказано, что умозаключение обо всех вещах со-
вершается как об одном и том же — о едином. Следовательно, сам де-
миургический ум, причинствующий для другого, является ему иным,
ибо причинствующее есть иное, а прислуживающее в становлении вы-
ступает как причина. Значит, мы будем говорить вовсе не о неумоли-
мом боге, а, разумеется, о том, который обособлен от другого, посколь-
ку речь о нем идет уже так, словно тождественность будет указывать на 15
него как на находящегося в едином строю с этим самым другим. Одна-

ко инаковость тогда уже не будет демиургической, коль скоро она отграничивает такого обособленного бога от другого⁸²¹. Следовательно, ее нужно мыслить как причину названного другого; поэтому демиург и соотносится с последним как то, что есть, ибо об ином другому речь идет так, как если бы оно делало иным само другое, так как демиургу ему тождествен, потому что делает его тождественным и при посредстве тождественности воздействует на него⁸²², поскольку, как говорят, то, что соотносится с другими вещами, создает их.

[2] Соответствующая инаковость относится к единому, а та, которая связана с другим, является ее потомком, ибо само другое оказывается иным единому благодаря вовсе не той же самой инаковости, а разве что тому же самому своеобразию⁸²³. Таким образом, другое есть иное единому, потому что как иное оно появилось в связи с инаковостью того и, следовательно, связано с другой инаковостью, а не с инаковостью самой по себе.

[3] В-третьих, аподиктическое рассмотрение основывается на значимости причинствующего по отношению к причинствующему: единое является иным другому. В данном рассуждении во многих случаях имеется в виду самоустановившееся, сейчас же речь о нем идет совершенно прямо, поскольку единое противопоставляется не-единому — воспринимающему бытие из другого места, рожденному и по этой самой причине называемому другим⁸²⁴. Следовательно, демиургическое единое есть иное другому; оно не-единое в той мере, в какой является демиургическим для другого и нерожденным, связанным с рожденным.

II.9.3.4. Четвертый силлогизм: единое тождественно другому («Парменид», 146d5–147b6)

II,192 323. Четвертый силлогизм вновь приводит к заключению о тождественности единого другому на основании отрицания остальных трех членов <приведенного выше правила>. В самом деле, иного другому нет, так как не может существовать определенного иного. Оно не может существовать потому, что будет нуждаться в тождественном, каковая нужда невозможна, поскольку оно ему противоположно. Тем самым <Парменид> указывает вовсе не на иное, так же как и не на 5 единое целое, соотносящееся с другим, не на другое как на часть единого и, в свою очередь, не на другое как на целое, при том, что единое выступает его частью. Подобные выводы опираются на одну аксиому, а именно на ту, что «не-единое не участвует в едином»⁸²⁵. Действительно, другое в этом случае есть вовсе не часть единого, ибо части дол-

жны участвовать в собственном для них целом, благодаря которому они соединяются, и единое — отнюдь не часть другого, так как последнее тогда будет каким-то числом, поскольку единое — часть числа ⁸²⁶.

II.9.4. Двенадцать вопросов и ответов

II.9.4.a. Перечень вопросов

324. Необходимо исследовать вот еще какие вопросы.

10

Во-первых, если данное единое есть демиург другого, а следующее за ним оказывается всего лишь подобным, а вовсе не тождественным, то разве такое подобное единое не лучше, нежели демиургическое? Действительно, тождественное худшему хуже, чем подобное, точно так же, как тождественное лучшему лучше всего лишь подобного.

Во-вторых, следует рассмотреть толкование, посвященное вопросу о том, почему <Парменид> проводит аподиктическое рассмотрение тождественного прежде всего на основании утверждения об ином, а именно: имеет ли такое толкование какой-то смысл ⁸²⁷.

В-третьих, нужно выяснить, почему <Парменид> при отсутствии тождественности говорит также о невозможности выступать в качестве целого и части ⁸²⁸.

В-четвертых, почему вполне правильно было сказано, что то, частью чего является единое, есть именно число? В самом деле, единое — это на самом деле часть единого, а единое сущее — вовсе не число ⁸²⁹.

В-пятых, не для того ли <Парменид> оставил без внимания бытие единого целым или частью, чтобы показать, что оно тождественно другому вовсе не в каком-то одном отношении, а во всех?

Опять-таки, в-шестых, необходимо упомянуть о том, по какой причине и в отношении данной тождественности <Парменид> воспользовался отрицанием трех членов.

В-седьмых, почему <Парменид> сказал, что иное без тождественности не существует «в течение какого бы то ни было времени»? Ведь демиургическое единое никоим образом не подвластно времени ⁸³⁰.

В-восьмых, по какой причине <Парменид> говорит, что другое не является числом, хотя и обладает им? ⁸³¹

В-девятых, почему было сказано, что не-единое не участвует в едином ⁸³², хотя в другом присутствует соответствующее другое единое, пусть оно и не есть единое-в-себе?

II.193 В-десятих, необходимо рассмотреть, почему единое тождественно другому. Во всяком случае, другое тождественно единому; следовательно, не-единое будет единым. Почему же оно есть не-единое, почему единое не обладает свойством быть целым и почему оно не является частью⁸³³, коль скоро, как говорит <Прокл>, и каждое единое, и всеединое со своей стороны есть единое?

5 В-одиннадцатых, будет ли в данном случае, как говорит <Прокл>, не-единое тем же самым, что и не-сущее в «Софисте», о котором речь идет как об инаковости?⁸³⁴

Наконец, в-двенадцатых, нужно исследовать, по какой причине <Парменид> расположил тождественность с двух сторон, а между ними поместил инаковость, разделив каждую на основании соотношения единого с самим собой и с другим⁸³⁵.

II.9.4.6. Двенадцать ответов

II.9.4.6.1. Ответ на первый вопрос

- 10 325. Итак, прежде всего в ответ на первый вопрос нужно сказать во все не то, что говорит <Прокл>: не-единое берет свое начало от уподобляющих богов⁸³⁶. В самом деле, всеединое как то единое, которое следует за демиургическим, оказывается, собственно, не-единым. Демиургическое же единое в первую очередь тождественно тому, что следует за ним и окружает его, а вовсе не тому, что далеко от подобия и неподобия, ибо подобное и неподобное единое связано с другим⁸³⁷. Если же
- 15 сохранить наше определение другого, то скорее следует сказать, что от демиурга появляется на свет его сущность, а от уподобляющих богов — сходство с парадигмами. Следовательно, то, что последнее единое подобно другому, а первое тождественно, вполне справедливо: первое хуже, чем второе, во-первых, потому, что благодаря сущности второе тождественно лучшему в другом, а первое подобно худшему в связи
- 20 со сходством с ним, и, во-вторых, потому, что более обособленное в большей мере пронизывает все остальное⁸³⁸; таким образом, если тождественное более близко, то ему ничто не препятствует быть и высшим, ибо высшее в обособленности оказывается ближайшим во всех отношениях. В-третьих, демиург тождествен другому, поскольку видообразует и сохраняет его; подобное же причинствует лишь для его подобия.

II.9.4.6.2. Ответ на второй вопрос

- 25 326. Что касается второго вопроса, то необходимо высказать недоумение, во-первых, по следующему поводу: если аподиктическое рас-

смотрение тождественности производится путем <основанного на инаковости> умозаключения, разве будет польза от отрицания целого и частей, когда представление о тождественности уже имеется? Во-вторых, Парменид напрасно дал то предварительное определение, что тождественное и иное противоположны друг другу⁸³⁹: противоположные вещи не желают пребывать друг в друге в том случае, если не стремятся тем самым уничтожить инаковость. В самом деле, можно было бы потребовать и того, чтобы если бы было аподиктически рассмотрено иное, с которым сосуществует тождественное, то мы уже имели бы тождественное как дополнение к иному⁸⁴⁰. Однако на основании самого понятия противоположных вещей мы скажем, что тождественному не позволено приходить в иное. Таким образом, если иное противоположно тождественному, а противоположное не может находиться в противоположном, то и тождественное также не может пребывать в ином; следовательно, не будет и иного, ибо утвердительное суждение о нем, как бы создающее одну противоположность в другой, невозможно⁸⁴¹. На то, что <Парменид> пользуется в этом случае отрицанием инаковости, а не утверждением тождественности, он указывает, когда говорит: «Стало быть, если иное никогда не должно находиться в тождественном, то среди существующего нет ничего, в чем иное присутствовало бы в течение какого бы то ни было времени»⁸⁴². И еще яснее это выражено в следующем определении: «Следовательно, иное не сможет находиться ни в не-едином, ни в едином»⁸⁴³. При этом, если бы он прежде не рассмотрел тождественности, то не смог бы составить представление об инаковости всего лишь из ее отрицания. Разумеется, он делает в заключение и третий логический вывод: «Если они не являются иными ни посредством самих себя, ни посредством иного, не ускользнет ли от внимания то, что они не являются иными друг другу?»⁸⁴⁴. На этом основании он доказывает, что единое — не целое и не часть; тем самым он вводит утверждение вот о чем, оставшемся без внимания:

«— Но мы говорили, что вещи, которые не являются ни частями, ни целыми, ни иными друг другу, будут тождественными между собой.

— Да, говорили»⁸⁴⁵.

Если бы кто-нибудь спросил, почему <Парменид> не сделал вывода об уже присутствующем тождественном при посредстве той инаковости, которая привнесла вместе с собой и тождественность, то мы напомнили бы ему о том, что было уже сказано по этому поводу выше, а именно когда мы говорили о том, по какой причине он вводит представление о тождественности путем отрицания трех членов. Действительно, если в связи с этим вспомнить, что одно дело — это покой, присутству-

II,194

5

10

15

20

яющийся в движении как целое в согласии с сопричастностью, а другое дело — тот, который противоположен движению вообще и в наличном бытии выступает как самостоятельный, то этот же вывод будет действителен и в отношении исследуемой тождественности⁸⁴⁶. В самом деле, рассуждение требует, чтобы единое было тождественным вовсе не в обособленности от другого, а в соприкосновении с ним⁸⁴⁷. Разумеется, <Парменид> указал и на тот покой, который не связан с движением,
 25 но как на иной не наблюдающемуся в движении.

II.9.4.6.3. Ответ на третий вопрос

327. Далее, по поводу третьего вопроса следует сказать, что при отрицании тождественности нет смысла отрицать еще и части и целое, поскольку они в каком-то отношении являются тождественными, а в каком-то иными; однако тогда они вовсе не находятся, как это было показано, в промежуточном положении. В свою очередь, Парменид ошибся бы, если бы то, что выше было соединено, тут же — в другом смысле — разделил бы.

II.9.4.6.4. Ответ на четвертый вопрос

II,195 328. Вслед за сказанным на четвертый вопрос следует ответить, что единое сущее вовсе не обладает единым как частью в качестве единого, обособленного от сущего, — напротив, часть также есть единое сущее, что совершенно явственно обнаруживается в третьем чине уопостижаемого⁸⁴⁸, а также доказывается нынешним рассмотрением единого, отделенного от сущего. Таким образом, если это самое единое является частью как то, которое относится к какому-то множеству,
 5 то соответствующее множество, разумеется, выступает как число, ибо будет уже определенным.

II.9.4.6.5. Ответ на пятый вопрос

329. В связи с пятым вопросом нужно сказать, что предположение о том, будто <Парменид> оставил без внимания части и целое с той целью, чтобы можно было выдвинуть гипотезу о нетождественности единого другому в каком-то отношении, неверно, ибо единое тождественно другому во всех отношениях. Действительно, другое прежде всего не является в каком-то отношении тождественным, а в каком-то иным единому. При этом было уже в достаточной мере доказано, что единое проявляет себя в некотором отношении тождественным, а в некотором — иным другому.

II.9.4.6.6. Ответ на шестой вопрос

330. Что касается шестого вопроса, то помимо сказанного необходи- 10
мо иметь в виду и то, что тождественность порождает среди другого как
целое и части, так и ту инаковость, которая в нем имеется. В самом деле,
если бы данное единое не приблизилось к другому, то ни целого, ни части,
ни иного в нем бы не было ⁸⁴⁹. Кроме того, отрицание другого пока-
зывает, какова эта тождественность: она обособлена от другого, существ-
вует самостоятельно и порождает его вне самой себя. Именно потому в 15
другом нет даже части единого, как и целого, для таких вещей, как части,
имеющие отношение к материи, и, конечно, другое полностью об-
особлено от него как от того, что ему предшествует, ибо было показано,
что единое не является также и иным. Следовательно, в данном случае
тождественное выступает как бы в качестве причины и эйдоса, поскольку
высшее единое существует парадигматически, а данное как дру-
гое — иконически; таким образом, тождественность связана с одно-
именностью, берущей начало от единого и обращенной на единое. 20

II.9.4.6.7. Ответ на седьмой вопрос

331. На следующий вопрос <Прокл> дал вполне исчерпывающий
ответ: потому что если бы — в силу избыточности — этого не проис-
ходило во времени, то и в вечности инаковости без тождественности
не существовало бы, и потому что имеется то, что создает существую-
щие во времени вещи, а именно единое. Самое лучшее — это указать 25
на то, что мы давно рассмотрели: что демиургическую вечность следу-
ет называть временем в том смысле, что она уже предполагает собой
становление и выступает мерилom зримых предметов, связанных со
становлением, а кроме того, оказывается подобной демиургу точно так
же, как вот это время подобно космосу ⁸⁵⁰.

II.9.4.6.8. Ответ на восьмой вопрос

332. Что касается восьмого вопроса, то даже если другое и обла- II.196
дает числом, а также владеет неким единым, то ведь оно является са-
мым собой; собственно же единым оно владеть не могло бы. Следова-
тельно, оно не обладает и таким числом, частью которого могло бы
быть названное единое ⁸⁵¹. На основании нынешнего рассуждения не-
обходимо понять, что и <единое,> находящееся в другом, выступает
как другое, проявляющееся во множестве этого самого другого. Поче-
му же <Парменид> вообще завел речь о числе? Не потому ли, что 5
демиург упорядочивает все при помощи чисел и эйдосов? Однако он,

наоборот, утверждает, что другое не участвует в числе, для того чтобы оно в таком случае было непричастно и единому, и тем не менее при этом обращает внимание на то, что единое — вовсе не часть другого, так как кто-нибудь мог бы решить, будто оно является такой частью другого в качестве многого⁸⁵². Таким образом, он заранее показал, что не-единое не могло бы обладать единым, а, следовательно, поскольку оно не-единое, то оно не могло бы иметь и числа.

II.9.4.6.9. Ответ на девятый вопрос

333. В свою очередь, рассматривая девятый вопрос, мы должны уже сейчас понять, что другое как таковое является не-единым; как не-единое оно другое по отношению к единому. И если бы оно участвовало в едином, то как другое оказалось бы причастно единому-в-себе, так как само сущее не есть единое. Тогда оно участвовало бы и в следующем за единым, поскольку не являлось бы им само и как другое было бы причастно всему этому по отдельности. Такое другое я заведомо отношу к четвертой гипотезе⁸⁵³. Почему же <Парменид> сказал, что другое, будучи не-единым, не участвует в едином?⁸⁵⁴ Да ведь тогда оно по своей природе будет обособлено от единого.

II.9.4.6.10. Ответ на десятый вопрос

334. Таким образом, давайте приступим к обсуждению десятого вопроса, отметив, что тождественность, как об этом было сказано выше, является одноименной. Итак, допустим, что другое будет единым как одноименное и то же будет касаться числа и всего следующего за единым; и все равно оно в ничуть не меньшей степени оказывается другим по отношению к единому. Кроме того, тождественное существует в другом так же, как созидающее в созидаемом. Следовательно, другое как творение тождественно демиургическому единому; стало быть, если в каждом случае и имеется единое, то в одном оно созидающее, а в другом — созидаемое, и другое находится в таком же положении.

II.9.4.6.11. Ответ на одиннадцатый вопрос

335. Далее, на одиннадцатый вопрос я отвечу, что в «Софисте» <Платон> называл не-сущее инаковостью⁸⁵⁵, которая присутствует даже среди умопостигаемого, в данном случае же случае он утверждает, что не-единое есть другое, заключенное в пределах видов и располагающееся в материи. По этой причине <Парменид>, собственно говоря, называет его вовсе не «не-единое», а «не-единые», применяя

здесь множественное число. Тогда, если бы ты представил себе не-сущее, оно не могло бы располагаться в умопостигаемом, а находилось бы в материи и, стало быть, оказалось бы аналогичным не-единому. В самом деле, вообще-то это самое название — «не-сущее» мы относим к тому, что не в состоянии со-бытийствовать с сущими вещами ⁸⁵⁶. 5

II.9.4.6.12. Ответ на двенадцатый вопрос

336. Наконец, в ответ на двенадцатый вопрос мы скажем, во-первых, что данное единое есть именно демиургическое единое. Значит, как единое оно тождественно самому себе, как демиургическое тождественно другому, а как истинное является единым и причинствующим, и вовсе не сопутствующей причиной ⁸⁵⁷, иной по отношению к другому; оно таково не просто как единое, а как единое, обладающее свойством быть иным самому себе. Следовательно, то, что идет впереди, есть первое и последнее; иное же разум обнаружил на самом пути. И демиург как первое является объединенным, а затем выходит за свои пределы в собственное совокупное устройство, в одном случае оставшись при самом себе и наполнившись всяческими видами за пределами материи, а в другом — соприкоснувшись с космосозиданием и в таком случае оказавшись последним. Самое правильное — говорить о том, что тождественность соответствует демиургу в большей мере и лучше, нежели инаковость. Поэтому вывод о худшем <Парменид> и расположил посередине; вследствие этого, начиная рассуждение о данном чине, он связал каждое тождественное с собственным для него иным; и в завершение — в анастрофе ⁸⁵⁸ — он всегда переходит от худшего к лучшему: от инаковости другому к инаковости самому себе и от тождественности другому к тождественности самому себе. Пожалуй, обращая внимание то на одно, то на другое, он проводит рассмотрение данного чина то так, то иначе, но всегда как взаимопревосходящего равенства. 10 15 20

II.9.5. Девять замечаний по тексту

II.9.5.1. «Парменид», 146b2

337. Что касается текста, то необходимо высказать недоумение по тому поводу, почему <Парменид> сказал: «Коль скоро оно обладает вышеуказанными свойствами». Скорее всего, это имеет место потому, что Зевс приступил к демиургии, именно обретя все вышеуказанные свойства, или же поскольку он является демиургом по отношению к вещам, обладающим свойствами, так как видообразование в материи есть свойство нематериального ⁸⁵⁹.

II.9.5.2. «Парменид», 146b3—4

- 25 А почему <Парменид>, формулируя гипотезу, сказал: «Если <вещь> не тождественная и не иная», то она будет одновременно целым и частями? Эти две пары обособлены друг от друга, и, как было показано выше, там, где присутствует одна, не будет другой. Значит, в самой формулировке гипотезы об отрицании подразумевается не то, что целое и части являются в чем-то тождественными и иными, а, напротив, что речь о них идет тогда, когда нет тождественности и инаковости.

II.9.5.3. «Парменид», 146b5—146c4

- II,198 Почему <Парменид> начал отрицание с части и закончил его иным? Вероятно потому, что от того, что вполне очевидно, он перешел к тому, что менее понятно. В самом деле, похоже, что вещь является не частью самой себя, а скорее целым, однако если она не есть часть, то не выступает и как целое; значит, она оказывается иным по отношению к самой себе. И даже если теперь отрицается иное, то почему вместо «в ином» он сказал «в ином месте»⁸⁶⁰, а вместо «в самом себе» — «в тождественном самому себе»?⁸⁶¹ Скорее всего, последнее, как было показано выше, имеет место потому, что единое тождественно себе и располагается не только в самом себе, но и в тождественном себе, а первое — потому, что суждение «иное по отношению к самому себе» уже было признано неверным. Итак, с тем чтобы не показалось, будто предмет исследования, являющийся очевидным, пребывает в ином благодаря самому себе, и такое мнение не было бы признано правильным, он и заменил слово «иное» на выражение «в ином месте». При помощи слов «в другом» он указал нам на бытие среди другого; стало быть, он не сказал «в ином» и по этой причине, ибо речь здесь идет не о бытии в другом, а уже о бытии среди другого. В каждом случае он ставит рядом выражение «в ином месте», благодаря чему ясно, что говорится об ином самому себе, поскольку это иное, как и было сказано, выдвинуло на первое место природу другого⁸⁶².
- 10

II.9.5.4. «Парменид», 147b1

- Почему <Парменид> использует название «не-единые», а не «не-единое»? Пожалуй, всегда и имеются «не-единые»; такое словоупотребление исполнено почтения к древности⁸⁶³. В самом деле, «единое» не выражает множественности, а «многое» — единственности. Например, говоря «три вещи», указывают на определенное их число. Кроме того, точно так же, как суждение «другое по отношению к единому», опреде-

ление того, что это другое есть не-единые, показывает, что оно единым не является. То же, что оно оказывается другим по отношению к бытию, было выражено благодаря его противоположности единому; следовательно, другому соответствует множество. Действительно, единое, пребывающее среди другого, будет многим, ибо становление разделяет. Точно так же многое в умопостигаемом в каком-то смысле есть единое, поскольку сущее в высшей мере объединено; таким образом, мы помним — и 20 соотносим с четвертой гипотезой — суждение о том, что любое другое есть непосредственно другие, а не просто другое; такой вывод будет полезен также при рассмотрении шестой гипотезы ⁸⁶⁴.

II.9.5.5. «Парменид», 146d5–146e5

Почему <Парменид> говорит о том, что противоположное не желает находиться в противоположном, а не *существовать* с противоположным? Видимо, потому, что сосуществовать с ним ему необходимо, но при этом располагаться в нем как в противоположном невозможно. В самом деле, покоем обладает не просто движение, а непрестанное движение ⁸⁶⁵; таким образом, в инаковости, в свою очередь, нет тождественности. Следовательно, если бы речь шла об инаковости, ее не могло бы существовать, напротив, она лишь представлялась бы таковой. По этой самой причине она теперь и отрицается как лишь то, что соотносится с другим, чтобы была выявлена и тождественность этому самому другому. 25

II.9.5.6. «Парменид», 146e4–5

А почему в едином нет иного? Ведь уже было показано, что единое тождественно и инаково самому себе. Скорее всего, иное не существует в едином, и потому соотносится с другим ⁸⁶⁶.

II.9.5.7. «Парменид», 147b2–3

Почему <Парменид> сказал, что <не-единое> «не может быть 30 целым благодаря единому как части», а не «связанным с единым как с частью»? Скорее всего потому, что целое единое существует в качестве целого, ибо единое обладает бытием целым как свойством. В таком случае пусть целое будет возникать благодаря единому, но не в качестве части, а, напротив, в виде того, что дарует целостность. Обратив внимание на такое положение дел, он и сказал: «Не-единое не является целым 31,199 благодаря единому — конечно же, как части», с тем чтобы речь не зашла о том, что если оно есть целое, то становится таковым благодаря единому, — да, но не как части.

II.9.5.8. «Парменид», 147b5–6

Почему <Парменид> сказал: «единое в каком-то отношении»? В самом деле, рассматриваемое единое не есть «единое в каком-то отношении», напротив, оно единое во всех отношениях. Вероятно, слова «в каком-то отношении» следует соединять со словом «такое»: «Ибо единое находится с не-единым в каком-то таком отношении».

II.9.5.9. «Парменид», 147b5

Далее, почему говорится «в каком-то таком отношении»? Вероятно, потому, что мы подвергаем некоему рассмотрению не-иное, не-целое и не-часть. Тем не менее лучше связывать данное определение с тождественным: единое в каком-то отношении тождественно другому, находясь вот в таком положении по отношению к не-единому. Действительно, с тождественностью единого другому в особенности должен быть связан атрибут «в каком-то отношении», ибо единое тождественно другому именно в каком-то отношении, а не вообще⁸⁶⁷. Однако, поскольку демиург таков, он создает космос именно таким и делает его подобным себе, а вернее, наделяет сущностью. Потому-то данное единое тождественно, а не подобно другому.

II.10. О СВЕРХКОСМИЧЕСКОМ (УПОДОБЛЯЮЩЕМ) УСТРОЕНИИ («Парменид», 147c1–148d4)

II.10.1. Десять вопросов и ответов

II.10.1.a. Перечень вопросов

338. По поводу уподобляющего устройства⁸⁶⁸ следует задать примерно вот какие вопросы.

15 Во-первых, почему и по какой причине оно именуется уподобляющим?

Во-вторых, почему подобие и неподобие располагаются после демиургической тождественности и инаковости?

В-третьих, если демиург создает изображение, то какое действие мы оставим для богов, воспеваемых как ответственные за уподобление? А если они — творцы изображений и подобий, то что в этом случае делает демиург?

В-четвертых, сколько имеется предметов логического вывода, какие они и почему <Парменид> сделал большее число таких выводов?

В-пятых, почему аподиктическое рассмотрение каждого вывода <Парменид> проводит дважды: по отношению к другому и по отношению к самому себе, хотя применительно к демиургическому единому он поступает обратным образом?⁸⁶⁹

<В-шестых...>⁸⁷⁰

В-седьмых, в каком смысле единое подобно другому? Ведь при этом им обоим должна предшествовать какая-то парадигма, в согласии с которой они и совершают свое уподобление.

В-восьмых, почему тождественное единое обладает свойством быть подобным, а иное — неподобным? Действительно, самое правильное — это утверждать, что <Парменид> говорит об обладании свойствами в том же смысле, в каком он это делал применительно к демиургическому единому, коль скоро выше речь также шла о предметах, обладающих свойствами. В самом деле, при аподиктическом рассмотрении свойства высших предметов воспринимаются как причины. Стало быть, не давая никаких определений, мы тем не менее говорим, что движение не является свойством единого, располагающегося в другом, а покой — свойством находящегося в самом себе, и что ни тождественность, ни инаковость не есть его свойства и неподобие не связано с инаковостью. Так почему же приводящий в другие вещи эйдос делает их подобными, о чем мы говорили уже давно? Ведь нужно было бы, чтобы приводящее предшествующее как эйдос во всех случаях созидало бы в последующем последующее, например чтобы бытие в самом себе в качестве свойства выступало как покой, а бытие в ином — как движение, и то же самое касалось бы всего остального.⁸⁷¹

В-девятых, почему вывод о неподобии делается после вывода об инаковости, хотя оно и связано с меньшей, нежели инаковость, раздельностью, и последующим оказывается также вывод о подобии, хотя оно и означает меньшую, нежели тождественность, объединенность?⁸⁷²

В-десятых, упоминает ли Платон о начальствующих богах в других своих диалогах? Действительно, никакое рассуждение о сверхначальствующих или архангельских чинах не могло бы быть более значимым, нежели одно-единственное упоминание их у Платона.⁸⁷³

II.10.1.6. Десять ответов

II.10.1.6.1. Ответ на первый вопрос

339. Итак, в ответ на первый вопрос мы скажем, что некоторые
 15 теологи, опираясь на божественное предание, называют данное устройство «властительным», причем великий Ямвлих прославляет его как «водительствующее», то ли слегка изменив название «начальственное», то ли сделав для себя вывод в отношении данного имени на основании представления о двенадцати вождях из «Федра»⁸⁷⁴. Другие теологи именуют его «сверхкосмическим»⁸⁷⁵, поскольку оно в особенности овладевает всем и вне всякого соприкосновения пронизывает все. А позднейшие из них называли его «уподобляющим», опираясь скорее всего на Орфеево описание творения сверхкосмического девичьего пеплоса (в ходе которого подражания умным видам как бы приукрашаются узорами)⁸⁷⁶, а также — вполне очевидно — и на оракулы; ибо было сказано:

Те, кто впервые осмыслил отца умозримые действия,
 Скрыли затем их покровом творений и тел оцдущений⁸⁷⁷.

- 25 Стало быть, чувственно воспринимаемые предметы люди соотносят с умопостигаемыми, которые они мыслят; тем не менее и такие предметы оказываются творениями отца, однако скрытыми за теми формами,
 II,201 которые окружают их извне. Это можно было бы понять уже и на основании магической истины, прослеживающейся в оракулах и в персидском учении. Ибо те, кто у магов именуется «отцами», приводят все вещи к очевидности и вновь замыкают круг в незримости, как бы «настояв на переправе»⁸⁷⁸, как гласит оракул, благодаря отцу и материи
 5 созидая зримые подражания невидимым предметам и вписывая последние в явное космосозидание⁸⁷⁹. Впрочем, подробнее об этом будет сказано ниже.

II.10.1.6.2. Ответ на второй вопрос

340. Давайте теперь ответим на второй вопрос. Поскольку демиург обрел свою форму благодаря тождественному и иному, а непосредственно вслед за этими родами расположились подобие и неподобие, последние вполне справедливо стали соотноситься со следующими
 10 за демиургом богами. Итак, мысля логически, можно сказать, [1] что при этом виды в демиурге более всего объединены и более всего разобщены как разделенные и объединенные в различных отношениях; в уподобляющих же богах подобные и неподобные вещи оказываются

как бы явленными ликами тождественного и иного. Поэтому они предстали как соразмерные материи и создающие изображения в согласии со своей сущностью⁸⁸⁰. [2] Далее, изображение есть именно вот такое иное, а вовсе не какое-то и не тождественное или иное. Стало быть, после того как виды однажды появились во всеобщем демиурге, самым тем, что они есть, а именно всеми последующими видами-в-себе, они впервые стали благодаря данным богам. [3] Кроме того, в-третьих, отец — это творец их как отдельных вообще, а уподобляющие боги — как именно вот таких отдельных, например чувственно воспринимаемых и, в свой черед, противоположных им не воспринимаемых ощущением, при том, что отец создал просто виды. [4] К тому же отец владеет демиургическими видами как прототипами, рассматриваемые же боги вслед за ним вершат свою демиургию, созерцая такие виды⁸⁸¹; если даже отец и обращал внимание на другие парадигмы, то последние при этом были вовсе не демиургическими, а общими по отношению к другим сущностям.

II.10.1.6.3. Ответ на третий вопрос

341. Ответ на третий вопрос, разумеется, был дан при обсуждении предшествующих; пусть же будет сказано еще яснее: <во-первых,> что всеобщий демиург созидает сущность, творит подобие, доводит все до совершенства и, кроме того, обладает множеством других качеств, соответствующих космосозиданию. Те же боги, которые следуют за ним, разделяют такие качества, при том, что все последующие устроения являются подразделениями отеческой целостности: эти самые уподобляющие боги восприняли от него видообразование, свободные взялись за кормило всего, а затем бросили его, внутрикосмическим же досталось первое тяготение к материи и соседство с ней⁸⁸². Конечно, разные боги получали от отца собственную для них частную силу.

Далее, во-вторых, мы могли бы сказать, что отец производит виды на свет по отдельности, в согласии с нисходящим своеобразием, например как первого, промежуточного и последнего человека, уподобляющие же боги порождают их словно бы в качестве изображений, но вовсе не в согласии с единым своеобразием, а как подражание отцу. По этой самой причине последний по своему своеобразию тождествен другому, а они лишь подобны — как изображения.

Вслед за этим, в-третьих, отец предоставляет здешним вещам саму сущность, в согласии с которой они обретают бытие тем, что они есть, а рассматриваемые боги осуществляют дополнительное управление уподоблением этих вещей умопостигаемым видам⁸⁸³.

- 10 В-четвертых, отец, как и положено демиургу, порождает из самого себя то, что располагается в космосе, они же расчленяют, производят дополнительную отделку и добиваются сходства порождений с отеческими видами.

В дополнение к этому, в-пятых, отец еще был несоразмерен с материей. По этой самой причине в материи возникала эйдетическая сущность; кроме того, подле нее произросли некая неправильность и негармоничность, соответствующие уподоблению ⁸⁸⁴. Потому-то рассматриваемые боги и получили в свой удел приведение совершенного эйдоса к соразмерности с материей, а материи — с эйдосом; это-то <Парменид> и описал совершенно иначе — как создание изображений; следовательно, данные боги — в некотором смысле слуги отца.

- 20 Далее, в-шестых, вот как я сам объясняю данное различие. И демиург, пусть даже в согласии с единым единством, все же уподобляет совокупный космос собственному объединенному космосу, словно разом создавая всеобщее изображение, полное собственных плером, в согласии с демиургическим совершенством и сущностью. Однако в своей высшей степени данное подобие оказалось тождеством, неспособным к изменению. Мы же говорим об уподобляющих богах в связи с подобием, имеющим вид тождества, обычным и известным; оно отличается от тождественности по признаку совокупности ⁸⁸⁵.

В-седьмых, предметы, созданные отцом, по своей природе еще не могут быть восприняты ясным и привычным ощущением; напротив, чувственно воспринимаемы они лишь по своей сущности ⁸⁸⁶. Данные же боги изукрасили изображение красками, фигурами и всеми остальными чувственно воспринимаемыми признаками, словно некими нарисованными цветками; пример такого изображения — это предшествующий человеку человек, явленный вовне ⁸⁸⁷. Почему же мы когда-то говорили, что эти изображения предшествуют незримой демиургии? Скорее всего, данные боги создают внешний, приводящий эйдос последней. Действительно, всякое изображение стремится быть внешним по отношению к тому, изображением чего оно является, поскольку в самом себе оно оказывается истинным, сущностным и тождественным своему образу ⁸⁸⁸. По крайней мере, по своему своеобразию соответствующее целое появляется благодаря отеческой демиургии.

- 30 II,203 Вслед за этим, в-восьмых, мы говорим, что отец создает общности видов, которые будут скорее сущностями, нежели изображениями, и окажутся в большей мере умопостигаемыми, чем чувственно воспринимаемыми. По крайней мере, человек вообще незрим и постижим лишь при помощи рассуждения. Рассматриваемые же боги, согласно оракулу, творят атомы и чувственно воспринимаемые предметы, которые оказы-

ваются телесными и сочетаются с материей, а также весьма похожи на истинные ⁸⁸⁹. Тем не менее они не являются подлинными, ибо общий и вечный человек есть человек в большей мере, нежели атомарный и подверженный гибели. Впрочем, пожалуй, здесь можно было бы высказать недоумение, во-первых, по тому поводу, что выше мы порой вели речь о создании входящих в данное устройство видов как обособленных магическими отцами, а во-вторых, в связи с тем, что мы, похоже, сочли соответствующие общности нематериальными, так как представили их не входящими в единый строй с материей. Скорее всего, в ответ на это мы скажем, что данные общности обладают своим бытием в чувственно воспринимаемых вещах, ибо они вовсе не обособлены от атомов, — напротив, скорее последние обрели свой центр в них как в высших ⁸⁹⁰. Итак, овладевают ли они как первичные материей или же следуют за атомами? В самом деле, если имеет место последний случай, то каким образом они появились от высших предметов? А если верно первое, то разве не хуже они, чем атомы, так как прежде них оказались связанными с материей? Необходимо сказать о том, что до них материей овладевают некие внешние облики, так как они блистают благодаря высшему и чувственно воспринимаемым предметам поселяются в них как в общих вместилищах, а в дополнение к чувственно воспринимаемым вещам в еще более ясной и значимой форме обретают свою сущность соответствующие общности. И пусть никто не удивляется сказанному, имея в виду то, что и совокупное животворение положено в основание частного, но тем не менее утверждая, что оно, собственно, возникает в дополнение к нему, так как воспринимающие его предметы вполне соответствуют ему. 25

Мы уже много раз писали об этом, и именно таково мнение нашего вожда. Что же касается первого суждения, то в данном случае прежде всего следует ответить, что боги и сам теург считают свойственной магическим отцам лишь чувственно воспринимаемую демиургию. По крайней мере, в «Указаниях» он вполне ясно утверждает, что третий бог разделяет другое и что Солнце воздвигается в зенит семью космokrаторами. И, пожалуй, те боги, которые выступают как истоки и пребывают в отце, будут создавать виды, относящиеся к какому-либо устройению в раздельности. 30

Вероятно, такого мнения можно было бы придерживаться. Но самое лучшее — это не упустить из виду также и первое суждение. В самом деле, необходимо, чтобы единый отец созидал как единство видов, относящихся к данному устройению, так и их раздельность, а вещи по отдельности творили те отцы, которые представлены в магических учениях ⁸⁹¹: один как объединенные, другой — как движущиеся друг от друга, третий же — как определенные по своему виду. И тем не менее II, 204
5

даже в этом смысле один есть просто отец, а другие — те, кто предпосылает вещи чувственному восприятию и обращает свое внимание на атомы. Действительно, речь шла о том, что их производят на свет отеческие виды, а чувственно воспринимаемые обращают их к отеческим и создают единую связь между этими двумя уровнями, поскольку оракул сообщает не только о том, что соответствующие боги творят чувственно воспринимаемые вещи, но и о том, что они добавляют эти чувственно воспринимаемые предметы к отеческим; сказано в нем и о том, что они создают их среди чувственно воспринимаемого: в «Книгах поясов» упомянуто об их возникновении прежде незримой демиургии; <Прокл> дает точно такое же толкование. Если же теург сообщает о чувственно воспринимаемой демиургии, то в этом нет ничего удивительного. Самое правильное — это утверждать, что речь у него идет об общности определенных видов, поскольку Солнце во всех случаях находится в зените и это общее свойство для всех Солнц.

Далее, в-девятых, необходимо сказать, что всеобщий демиург породил космические виды путем демиургического выхода за свои пределы, а уподобляющие боги ставят в зависимость от себя душу как изображение; пока же от этих богов зависит лишь сущность. Следовательно, среди них впервые появился собственный признак изображения, а именно подобие, точно так же, как у умного ума такой признак есть тождественное и иное и некие их собственные свойства. Таким образом, начальствующий бог, выделив умное, связанное с иконической сущностью, вполне справедливо дает ему характеристику на основании подобия и неподобия; пусть же сказанного будет достаточно.

II.10.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос

342. Вслед за этим на четвертый вопрос я отвечаю, что предметов, относительно которых делаются логические выводы, восемь, ибо первоначальные четыре удвоились, так как каждый из них рассмотрен дважды: подобие на основании тождественности и неподобие в связи с инаковостью, и, кроме того, при чередовании: подобие, основывающееся на инаковости, и неподобие, происходящее от тождественности. Без сомнения, <Парменид> повел речь о большем количестве предметов логического вывода либо с той целью, чтобы сообщить о трех начальствующих ипостасях, так как вполне убедительно проводит все рассмотрение, остановив свое внимание именно на них, либо же потому, что каждый предмет логического вывода и каждую антитезу мы рассматривали применительно к одному чину, и точно так же в данном случае подобное и неподобное следует относить на счет одного устройства — сверхкосмического

и водительствующего, о котором как о едином знает сам Платон, какой вывод следует из его диалогов⁸⁹². Многообразие же логических выводов указывает как на множественность и раздельность данного устройства, так и на то, что рассматриваемые боги уподобляют здешнюю инаковость тамошней и, в свою очередь, тождественность делают непохожей на тамошнюю. Именно на это указывает чередование: например, 5 они непосредственно уподобляют тождественность тождественности, а инаковость делают непохожей на инаковость, и то же относится к родам и видам некоего единства; имеет место и обратное, но скорее в связи с природой. Если сказать еще яснее⁸⁹³, то Арес создает неподобное прежде всего в согласии с инаковостью, а Аполлон — подобное в соответствии с тождественностью, и при этом они диаметрально противоположны друг другу. В свою очередь, Афродита дарует тождественность 10 при посредстве инаковости; по этой самой причине она благосклонна к Аресу⁸⁹⁴ и создает гармонию противоположных предметов. Дике⁸⁹⁵ творит неподобие в согласии с тождественностью; даруя поэтому отдельным вещам то, что соответствует им, она в то же время разделяет неподобные предметы. Можно отыскать много других богов, различающихся между собой в данном отношении; если нам необходимо вынести общее суждение, то мы скажем, что одни из них подражают демиургической тождественности, производя на свет внешние им виды как подобные и неподобные, другие же следуют за инаковостью, обособляя их от материн и возвращая к себе как подобные и неподобные. 15

II.10.1.6.5. Ответ на пятый вопрос

343. Как мы ответим на пятый вопрос? Скорее всего так: по отношению ко всеобщему демиургу как к монаде и к связанной с ним тетрактиде устройство, относящееся к началам, и огдоада соответствующих 20 предметов логического вывода выступают как диада. Действительно, поскольку предшествующая демиургу диада была удвоена, она есть демиургическая мера: как гласит оракул, «ибо здесь находится диада»⁸⁹⁶. Таким образом, удвоение указывает на обладание начальствующими богами демиургическим свойством, и еще яснее об этом свидетельствует то, что по своей сущности они подражают демиургу. Последний есть Дважды Единожды Потусторонний, и точно так же рассматриваемые боги — Дважды Дважды Потусторонние, однако в 25 некотором отношении двойственным образом, поскольку тот вывод, который делается на основании инаковости, связан с нею как с тождественностью, а тот, который вытекает из тождественности, соотносится с последней как с инаковостью. Следовательно, как однородное от

- тождественности возникает подобие, а от инаковости — неподобие. Конечно, это так; тем не менее природа подобного и неподобного оказывается причиной двойственности вещей, служащих предметом логического вывода, ибо подобие относится в том числе и к инаковости, а неподобие — и к тождественности. В связи с этим подобие и неподобие кажутся промежуточными по отношению к тождественности и
- 30 инаковости как их смесь: дитя инаковости и тождественности создает II,206 подобие и неподобие. Однако по своей природе одно происходит как бы от тождественности, а другое — как бы от инаковости. Ясно, какое из них берет свое начало от какой; ясно также, что одни начальствующие боги скорее уподобляют, а другие делают неподобным, и одни из них соответствуют тому подобному, вывод о котором сделан на основании инаковости, а другие — с неподобным, которое соответст-
- 5 вует тождественности.

II.10.1.6.6. Ответ на шестой вопрос

344. Далее, в ответ на шестой вопрос давайте скажем, что [1] демиург скорее поконит в самом себе, нежели обращается к материи. Соотнесенность же с ней демиургических причин берет свое начало с рассматриваемых богов. [2] Кроме того, последние уподобляют и в смысле возвращения, проявляющегося среди низшего. [3] Помимо этого, в-
- 10 третьих, они начальствуют как те, которые первыми положили начало истечению из собственных истоков. По этой причине данное устройство и воспевается как «ключевое начало». Следовательно, оно вполне справедливо зачинает собственное своеобразие, соотносящееся с другим, благодаря именно этим богам. Итак, почти всегда все последующие боги будут соответствовать собственным для них предметам логического вывода; если же в каком-то случае это будет не так, то мы исследуем, по какой причине такое несоответствие будет иметь место.

II.10.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос

- 15 345. И, конечно же, в связи с седьмым вопросом мы никоим образом не согласимся с тем, что единое подобно другому по той причине, что впереди них обоих идет иной, демиургический образец. В самом деле, [1] прежде всего неверно то, что это самое единое, о котором <Прокл> поостерегся что-либо сказать, возникло в соотнесенности с образом⁸⁹⁷. [2] Далее, для того чтобы изначально возник и иной вид, оно будет нуждаться и в тождественности. Так, в демиургическом смысле единое тождественно другому. И если оно может быть ему тождественным, то
- 20 почему бы ему не оказаться и подобным? [3] В-третьих, сам <Прокл>

выше высказывал то вполне справедливое предположение, что вовсе нет необходимости совершать бесконечное движение вверх: эйдос сам делает изображение подобным самому себе ⁸⁹⁸.

II.10.1.6.8. Ответ на восьмой вопрос

Об этом было сказано выше, так что теперь следует перейти к ответу на восьмой вопрос.

346. В самом деле, затрагиваемой здесь проблеме уже было посвящено множество книг ⁸⁹⁹, ныне же достаточно кратко указать на то, что, во-первых, подобие — отнюдь не участие в тождественности, а некий самостоятельный эйдос, точно так же, как неподобие не есть свойство, 25 связанное с инаковостью, но и оно — некий эйдос, как и движение и покой; во-вторых, подобие есть свойство тождественного в качестве чего-то иного, обозначаемого на основании такого свойства, как привнесение одного эйдоса в другой, при том, что такой эйдос вовсе не входит в состав того, в который он привходит. Примером тому может служить львиный облик у человека или человеческий — как <привходящее> 11,207 свойство — у льва, и тогда не-сущее выходит на первое место по сравнению с тем, что имеется в наличном бытии. Скорее всего, здешний человек — это изображение тамошнего, все еще имеющее человеческий облик, но отнюдь не являющееся собственно человеком, и идиома человечности, пребывая здесь в становлении в другой природе, выступает 5 как нечто привходящее — как человек ⁹⁰⁰. Поэтому, когда его сопоставляют с тамошним, он именуется подобным, а вовсе не тем же самым по своему своеобразию, но имеющим облик тождественного, и, таким образом, речь вновь идет о подобном тождественному, а вовсе не о самом тождественном. По своему виду изображения тождественны друг другу 10 потому, что, в согласии со здешним наличным бытием, они не являются изображениями друг друга ⁹⁰¹. В-третьих, на основании сказанного следует заключить, что в отношении предыдущих предметов логического вывода выполнить данное умозаключение было невозможно, поскольку 10 тождественность и инаковость были тем первым, что соединяет и разделяет виды; вслед за ними о подобии и неподобии было сказано в каком-то другом смысле. Мы рассматриваем свойство, связанное с соединением 15 иных друг другу видов в связи с подобием, при том, что даже при его наличии они остаются разными; неподобие же в свой черед соответствует разделению тождественных видов, остающихся при этом тождественными: один человек не подобен другому, хотя по своему виду они и тождественны. То же, что Парменид принимает во внимание, что обладание такими свойствами выступает как нечто иное по сравнению с предшест-

вующими состояниями (причем это вовсе не причина, лежащая в основе аподиктического рассмотрения, а как бы определение подобия), он показывает и выше, поскольку в соответствующем определении упоминает свойство тождественности. И в данном случае он говорит: «То, что тождественно в некотором отношении, обладает свойством быть подобным»⁹⁰²; в применении же к другому определению последующему в связи с участием в предшествующем он никогда не дает.

II.10.1.6.9. Ответ на девятый вопрос

347. В ответ на девятый вопрос <Прока> вполне правильно говорит, что в демнурге виды являются иными друг другу в наибольшей степени. Пусть же будет сказано то, что он уже давно подразумевает, а именно что <Парменид> вовсе не полагает, будто подобие — это ослабевшая тождественность, а неподобие — инаковость; напротив, подобие и неподобие есть какие-то виды, собственным для себя образом пребывающие в самих себе, и притом худшие, нежели предшествующие, так как те приводили к соединению и разделению в наличном бытии, подобие же <и неподобие> существуют в виде свойства, как об этом было сказано выше.

II.10.1.6.10. Ответ на десятый вопрос

348. В заключение в ответ на десятый вопрос мы скажем, что, по общему согласию, Кронида в «Горгии», являющиеся преемниками отеческого царствования⁹⁰³, оказываются начальствующими богами, поскольку они близки к умному устройению, и <Платон> указывает на это, говоря: «Во времена Крона единого и еще недавно — при царствовании Зевса — был закон»⁹⁰⁴. Кроме того, вожди в «Федре» оказываются скорее начальствующими, нежели свободными. Свидетельство тому я получаю как на основании самого их имени (ибо начальствующие — это водительство), так и в связи с божественной дуодецимой, которая является прежде всего начальствующей. А еще отчетливее это проявляется в следующем суждении: «Великий вождь странствует повсюду, упорядочивая все и проявляя о нем заботу»⁹⁰⁵, — он не мог бы властвовать надо всем, если бы был независимым; а также в том, что превыше вождей «располагаются блаженные зрелища и пути»⁹⁰⁶, при посредстве которых <Платон> обозначает умное устройство. Вообще же, по отношению к высшему уподобляющее выступает как то, что возвращает к нему, ведет к возвращению и вновь обращается к попечению о здешних вещах; эту способность теологи, как и Платон в применении к названным двенадцати вождям, приписывают начальствующим богам.

II.10.2. Обсуждение двух силлогизмов

II.10.2.1. Первый силлогизм: вывод о подобии единого и другого на основании инаковости

349. Теперь необходимо исследовать то, как <Парменид> составляет первый силлогизм, и как — второй, поскольку в результате данного исследования станут более ясными и все остальные.

Единое является иным другому, а другое — иным единому вследствие одной и той же инаковости, а потому «точно так же», и «если не больше и не меньше, — значит, одинаково»⁹⁰⁷. <Платон применительно и к единому, и к другому> использует выражение «точно так же», <и потому единое и другое, помимо инаковости> обладающие свойством тождественности, будут подобными. Именно так, похоже, строится первый довод. Соответствующий вывод делается на основании инаковости, оказывающейся в каждом случае одной и той же. Пожалуй, тождественным будет либо одно, либо другое, ибо слова «точно так же» и «не больше и не меньше» указывают на то, что <со стороны единого и со стороны другого> инаковость одна и та же. Поэтому, поскольку <Парменид> толкует об одном и том же по смыслу, он переходит ко второму доводу как к более ясному. Вот как, во-первых, обстоит дело.

Во-вторых, давайте примем во внимание то, что в данном случае <Парменид> изначально допускает связь другого с единым. Выше же было показано лишь то, что единое является иным другому. В самом деле, если в качестве лемматия было выдвинуто положение, что «не-сущие есть иные единому», то, по крайней мере, был сделан вот какой вывод: единое есть иное другому. Пусть же прежде всего будет сказано о том, что ранее на основании инаковости не-единых по отношению к единому <Парменид> показал, что единое есть иное не-единым. Здесь он, наоборот, говорит: «Раз <единое> оказалось иным по отношению к другому, другое, вероятно, также будет иным по отношению к нему»⁹⁰⁸. Причиной такого вывода, во-первых, является то, что выше он определил другое как не-единое, а здесь — как собственно другое, причем «единое есть иное другому»; последнее имеет место потому, что другое — это не-единое, не-единое же иное единому. Во-вторых, демиург обособил самого себя от материи в согласии со своим единством, а уподобляющиеся боги обособляются при его посредстве и в результате оказываются именно иными другому.

В-третьих, почему <Парменид> использовал слова «ни более, ни менее» до слов «точно так же»? [1] Прежде всего, как было сказано, 10 тем самым он отделил эйдос тождественности от эйдоса инаковости;

[2] помимо этого, в данном случае вновь проявляет себя идиома уподобления, которая делает инаковость другого похожей на собственную.

- [3] В-третьих, демиург был представлен просто как иной по отношению к другому, при том, что уподобляющее единое, поскольку оно опирается на уже ущербную инаковость, нуждается в определении «ни более, ни менее», поскольку скорее всего будет иметь отношение и к меньшему. [4] В-четвертых, <Парменид> показывает, что единое благодаря тождественности выступает как генесиургическое, неограниченное и соответствующее чувственно воспринимаемым предметам. [5] Ниже он использует пример, связанный с именами, для указания на ипостась изображений⁹⁰⁹. Разумеется, при аподиктическом рассмотрении тождественности единого, <Парменид> не испытывал нужды в рассуждении об именах. Значит, при их посредстве он показал, что инаковость видов не может в течение какого бы то ни было времени существовать без тождественности.

- В-четвертых, следует выразить недоумение по тому поводу, каким образом инаковость могла бы быть одной и той же как в едином, так и в другом. В самом деле, когда она находится в едином, она выступает как сущностная или как единичная, а если она располагается в другом, то оказывается рожденной и в каком-то смысле материальной. Вероятно, ответ таков: скорее всего, она тождественна своеобразию, поскольку два человека — вон тот и вот этот — находятся в одном и том же положении⁹¹⁰. По крайней мере, в согласии с собственным признаком, вслед за этим <Парменид> показывает, что имеется инаковость уподобляющего по отношению к уподобляющемуся, так как сказал не: «ни более, ни менее», а «точно так же» ($\omega\sigma\alpha\upsilon\tau\omega\varsigma$), то есть «наподобие тождественности». В самом деле, «точно» ($\omega\varsigma$) указывает на подобие и сходство у «так же» ($\alpha\upsilon\tau\omega\varsigma$); следовательно, здесь имеется не «так же» без всякого сопоставления, а как бы «так же». Действительно, подобие похоже на тождественность и является словно бы ею, но отнюдь не ею как таковой; я мог бы сказать «тождественные вещи» по отношению и к инаковости, и к неподобию.

- В-пятых, необходимо рассмотреть, почему демиургическое единое не будет подобным другому, несмотря на то что другое является ему иным, а оно — иным другому, причем точно так же. Скорее всего, речь здесь идет прежде всего не о «точно так же», а просто о «так же», если, конечно, можно так сказать, ибо инаковость является одной и той же, но отнюдь не как тождественная. Кроме того, инаковость существует в личном бытии, а подобие и неподобие связаны с сопричастностью, поскольку она как последующее предполагает соединение и разделение предметов, становящихся иными или тождественными.

II.10.2.2. Второй силлогизм: вывод о неподобии на основании тождественности

350. Пусть именно это и будет сказано по поводу первого аподиктического рассмотрения. Применительно же ко второму необходимо исследовать лишь то, является ли оно логическим, как говорит <Прокл> и как это кажется другим. Похоже, что и оно посвящено инаковости, скрывающейся в тождественности, от которой на самом деле на свет появляется неподобие; именно это и означает сделанная <Парменидом> прибавка «в силу свойства, противоположного свойству уподобления»⁹¹¹. Действительно, с уподоблением он связал свойство тождественности, присущее иному, и, следовательно, как на неподобие будет указывать на свойство инаковости, скрытое в тождественном⁹¹².

II.10.3. Пять замечаний по тексту

II.10.3.1. «Парменид», 146b2, 147c1–2

Ну что же, давайте теперь обратимся к исследованию самого текста. Итак, во-первых, следует обратить внимание на то, что применительно к тем чинам, которые прежде всего объединены, <Парменид> не вспоминал о рассмотренных выше «свойствах единого», поскольку делал следующие выводы вовсе не на основе «таких свойств». Умное же он описывает, имея в виду все названные свойства единого, так как оно разделено и возвращается к собственным началам. Он говорит: «Коль скоро <единое> обладает вышеуказанными свойствами»⁹¹³, и такая посылка вполне соответствует природе <умного>. Не получается ли, что он, находясь в таком же положении при исследовании данного чина, опустил соответствующие вводные рассуждения, поскольку «подобие и неподобие» уже в большей мере имеют отношение к космосозиданию?⁹¹⁴

II.10.3.2. «Парменид», 147c5–6

Во-вторых, давайте примем к сведению следующее. В сочетании с определением «ни больше, ни меньше» <Парменид> сперва использует слово «одинаково». Затем он изменяет способ своего выражения, и передает смысл, заключенный в слове «одинаково», словами «точно так же»; тем самым, как мы говорили выше, он пояснил то, почему с помощью слова «одинаково» ведет речь об определенном свойстве: для того чтобы тем самым сделать вывод о подобии⁹¹⁵. В самом деле, по этой причине подобное будет представлено как одинаковое, что говорит об изначальном знании о предмете исследования. Скорее всего, <Парменид> использует выражения «одинаково» и «точно так же» вследствие

- затруднений с выбором того слова, которое указывало бы на промежуточное состояние между «больше» и «меньше». Действительно, в этом случае мы не имеем никакого подходящего наречия, за исключением «точно так же», которое, в согласии с истиной, указывает на «одинаково». <Парменид> использовал оба выражения, чтобы не создалось впечатления, будто он с самого начала знал о предмете своего исследования.
- II,211 Он был вынужден держаться не за слово «одинаково», а за то, при посредстве которого было обозначено тождественное, ибо он сказал: «В таком случае они испытывали бы одно и то же» ⁹¹⁶, как бы ведя речь о чем-то, занимающем промежуточное положение между «больше» и «меньше», и, конечно же, это, в согласии с истиной, — «одинаково». Однако в данном доказательстве имеется в виду тождественное.

II.10.3.3. «Парменид», 147d3–148a6

- Вслед за этим <Парменид> сказал: «Но разве, произнеся его один раз, ты сообщаешь о том, именем чего оно является?» ⁹¹⁷. И так писать правильнее, нежели «о том, чем оно является». Показал он это и в дальнейшем, когда выдвинул следующее положение: «Ты называешь не что-то другое, а только то, именем чего оно является». Что же касается суждения: «Следовательно, единое есть иное другому и другое — единому как иное, обладающее свойством тождественности», — то в этом случае нет никакого определения, даже артикля, и в беседе о данном чине <Парменид> не имеет в виду никакого грамматического лица:
- 10 здесь даже юноша ⁹¹⁸ не говорит: «Да». «Единое будет обладать не каким-то иным отличием, а тем же самым, что и другое», — вот какой ответ был дан, ибо в таком случае, конечно же, вопрос вообще не был задан. В свою очередь, это совсем не так в следующем суждении: «В соответствии с тем, что оно обрело свойство благодаря иному», — и скорее всего можно было бы сказать в этом случае «иного», имея в виду некое своеобразие. Действительно, кое-кто уже писал эти слова правильно: «В согласии с самим обретением свойства иного»; если бы это было так, то <Парменид> говорил бы вот что: «Следовательно, как единое является иным другому, так и другое — единому». Однако он сказал: «Иное и иные как одно и то же иное», а вовсе не: «Как то и другое иное». Ведь тем самым подчеркнуто, что иным является одно и то же. Следовательно, бытие одним и тем же иным вовсе не указывает на какое-либо другое свойство по сравнению с тождественностью. Однако, прибавив к слову «само» артикль, <Парменид> внес неясность, связанную с кажущейся несогласованностью. Тем не менее такое сочетание — это оборот аттической речи. Разделив данные слова, ты мог

бы сказать взаимообратимым образом: «В согласии с обладанием свойством бытия одним и тем же иным». В самом деле, каждое из двух находится в каждом, потому что они в равной мере иные друг другу⁹¹⁹.

II.10.3.4. «Парменид», 148a4–6

Почему в связи со сказанным <Парменид> делает такой вывод: «Каждое будет подобно каждому», а также: «Ибо каждое есть иное каждому». К чему именно он стремится, заменяя слово «единое» на «каждое»?⁹²⁰ Скорее всего, вернувшись к общему рассуждению, он тем самым сообщил или же указал на многосторонность и раздельность 25 данного единого. В самом деле, существует не один начальственный бог, к которому как к первому относятся данные суждения, что имеет место применительно к предшествующим логическим выводам. Пожалуй, с тем чтобы даже не возникло мысли об умозаключении о бытии подобным в согласии с одной лишь инаковостью, <Парменид> и прибавил, что «всякий вид в самом себе подобен другим». Поэтому он и 11.212 вынес дополнительное суждение: «Ибо всякая вещь есть иное всякой». В связи с этим неясно, почему он не распространил свойство тождественности на то, что неотлично, а свойство инаковости — на отличающееся, при том, что тождественное вовсе не выступает у него как неотличимое? Похоже, что другое оказывается другим, поскольку инаковость превращается в неподобие, ибо неподобие — это обладание 5 свойством инаковости. <Парменид> сказал «неотличимое» вместо «тожесамойное», потому что по-гречески так сказать нельзя; тем не менее он стремился высказать ту мысль, что бытие тождественным есть подобие, точно так же, как бытие отличающимся — неподобие.

II.10.3.5. «Парменид», 148d3

На основании сказанного следует рассмотреть, по какой именно причине <Парменид> делает логический вывод в соответствии не только с каждым свойством из двух, но и с ними обоими вместе взятыми, словно бы отождествляя их. В самом деле, что ему дает делающаяся в данном случае прибавка? Скорее всего, он стремился к тому, чтобы образовать 10 при этом дуодециму, ибо при рассуждении в согласии с каждым из двух появляется восемь предметов логического вывода, и в согласии с ними обоими — еще четыре⁹²¹. Пожалуй, это свидетельствует и об их единстве и раздельности, и то рассуждение, которое совершается «в согласии с ними вместе», подражает демиургической тождественности, а то, которое относится к каждому из них по отдельности, говорит об инаковости. Самое правильное — это сказать, что данное определение указывает

- лишь на три вида родов среди них⁹²², из которых одни связаны с инаковостью, и подобие в них является весьма неочевидным, а неподобие — явным, так как каждое из них основывается именно на инаковости, другие соответствуют тождественности, а в третьих как подобие, так и неподобие происходит одновременно и от тождественности, и от инаковости. Возможно и такое деление: одни — это первые начала, другие — промежуточные, а третьи — последние, и оно соответствует халдейской теософии. Тогда собственным признаком последних оказывается попеременное чередование подобия и неподобия, поскольку они не выступают ни как несмешанные, ни как чистые — эти их состояния как бы слиты между собой и происходят от сопричастностей, а не от наличествований. Среди первых то, что соответствует прямой линии, образуется из взаимно противоположных преобладаний, промежуточным же соответствует положение, среднее между этими двумя, — конечно же, само то, что возникает «в согласии с ними вместе».

II.11. ОБ УСТРОЕНИИ СВЕРХКОСМИЧЕСКИ-ВНУТРИКОСМИЧЕСКИХ (СВОБОДНЫХ) БОГОВ («Парменид», 148d5-149d7)

II.11.1. Семнадцать вопросов и ответов

II.11.1.a. Перечень вопросов

- 25 351. По поводу свободных богов, во-первых, необходимо исследовать то, по какой причине они называются свободными и знает ли о таком их наименовании Платон, а также почему те же самые боги являются азонами.
- Во-вторых, каково их своеобразие и верно ли, что множество внутрикосмических богов возглавляет единственный свободный бог?
- II,213 В-третьих, почему при рассмотрении среднего чина умопостигаемого Платон поведал о тех богах, которые одновременно умны и умопостигаемы, при исследовании сверхкосмического — о свободных, при-

менительно же к умному и сверхкосмическому о сверхначальных богах он не сообщал? Если при рассмотрении подобного и неподобного единого он ведет речь вовсе не о них, то и мы о них не говорим.

В-четвертых, почему <вывод о> соприкосновении и несоприкосновении следует за <рассмотрением> подобия и неподобия? 5

В-пятых, почему среди апофатических суждений первой гипотезы соприкосновение и несоприкосновение были опущены? 923

В-шестых, что служит у Платона признаком соприкосновения и несоприкосновения как в данных рассуждениях, так и в иных случаях? 10

В-седьмых, существуют ли только свободные боги или имеются также внутрикосмические декадархи, зодиократы, горомы и кратан? 924

В-восьмых, если Платон знает о свободных богах, то необходимо исследовать, относит ли Сократ к их числу Лахесис, когда ведет о ней речь в «Государстве» 925, а также полагает ли он в «Федре» таковыми двенадцать вождей 926. 15

В-девятых, почему применительно к данным богам <Платон> использовал апофатические суждения, хотя <вторая> гипотеза в целом является катафатической? 927

В-десятых, почему в случае свободных богов <Платон> довольствовался лишь четырьмя логическими выводами, хотя связанное с ними видовое разнообразие весьма значительно?

В-одиннадцатых, почему <Платон> делает вывод о соприкосновении на основании бытия единого в самом себе и в другом, а о несоприкосновении — исходя из понятия единого, и какое единое в данном случае имеется в виду? 20

В-двенадцатых, каким образом можно было бы увидеть и в свободных богах демиургические тождественность и инаковость?

Вслед за этим, в-тринадцатых, почему <Платон> сперва рассматривает соотношение единого с другим, а уже потом — с самим собой? 25

В-четырнадцатых, почему здесь <Платон> упоминает о местоположении? Следует рассмотреть, соответствуют ли свободные боги каким-либо местам в космосе.

В-пятнадцатых, какова аналогия между пребыванием среди бестелесного и бестелесным местом и связана ли она с нахождением единого в последующем, или же можно говорить о его бытии в самом себе? 928

В-шестнадцатых, сколькими способами происходит соприкосновение богов, при том, что лишь один такой способ называется касанием? 30

В-семнадцатых, необходимо исследовать, исходят ли последовательности вещей у Платона от свободных вождей, как об этом говорит <Прокл>. II,214

II.11.1.6. Семнадцать ответов

II.11.1.6.1. Ответ на первый вопрос

352. Итак, давайте так коротко, как это только возможно, по очереди ответим на каждый из перечисленных вопросов.

- 5 Что касается первого вопроса, то от теологов мы знаем, что в высшем чине имеются боги, распределившие жребии и в согласии со своим своеобразием изначально приставленные надзирать над последующим устройством ⁹²⁹. Так, Аттис, располагающийся в лунном уделе, творит рожденное. У Орфея и у теургов мы также обнаруживаем находящимся в таком положении среди таинственного Адониса и многих других богов ⁹³⁰. Следовательно, так и нужно мыслить о свободных богах, которые, с одной стороны, являются последними среди сверхкосмических, а с
- 10 другой — вершат свой промысел в отношении вот этого космоса. Не образуют ли тогда сверхначальные боги высший чин внутрикосмических и не являются ли они по своему своеобразию внутрикосмическими, несмотря на то что свободные боги выказывают не только внутрикосмическую, но и сверхкосмическую природу? Вероятно, среднее положение между этими природами следует воспринимать как сам вид свободных богов. Мы говорим, что они свободны потому, что вершат промысел обо
- 15 Всем, хотя отнюдь не связаны с ним по природе и не заполняют его. Поэтому сами боги и называли их «азонами», ибо они не окружают собой космос, так же как и не располагаются в его частях, словно в каких-то зонах. Знание о подобном виде промысла Платон показывает, повествуя в «Политике» о демонах, получивших во времена Крона части космоса по жребию и поныне проявляющих заботу о нем, но ныне же освобожда-
- 20 ющихся от Всего ⁹³¹. И ясно, что то и другое имеет место одновременно; именно таков свободный вид богов. Во-первых, отсюда мы знаем, что они связаны с Кроновым своеобразием и соответствуют ему, ибо сам Крон был как бы свободным демиургом, упорядочивающим материю, как гласит оракул, «не делами, а умом» ⁹³². По этой причине чужеземец и уделяет частицу этой свободной власти всеобщему демиургу и всем
- 25 остальным богам ⁹³³. Однако так называемые свободные боги в наибольшей мере соответствуют данной природе. Во-вторых, мы понимаем, что <Платон> назвал их «пастырями» и «демонами» ⁹³⁴, а также принадлежащими к одному роду, а промысел имеющими о другом и получившими по жребию части космоса. В самом деле, и те демоны, которых мы сами удостоены по жребию ⁹³⁵, занимают по отношению к нам положение свободных, каковы и пастыри по отношению ко вверенным им стадам; при-
- 30 том они вообще-то принадлежат к другому роду, ибо в качестве сверхкосмических властвуют над внутрикосмическим как над другим.

II.11.1.6.2. Ответ на второй вопрос

353. Далее, на второй вопрос можно ответить, что впереди множе- II,215
ства частей идет единственный свободный бог, поскольку даже если
такая часть одна, то и она свивает множество, как об этом говорит
<Прокл> ⁹³⁶. Ведь свободный бог стремится <...> также нравиться
<...> внутрикосмического множества. Конечно же, их посредствую- 5
щее положение вполне отчетливо доказывает утверждение о половин-
ной связи, подобно тому как внутрикосмическое представляет связь, а
сверхкосмическое — несвязанность. Действительно, это одна природа,
предпочитающая в качестве единой жизни две — внутрикосмическую
и сверхкосмическую.

II.11.1.6.3. Ответ на третий вопрос

354. Что касается третьего вопроса, то Платон, похоже, проводит
разделение богов на всеобщих и частных в согласии вовсе не со своими
собственными представлениями, а скорее с эллинским обычаем: показав 10
тройственность частных богов, как о всеобщих он ведет речь об умопо-
стигаемых, умопостигаемо-умных и умных, с которыми соотносит сверх-
космических и внутрикосмических богов и между ними располагает
сверхкосмически-внутрикосмических. Поразмышлять по поводу их со-
седства и посредствующего положения он предоставил нам самим.

II.11.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос

355. Конечно же, в ответ на четвертый вопрос мы говорим, 15
[1] что даже если бы подобное и неподобное были некими сопричаст-
ностями, то они образовывали бы саму сущность. Соприкосновение
же располагается отнюдь не в глубине сущности, а, напротив, данная
идиома соответствует скорее поверхности. [2] Подобие и неподобие
смешиваются с тем, в чем они находятся, как с целым, а соприкосно-
вание относится к поверхности как к части. [3] Кроме того, в-треть- 20
их, подобное чему бы то ни было может казаться далеким от него, а
соприкасающемуся с чем бы то ни было необходимо находиться вблизи
от того, с чем оно соприкасается. [4] Далее, подобие — это как
бы тождество, а неподобие — инаковость. Соприкосновение же и не-
соприкосновение от своих прародителей еще более далеки ⁹³⁷.

II.11.1.6.5. Ответ на пятый вопрос

356. Далее, <Прокл> дает вполне удовлетворительный ответ на пя-
тый вопрос: потому что в небытии в самом себе и в другом <Парменид> 25

- II,216 одновременно указал на несоприкосновение, которое оказывается отрицанием соприкосновения. Таким образом, само несоприкосновение при этом было отрицанием, и тогда, в свою очередь, подвергнуть его отрицанию невозможно⁹³⁸. А почему выше отрицалась гипотеза, связанная со временем, хотя и в ней с утвердительным суждением сочетается такое: «не старше и не моложе»? Скорее всего, в вышеприведенных рассуждениях <Платон> подверг его отрицанию как утвердительное, а именно как выражающее равенство по возрасту⁹³⁹.

II.11.1.6.6. Ответ на шестой вопрос

357. И поскольку это было сказано хорошо, правильное всего не
5 упускать из виду два промежуточных чина — связанный с соприкосновением и несоприкосновением, а прежде него еще тот, который относится к умопостигаемо-уми́мому, с тем чтобы по сравнению с умопостигаемым обратить внимание в первую очередь на многое, на целое и части, а также на начало, середину и конец, которые представляются общими предметами логического вывода, хотя Парменид в своих апофатических суждениях об этих чинах и не упоминает, ибо главной
10 целью таких его суждений было обособление первого от всего⁹⁴⁰.

II.11.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос

358. В-седьмых, великий Ямвлих, так же как и истинный разум, не соглашается с тем, что дело обстоит описанным образом. Действительно, знаки зодиака есть какие-то части космоса; следовательно, зодиократоры — внутрикосмические боги, и, значит, декадархи и тому
15 подобные боги разделили между собой все. Одноименны им и свободные боги, предстоящие в обособленности тем же самым вещам. Точно так же каждый космократор оказывается двойственным — внутрикосмическим и сверхкосмическим. Соответствующий вывод мы сделали и в комментарии к «Тимею».

II.11.1.6.8. Ответ на восьмой вопрос

359. В-восьмых, мы уже высказали предположение, что Платон в «Политике» рассматривает Кроновых архонтов как свободных богов⁹⁴¹, хотя они не являются таковыми ни в силу сопричастности —
20 каковыми можно было бы назвать внутрикосмических богов, — ни в смысле причины; что касается сверхкосмических богов и самого всеобщего демиурга, то они, напротив, пастухи освобождающихся космических родов в собственном смысле этого слова. Однако вовсе не следу-

ет предполагать, будто Лахесис именно такова. В самом деле, нужно, чтобы каждая из Мойр занимала равное положение в своей триаде; вообще же, <Платон> полагает, что Лахесис всегда соприкасается со всем ⁹⁴², даже если иногда она имеет отношение к тождественному, а иногда — к иному кругообороту, и разве только следует считать всех Мойр свободными богинями, поскольку было сказано, что, совершив свое движение в течение некоего времени, они располагаются на некотором расстоянии друг от друга ⁹⁴³. Действительно, вообще говоря, даже в высшем чине соприкосновение и несоприкосновение будут соответствовать в качестве собственного признака свободе. Что же касается вождей в «Федре», то разве можно считать их свободными богами? Ведь их вождь обходит все и все удостаивает попечения. В самом деле, утверждение, будто начальствующий Зевс возглавляет триаду ⁹⁴⁴, вовсе не является достоверным, ибо триада есть первое начало дуодецимы. А поскольку говорится, что Зевс пребывает на небе, то можно разделить начальствующих богов на трех отцов — небесного, земного и промежуточного между ними; об этом свидетельствует и оркул:

Первый священный среди них простирается путь, как и средний,
Третий — иной, лучезарный, что землю огнем согревает;
Ибо неистовым этим началам и рабствует все ⁹⁴⁵.

10

II.11.1.6.9. Ответ на девятый вопрос

360. В-девятых, правильнее сказать, что отрицание «несоприкосновение» выявляет неосвязаемость, поскольку имеется в виду пара «неосязаемое—осязающее», которая указывает на бытие таковым и единого. Однако имеет смысл само то, что свободное и обособляющееся, а также в некотором отношении несвязанное и азональное применительно к данному устройению представлены именно в апофатической фигуре, ибо все это — имена, словно бы связанные с лишенностью ⁹⁴⁶.

15

II.11.1.6.10. Ответ на десятый вопрос

361. Далее, в ответ на десятый вопрос мы скажем, что даже если бы свободных богов было больше, чем сверхкосмических, то все равно начальствующие боги стремятся разделить <царства> богов, выступающих в качестве истоков; именно они и начинают такое деление. Свободные же стремятся соединить это внутрикосмическое разнообразие и потому сочетаются с самими собой в отеческой тетраде, в которой соединена космическая декада. Свободные боги, похоже, соединяются с демиургической неколебимостью иначе, а именно при возвращении,

20

и поскольку отцу соответствует отеческий ум, в соотнесенности с ним он уподобляется тетрактиде предметов логического вывода. Промежуточные же боги возникли при выходе отца за свои пределы и рассматриваются вместе с отеческой тетрактидой.

II.11.1.6.11. Ответ на одиннадцатый вопрос

- 25 362. А как мы ответим на одиннадцатый вопрос? Скорее всего, так: сказанное совершенно правильно потому, что те боги, которые
II,218 располагаются превыше Всего, аналогичны Крону, стоящему выше демиурга, поскольку и те и другой пребывают в чине демонов, получивших нечто по жребию, а также потому, что они являются потомками неумолимого истока. Последний по своей сущности связан с Единожды Потусторонним:

- 5 Ибо ведь не в материи
Потусторонний и первый огонь свою силу хранит
С помощью действий, а также ума ⁹⁴⁷.

- Сказанное в особенности хорошо потому, что данное аподиктическое рассмотрение основывается на демиургическом бытии в самом себе и в других, причем говорится именно не «в другом», а «в других», так как слово «другое» к нему еще не относилось. Однако сейчас в качестве
10 свидетельства я привожу также и то, что Кроново начало в другом в слиянии с ним означало бытие в других. В самом деле, в приведенном случае уже имеется своеобразие другого. Разумеется, другое связано с единым, хотя других еще не было, — <Парменид> говорит разве только о том, что рассматриваемое единое находится в других, поскольку оно появилось от первого бытия в другом ⁹⁴⁸; правильнее всего утверждать, что эти самые боги свободны от космоса и способны к возвращению благодаря Крону, поскольку они подражают Кроновой жизни, а
15 вернее, соответствуют тому, что было сказано по этому поводу во вступлении и являются сверхкосмическими как освобождающиеся. Также самое верное — следующее: эти боги располагаются вокруг того, чем не владеют; они связаны со Всем точно так же, как Крон — со всеобщим умным устройством, и благодаря самим себе, как и тот, полагают начало всеохватности Всего. В самом деле, Крон — первый, пребывающий в самом себе и в другом, и разница заключается лишь в том, что он выступает попросту в таковом качестве, а данные боги — в телесном облике, поскольку они приходят или не приходят в соприкосновение, располагаясь вокруг телесного космоса. Однако несоприкосновение существует благодаря происхождению от единого скорее всего по-

тому, что единому приличествовала апофатика, и потому, что рассматриваемые боги, приходя в соприкосновение с космическими видами, оказываются вместе с ними множественными, а освобождаясь от них, превращаются в единых и делают единым собственное множество, о котором сообщается как о возникающем применительно к Кроновой жизни, при том, что все вечно движется к неделимости. Таким образом, данное единое не является ни первым, ни демиургическим — на- 25
против, оно именно свободное и логический вывод в отношении его на-
ряду со многими другими, приводившимися ранее, делается как о само-
сущем⁹⁴⁹. Разумеется, рассматриваемым богам более всего свойственно
несоприкосновение, и именно благодаря этому они именуются азонами
и свободными богами. Значит, данное единое нужно мыслить вовсе не II.219
как наипростейшее, а как исполненное самого себя и нерасторжимое и
как то целое, которое пребывает в самом себе и в другом, на чем и на-
станавает <Парменид>⁹⁵⁰.

II.11.1.6.12. Ответ на двенадцатый вопрос

363. Что мы скажем в ответ на двенадцатый вопрос? Скорее всего следующее: соприкосновение и подобие — потомки тождественности, а несоприкосновение — потомок инаковости. Действительно, сопри- 5
косновение возникает вследствие родства природы осязаемого и ося-
зающего, а несоприкосновение — в согласии со своеобразием иного
рода⁹⁵¹.

II.11.1.6.13. Ответ на тринадцатый вопрос

364. На тринадцатый вопрос легко ответить вот как: <единое>, 10
следующее за демиургическим, тяготеет к другому уже более, нежели
к самому себе, несмотря на то что его своеобразие скорее освобождает
его от названного другого.

II.11.1.b.14. Ответ на четырнадцатый вопрос

365. В-четыренадцатых, местоположение упоминается вовсе не пото-
му, что свободные боги располагаются в определенных местах в космосе,
и по этой самой причине речь здесь идет о месте⁹⁵². В самом деле, не-
бесные, как и земные и промежуточные или же, говоря халдейским язы-
ком, огненные, воздушные и земные, боги получают наименование в свя-
зи с подвластными им областями. Однако, похоже, местоположение
имеет к рассматриваемым богам отношение благодаря их бытию в самих
себе и в другом: место — это и есть «в самом себе» или «в другом». Ям-

- 15 влих также говорил об умопостигаемом месте именно в описанном смысле и вообще воспринимал имена скорее как относящиеся к местам; на это намекает Парменидов вывод о движущемся и покоящемся едином, делающийся именно в связи с таким местоположением⁹⁵³.

II.11.1.6.15. Ответ на пятнадцатый вопрос

366. Далее, в-пятнадцатых, не получается ли так, как говорит <Прокл>: что лучшее из бестелесного также пребывает словно в некоем месте либо в худшем, либо в самом себе⁹⁵⁴. И конечно же, как он утверждает, само место лучше, нежели нахождение в некоем месте, и, значит, нахождение в лучшем как в некоем месте предпочтительнее⁹⁵⁵. Точно так же и сверхнебесное место располагается выше, чем те души, как и боги, которые восходят к нему⁹⁵⁶. Местоположение скорее всего может быть тройким: одно означает пребывание в худшем, в качестве примера чего мы приводим нахождение солнечного света в воздухе; другое — расположение в том, что принадлежит к вещам одного порядка, и пример — то, что мы располагаем Солнце в относящейся к нему сфере как в определенном месте, третье же — расположенность в лучшем, например когда само Солнце находится в обособленном свете⁹⁵⁷; именно последнее местоположение оказывает-
II.220 ся собственно таковым, остальные же являются местоположениями в некоем отношении. Поэтому и Крон, находящийся в самом себе и в другом, уподобился сверхнебесному месту. При этом данные три места обладают собственной природой лишь в отношении бестелесных предметов. Что же касается тел, то ни бытие в самом себе, ни пребывание в худшем не оказывается местоположением — им может быть лишь нахождение в ином, лучшем⁹⁵⁸.

II.11.1.6.16. Ответ на шестнадцатый вопрос

- 5 367. Вслед за этим, в-шестнадцатых, <следует сказать, что> одно дело — это соприкосновение в единстве, другое — в тождественности, а третье — феноменальное. В самом деле, <Прокл> стремится вести речь о том, что соприкосновение происходит при посредстве ангелов. А лучше было бы сказать, что одно соприкосновение совершается как единство многого, другое — в виде единства частей, третье — как совершенство, относящееся к началу, середине и концу, четвертое есть тождественность, пятое — подобие, шестое — касание, а седьмое —
10 то, которое соответствует равенству, ибо последнее также есть некое единство и соприкосновение⁹⁵⁹. Можно было бы отыскать и много других божественных общностей.

II.11.1.6.17. Ответ на семнадцатый вопрос

368. В заключение давайте в ответ на семнадцатый вопрос скажем, что, по мнению всех теологов, демиург есть подлинный источник всех частных последовательностей, начальствующие боги — это именно определенные начальствующие боги (каждый из них предшествует отдельной последовательности, хотя и пронизывающей весь космос), даже если они выступают как частное своеобразие, свободные же боги — вожди внутрикосмических последовательностей, располагающихся в определенных частях космоса, причем каждый в своей. Таким образом, данное суждение оказывается истинным именно в описанном смысле.

Похоже, Парменид говорит весьма много по поводу соприкосновения именно по этой причине, ибо в противном случае многословие будет лишь отвлекать %0.

369. Вот какие определения следует дать по данному поводу, что же касается всего остального, то об этом <Прокл> сказал вполне достаточно.

II.12-14. О ВНУТРИКОСМИЧЕСКОМ УСТРОЕНИИ («Парменид», 149d8-155d5)

II.12-13. ОБ УСТРОЕНИЯХ НЕПОДВИЖНЫХ («Парменид», 149d8-151b7) И БЛУЖДАЮЩИХ («Парменид», 151b7-e2) НЕБЕСНЫХ БОГОВ

II.12-13.1. Восемь вопросов и ответов

II.12-13.1.a. Перечень вопросов

Какова цель следующих трех гипотез и логических выводов и как в них в связи с качественно определенным единым и качественно определенными божественными устройствами обсуждается то, что есть? Это нужно рассмотреть во-первых %1.

Во-вторых, почему <Парменид> расположил равенство и неравенство после соприкосновения и несоприкосновения и почему порядок следующих трех логических выводов таков, каков он есть?

В-третьих, как применительно к соответствующим богам нужно мыслить равное и неравное, а также большее и меньшее?

11,221 В-четвертых, возможно ли, чтобы многим богам был предоставлен один надел или чтобы один бог начальствовал над многими наделами?

В-пятых, лучше ли равенство, чем неравенство, или же дело обстоит обратным образом? В самом деле, почему бы при допущении последнего и неподобию не быть лучше подобия, инаковости лучше тождественности, а движению лучше покоя, а в случае предположения первого возникает вопрос, почему большее как часть равенства указывает на превосходство, будучи при этом связано с неравенством.

В-шестых, что такое великость и малость, которые сейчас рассматривает <Парменид>, почему в настоящий момент доказывается, что они есть виды, и по какой причине он назвал их «видами», а не «родами»? ⁹⁶²

10 В-седьмых, каковы предметы логических выводов, сколько их и по какой причине они располагаются в представленном порядке?

В-восьмых, необходимо выработать правильный подход к аподиктическому рассмотрению, обсудив, не нуждается ли оно в каком-нибудь улучшении.

II.12—13.1.6. Восемь ответов

II.12—13.1.6.1. Ответ на первый вопрос

370. Давайте обсудим сначала первый вопрос.

15 [Мнение Прокла] Итак, <Прокл> соотносит равенство по величине с небесными, а по количеству — с подлунными богами; что же касается соответствующего ему неравенства, то если оно связано со временем, значит, касается божественных душ — вплоть до какой-то определенной, а вслед за ними, в свой черед, лучших родов.

[Мнение Дамаския] Нам же кажется, что [1] первые предметы логического вывода правильнее посвящать неподвижным богам, поскольку они сочетаются между собой в одной объединенной взаимосвязи, промежуточные же — блуждающим, обладающим разнообразием в своих 20 движениях и уже не сохраняющим связности и неизменности данного устройства. [2] Кроме того, мы рассматриваем равенство и неравенство применительно к ним вовсе не просто по числу, а именно по числу мер и частей определенной величины ⁹⁶³. В самом деле, от неподвижных богов блуждающие воспринимают собственный признак внутрикосмичности.

[3] Далее, в-третьих, они, совершая движение вокруг тех, неподвижных, находятся на определенном расстоянии от них как непротяженных и пребывающих в одном и том же положении и в одном и том же месте.

Конечно, последние логические выводы второй гипотезы следует отнести именно к подлунным богам. В самом деле, [1] прежде всего тем, кто пишет теогонию, по справедливости, следует связывать все подобные вещи с богами. [2] Кроме того, Парменид давно уже оставил в стороне сущность, зависящую от единого ⁹⁶⁴. [3] В-третьих, почему он принял во внимание божественную душу или лучшие роды, связанные с собственными для них логическими выводами, но ни в коей мере не поступил так же с сущим, жизнью или умом в согласии с ними самими? Если это связано с тем, что, будучи божественными, они сочетаются с единым и потому их рассмотрение опущено, то, конечно же, по этой самой причине необходимо принять во внимание душу, а также лучшие роды, ибо демоны по своей сущности оказываются спутниками богов ⁹⁶⁵. Далее, в-четвертых, если из-за того, что душа божественна, ее сейчас нужно учесть в логических выводах, то отчего бы не удостоить либо того же самого, либо собственного для него упоминания и божественное тело? Ибо божественна даже сама сущность ⁹⁶⁶. Итак, лучше говорить, что, ведя беседу о едином, <Парменид> всегда, во всяком случае во второй гипотезе, имеет в виду бога и одновременно любую зависящую от него сущность — умную, душевную или телесную. В свой черед, такой подход сообразуется либо с природой — с единым как живым существом ⁹⁶⁷, либо с соседствующим движением спутников <богов>, поскольку <Парменид> рассматривает простую сущность, всегда сохраняющую своеобразие единого и сочетающуюся с ним. Ту же сущность, которая порой отпадает от единого и отторгается от него, он связывает с другой, самостоятельной и возникшей в отсутствие единого природой ⁹⁶⁸. Впрочем, эти вопросы мы разъясним ниже, ибо, продвигаясь вперед, мы докажем, что подлунным богам более всего соответствуют трети логические выводы.

II.12–13.1.6.2. Ответ на второй вопрос

371. Ныне же в ответ на второй вопрос следует, во-первых, сказать что равное, соразмеряющееся с равным, не просто приходит с ним в соприкосновение, но делает это само по себе и в целом, соприкосновение же вообще может осуществляться и в пределах одной лишь линии касания ⁹⁶⁹. Во-вторых, несоприкосновение отвергает касание вообще, неравенство же каким-то образом предполагает несоприкосновение в смысле бытия чем-то превосходящим или уступающим. В-третьих, равенство

- указывает на какое-то равное достоинство сущности, соприкосновение же — лишь на некую связь лучшего с худшим, с тем, для чего соприкосновение в каком-то отношении отсутствует. Далее, в-четвертых, подобие возникает в разобщенности, равенство же предполагает совместное измерение предметов, находящихся рядом. Следовательно, необходимо, чтобы для таких предметов изначально предполагалось наличие промежуточного состояния — самого их сближения. В противном случае не
 25 будет того, что измеряется вместе, то есть возникнет осязание неосязания⁹⁷⁰. Вот что следует сказать по поводу первой части вопроса.

- В то время как есть три логических вывода, одному из них — о равенстве и неравенстве — вполне справедливо предшествует тот, который относится к связи разделенных предметов. Сам же этот вывод, в свой черед, идет впереди относящегося к существованию во времени и к обладанию возрастом. В самом деле, единое, имеющее величину, как
 II.223 непрерывное следует располагать прежде разделяющего эту непрерывность на какие-либо меры, точно так же, как неделимое должно предшествовать делимому и оба они — существующему во времени, во-первых, по той причине, что время непрерывно и раздельно и оказывается смешением величины и количества⁹⁷¹, во-вторых, по той, что неизменное предшествует изменяющемуся и, в-третьих, по той, что в одном
 5 случае равенство и неравенство соответствуют самой первой сущности, в связи со временем же — изменчивости имеющего величину⁹⁷².

II.12—13.1.6.3. Ответ на третий вопрос

372. В ответ на третий вопрос нужно сказать, что сам <Парменид> действует разными способами. Прежде всего следует заметить, что равное как неделимое и совокупное — это то, что есть, за тем лишь исключением, что с какой-либо вещью соотносится лишь связь и она оказывается двойственной; когда же эта вещь разделяется на целое и части или на объединенное и множественное, тогда-то она и оказывается большей
 10 или меньшей⁹⁷³. Что же касается другого, то <Парменид> наиболее убедительно говорит о существовании равенства потому, что единое соотносится с одной долей, о бытии большим — потому, что оно превосходит эту долю по своему старшинству и силе, а о бытии меньшим — вовсе не потому, что оно скорее неделимо (ибо данное свойство относится к большему и такое единое будет даже лучшим, нежели последнее⁹⁷⁴), а потому, что, в то время как внутрикосмический бог весь в целом оказывается составным, единое выступает как одна часть сум-
 15 мы⁹⁷⁵, и все остальные части больше единого или, вернее, не больше: составное является иной частью, большей, нежели единое как то, что об-

разуется из множества частей, например материи, телесного эйдоса, природы, всяческой жизни, располагающейся в подчиненном ей, а также души и ума, коль скоро мы мыслим единое как самостоятельное. Если же оно сочетается с умом и душой, все равно нечто, состоящее из других предметов, оказывается большим, так как других видов, из которых возникает телесный удел, много ⁹⁷⁶. Пожалуй, даже если бы мы мыслили 20 неделимое лишенным объема, такое суждение имело бы больший смысл. Самое лучшее — это, подобно тому как <Парменид> сопоставил единое с самим собой, точно так же сравнивать его с другим: как нерасторжимое, приравнивающееся к нерасторжимому уделу в согласии со своеобразием одних и тех же мер, и, кроме того, как разделяющееся на части и целое, относящиеся как к единому, так и к доле. При этом то, что имеет отношение к единому, делимо в меньшей степени, нежели то, что со- 25 ответствует доле, потому что, после того как великость и малость были рассмотрены в связи с раздельностью, объединенное оказалось в большей мере в едином, а разделенное — в доле; следовательно, его меньше в едином и, стало быть, данное меньшее заключено в едином, ибо именно в таком случае по своему смыслу то, что является скорее большим, будет сравниваться с тем, что окажется меньшим ⁹⁷⁷. Правильнее всего сказать следующее: все, что могло бы существовать, всегда по преимуществу должно располагаться в превосходящем; равенство в этих случаях 11,224 одноименно, суждения же о большем и меньшем применительно к единому оказываются более достоверными, нежели в отношении другого, подобно тому как выше мы говорили и об инаковости. Как о большем можно сказать о самом по себе едином, а как о меньшем — лишь о <едином,> располагающемся в участвующем в нем.

Пожалуй, можно было бы выразить ту же самую мысль вот еще 5 как: предшествующие боги вовсе не нисходят в свои собственные уделы такими, каковы они есть на самом деле, и вообще не обращаются к последующему, а, напротив, сохраняют собственное превосходство над ним; рассматриваемые же боги по причине своей крайней разобщенности обладают всем тем, что они имеют в качестве вышедшего за свои пределы и потому связывают собственный всеобщий промысел с тем, что мыслилось ранее в соразмерности с собой, и именно в данном отношении они равны ему. Поскольку единое и бог по своей природе связа- 10 ны с тем лучшим, которое происходит от них, речь идет о том, что они оказываются чем-то большим, нежели их потомки — как внутренние, так и внешние. Далее, поскольку в связи с равенством бог каким-то образом включается в единый порядок и причисляется к тому, что появляется от него внутри и вне его, он меньше всего остального, так как располагается во многих вещах и при этом словно бы принадлежит

к предметам одного порядка с теми и выступает как предел в том, что этим пределом ограничено ⁹⁷⁸.

II.12—13.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос

- 15 373. Ответ на четвертый вопрос был дан выше, а сейчас пусть будет коротко сказано, что у одного тела должна быть одна душа, у одной души — один во всех отношениях ум, а одному уму, разумеется, должна предшествовать одна более всего важная родовая генада. Об этом свидетельствует Тимей, располагающий в одной душе один ум, а в одном теле — одну душу ⁹⁷⁹. Имеет смысл говорить также о единой
- 20 душе и, конечно же, применительно ко всему — о едином теле. Если же в Солнце, Луне или в каком-то другом божественном теле одновременно располагается большее количество богов, то есть много способов, которыми они сочетаются между собой, — они выступают либо в качестве причины, либо в сопричастности, либо в наличном бытии, и один бог общий, а другие — частные; последние разделили между собой один и тот же удел общего бога ⁹⁸⁰.

II.12—13.1.6.5. Ответ на пятый вопрос

374. Далее, что касается пятого вопроса, то, поскольку большее и одновременно меньшее, сходясь в тождестве, образуют всеобщую плерому единого, в качестве которой мы рассматриваем равное, ясно, что равенство лучше всякого неравенства. В самом деле, последнее проявляется в раздельности, первое же — в единстве, а единство лучше раздельности. Кроме того, внутрикосмический бог обретает собственный облик в соразмерности со своим уделом; в соответствии с ним устанавливается и равенство. Следовательно, равенство, относящееся к данному единому,
- II.225 скорее всего есть вид и потому оно лучше неравенства. Помимо этого, математики объявляют равенство матерью отношений неравенства. Действительно, уклонение от равенства вслед за последним создает неравенство, а значит, это относится и к превосходству, так как оно обладает преимуществом в неравных предметах. В самом деле, и пролог и иполог ⁹⁸¹ следуют за равенством и исходят из равенства.

II.12—13.1.6.6. Ответ на шестой вопрос

- 5 375. Конечно же, в ответ на шестой вопрос можно сказать, что великость и малость, а также равенство рассматриваются именно сейчас, так как они существуют и в высшем, но проявляют себя среди здешних предметов, ибо именно в нашем космосе возникла пространственная

протяженность⁹⁸². Там, где она чрезмерна, ей полагаются пределы, а значит, и великость, и малость. Пусть же сейчас будет принято во внимание и их средоточие, которое, казалось бы, является вершиной и высшей точкой, поскольку они располагаются в уже обладающих объемом и протяженностью предметах, имеющих по своей сущности величину. Именно поэтому разум и испытывает нужду в их аподиктическом рассмотрении. Они стали тем, что они есть, среди умопостигаемых сущностей, и никто даже не должен высказывать предположение, будто они телесны и никак не связаны с единым. Поэтому они и были названы видами или, как можно было бы выразиться, парадигмами. Тем не менее они — роды, то есть те среди видов, которые более всего обладают признаками рода, ибо и роды — это общие виды.

II.12–13.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос

376. Далее, что касается седьмого вопроса, то предметов логического вывода шесть, и <Парменид> рассматривает <соответствующие единые> попарно: равное другому и самому себе, и это первая диада; большее и меньшее самого себя, и это вторая; третья пара — это единое, большее и меньшее, чем другое⁹⁸³. Причиной такой последовательности рассуждений, конечно же, является сам ход аподиктического рассмотрения, идущего в данном случае правильным в смысле делающихся умозаключений путем. Пожалуй, на основании самих соответствующих предметов можно было бы сказать, что другим отношениям мы предпочли равенство, потому что оно было принято в качестве лучшего, а из его отношений равенство другому предпочли равенству самому себе, так как внутрикосмические боги обладают своим бытием прежде всего в соотнесенности с другим; что же касается неравенства, то неравенство самому себе предпочтительнее неравенства другому, так что рассуждение находит свое завершение в другом, с которого оно и началось. Скорее всего потому, что великое и малое телесны, <Парменид>, в дополнение, пожелал рассмотреть их как изначально пребывающие в едином, вдалеке от тел, чтобы в таком случае в другом мы также мыслили бы их в каком-то смысле бестелесными тогда, когда сопоставляем с этим другим единое. Шесть логических выводов вместо четырех получилось потому, что «не равно» было разделено на «больше» и «меньше», так что в любом случае основополагающей оказывается демиургическая тетрада.

II.12–13.1.6.8. Ответ на восьмой вопрос

377. В заключение необходимо ответить уже и на восьмой вопрос. Действительно, в первом силлогизме сперва отрицается малость. За-

тем <Парменид> отвергает и великость и тем самым вводит представление о равенстве. Следовательно, нужно рассмотреть, во-первых, почему он говорит о равном, основываясь на отрицании, и, во-вторых, почему он отрицает великость именно в связи с отрицанием малости, а не наоборот. В самом деле, точно так же большее не могло бы существовать в чем бы то ни было без равенства, ибо великость наличествует благодаря либо целому, либо части и кажется, что то и другое одинаково недопустимо⁹⁸⁴. В-третьих же, почему данное аподиктическое рассмотрение не является взаимообратимым, несмотря на то что на основании небытия равенства доказывается несуществование большего и малого, а в связи с последним в свой черед показывается наличие равенства; это-то суждение и противоречит самому себе, ибо, если не существует равенства, <нет и большего и малого>.

- Итак, по поводу первого суждения давайте скажем, что равенство предшествует неравенству. Следовательно, <Парменид> вводит катафатическое определение равенства на основании отрицания неравенства вполне справедливо, так как отрицание худшего на основании лучшего вполне обычно⁹⁸⁵.

- По поводу второго мы скажем, что деление, использованное в данном силлогизме, в случае большего не подходит. Действительно, большее существует вовсе не в связи с целым, коль скоро есть и то, что больше целого, тем более нет его и в соотносительности с частью. Кажется, что малое соответствует части, так же как и целому, однако и тому и другому — наряду с равенством; большее же представляется превосходящим равенство. Пожалуй, лучше говорить, что равенство, как и малость, содержится в большем, так что, когда отрицается это самое большее, оказывается отвергнутым и равенство. А еще лучше то, что на основании этих предметов (поскольку, стало быть, рассуждение совершает свой путь от худших соотношений к высшему равенству) одновременно было показано, что равенство родственно скорее большему, чем меньшему, и что в подлежащей рассмотрению триаде⁹⁸⁶ меньшее оказывается наихудшим. Следовательно, малое обретает свой облик вовсе не в согласии с неделимостью; если это так, то им оказалась отдельная сущность и по этой причине она слаба, большее же выступает как объединенная сущность, по своему смыслу добавляющаяся к составной, и последней соответствует равенство: мы совершили к ней свой путь от отдельной сущности через объединенную.

Конечно же, что касается третьего положения, то <Парменид> вовсе не отрицает наличия равенства с той лишь целью чтобы опровергнуть вывод о великости и малости, — напротив, он выявляет несуществование последних при посредстве самой их природы, чтобы высказать катафа-

тическое суждение о равенстве⁹⁸⁷. Словно бы на основании самих действительных предметов он усматривает равенство в составном по сущности, причем в нем не может быть ни малости, поскольку она не создает тех предметов, которые соответствуют равенству, ни великости, так как последняя должна противостоять малости. С тем чтобы никто не подумал, будто малость — это не общее, а всего лишь частное равенство, так что не должно существовать вообще никакого равенства, но будут иметься лишь малость и великость, <Парменид> установил, что малость не соответствует ни составному целому, ни его части; кроме того, он с самого начала провел аподиктическое рассмотрение великости и малости⁹⁸⁸. Ныне же доказываем, что в едином присутствует и равенство, причем в противном случае остальных соотношений существовать не будет. То же, что <Парменид> понимает равное как составное по сущности, он показал, сказав: «Далее, и само единое будет находиться в таком же положении по отношению к самому себе; поскольку оно не содержит в самом себе ни великости, ни малости, оно не будет превосходить самого себя, а, будучи равной меры, будет равно самому себе»⁹⁸⁹. Таким образом, мы проводим разделение на превосходящее и превосходимое и в результате появляются большее и меньшее; именно это показывает последующее рассуждение. В самом деле, данный силлогизм соответствует сущему-в-себе, ибо при отрицании большего и меньшего вновь обнажается равное, второй основывается на бытии в самом себе, а третий — на бытии в другом. Действительно, в самом себе одновременно содержится и объемлющее, и объемлемое, то есть большее и меньшее, и при этом они объемлются другим, даже если последнее содержится в них⁹⁹⁰.

Далее, необходимо рассмотреть, во-первых, почему <Парменид> сделал такие выводы на основании бытия в самом себе и в другом, во-вторых, почему само единое в самом себе и в другом не будет большим и меньшим, и, в-третьих, почему <Парменид> принял допущение о бытии в других на основании бытия в другом, в то время как и подобное бытие, и само другое находится в едином.

Итак, в ответ на первый вопрос мы скажем, что ближайшей парадигмой для обособленной от последующего и изначально мыслимой сущности оказывается великий Крон. Бытие в самом себе выступает для него как обособленное, а то, которое обращается к последующему, происходит от нахождения в другом, причем это имеет место потому, что он стремится удерживать собственное потомство в самом себе. Поэтому Кроновы демоны и почтены жреческими обрядами в качестве тех, которые радуются поглощению своих детей и выдвигают на первое место подобную мстительную силу⁹⁹¹. Следовательно, всякая вещь в связи с этим объемлет и объемлется всеми.

- 5 Что касается второго вопроса, то подобное положение имеет место потому, что единство объемлющего и объемлемых предметов в едином невыразимо. Потому-то речь и идет о «бытии в самом себе», а не о «бытии принадлежащего ему в нем самом», ибо «оно само» — также и объемлемое и потому скорее равно самому себе, если, конечно, можно так выразиться.

- По поводу третьего вопроса мы скажем следующее. Описанное происходит потому, что равенство <единого> другому и привело к тому, что другое находится в едином. В самом деле, равные вещи взаимно охватывают друг друга; например, Тимей говорит о том, что душа находится в теле, что в ней равным образом располагается ум и что она перемещается в соответствии с круговым движением последнего⁹⁹². Похоже, что <Парменид> также ведет речь о необходимости для всякой вещи находиться в каком-то месте как в чем-то ином и на этом основании — о сочетании единого и другого во взаимном бытии друг в друге⁹⁹³. Подобный вывод следует из <рассмотрения> чина, одного и того же для всего, ибо единым в этом чине было то, в отношении чего как первого утверждалось о необходимости где-то находиться, так как иначе ничего и нигде не будет существовать. И подобное суждение вполне справедливо, поскольку оно-то и было первым связано с пребыванием в самом себе и в другом. Допустим, общим является бытие в другом, и мы можем соединить два суждения, относящиеся одновременно к бытию и в предшествующем, и в последующем, однако во втором случае, поскольку речь идет об умопостигаемом, оно располагается в собственном уме, а в первом, так как говорится об уме: он-то и пребывает в соответствующем ему умопостигаемом; следовательно, это и есть простое бытие в самом себе и в другом. Стало быть, если бы рассматриваемое единое не находилось бы в самом себе или в другом, его не было бы нигде, ибо в данном случае есть лишь то, чем является каждая вещь; таким образом, если это не так, то нет ничего. Значит, и что касается внутрикосмического единого, то если бы его не было ни в самом себе, ни в другом, причем в последнем случае в качестве большего и меньшего, то не существовало бы ничего. Следовательно, другое не может пребывать в самом себе и всегда находится в другом — в едином. В самом деле, вслед за первым бытием в самом себе и в другом как таковым идет пребывание в самом себе и в худшем, а кроме того, нахождение худшего в лучшем, и в едином превосходстве лучшего разделено все⁹⁹⁴.
- 25

Вот что следует сказать по этому поводу; что же касается другого, то <Прокл> привел достаточно доказательств тому, что оно относится к равенству не только по величине, но и по числу⁹⁹⁵ — с тем лишь уточнением, что последнее соответствует блуждающим богам⁹⁹⁶. В са-

мом деле, то, что было нами написано, относится к обоим этим равенствам, только если, как было сказано, <единое,> обладающее величиной II,229 мы заменим на количественное. Теперь нам уже следует перейти к последнему божественному устроению.

II.14. ОБ УСТРОЕНИИ ПОДТУННЫХ БОГОВ («Парменид», 151e3-155d5)

II.14.1. Пятнадцать вопросов и ответов

II.14.1.a. Перечень вопросов

378. Вот какие вопросы необходимо исследовать в связи с низшим устроением.

В-первых, тот, что данное рассуждение относится вовсе не к душевной сущности, как об этом говорит <Прокл>. 5

В-вторых, тот, что и эти логические выводы делаются применительно к божественному своеобразию.

В-третьих, тот, что предметы таких логических выводов касаются прежде всего подлунных богов, так же как и тех, которые начальствуют над становлением.

В-четвертых, сколько предметов относится к данным логическим выводам и какие они, а также почему их именно столько, при том, что они расположены именно в таком порядке? 10

В-пятых, почему <Парменид> одновременно рассматривает и бытие, и становление?

В-шестых, почему в данном случае <Парменид> прибегает к кататическим суждениям? 997

В-седьмых, следует явным образом определить то, в каком смысле единое становится одновременно и моложе, и старше самого себя 998.

В-восьмых, почему в данном случае <Парменид> предположил сопоставление с самим собой сравнению с другим? 999 15

В-девятых, необходимо рассмотреть то, что <Прокл> говорит о времени: независимо ли оно и лучше ли, чем Все, подобно тому как вечность лучше живого-в-себе, и если лучше, то почему.

В-десятых, где находится источник времени — в посредствующей ли божественности или в демиурге? 20

В-одиннадцатых, почему время, будучи делимым, состоит из неделимых настоящих моментов и почему оно одновременно непрерывно и раздельно?

В-двенадцатых, каким образом существует время, когда в той мере, в какой оно существует, оно не является временем, например настоя-

щим моментом, а в той мере, в какой оно оказывается временем, оно не существует.¹⁰⁰⁰

- 25 В-тринадцатых, необходимо рассмотреть в целом, как следует мыслить понятия «моложе», «старше» и «равно по возрасту» применительно к единому, соотносящемуся либо с самим собой, либо с другим.

В-четырнадцатых, если «было», «есть» и «будет» и вообще последовательные моменты времени, как говорит <Прокл>, не должны II,230 быть признаком лучших родов, то на какие предметы могли бы указывать эти слова и почему <Парменид>, после того как он сделал все предшествующие логические выводы одним и тем же способом, совершает данные умозаключения, словно опираясь на другое начало, как если бы он исследовал иную природу?¹⁰⁰¹

- Наконец, в-пятнадцатых, почему в заключение <Парменид> вернулся к первым видам всех божественных предметов логического вывода?¹⁰⁰²

II.14.1.6. Пятнадцать ответов

II.14.1.6.1. Ответ на первый вопрос

379. Итак, давайте теперь обсудим каждый из этих вопросов по отдельности, начав с самого первого.

- Так вот, то, что рассуждение Парменида не относится к душе, понятно, во-первых, потому, что характеристику сверхкосмического и внутрикосмического эйдоса (в той мере, в какой тот является небесным) он дал на основании подобия и неподобия, а также соприкосновения и несоприкосновения, равенства, «больше» и «меньше» — по величине и 10 по числу, то есть при посредстве тех идиом, с которыми, разумеется, связана как сверхкосмическая и свободная, так и неподвижная и блуждающая душа¹⁰⁰³; четыре космоса будут отличаться друг от друга именно на основании данных символов, ибо сущности, пребывающие в собственных для них космосах, одинаковы с ними по своему виду.

- Во-вторых, единое во второй гипотезе, как вполне определенно показывает Парменид, может быть воспринято ощущением и служит 15 предметом мнения, а также постижимо наукой и познаваемо. А разве какой-либо из предметов, которым посвящены логические выводы, мог бы служить объектом мнения или чувственного восприятия, если бы в этой самой гипотезе не было заложено представление о божественной телесности?¹⁰⁰⁴ Следовательно, соответствующее рассуждение распространяется не только на души. Значит, коль скоро оно будет иметь отношение и к божественным телам, мы не смогли бы, по справедливости, считать последние логические выводы касающимися лишь душ.

В-третьих же, в дополнение к этому, Парменид, похоже, никогда не совершает обратного пути к вершине — напротив, он всегда движется к тому, что как бы лежит в долине. Почему же, пройдя весь путь до низшего, он опять рассматривает то, что было ранее сказано о сверхкосмическом, как бы исходя из другого начала, и вновь переходит к последующему? Пусть же соображения, высказанные по поводу данных предметов, будут предложены для обсуждения.

II.14.1.6.2. Ответ на второй вопрос

380. Далее, то, что данные логические выводы относятся к божественному устройению, мы ясно показали выше, а сейчас скажем, что эти самые временные символы — некие виды и роды¹⁰⁰⁵. Таким образом, [1] в связи с подобными сущностями следовало бы охарактеризовать определенный божественный строй. [2] Во-вторых, всякое своеобразие начинается с богов; значит, понятия «моложе», «старше» и «равно по возрасту» также получают свое начало от богов. [3] В-третьих, время — само по себе бог и теурги определяют этого бога как более молодого и старейшего, а также как причинствующего для возникновения возникающего, так что подобные обозначения соответствуют самим первым богам. [4] Кроме того, в-четвертых, если во Всем происходят возникновение и уничтожение¹⁰⁰⁶ и они тем более имеют отношение к самим видам, о чем уже давно говорил Парменид, то подобное, разумеется, имеет место потому, что причинствующими и руководящими для данной природы оказываются сами боги, для которых имеет смысл обрести свой облик в согласии с данными определениями.

II.14.1.6.3. Ответ на третий вопрос

381. Конечно же, в ответ на третий вопрос следует сказать, во-первых, что если данное двойственное равенство является небесным, то ясно, что связанные со временем логические выводы оказываются священными <символами> сверхнебесных богов. Во-вторых, если они относятся к возникновению и уничтожению, так же как и к возрастному изменению, их, очевидно, можно соотносить с подлунными предметами, поскольку их своеобразие предвосхищено генесиургами или вообще подлунными богами¹⁰⁰⁷. В-третьих, коль скоро <Парменид> ведет рассуждение о сущностях и строит свое аподиктическое рассмотрение именно на их основе, значит, он не мог бы, пожалуй, постигнуть время в энергиях, а мог бы совершить это в согласии с самой сущностью, коль скоро «моложе» и «старше» есть свойства сущностей и именно сущность легко усматривается среди подлунных предметов как изменяющаяся в

- возрастном отношении. В самом деле, на небе время сущностно, но как бы неизменно и всегда тождественно, изменяется же оно в смысле возраста именно здесь ¹⁰⁰⁸; рассматриваемые категории применимы к тому, в чем властвуют соответствующие символы. В-четвертых, необходимо иметь в виду, что время, изучаемое здесь, как было показано, состоит из ночей и дней, и таково оно именно в подлунной сфере. Поэтому Тимей и представил Землю как стража ночи и дня ¹⁰⁰⁹. Кроме того, в-пятых, теологи, вообще говоря, сообщают нам о появляющихся в данном космосе богах отнюдь не как о проистекших из высших потоков младших или старших богов. Подобными выводами полны орфические теологии, так же как и те отеческие, которые относятся к отдельным богам ¹⁰¹⁰. «В шестом же роде» подлинных богов Парменид, давая нам толкование все новых и новых устроений, достиг данного. Подлунный космос — последний среди всех таких устроений, о чем свидетельствуют сами боги, философские рассуждения и даже — скажем так — чувственное восприятие.

II.14.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос

382. В-четвертых, логические выводы разнообразятся всеми возможными способами и связываются со становлением и с бытием, с катафатическими или с апофатическими «моложе» и «старше»; помимо этого, в них подразумевается соотношение с самим собой и с другим. Всего таких выводов, если мы примем во внимание равенство по возрасту, двенадцать. Если же вместо возрастного равенства мы поведем речь о «не моложе» и «не старше», их окажется шестнадцать, и такой их подсчет, вполне очевидно, проводит также <Прокл> ¹⁰¹¹. Почему их именно столько? Скорее всего потому, что со становлением связано 10 многосоставное и рассеянное множество и «делаться» и «быть» рассматриваются именно в этом становлении. Кроме того, катафатическое суждение применимо к эйдосу, а опирающееся на лишенность — к уничтожению. Далее, имеются три изменения обладающих возрастом вещей ¹⁰¹², благодаря которым возникает все разнообразие подвластных времени предметов, как и множество совершающихся в связи с ним логических выводов. Пожалуй, Платон показывает и то, что 15 бесная гексада в подлунном космосе удваивается, подобно тому как халдеи сообщают о том, что поднебесных родов в два раза больше, чем небесных ¹⁰¹³. Если же и суждение о равенстве по возрасту мы разделим на два отрицания, то получится шестнадцать символов выхода за свои пределы, относящегося к последней раздельности и следующего за демиургической тетрактидой. В самом деле, тот четырех-

угольник, который образуется благодаря полной тетраде, является ее наглядным представлением.

Почему <Парменид> предпослал соотношение с самим собой соотношению с другим, хотя он и положил начало его изучению в представлении о причинствующем и связанном с демиургом <едином>? ¹⁰¹⁴ 20
Скорее всего потому, что последнее умозаключение касается смертных предметов, которые, похоже, недостойны именоваться единым. Стало быть, для того чтобы мы не думали, будто приводимые свойства добавляются к единому другим, а считали их появляющимися от единого в связи с его своеобразием, <Парменид> рассматривает их сперва как возникающие помимо другого в самом едином и не имеющие отношения к материи или становлению.

А почему логические выводы, которые относятся к возникновению, <Платон> поставил на первое место при соотнесении единого с собой, а те, которые касаются бытия, — при соотнесении с другим? Возможно, поскольку данное единое является генесиургическим, он сделал это с тем, чтобы начать с возникновения и к нему же вернуться, а может быть, тем самым он определенно указал на своеобразие данного единого. Действительно, оно возникает прежде всего в соотнесенности II,233 с самим собой и с другим и в ничуть не меньшей мере проявляет себя как сущность. Значит, именно в данном случае аподиктическое рассмотрение и идет у него правильным путем.

Далее, почему среди тех логических выводов, которые касаются соотношения <единого> с самим собой, <Парменид> предпосылает четыре катафатических вывода четырем апофатическим, а среди тех, которые связаны с соотношением с другим, он присоединяет к двум катафатическим, относящимся к бытию, два апофатических, а к связанным с возникновением — соответствующие два апофатических? ⁵ Скорее всего, это происходит потому, что в первом случае своеобразие как причина разрушающего оказывается разделенным и соотносится с небытием, со становлением же нерасторжимо переплетается сущность (ибо она является генесиургической), а с уничтожением — не-сущность. В самом деле, в едином, в связи с его своеобразием, причинствующим для уничтожения оказывается не-сущее, среди же другого бытие и возникновение — разные вещи. И возникновение связано с непосредственно следующим за ним и собственным для него уничтожением, а бытие соседствует с небытием как предшествующее с последующим ¹⁰¹⁵ 10

Почему <Парменид> начал последнюю тетраду с апофатических суждений? Скорее всего, начав с катафатического суждения, следовало бы и закончить таким же, ибо круг становления идет от возникновения к возникновению. Правильнее всего следующее: среди другого возникно-

- 15 вение, соответствующее бытию в возможности, прокладывает себе дорогу от лишенности к эйдосу. Следовательно, возникновению предшествует отрицание. Что же касается бытия, то, поскольку оно является целью возникновения, в нем нет соответствующего движения вперед и оно не могло бы, пожалуй, прежде него быть связанным с небытием — оно соотносится с возникновением. Ведь посюсторонняя цель в данном случае всегда противоположна возникновению и гибели ¹⁰¹⁶.
- 20 Почему состояние «старше» всегда отмечается особо? Оно прежде всего предшествует по времени. Значит, и в доказательстве его следует располагать раньше.

II.14.1.6.5. Ответ на пятый вопрос

383. Почему <Парменид> рассматривает возникновение и бытие вместе? Именно этому был посвящен пятый вопрос. Скорее всего потому, что данное единое уже выдвинуло на первое место из самого себя и в самом себе становление. Оно является низшим и представляет
- 25 собой как бы возникновение космических генад ¹⁰¹⁷.

II.14.1.6.6. Ответ на шестой вопрос

384. Почему <Парменид> в данном случае помимо катафатических использует апофатические суждения? Действительно, именно с этим была связана наша шестая апория, ибо то, что при посредстве апофатических суждений <Парменид> вовсе не делает вывода о равенстве по возрасту, он показывает, производя действия в обратном порядке: он делает апофатические выводы на основании равенства по возрасту. И, подобно тому как единое выступает в качестве сущности, II.234 но генесургической, точно так же <Парменид> заводит речь о лишенности, ибо без последней становления не существует ¹⁰¹⁸. Однако апофатика связывается с равенством по возрасту. Скорее всего, и это вполне разумно — начинать апофатическое рассмотрение в высшей точке. Пожалуй, доказательства здесь не требуется. В самом деле, если лишенность будет соответствовать возрасту расцвета, то всем остальным она тем более будет сопутствовать. Самое лучшее — это иметь
- 5 в виду апофатику и в случае исследования лишенности, приводящей к уничтожению; однако аподиктическое рассмотрение посвящено прежде всего лучшему и тому среди рожденного, что находится в расцвете сил. Поэтому равенство по возрасту аналогично равенству вообще, точно так же, как «старше» — превосходству, а «моложе» — недостатку. Соответствующее рассуждение совершается двумя способами — как относящееся к равенству по возрасту, поскольку это состоя-

ние наилучшее, и как относящееся к «не моложе» и «не старше»¹⁰¹⁹, 10
поскольку названное выше состояние — это цель, одно же из послед-
них есть движение к такой цели, а другое — от нее¹⁰²⁰.

II.14.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос

385. Седьмой вопрос обсуждался выше, а сейчас пусть будет ска-
зано лишь то, [1] что единое и возникает, и существует прежде всего
в некотором отношении. Присоединив к нему временную добавку,
<Парменид> представляет его с ней как старшее по возрасту, а без
нее — как младшее. Оно же само, не имея такой прибавки, входит в 15
состав того, что ее включает. Стало быть, оно есть целое для самого
себя, и будет старше, нежели не-целое. [2] Кроме того, все соверша-
ется в одном лишь настоящем времени, так что единое оказывается
одновременно и моложе, и старше, однако одно дело — уходящее, а
другое — приходящее. [3] Помимо этого, в-третьих, непрерывность
времени связывает то единое, которое всегда моложе, с тем, которое
всегда старше, и в данном случае <Парменид> сохраняет такую не-
прерывность, исследуя одновременное превращение в более молодое и
более старое¹⁰²¹.

II.14.1.6.8. Ответ на восьмой вопрос

386. Конечно же, и на восьмой вопрос ответ был дан выше, при 20
обсуждении логических выводов, а сейчас пусть будет сказано лишь о
том, что рассматриваемое единое¹⁰²² предстает выступающим в каче-
стве другого. Значит, ранее оно существовало само по себе и сочета-
лось с собой, в то же время приводя конец в соприкосновение с нача-
лом. Действительно, демиургическое единое прежде было связано с
самим собой.

II.14.1.6.9. Ответ на девятый вопрос

387. Далее, на девятый вопрос следует дать тот ответ, что время не 25
только независимо, но и направляет самое себя в движении. Но разве
могло бы оно быть лучшим, нежели Все, несмотря на то что, согласно
Тимею, принадлежит к тому же роду, что и это Все? ¹⁰²³ Если бы оно
было однородно с космосом, то время, принадлежащее этому космосу,
оказалось бы внутрикосмическим, поскольку в качестве меры располага- II.235
лось бы в измеряемом¹⁰²⁴. Во всяком случае, оно подразумевает подобие
творения и его парадигмы. В самом деле, случилось так, что природа
живого существа вечна, и вечная вечность ему вовсе не предшествует, а

- существует в нем и единородна с ним, но тем не менее является его мерой, и именно в этом она лучше его. Следовательно, и время лучше, чем космос ¹⁰²⁵, поскольку они принадлежат к вещам одного порядка и время соответствует собственному признаку измерения.

II.14.1.6.10. Ответ на десятый вопрос

388. Что же мы скажем в ответ на десятый вопрос? Скорее всего самое истинное: дать подобное определение человеческому мышлению не по силам. Ведь никто не смог бы придумать того, что исток души располагается в Гекате, если бы не услышал об этом от самих богов ¹⁰²⁶. Следовательно, если есть необходимость дерзнуть и высказать какое-то человеческое суждение, то, мне кажется, время, выступающее в качестве истока, заключено вовсе не в Великой богине ¹⁰²⁷, а скорее всего в демиурге. Я полагаю, что [1] время имеет отношение вовсе не к животворящему, а к демиургическому и к измеряющему виды своеобразию. Если оно отмеряет движение души, то никакого противоречия здесь нет. Ведь разделение, выступающее в демиурге в качестве истока, расчленяет душу и соответствующее ощущение, находящееся в нем, сопрягается с природой, словно бы свисающей со сводов этой богини (ἀλχιωρουμένη τῶν τῆς θεοῦ νόθων) ¹⁰²⁸. [2] Кроме того, демиург, когда он создавал душу, испытывал нужду в животворящем кратере, время же, как об этом говорит Тимей, сотворил самостоятельно, поскольку обладает его истоком в самом себе ¹⁰²⁹. [3] Далее, в-третьих, парадигма времени есть не первая вечность, а та, которая соответствует живому-в-себе, что мы уже много раз доказывали.

- [Вывод] Значит, время будет появляться в третьем чине умного, а вовсе не в умной жизни, аналогичной первой вечности, демиург же — это как бы живое-в-себе, располагающееся в умном. И даже если время, как иногда объявляют теурги, зонально, все равно его признаки обнаруживают в большей мере демиургическую связь, например молодость или старость, причину становления для возникающих вещей или женоненавистничество, как бы связанное с тем, что данное своеобразие не относится к живорождению и не присуще женскому полу ¹⁰³⁰. Пусть же все это обстоит так, как ведает бог, и пусть речь идет именно о сказанном.

II.14.1.6.11. Ответ на одиннадцатый вопрос

389. Что касается одиннадцатого вопроса ¹⁰³¹, то можно было бы высказать вот какую апорию: почему, если время представляет собой

длительность, оно образуется из чего-то, лишённого длительности. В самом деле, мириады настоящих моментов времени, сойдясь воедино с мириадами других, создают непротяжённое настоящее время, а вовсе не полчаса, как и не какую бы то ни было часть часа. Поэтому всякая вещь никогда — вплоть до бесконечности — не прекратит своего разделения в отношении настоящего времени. Ведь даже если время и бестелесно, оно не является непротяжённым, подобно тому как бестелесна и математическая величина, которая тем не менее никак не могла бы составиться из точек. Следовательно, необходимо воздержаться от утверждения, будто время состоит из неделимых частей¹⁰³². Так что же? Оно является непрерывным и раздельным, как это доказывает <Парменид> и что, конечно же, буду утверждать и я, однако при этом вовсе не состоит из неделимых частей, а образуется из находящихся на расстоянии и разделённых. Действительно, как утверждает Стратон, оно состоит из частей, которые не пребывают собой и, стало быть, оказываются разделёнными. Каждая такая часть непрерывна и выступает как бы в качестве меры, состоящей из многих мер¹⁰³³. Ибо и в комментарии к «Тимею»¹⁰³⁴ мы показывали, что время прокладывает себе дорогу вовсе не в виде настоящих моментов, поскольку тогда оно вовсе не могло бы появиться, так как эти самые настоящие моменты всегда образуют бесконечное множество. Однако движение происходит как нечто протяжённое, но не в смысле <непрерывного перемещения> точки, а в виде подобия скачков, о которых говорил Аристотель, и точно так же время должно составляться из целостных мер, которые измеряют эти самые скачки движения¹⁰³⁵. Следовательно, в данном смысле время состоит из мер. Тем не менее мера есть нечто разобщённое и разделённое какими-то пределами. Поэтому Парменид расположил время вслед за возрастной непрерывностью и разделённым множеством, так как оно, образованное из мер и частей, оказывается и непрерывным, и дискретным.

Однако не будет ли в таком случае — мог бы сказать кто-нибудь — и движение непрерывным и дискретным, так как и его части не пребывают собой? Скорее всего, это верно, ибо движение как бы связывается тем телом, которое его совершает и которому оно принадлежит, а во время своего совершения из-за этих самых своих скачков разделяется. Подлинно непрерывна лишь величина, непрерывность которой, представленная в виде целой и разом, избегает дискретности.

То, что время слагается из дискретных мер, а не из неделимых настоящих моментов, показывает пример, относящийся к душе¹⁰³⁶. В самом деле, допустим, мышление души будет непрерывным и разделённым тем, что при своих переходах она созерцает справедливость, созер-

5

10

15

20

25

II,237

цает рассудительность и созерцает знание ¹⁰³⁷. Так обращается ли оно в
 5 каждом виде к одному лишь настоящему моменту, или в каждом из них
 предполагает наличие времени как целого? В последнем случае мысли
 будут подобны описанным скачкам; тогда отдельные части переходов
 проявляются во времени, а вовсе не в настоящем моменте, ибо в настоя-
 щем заключается помышление, во времени же — собственно мышле-
 ние. Раздельность слагается из частей, соответствующих мышлению и
 созерцанию, а в противном случае не будет никакой остановки внима-
 ния на чем-то умопостигаемом в течение какого бы то ни было времени;
 10 это заведомо неверно: тогда в мыслях будет только движение и не ока-
 жется никакого покоя ¹⁰³⁸.

Так почему же Парменид относит единое, которое не будет ни мо-
 ложе, ни старше, к возникающему в настоящий момент? ¹⁰³⁹ Действи-
 тельно, если бы подобное единое случайным образом существовало бы
 в этот самый настоящий момент, то возникновение прервалось бы ¹⁰⁴⁰.
 Скорее всего, каждая отдельность времени называется «настоящий мо-
 мент», поскольку в ней присутствует само время, а вовсе не его предел,
 ибо любая временная отдельность есть то, что установилось как целое и
 15 разом, а вовсе не в противовес двум настоящим моментам. И то, что
 Парменид назвал эту самую отдельность настоящим моментом, он по-
 казал тем, что дал ей название «время». Действительно, он говорит: «А
 не происходит ли это, когда связано с настоящим временем как тем, ко-
 торое располагается между „было“ и „будет“?» ¹⁰⁴¹. И о том, что такое
 настоящее время обладает протяженностью, что оно является каким-то
 целым и имеет части, он сообщил совершенно ясно, добавив: «Ибо то,
 что двигается вперед, находится в таком положении, что соприкасается
 20 с ними обоими, удаляясь от настоящего и приближаясь к будуще-
 му» ¹⁰⁴². Следовательно, оно одновременно и соприкасается с настоя-
 щим, и удаляется от него. Значит, имеет место соприкосновение с од-
 ной частью и удаление от другой; стало быть, настоящее делимо и пото-
 му является временем, а не его пределом.

Помимо этого, возникающее в ходе своего становления совершает
 некий путь, останавливается и устанавливается в бытии и как движение,
 так и покой применительно к здешним предметам имеют место во вре-
 мени. Следовательно, сущее покоится во времени точно так же, как
 25 возникающее движется ¹⁰⁴³. Таким образом, и настоящий момент ока-
 зывается временным отрезком и из таких отрезков слагается само вре-
 мя. Итак, благодаря преемственности и подобию движения данных от-
 делностей время всегда становится все новым и новым, а благодаря со-
 вокупному пребыванию каждой отдельности во времени имеется вечное
 сущее, так же как возникающее всегда находится в другом времени ¹⁰⁴⁴.

II.14.1.6.12. Ответ на двенадцатый вопрос

390. В ответ уже и на двенадцатый вопрос мы говорим, что только 11,238 так можно разрешить ту апорию Аристотеля¹⁰⁴⁵, что для тех, кто выдвигает предположения, настоящим временем является вот такая временная мера. То, что как бы присутствует, — это настоящее время, то, что как бы уничтожается, — прошедшее, а то, что непрерывно приходит ему на смену, — будущее. Следовательно, настоящее время 5 окружено двумя временами, ибо оно всегда является все новым и новым¹⁰⁴⁶. Конечно же, вследствие своего неуничтожимого возникновения все время воплощено в настоящем. Действительно, в этом самом вечном настоящем мы в состоянии узреть то, как время измеряет движение или же становление вообще. В самом деле, оно мерит то, что всегда присутствует как целое¹⁰⁴⁷. Именно поэтому единое как целое в настоящий момент вовсе не возникает, а существует, так как 10 целое и вместе взятое есть то, чем порой оказывается данное единое. Подобно тому как возникающее время — это то один, то другой настоящий момент времени, точно так же становление — то одно, то другое подобное же сущее, поскольку становление всегда является чем-то другим, как и иной сущностью, а время — все новым и новым настоящим моментом.

II.14.1.6.13. Ответ на тринадцатый вопрос

391. В ответ на тринадцатый вопрос, во-первых, следует дать то определение, что «моложе» и «старше» следует соотносить с прошлым и 15 будущим, равенство же по возрасту — с настоящим. Действительно, при этом равенство аналогично своего рода покою.

Во-вторых, «моложе» можно соотносить с прошедшим временем, а «старше» — с будущим, и наоборот. В самом деле, когда одно соединяется с другим, предшествующее оказывается старшим, а последующее — младшим. Когда же нечто сопоставляется с самим собой, пред- 20 шествующее младше, а последующее старше.

В-третьих, в связи со сказанным достойно упоминания и то, что настоящее время более всего почитаемо, поскольку в нем располагается бытие каждой вещи, второе — это будущее как то, что еще совершает путь к бытию, существуя в возможности, а последнее — прошедшее, поскольку оно прошло состояние настоящего времени и связано с лишенностью. Следовательно, и из того, что имеет возраст, 25 равному по возрасту необходимо быть наилучшим, а что касается состояний, окружающих его, то младшее лучше старшего, поскольку идущее к расцвету сил стоит выше того, что уже его прошло. Точно так

же, как и в случае становления, можно — при ином подходе — предпосчитать и старшее.

- II,239 Кроме того, в-четвертых, следует сказать, что данное единое, будучи моложе, возобновляет и выводит к свету и другое, и самое себя, будучи старшим, затемняет и помрачает, а в качестве равного по возрасту, или одновозрастного, удерживает каждую вещь в бытии тем, чем она является в настоящий момент. Разумеется, и сам Парменид рассматривает равное по возрасту единое, которое не моложе и не старше, в настоящем времени ¹⁰⁴⁸. Помимо этого, поскольку становление одновременно движется вперед и покоится, разве может оно в движении вперед сохранять свой покой при посредстве равенства по возрасту, а движение совершать при помощи состояний «моложе» и «старше»?

- В-пятых, в связи с вышесказанным <можно сделать вывод, что> единое моложе самого себя в качестве объединенной сущности, ибо объединенное предшествует выходу за свои пределы, старше самого себя в качестве сущности, совершившей такой выход и разделенной, а имеет одинаковый возраст с самим собой как составная сущность. И по отношению к другому оно моложе его как то, что доводит его до совершенства в единстве, старше как то, что соприкасается с ним по отдельности, равно же по возрасту как предвещающее его в качестве составного. В самом деле, целое удерживает собственный удел благодаря самому себе, создает соединенное в нем благодаря связанному с ним объединенному и образует его многочастность благодаря собственной раздельности. Оно стремится к возрастному равенству с другим, поскольку предоставляет ему от себя соответствующий собственный признак; оно моложе его, ибо передает ему частицу молодости, а то, со своей стороны, является многочастным и старейшим; единое старше его как разделяющее его и обогащающее множеством эйдосов. Поэтому разделенное, связанное с единым, наполняет раздельностью объединение остальных видов, а соответствующее объединенное соединяет эту раздельность.

- В-шестых, согласно Пармениду, единое, разумеется, предшествует другому, поскольку собственные признаки становления и времени появились сперва в нем, а затем уже в другом; значит, другое младше, а единое старше ¹⁰⁴⁹. Следует считать предшествующим и другое, для того чтобы оно могло воспринять своеобразие данного единого благодаря его ранее существующим собственным признакам; следовательно, в этом смысле другое старше, а единое младше. Тем не менее единое одновременно заведомо возглавляет другое и придает ему одно и то же своеобразие. Стало быть, оно вовсе не моложе и не старше другого. То же касается и его соотношения с самим собой: как сущее, породившее порождаемое, оно старше самого себя, как рождаемое — моложе, а как
- II,240

составнос, одновременно являющееся тождественным, оно не старше и не моложе, но, как было показано, занимает более почетное положение.

II.14.1.6.14. Ответ на четырнадцатый вопрос

392. Разумеется, в ответ на четырнадцатый вопрос мы говорим, что среди божественных родов, связанных со становлением, одни идут впереди последнего как совокупного, причем в течение всего времени, другие же разделяются в отношении частей времени и становления. 5 Ведь одни из богов рождают виды из небытия¹⁰⁵⁰ — и они обретают свой облик в согласии с будущим временем, другие обеспечивают их переход от бытия к небытию — и они соответствуют прошедшему времени, третьи же сохраняют природу сущих вещей в настоящем. Кроме того, одни боги являются демиургами вечно покоящихся видов, а другие вершат изменение вечно возникающих и гибнущих, и послед- 10 ние соответствуют прошлому и будущему, а первые покоятся в бытии.

II.14.1.6.15. Ответ на пятнадцатый вопрос

393. Наконец, что касается пятнадцатого вопроса, то можно сказать, что многообразие логических выводов приходит к последней раздельности. Вслед за этим к нему присоединяется то, что связано со становлением, и совершается переход от чувственно воспринимаемого к служащему предметом знания и умопостигаемому, чтобы тем самым могло быть 15 вновь совершенно восхождение к началу. Поведая о сущности в ее низшем состоянии, опираясь на роды сущего, при том, что то же самое относится и к познавательному своеобразием ума, <Парменид>, приняв во внимание такие крайние члены, тем самым счел известной и промежуточную жизнь. Пожалуй, из логических выводов, относящихся к другому, следует также то, что единое является [1] познаваемым, [2] служащим предметом мнения и [3] чувственно воспринимаемым¹⁰⁵¹. [4] Кроме того, в-четвертых, в то время как первое единое было непознаваемым, необходимо исходить из того, что второе познаваемо, 20 с тем чтобы не казалось, будто логические выводы относятся к непознаваемому предмету.

II.14.2. Обсуждение силлогизмов Платона

II.14.2.1. Соотношение единого с самим собой

394. Ну что же, давайте сейчас перейдем к силлогизмам, которые нуждаются в том добавлении, которое мы сделаем к ним, подвергнув их различным толкованиям.

Так вот, во-первых, то, что единое причастно времени, <Парменид> показывает тем, что к возникающему как таковому прибавляет время в качестве собственной для него меры, которая является самой общей для возникающих каким бы то ни было образом предметов ¹⁰⁵². <Во-вторых,> на основании бытия, одновременно возвращаясь от конца к началу, а от рожденного единого к сущему, он доказывает то, что никакое становление не могло бы быть самостоятельным, если бы не обладало неким сущим, которое повелевало бы рассеянием этого самого становления. Точно так же непрерывность времени есть настоящий момент, который представляет собой как бы след вечности. В-третьих, он доказывает это, показывая, что последнее появляется на свет от первого, а рожденное — от сущего точно так же, как материя — от единого.

5 Что касается бытия, то <Парменид> показывает его принадлежность настоящему времени не потому, что время сопутствует всякому сущему, а потому, что данное сущее выдвигает время в самом себе на первое место, поскольку начальствует над становлением. В самом деле, по ипостаси оно есть сущность, ибо божественно, становление же — по своеобразию ¹⁰⁵³. И вывод о зависимости становления от соответствующего ему промысла он делает на том основании, что единое становится 10 моложе и старше, каковое свойство, возникающее во времени, относится к рожденной сущности. Действительно, возрастные различия сущностей, появляющиеся под влиянием времени, отнюдь не означают, что становление пребывает в одном и том же состоянии — напротив, они свидетельствуют о связи таких изменений с переходом от незавершенного к завершенному и обратно — от завершенного к незавершенному.

Вывод о состоянии «старше» <Парменид> делает в первую очередь, поскольку оно появляется благодаря ходу времени и его движению вперед: мы не мыслим времени без такого движения. Во всяком случае, и Тимей представил время как изображение, вечно совершающее поступательное движение в согласии с числом ¹⁰⁵⁴. Кроме того, поскольку на любой эйдос прежде всего указывает то, в чем он пребывает 15 дольше, в старшем больше времени, нежели в младшем.

Аподиктическое рассмотрение возникающего <Парменид> проводит заранее скорее всего потому, что это возникающее связано с явственным движением во времени: о данном сущем я говорю в связи с 20 покоем, а последний нелегко представить себе без движения. А не приносит ли настоящий момент покой в становление? Напротив, во всеобщем времени покоящееся покоится бесконечно долго, не является текущим лишь в настоящий момент и тем не менее располагается в текущем времени. Почему же покой, будучи чем-то нетекущим, сосуществует с

чем-то текучим? Скорее всего потому, что в материи даже покой оказывается становлением¹⁰⁵⁵, а своим собственным бытием он обладает в возникновении, причем в совокупности уже не является тем, что он есть. Время, совершающее поступательное движение, измеряет становление, также совершающее поступательное движение. Следовательно, приостановку, связанную со взаимным расположением и существующую в настоящий момент, не следует воспринимать как покой, противоположный движению. Напротив, это то, что лежит в средоточии течения как времени, так и становления, и то, что воспринимается как вот-сейчас-сущее, как нераздельность раздельности, относящейся ко времени как настоящий момент, а к нынешнему становлению — как сущее¹⁰⁵⁶, какового мнения придерживается и сам экзегет¹⁰⁵⁷, или же, как мы только что сказали, при том, что время является текучим и движется вперед скачками, каждый такой скачок, в согласии с ипостасью раздельного движения вперед, оказывается одновременно целым и неделимым. К каждому скачку относится собственная мера: к медленно движущимся звездам меньшая, а к движущимся быстро — большая; поэтому в последнем случае тот же самый путь по кругу совершается быстрее¹⁰⁵⁸.

Поскольку движение является все новым и новым, и времени необходимо быть таким же, и это касается также покоя, раз и с ним связано становление, выражающееся в скачках. Действительно, в противном случае он не будет допускать движения вперед, коль скоро такое поступательное движение совершается в виде неразделимых моментов. В самом деле, становление — это не только движение, но и покой, подобно тому как движение и покой совмещаются в сущности¹⁰⁵⁹. Движение осуществляется не только благодаря своеобразию, но и в связи с раздельностью времени, а сущность — это покой вовсе не согласно собственному своеобразию, а вследствие непрерывности вечности.

Итак, описанные скачки являются временными мерами, разделенными демиургическими сечениями и потому, конечно же, неделимыми¹⁰⁶⁰; следует утверждать, что каждый из них как целый и совокупный указывает на приостановку совершающего поступательное движение времени и именуется настоящим моментом, причем вовсе не в качестве предела времени, а как время, неделимое в демиургическом смысле, даже если нашему мышлению необходимо его разделить, каковое деление происходит до бесконечности точно так же, как делимо до бесконечности всякое тело, однако и у тел имеются неделимые демиургические части¹⁰⁶¹. Разумеется, обсуждаемые скачки становления в таком случае будут рожденными, ибо если они таковы, то делимы до бесконечности. Значит, становление никогда не придет к своему заверше-

нию; поэтому каждый его скачок оказывается нерожденным, а также соответствующим самой непрерывности движения вперед ¹⁰⁶². Потому он и называется сущим — как бы по отношению к становлению, состоящему из таких скачков, и точно так же скачок времени именуется настоящим моментом — словно бы по отношению к такому времени, которое состоит из соответствующих скачков.

Следовательно, в данном случае настоящий момент уже не оказывается, а существует в состояниях «моложе» и «старше». Так почему же то, что совершает поступательное движение, одного из скачков избегает, а за другой словно бы хватается ¹⁰⁶³, если каждый из этих скачков не разделен на другие? Скорее всего, здесь нужно придерживаться относящегося к неделимым настоящим моментам понимания <Прокла>.

Тем не менее два настоящих момента в действительности не разделены и окончание предшествующего скачка является началом последующего.

395. Далее, перешедшее от состояния предшествующего к состоянию последующего все еще соседствует с предшествующим, выступающим как начало последующего, являющееся границей предшествующего. Это-то и обеспечивает непрерывность времени, ибо время слагается именно из таких мер и нет никакой другой его меры, или же она

всегда оказывается все новой и новой. Тогда и становление есть все новое и новое сущее, появляющееся благодаря сущему как таковому. Соединив на этой основе младшее и старшее в совокупное целое, и притом относящееся к одному времени, связанному с единым, <Парменид> обнаруживает, что в отношении того времени, в котором пребывает единое, оно по возрасту равно самому себе ¹⁰⁶⁴. И ясно, что

такое равенство есть лучшее, поскольку оно разом вобрало в себя оба крайних состояния и по своей природе является неделимым.

Вслед за этим <Парменид> рассматривает равенство по возрасту как два момента: «не моложе» и «не старше» ¹⁰⁶⁵, указывая на это положение как на высшее состояние подобного равенства, так как оно предшествует обоим названным состояниям и пронизывает их обоих; пожалуй, при этом он исследует лишенность, сосуществующую со становлением, находящимся в своем расцвете. Самое правильное — сказать следующее: поскольку равенство по возрасту есть слияние «моложе» и «старше», <Парменид> делает тот вывод, будто единым эйдосом оказывается целое, предшествующее разделению на «моложе» и «старше».

В самом деле, время есть целостный эйдос, а предшествующее и последующее — это уже две части, вышедшие за пределы единого. Действительно, время прежде своего расчленения натрое делится именно на эти две части — на предшествующее и последующее — и

между ними находится вовсе не само время, а его граница — настоя-

щий момент¹⁰⁶⁶. Точно так же и становление всегда связано отчасти с предшествующим, а отчасти — с последующим, а между ними располагается тот предел, который рассматривается как завершенность возникновения, и это-то и есть неделимое сущее. Следовательно, предшествующее и последующее, когда они еще не противопоставлены друг другу, есть единая природа времени. Стало быть, равенство по возрасту — это как бы единая идея, связывающая «моложе» и «старше», но при том условии, что они еще не противопоставляются друг другу. 15

Вслед за сказанным <Парменид> переходит к другому. Если всякая вещь полагает начало собственному своеобразию в самой себе, а возникающее пребывает прежде всего в себе и соотносится с собой, то тем самым выявляются стихии становления: «моложе», «старше» и «равно по возрасту», точно так же, как стихиями времени выступают «прежде», «после» и «теперь» — в качестве либо предела, либо мер описанных скачков, при том, что появляются три времени. 20

II.14.2.2. Соотношение единого с другим

396. А какие силлогизмы относятся к другому? При посредстве одного доказывається, что единое выступает в качестве первого возникающего, поскольку впервые выказывает в себе своеобразие становления¹⁰⁶⁷. Второй показывает, что другому необходимо существовать до своего возникновения и при этом еще не участвовать в данном едином: когда соответствующие вещи вовлекаются в становление, они обретают свой облик благодаря ему, рожденному вслед за всеми ними¹⁰⁶⁸. Действительно, раз другое достигает своего совершенства благодаря этому единому, последнее возникает само в дополнение ко всем вещам, и так как эти вещи рождаются, оно существует прежде них как рожденных, а поскольку имеет место совокупность настоящих моментов, единое по возрасту равно другому, ибо последнее одновременно и рождается, и достигает своего завершения¹⁰⁶⁹. 25

Вот каково общее представление о названных аподиктических суждениях. Первый силлогизм опирается на лемматий: «Другое есть число»¹⁰⁷⁰, причем ясно, что <числом оно оказывается> в <смысле> сопричастности, — во всяком случае, обычно <Парменид> отличает число от другого¹⁰⁷¹. И если другое будет числом, единое окажется его частью и соответствующие другие вещи необходимо мыслить как космический удел единого, с которым они сочетаются. Следовательно, данный удел есть число вместе с единым. Значит, единое предшествует числу, так как появляется свыше, а коли оно выделяется в низшем, то появляется вслед за всем другим, поскольку же оно пронизывает все 30 II,244 5

сверху вниз и снизу вверх и присутствует в данном уделе повсюду, то одновременно равно другому по возрасту.

- Далее, так как другое обладает частями, то есть переход от состояния несовершенства до завершенности происходит в некой части, это самое другое предшествует единому, а поскольку последнее включает в себя становление, выступающее в качестве части, оно идет за ним. Поэтому <Парменид> и сделал один вывод на основании природы единого, а другой — в связи с природой другого; основываясь же на едином и другом вместе взятых, он говорит о равенстве по возрасту. Ведь каждая часть, возникая, становится единым, и целое есть, в свой черед, единое; целое же и части, взятые вместе, как мы и говорили выше, равны по возрасту. Следует иметь в виду, что вывод о бытии соответствует законченному возникновению, при том, что его, как и бытия, вовсе нет в раздельности становления; поэтому <Парменид> и добавил: «Конечно же, находится в таком положении и так возникло»¹⁰⁷².

- После этого на основании арифметического равенства <Парменид> доказывает, что единое вовсе не становится ни моложе, ни старше другого, а на основании геометрического — то, что оно делается моложе и старше¹⁰⁷³. К чему он стремится в этих рассуждениях? В самом деле, кажется, будто он занимается математикой сверх всякой необходимой меры. Скорее всего, описанные признаки сопровождают становление, и нужно было бы, чтобы и они в качестве образующих последнее появились бы на свет от рожденного единого. Далее, арифметическое равенство показывает, что и в едином и в другом, в согласии с их своеобразием, существует одно и то же время, так же как и один и тот же возраст, ибо и тамошний, и здешний человек — один и тот же. Геометрическое же равенство указывает на связанное с ослаблением изменение одного и того же эйдоса, поскольку тамошний человек по своему старшинству и силе стоит выше, или же здешний обладает по сравнению с тамошним обратными свойствами. Действительно, то, что моложе, становится старше по отношению к тому, моложе чего оно является, чтобы — в согласии с данным рассуждением — благодаря уменьшению соответствующей разницы оказаться ближе к старшему, а в свой черед старшее, становясь ближе к младшему, в силу той же самой логической необходимости становится по отношению к нему моложе.
- Итак, одно вовсе не возникает при другом, в каком-либо вопросе испытывает затруднение <Прокл>, — напротив, как непрестанно указывает Платон, одна природа просто замещается другой, природой того, по отношению к чему, как было показано выше, единое моложе или старше. Действительно, приближаясь друг к другу в силу уменьшения различия, эти вещи взаимно участвуют в своеобразии друг друга. И если мы ис-

следуем круг становления, то увидим, что старшее превращается в 5
 младшее, а младшее всегда переходит в старшее, поскольку одно дви-
 жется вперед от начала, а другое идет к своему завершению. Правиль-
 нее всего говорить о том, что <Парменид> будет указывать на следу-
 ющее: единое, направляясь к другому, превращается в другое, а другое,
 восходя к единому, само становится единым. В самом деле, единое ста-
 новится другим вовсе не под влиянием самого другого, ибо это не поло-
 жено, а благодаря самому себе — в выходе за свои пределы к другому.

Вслед за этим <Парменид> сопоставляет другое с единым так, как 10
 если бы оно сочеталось с ним, и это прежде всего будет относиться ко
 всему — вплоть до самого низшего — и происходить в результате
 ослабления единого и достижения другим высшего совершенства по
 сравнению с тем, которое представлено во всех предшествующих логи-
 ческих выводах. Затем он делит одно время на три части, при этом вовсе
 не расчленив одно на три, а производя эти три времени от одного. На 15
 этом основании ясно, что и они есть божественные роды как части, вы-
 деленные в становлении. Ведь эти самые «когда-то», «сейчас» и «по-
 том» вовсе не возникают благодаря «старше», «одного возраста» и «мо-
 ложе». Во всяком случае, <Парменид> говорит: «Поскольку единое
 причастно времени и превращению в более молодое и старое, разве нет
 необходимости в том, чтобы оно участвовало и в „когда-то“, „потом“ и
 „сейчас“?»¹⁰⁷⁴. Следовательно, подобные состояния — потомки тех.
 Действительно, равенство по возрасту порождает настоящее время, а 20
 «моложе» и «старше» — будущее и прошедшее. Вывод же о том, что
 именно приводит к возникновению каждого из них, при различных под-
 ходах можно было бы сделать разный. В самом деле, и будущее, и про-
 шедшее — каждое является и предшествующим, и последующим, но в
 разных смыслах. Лучше дать то определение, что по отношению к само-
 му себе предшествующее состояние означает «старше», а по отношению
 к другому последующее — «моложе», о чем было сказано выше. 25

Делая в заключение логические выводы по отношению к станов-
 лению, <Парменид> говорит: «Возможно нечто для него и его, и это
 нечто было, есть и будет»¹⁰⁷⁵. При посредстве слова «возможно» он
 указывает на то, что имеется во всякое время, а словами «было, есть и
 будет» — на те предметы, которые разделены по частям времени. По-
 жалуй, в последнем случае лучше делать вывод обо всем рожденном
 в становлении, а в первом — о нерожденном, сущностном и вечном. 30



III

О ТРЕТЬЕЙ ГИПОТЕЗЕ

(«Парменид», 155e4–157b5)

III.1. Пятнадцать вопросов и ответов

III.1.a. Перечень вопросов

II.246 397. В связи с третьей гипотезой ¹⁰⁷⁶ необходимо, во-первых, исследовать то, каков соответствующий ей действительный предмет.

Во-вторых, почему Парменид дает определение данному единому, сущему и многому, а вовсе не единому и не многому, а также причастному времени?

5 В-третьих, следует ли рассматривать временную изменчивость и вообще ту природу, которая то тем, то иным образом превращается в противоположные вещи, в связи с энергией или с сущностью души?

В-четвертых, сколько в данном случае имеется предметов логического вывода, на что они указывают, а также почему их именно столько и почему они расположены в таком порядке?

10 В-пятых, что это за устройство частных душ, которое рассматривается в данных логических выводах? Ведь сколько их, столько же и чинов соответствующих душ.

В-шестых, на основании каких причин на свет появляются идиомы, рассматриваемые в данных логических выводах?

В-седьмых, являются ли представленные противоположности какими-либо движениями и как они сочетаются с состояниями покоя: если 15 последние сосуществуют с движениями, то где <Парменид> их рассмотрел?

В-восьмых, что за природа — «вдруг» и располагается ли она между двумя движениями, двумя состояниями покоя или между покоем и движением, каковой вывод делает Парменид? Кроме того, если она на

самом деле непричастна времени и усматривается в изменяющихся энергиях, то оказывается сущностью души¹⁰⁷⁷. Помимо этого, почему «вдруг» всегда присутствует в душе, ибо, даже пребывая в низшем становлении, душа движется и покоится и, значит, проявляется во «вдруг» как в своем средоточии? Далее, почему ее энергия в становлении будет вневременной?

В-девярых, относится ли «вдруг» к становлению или же нет? В самом деле, в последнем случае какая-то часть души пребывает вечной и нерожденной и душа вовсе не нисходит в становление как целая, а если иметь в виду первый, то «вдруг» само оказывается изменению и нуждается в каком-то другом «вдруг», и так до бесконечности¹⁰⁷⁸.

В-десярых, вслед за этим — располагается ли «вдруг» между двумя противоположностями, следует ли за ними или предшествует им?

В-одиннадцатых, чем «вдруг» отличается от «настоящего момента» второй гипотезы, в который становление как бы замирает, и почему <Парменид> не назвал то понятие «вдруг», а это — «настоящий момент»?

В-двенадцатых, почему «вдруг», как и окружающие его противоположности, не имеет никакого отношения к лучшим душам?

В-тринадцатых, если душа пребывает в постоянном движении, то каким образом в ней мог бы находиться покой, который не имел бы отношения к «вдруг»?

В-четырнадцатых, почему кажется, будто <Парменид> возвел все телесные движения к душе и при этом оставил в стороне лишь пространственное перемещение?¹⁰⁷⁹

Наконец, в-пятнадцатых, почему <Парменид> использует в приращении к данному единому как апофатические, так и катафатические суждения, и почему вывод о «вдруг» он делает при посредстве первых?

III.1.6. Пятнадцать ответов

III.1.6.1. Ответ на первый вопрос

398. Итак, давайте дадим ответ на каждый вопрос, рассмотрев их с самого начала.

Так вот, то, что определение данной гипотезы как посвященной душе, нисходящей в становление и восходящей из него, правильно, можно было бы легко доказать. Действительно, в случае когда <Парменид> рассуждает об эйдосах, располагающихся в положенном им в основу, он называет их «другим», что же до настоящего исследования, то оно кажется вовсе не другого, а самого единого. Кроме того, как говорит <Прокл>, если бы данная гипотеза относилась к божественным сущ-

- ностям — душевным или телесным, то каким-то образом сочеталась бы с божественными предметами логических выводов в виде единой и составной природы. Остается предположить, что обсуждаемая гипотеза относится, как говорит великий Ямвлих, к тем, кто всегда следует за богами ¹⁰⁸⁰. В самом деле, данное толкование оказывается самым убедительным из всех древних объяснений; оно имеет также множество внушающих доверие к нему предпосылок в связи с теми демоническими рассуждениями, которые представлены в «Пире» ¹⁰⁸¹. Разумеется, те, кто в данном случае в рассматриваемом чине обладает собственными признаками божественных предметов, выступают как спутники и сподвижники богов ¹⁰⁸². Действительно, это — плеромы долей, принадлежащих богам, а также лучшие роды, никогда не отдаляющиеся от богов.

- Тем не менее рассуждение Парменида относится вовсе не к той сущности, которая всегда следует за богами, а к той, которая может иногда и отпасть от них, так как [1] те выводы, которые делаются, свидетельствуют о ее временной изменчивости. Ведь это не те время и становление, которые связаны со своеобразием и о которых речь идет в конце второй гипотезы, а уже другие, подлинныя становление и время, выступающие иногда как что-то одно, а иногда — как другое. [2] Поэтому с возникновением здесь сочетается гибель, а времени противостоит вневременное ¹⁰⁸³. [3] Кроме того, в-третьих, исследуемое в данном случае единое появляется вслед за генесургическим своеобразием богов. Небесные же демоны соответствуют равному и неравному единому — конечно же, потому, что они обретают свой облик, так как не являются подлунными. Данное единое стоит даже ниже участия во времени, и потому появляется на свет от подлунных богов, и не иначе как в согласии с собственной природой вовсе не совершило нисхождения в становление.

III.1.6.2. Ответ на второй вопрос

399. Что касается второго вопроса, то легко показать, что используемые <Парменидом> апофатические суждения никак не связаны с положениями первой гипотезы. Точно так же вполне правильно говорится, что то, о чем мы будем вести речь, вовсе не имеет места. В самом деле, похоже, <Парменид> будет вести рассмотрение, оставляя в стороне как единое, так и многое; однако далеко не безразлично, сказать ли «есть не-единое» или «единое погибло», по крайней мере по отношению к возникновению многого, как и то же самое — применительно ко многому в смысле возникновения единого. Вообще же, на основании данных апофатических суждений (конечно же, исследованных выше) он делает вывод о возникновении и гибели. А где они были рассмотрены ранее? Ве-

роятно, как говорит <Прокл>, при изучении демиургического единого, ибо оно-то и было первым не-единым и не-многим. Действительно, будучи иным самому себе, оно не могло бы быть единым, а как тождественное самому себе оно не будет многим. Однако никакими отрицаниями по отношению к нему <Парменид> не пользовался. Так почему же рассматриваемое единое — не-многое и не-единое? Если в применении к крайним членам он вовсе не приводит апофатических суждений, то по отношению к промежуточным он опирается на те, которые одновременно являются и катафатическими, и апофатическими¹⁰⁸⁴. Но среди них единое относится скорее ко второй гипотезе, а многое — к четвертой; то же, что касается гипотезы, рассматриваемой сейчас, выступает на равных основаниях и как то, и как другое. Поэтому в данном случае имеются и единое и не-единое, и многое и не-многое, причем деление приводит даже не к такому выводу, а к тому, что есть единое и многое, имеющие равное значение. 15 20

Итак, самое лучшее — это сказать, что частная душа, занимая промежуточное положение между единым и другим вследствие среднего положения собственной природы, является как единым, так и не-единым¹⁰⁸⁵, ибо другое, о котором речь шла уже много раз, Парменид назвал «не-единое». Точно так же она оказывается неким многим, поскольку оно родственно единому, за которым следует, но вовсе не тем многим, которое близко к другому, ибо подобное многое выступает как таковое вовсе не в качестве самостоятельного: когда возникла сопричастность единому, тогда же, как будет показано, вслед за ней появилось и многое. Таким образом, Тимей представляет эйдос души делимым и неделимым¹⁰⁸⁶, а Парменид рассматривает его как единое и не-единое, а также как многое и не-многое; ясно, что этот эйдос оказывается и целым — и не-целым, и частями — и не-частями, и тождественным — и иным, и не-тождественным — и не-иным, и то же самое относится ко всем остальным антитезам. Однако для описания подлежащего рассмотрению единого <Парменид> удовлетворялся лишь первыми из них: единым и многим, а также бытием и небытием. Ведь суждению «единое существует» противопоставляется суждение «единое не существует». Потому он добавляет: «Поскольку единое есть, оно какое-то время причастно сущности, а поскольку единого нет, оно, со своей стороны, какое-то время непричастно сущности»¹⁰⁸⁷. Значит, единое аналогично неделимому, а не-единое — делимому, и бытие единого — сущему, а небытие — возникающему. Поскольку многое есть вид сущности, значит, и душа в качестве сущности оказывается многим, а как становление, но вовсе не сущность, она не есть многое¹⁰⁸⁸; то же самое рассуждение применимо во всех случаях. И если Тимей относит сме- 25 30 35 40 45 50 55 60 65 70 75 80 85 90 95 100 105 110 115 120 125 130 135 140 145 150 155 160 165 170 175 180 185 190 195 200 205 210 215 220 225 230 235 240 245 250 255 260 265 270 275 280 285 290 295 300 305 310 315 320 325 330 335 340 345 350 355 360 365 370 375 380 385 390 395 400 405 410 415 420 425 430 435 440 445 450 455 460 465 470 475 480 485 490 495 500 505 510 515 520 525 530 535 540 545 550 555 560 565 570 575 580 585 590 595 600 605 610 615 620 625 630 635 640 645 650 655 660 665 670 675 680 685 690 695 700 705 710 715 720 725 730 735 740 745 750 755 760 765 770 775 780 785 790 795 800 805 810 815 820 825 830 835 840 845 850 855 860 865 870 875 880 885 890 895 900 905 910 915 920 925 930 935 940 945 950 955 960 965 970 975 980 985 990 995

- шанное ко всеобщей душе ¹⁰⁸⁹, а Парменид соотносит данные суждения с частной, то это не удивительно. В самом деле, и первый мог бы, пожалуй, сказать, что в таком случае отчетливее всего проявляется противоположность делимого и неделимого, поскольку здесь они выказывают себя вовсе не одновременно, а по очереди, и в одно время преобладает неделимость, а в другое — делимость. Именно так и строит свое аподиктическое рассмотрение Парменид. И самое правильное — это сказать следующее: действующим началом в душе является то, которое выступает не-многим. Оно иногда (когда многого нет) располагается в едином — и тогда является не-многим, иногда же (когда отсутствует единое) находится во многом — и тогда оказывается не-единым. Иногда душа пребывает в бытии — и тогда не приходит в становление, а является во всех отношениях вневременной и нерожденной, как об этом будет сказано ниже, иногда же она занимает свое место среди возникающего и гибнущего. Впрочем, речь об этом пойдет ниже.

- Ныне же пусть будет дано то определение, что становится многим или единым — это одно, а быть единым или многим — другое; со своей стороны, одно дело — исчезновение единого или многого, а другое — небытие единым и многим. В самом деле, попросту говоря, таков сам эйдос души, как бы то, что положено в его основу, и это — единое и не-единое, многое и не-многое, сущее и не-сущее, как и предметы, входящие во все остальные антитезы, о которых речь идет точно таким же образом. Тимей дал им общее название «делимость» или «неделимость», и при этом неделимость в каждом случае указывает на истинное, а делимость — на ложное. Именно поэтому Парменид при посредстве апофатического суждения об истинных вещах вводит понятие их призраков ¹⁰⁹⁰, подобно тому как в «Софисте» чужеземец в том же самом гимнасии назвал призрак не-сущим ¹⁰⁹¹. В связи с данным эйдосом и строятся последующие противоположения и, как говорит <Прокл>, нисхождения и восхождения ¹⁰⁹².
- II,250 Во-вторых, я подчеркиваю следующее: данная смесь является самоустановившимися в душе единым и не-единым, а также сущим и не-сущим. Действительно, потому-то она и произрастает из данного единого, а вовсе не из тех, которые были рассмотрены выше. Разумеется, подобно тому как <Парменид> в некотором смысле соединил их, он точно так же и обособил данное единое от того, которое уже было исследовано: «Если единое таково, каким мы его проследили, то нет ли необходимости в том, чтобы оно было единым и многим, как и не-единым и не-многим» ¹⁰⁹³, причем это имеет место благодаря его собственной природе. По крайней мере, действительное рассмотрение опирается на данные суждения как на заранее положенные в основу, поскольку слова:

«Давайте же скажем вот еще что» — показывают, что данное единое является последним — вовсе не единым в собственном смысле этого слова. В положении, подобном единому, находится и все то, что следует за ним, причем не само по себе, но как все еще кажущееся другим. Следовательно, нет ни многого, ни чего-либо последующего — из-за катафатического суждения о едином. Стало быть, это объясняет также и то, что наша душа оказывается самоустановившейся, пусть даже такое ее свойство и весьма неочевидно ¹⁰⁹⁴. Значит, возникающее в ней следует полагать причинствующим, не-единое — все еще единым, а не-многое — пока многим, и то же самое касается любого другого положения.

Вслед за этим заведомо предполагается участие души во времени и с ней связывается также ипостась, берущая свое начало от подлунных богов ¹⁰⁹⁵, с тем чтобы постигнуть данное начало ее нисхождений и восхождений. Действительно, как жрецы, так и теологи согласны с тем, что наша душа испытывает то же самое, что и боги, когда совершает восхождение и нисхождение или же умирает и вновь возрождается к жизни, поскольку берет свое начало именно от этих богов ¹⁰⁹⁶. Следовательно, по мнению Парменида, душа — это не только небесное, но и земное растение, пусть даже в каком-то ином смысле, согласно Тимею, оно является лишь небесным, но никак не земным ¹⁰⁹⁷. Вернее, соответствующее смешение является и небесным и земным, и не небесным и не земным, и такое суждение — самое правильное. Итак, оно оказывается подлунным, раз причастно времени, а поскольку, как вскоре будет показано, выступает как вневременное, — небесным, сверхкосмическим и умным. Ведь душе предшествует все то в ней, что Парменид разделил на существующее во времени и вневременное ¹⁰⁹⁸, а следует за ней все то, о чем он вел речь при посредстве апофатических суждений, ибо именно так мы и мыслим в ней не-единое, не-многое и не-сущее.

И пусть никто не сочтет, будто отрицания, связанные с «вдруг», предполагают, что оно есть худшее. Действительно, это самое «вдруг» прежде участия во времени вневременно, будучи и единым, и не-единым, и многим ¹⁰⁹⁹. Потому <Парменид> и использует слова: «Участствует во времени» — после соответствующих определений ¹¹⁰⁰ и так, как если бы названные предметы присутствовали в душе прежде всякого времени. Апофатические суждения, связанные с «вдруг», опровергают относящиеся к становлению катафатические, опирающиеся на время, однако вовсе не относятся к единому, многому и бытию; не касаются они и противоположных данным апофатическим определений, таких как «не-единое», «не-многое» и «не-сущее», о которых я, конечно же, говорю, что они словно бы предвосхищают другое в душе, подобно тому как в связи с телами мы ведем речь о парадигмах делимого в ней.

- Если <Парменид> тотчас не противопоставил участию во времени вневременность, каковая является именно неучастием во времени, то причиной тому оказывается используемый им порядок представления познавательных проблем. В самом деле, при посредстве времени он доказывает присутствие в душе генесиургического и подлунного качеств¹¹⁰¹, что же касается апофатического рассмотрения сущего и нерожденного, то оно опирается на вневременность¹¹⁰². Эти моменты
- 10 следовало обособить друг от друга, поскольку в данной сущности разделены и отстоят друг от друга (в свой черед, также некоторым образом) сущие и не-сущие вещи. В самом деле, в лучших душах делимость и неделимость сочетаются между собой, и то же самое относится к причастности времени и вечности, а также к сущему и не-сущему. В нас же вследствие последней раздельности преобладает то одно, то другое; поэтому <Парменид> сам отделил вневременное от временного¹¹⁰³. Если
- 15 вневременность подразумевает утверждение, хотя и стремится быть отрицанием участия во времени, то ясно, что не-единое, не-многое и не-сущее, так же как и все тому подобное, в свой черед следует мыслить катафатически — как те парадигмы другого, которые существуют в душе, а вернее, как то другое, которое уже некоторым образом заранее появилось в качестве некоего его наглядного представления.

- В дополнение к этому уже сейчас необходимо дать то определение,
- 20 что в душе единое и не-единое, а также сущее и не-сущее и временное и вневременное вовсе не являются разными вещами. Действительно, в противном случае мы будем разделять душу на сущность и становление, а ее саму по себе представлять как составное. Однако и в комментариях к «Тимею» она была представлена одновременно и как делимое, и как неделимое, поскольку ее следует рассматривать в качестве единой природы, живущей обоими родами жизни¹¹⁰⁴, и сейчас единое и не-единое нужно считать тождественными, ибо и то и другое представляются су-
- 25 ществующими, и то же самое относится ко многому, к сущему и не-сущему и ко временному и вневременному. В самом деле, подобная душа выступает как целая во всем и как сущее и возникающее: единым оказывается то же самое, что и не-единым, а вневременным — то же, что и временным; тем не менее по присущему ему своеобразию все перечисленное двойственно, однако такая двойственность пребывает в одной простой ипостаси.

- Кроме того, следует рассмотреть вот еще что: если душа как целая
- 30 во всем является и делимой и неделимой, то высшее ее состояние — это скорее неделимость, низшее — в большей мере делимость, среднее же — и то и другое в одинаковой степени. Таким образом, согласно Пармениду, высшее состояние души — прежде всего единое, многое и
- 11,252

сущее, как и все то, чем является каждое из них, низшее — в том же самом смысле скорее не-единое и не-многое, в среднем же они присутствуют в равной мере. Итак, вневременное относится преимущественно к высшему состоянию, временное — в большей мере к низшему, с промежуточным же они связаны одинаково. После того как были сделаны такие предварительные замечания, мы будем правильно понимать все то, что говорится о связанных с этим вещах.

III.1.6.3. Ответ на третий вопрос

400. Что касается третьего вопроса, то <Прохла> связывает изменчивость предметов логических выводов с энергиями, а кроме того, и с силами. В самом деле, он полагает, будто сущность души является вечной, а ее становление связано с выдвиганием на первое место тех или иных жизней и мыслей, и им соответствует время, сущности же — вневременность как вечность. Мы, со своей стороны, в комментарии к «Тимею» доказываем, что душа как целая во всем по своей сущности оказывается рожденной и нерожденной одновременно, и, стало быть, сейчас считаем должным относить данные логические выводы к сущности. Действительно, Парменид всегда ведет речь именно о сущностях, а вернее, о тех генадах, которые стоят превыше данных сущностей. Он говорит: «И в этом случае если единое существует, то ему необходимо быть вот таким и таким». Итак, скорее всего в связи с энергиями доказываемся, что сущности души по природе свойственно тяготеть к каждому из двух возможных состояний и жить словно бы двумя жизнями. Разумеется, Парменид стремится представить все логические выводы как сущностные, а энергии, принадлежащие к одному роду с сущностями, оставляет без внимания.

Таким образом, самое лучшее — это придерживаться вот какого мнения: [1] данные предметы необходимо связывать с сущностью души как своеобразием, относящееся к наблюдающейся изменчивости и к становлению. В самом деле, там, где есть становление, имеется и время, а там, где присутствует время, наличествуют и прошлое и будущее. Если же любое время существует как всеобщее и все его части также являются всеобщими, значит, изменчивость во времени не связана с изменением как таковым, а временное существует во вневременном точно так же, как рожденное — в нерожденном, и, разумеется, при таком подходе все эти смыслы можно увидеть в божественном едином. Ныне же исследованию подлежит вовсе не божественное, а человеческое единое; стало быть, все перечисленное следует мыслить отнюдь не в качестве своеобразия¹¹⁰⁵, коль скоро в данном случае имеется в виду вовсе

не всеобщее время, как в случае божественного единого, а то одно, то другое, что и подразумевает Парменид. Итак, самое лучшее — это набраться смелости и сказать сейчас то, в связи с чем мы уже давно испытываем родовые муки: нашей сущности свойственна некая изменчивость. Действительно, о том, что она вовсе не вечна, вполне определенно сообщает Тимей ¹¹⁰⁶, а то, что она не вобрала, подобно лучшей душе, в себя целокупное время ¹¹⁰⁷, показывает то ухудшение душевной сущности, которое имеет место, когда душа склоняется к крайней раздельности.

[2] Кроме того, если душа действует отнюдь не как некое целое, то почему бы и ее сущности не обладать каким-то соответствующим свойством? В самом деле, пока она лишена такого свойства, тяги к худшему, соответствующей ее энергиям, не появится ¹¹⁰⁸. Действительно, энергии уподобляются сущностям и рождаются от них, коль скоро сама душа пребывает падшей помимо всякого тела и телесность не могла бы служить ей препятствием, если бы она сама не приковала бы себя к ней ¹¹⁰⁹. Ибо разве могли бы тело и телесная жизнь стать преградой или препятствием для бестелесного и обособленного эйдоса? Поскольку они никак не связаны с душой, не склонившейся к ним, — это отсутствие связи

10 значительнее, нежели несвязанность становления с небесами. Однако обладание общими свойствами (ἡ κοινότης) есть уже оковы для души, которые существуют искони, с самого начала. Следовательно, подобное положение имеет место потому, что по своей сущности душа испытывает некие претерпевания и тяготеет к худшему.

[3] Далее, в-третьих, нужно было бы, чтобы какой-то такой, промежуточный, эйдос существовал и в бестелесном, — между тем, чему предстоит неминуемая гибель, и тем, что совершенно неуничтожимо, — и чтобы в каком-то отношении этот эйдос был бы и тем и другим, а в каком-то — нет, как бы возникая в дополнение и вновь исчезая, становясь единым или многим или обретая сущность и приходя в становление, так как что-то подобное имеется и в телах, и, с одной стороны, оно, как связанное с лучшим, совершенно не подвержено страданиям, а с другой — с неизбежностью смертно. Примером тому является все генесургическое ¹¹¹⁰ в нас самих, бессмертное в своей сиятельности и тем не менее некоторым образом становящееся другим по своей фигуре и при каком-то соединении и разделении сущности, каковое положение

20 <Прока> удостоил внимания в комментариях к сочинениям Платона ¹¹¹¹. Так что же оказывается препятствием? Разве нашей душе, изменяющей себя саму и изменяющейся, причем совершающей это по своей воле, нет необходимости изменяться и в высшем и в низшем своих состояниях? Афинский гость также стремится высказать вовсе не такое суж-

дение, когда показывает, что душа является вечной сущностью ¹¹¹²; следовательно, ее эйдос связан с неким становлением и течением.

[4] Помимо этого, нисходя в становление, душа производит из себя мириады жизней, которые, очевидно, прежде чем оказаться действующими, выступают как сущие, а восходя вверх, она возвышает их, соединяет и скрывает от взора и при этом саму себя ставит в соответствие тому, что более всего объединено и неделимо. Итак, она ведет себя вверх и вниз, по своему внутреннему побуждению стоя у кормила и, следовательно, приводя себя в движение в согласии с собственной сущностью.

[5] Кроме того, душа всегда самодвижна, поскольку опирается на самодвижность, когда меняет свое положение на высшее или низшее. Стало быть, такое ее состояние соответствует сущности, поскольку самодвижное приводит в движение и движется как одно и то же и в согласии с сущностью, ибо самодвижность присуща не только жизни: скорее всего самодвижен даже ум.

[6] В дополнение к этому можно сказать, что вечна та сущность, которая неизменна как целое и не нисходит иногда в становление, а порой возвышается над ним, — она всегда пребываетверху. Если это так, то и энергией своей она будет обладать в высшем. Значит, верно то суждение Плотина, что душа совершает нисхождение отнюдь не целиком: в данном отношении она не выходит за свои пределы ¹¹¹³. Однако каким образом возможно подобное: когда одна ее часть пребывает в умопостигаемом, другая находится в области последнего зла и, значит, душа совершает нисхождение как сущность, сделавшись вместо однородной скорее разделенной, а вместо сущностной став генесиургической?

[7] И потом, как во всем рожденная и нерожденная, она будет совершать свои действия как целая — и в умопостигаемом, и в Тартаре ¹¹¹⁴, однако в одном случае — поскольку вся она обращается в рожденное в ней, а в другом — потому, что вся превращается в нерожденное. Кроме того, если круг тождественного замыкается, а иного — разворачивается и претерпевает всяческие изломы ¹¹¹⁵, то ясно, что последний каким-то образом становится другим. Но в этом случае, когда первый замыкается, он отнюдь не действует. А если этого не происходит, то он испытывает некое генесиургическое воздействие ¹¹¹⁶ и в некотором смысле разделяется в отношении круга иного, обособившись от него, а также оказывается замкнутым, потому что совершает собственные действия как те, которые принадлежат кругу иного. В самом деле, последний замыкается в умопостигаемом благодаря эйдосу тождественного ¹¹¹⁷, а душа прикована к этому кругу как вся и целая. В данном случае то, что говорится, представляется истинным, так как соответствует истине в случае каждого круга.

III.1.6.3.1. Четыре дополнительных вопроса
по поводу самодвижности души

- 20 По поводу данной гипотезы можно было бы высказать недоумение еще и в ряде других вопросов.

[1] Во-первых, почему описанных в ней состояний не будет у божественных душ — ведь и их энергии вызывают изменения ¹¹¹⁸.

- [2] Во-вторых, почему душа, будучи самодвижной, является вовсе не тем, что она всегда есть по своей сущности. Например, если она оказывается объединенной в качестве самодвижного, то она объединена всегда, а если разделена, то и такое ее состояние вечно, если же имеет место и то и другое как нечто среднее, то и подобное положение оказы-
25 вается вечным. Так разве она изменяется как сущность?

[3] В-третьих, ее эйдос является объединенным и олимпийским, и если бы он иногда выказывал множественность, то это было бы еще не так удивительно. Почему душа будет порой порождать свое состояние, связанное со становлением, а порой предпочитать лучшее в себе? Действительно, при этом последующие причины окажутся причинствующими для предшествующих, ибо в данном случае мы будем отождествлять причинствующее и причинно обусловленное ¹¹¹⁹.

- 30 [4] Наконец, в-четвертых, во всех ли отношениях ее эйдос тождествен числу или только по виду, поскольку всегда совершает нисхождение в качестве собственных частей? В самом деле, в последнем случае
II,255 нисходящие части уже не будут самодвижными, и то же самое будет касаться остающегося, коль скоро общность вследствие оттока частей постоянно оказывается новой ¹¹²⁰. Что же касается первого случая, то разве в душе, несмотря на то что ее сущность не терпит никакого убытка, могло бы присутствовать нечто возникающее и гибнущее?

III.1.6.3.2. Четыре ответа (в обратном порядке)

- [1] В ответ на последний вопрос необходимо повести речь об эйдосе
5 <души>. Действительно, душа самодвижна как целая, однако не во всех отношениях и не равным образом. Так, сосуществуя с лучшим, она более совершенна и однородна по сравнению с собой, а будучи связанной с худшим, она, напротив, разделяет и делает саму себя по отношению к нему множественной, словно губка, и при этом тем не менее не лишается бытия, а лишь истончается или уплотняется. Скорее всего, подобно тому как ее бессмертное тело всегда тождественно по числу, но по
10 своей форме иногда более соответствует шару, а иногда — менее, и порой наполняется божественным светом, а порой — генесиургическим бесчестием ¹¹²¹, и в результате живое существо в согласии со своей сущ-

ностью обладает соответствующим свойством, — точно так же и сама душа, оставаясь тем, что она есть, изменяется по отношению к самой себе и под действием самой себя, поскольку такое изменение свойственно тому, что по своей природе бестелесно. Например, зрение, оставаясь собой, обостряется на свету и ослабевает во тьме и тем не менее не исчезает вовсе, пока свет или тьма не превзойдут его возможности. 15

Итак, душа, будучи самодвижной, полностью меняется по своей сущности в соотнесенности с лучшим и с худшим. Скорее всего, что-то такое происходит с ней всякий раз, когда сияющая колесница движется в вышине благодаря Солнцу, — чтобы данная сущность не оказалась божественнее последнего, и всякий раз, когда наша душа оказывается в душе Солнца, — чтобы она не стала более совершенной по своей сущности: скорее всего, неверно то утверждение, что по своим энергиям она порой уподобляется богам, а по своим сущностям — никогда. Следовательно, подобный вывод относится и к противоположным вещам: не только энергии материализуются — напротив, и сущность под действием самой себя или божественной или демонической необходимости претерпевает какое-то изменение. Сущность ни в коем случае не должна занимать промежуточного положения между тем, что соответствует эйдосу и числу. И самое правильное — это сказать следующее: самодвижность души всегда одинакова, но иногда она уподобляется худшему, а иногда — лучшему. Порой она, по самой своей сущности, обращается к богам, а порой — к зверям, причем подобное положение в одном случае оказывается вечным; а в другом — опять-таки в связи с сущностью — нет. Действительно, самодвижное обретает свое бытие именно в совершении желаемого действия; действует же всякое самодвижное: и пребывающее вечно и оказывающееся всеми вещами в качестве причины, становящееся всеми вещами в соответствии с преобладанием той или иной сущности, — я говорю о сущности, которая в том или ином смысле стала другой¹²². Впрочем, к этому мы позднее еще 30 вернемся.

[3] В ответ на третий вопрос мы скажем сейчас, что самодвижное есть то, что постоянно делает самое себя другим в соотнесенности с худшим и лучшим. Таким образом, даже если оно возникло в худшем виде, то совершило переход к лучшему и при этом привело в движение самое себя в качестве именно самодвижного. То же касается и перехода к худшему. II.256

[2] Чтобы перейти уже ко второму вопросу, укажем, что самодвижное само по себе не будет ни благим, ни дурным — разумеется, 5 имеется в виду то самодвижное, которому свойствен свободный выбор, — напротив, оно желает быть благим, но тем не менее может обра-

- тить самое себя и к худшему. Следовательно, точно так же и данная сущность не является ни объединенным, ни разделенным самодвижным, как и не выступает в качестве составного; напротив, по своей природе соответствующее самодвижное напрягает самое себя и обращается к слиянию и разделению, то есть путем совершенствования своей сущности возводит себя к божественному свету (ибо сущность в нем-то и объединяется), а затем — когда величайшее в ней более всего отвергается и полностью исчезает, лишившись божественного единства, — вновь отдаляет себя от него. В самом деле, если вкратце изложить данное мнение, душа обладает всегда одним и тем же эйдосом, причем, конечно же, в возможной степени делимым. Когда он пребывает тем, что он есть, она в своем приближении к богу исполняется божественного единства, а при отпадении от него отбрасывает дарованную ей свыше сущность. Ибо сияние созидает сущность души в ее лучшем состоянии, а его отсутствие губит такой ее эйдос. Поэтому самодвижность души становится менее отчетливой.

- [1] Таким образом, и на первый вопрос уже легко ответить вот как: самодвижность, присущая лучшим душам, вместе с собой придает форму всем вещам и потому всегда находится в одном и том же положении. Даже если она переходит от одного умопостигаемого к другому, наряду с соответствующими энергиями как-то меняется сама сущность, но вовсе не в смысле ухудшения или обретения добродетели, так же как бытия или становления. Что же касается нашего собственного единого, то оно сейчас подлежит рассмотрению как то, что изменяется в данных отношениях. И даже если какой-то из лучших родов совершает нисхождение и восхождение (ибо еще божественный Ямвлих высказывал по поводу них подобное предположение¹¹²³), все равно такое состояние более всего свойственно нашим душам. Потому третья гипотеза относится именно к ним. И даже если некоторые неразумные животные совершают нисхождение и восхождение, то другим оно, разумеется, тем более свойственно. И так, данная гипотеза соответствует частным душам.

III.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос

401. В ответ на четвертую из предложенных сначала апорий давайте скажем, что соответствующих предметов логического вывода шесть и что данная шестерка скорее всего является душевной. Душа [1] участвует в сущности, [2] возникает и гибнет: когда возникает единое, гибнет многое, а когда гибнет единое, возникает многое. [3] Это означает, что в качестве целого единое и многое возникает и гибнет. В качестве моментов в данном случае имеют место [4] соедине-

ние и расторжение, [5] уподобление и превращение в неподобное, а также [6] приравнивание и возникновение неравенства.

Во-первых, <Парменид> показывает, что данное единое приобщается к сущности и отрешается от нее, а вернее, что сущность в этом случае как присутствует, так и отсутствует, поскольку единое существует и возникает. Действительно, возникающее — это не-сущее, и в дальнейшем <Парменид> говорит о его отличии от времени, речь о котором идет в связи с сопричастностью. Пожалуй, лучше иметь в виду обе категории, ибо данное единое есть и сущее, и не-сущее, и иногда оно в бытии приобщается к сущности, а иногда в возникновении отрешается от нее ¹¹²⁴.

Во-вторых, само возникающее уже появляется как отпавшее от сущности. Ведь рожденному необходимо сперва обособиться от сущего, а уже затем появиться на свет, и в силу необходимости ему сопутствует также уничтожимость.

В-третьих, <Парменид> идет еще дальше и связывает с единым, пребывающим в становлении, нечто, в своем разделении прошедшее путь от состояния единого до многого, и когда бы оно ни существовало, есть еще нечто, оказавшееся словно бы собранным из многого воедино. В самом деле, единое становится многим вследствие умножения, и при этом «становиться единым и многим» означает что-то совсем иное, нежели «быть единым и многим», ибо первое подразумевает определенный порядок, в котором совершается изменение, а также становление, последнее же — сущность и одномоментность.

Далее, в-четвертых, на то, что данные понятия вовсе не следует соотносить с превращением во многое и в единое, поскольку такое превращение подразумевает численный рост и уменьшение, а эти понятия — лишь истончение и уплотнение одного и того же, указывает связь одних с нисхождением в раздельность и восхождением в неделимость, а других — с возвращением к самому себе и выходом вовне или же с соединением с телом и с уходом из него.

Вслед за этим, в-пятых, <Прокл> ведет речь об уподоблении худшему и лучшему, а в-шестых — о совершенной соразмерности с каждым из них. Пожалуй, правильнее соотносить названное с рядом худшего. В самом деле, данное единое становится равным другому, уподобляется ему и отделяется от него, а кроме того, возникает, отделяясь от другого при движении к сущности, и гибнет, уходя от сущности к другому. Таким образом, оно участвует в сущности вовсе не как то, что уже склонилось к становлению, а, напротив, как то, что отказалось от становления. Следовательно, все такие состояния соответствуют возникающей части души, подобно тому как последующие — ее нерожден-

- ности. Поэтому <Парменид> часто добавляет к предметам логических выводов слово «возникает», а иногда также «гибнет», показывая тем самым, что все они и ведут душу к становлению, и уведат ее от него. Ясно, что он делает каждый соответствующий логический вывод в связи с наличием у сущности каких-либо свойств.

- Ты видишь, что порядок <логических выводов> обусловлен ходом рассуждения. Душе необходимо сперва отпасть от сущности, затем быть вовлеченной в становление, потом разделиться в отношении его, затем соединиться с ним, потом уподобиться и сделаться неразумной или телесной, затем расположиться в чине рожденной природы и оказаться отмеренной той же мерой, что и она. Таково нисхождение; при восхождении имеет место обратный порядок. В самом деле, в этом случае душе необходимо достигнуть неравенства, затем перестать быть подобной, выдвинув на первое место уже умные и бестелесные энергии, затем освободиться от тела, потом свернуть соответствующее множество в единое, затем пройти путь к участию в сущности, потом, совершив восхождение в чистоте, наполниться сущим. И не удивляйся, если при нисхождении душу в движение приводят худшие части антитез, а при восхождении — лучшие. Действительно, тождественное другому и само другое отнюдь не обладает одной и той же силой. Кроме того, среди другого худшее оказывается лучшим, о чем <Парменид> ведет речь в шестой гипотезе. И эта шестая гипотеза, как мы показали, похожа на третью; следовательно, ее выводы предвосхищены в третьей гипотезе вполне справедливо. Правильнее всего вести речь о том, что они обратны рассматриваемым, поскольку «сделаться равным другому» означает «исполниться неравенства», а «сделаться не равным ему» — конечно же, «исполниться равенства с самим собой»; «уподобиться ему» — «погрузиться в пучину неподобия», а «сделаться ему не подобным» — «завершить круг в тождественном подобии самому себе»; кроме того, соединяясь с телом, душа отделяется от самой себя¹¹²⁵. В самом деле, применительно к единому и многому Парменид сообщил о двойственном эйдосе гибели и становления; разумеется, в случае первых логических выводов в связи с восхождением он противопоставил лучшие возникновение и участие в сущности.

- Итак, первый, второй и третий выводы подразумевают более предпочтительное состояние в связи с лучшими своими частями, ибо даже возникающее единое собирает душу, а следующие три совершаются как диадические¹¹²⁶. Причина здесь кроется в том, что они основываются на соотношенности с собой и с другим. Именно поэтому <Прокл> вовсе не напрасно принял соединение за тождественное и иное, поскольку с него-то и началась рассматриваемая связь со всем остальным.

III.1.6.5. Ответ на пятый вопрос

402. Ответ на пятый вопрос, мне кажется, искал еще философ Сириан, который стремился к тому, чтобы расчленил все остальные гипотезы столь же детально, как это было проделано со второй; начав разговор об этом, он тем не менее в дальнейшем не уделил соответствующему анализу должного внимания¹¹²⁷. Так вот, самое лучшее — это говорить, что Парменид сообщает в своих рассуждениях о шести видах души. 10

Итак, первый их вид — высший, он связан с сопричастностью; души этого вида и нисходят в становление, однако, как говорит об этом великий Ямвлих в книге «О последующем восстановлении души»¹¹²⁸, еще не достигают связи с телом. Значит, они совершают нисхождение и восхождение как нерожденные и лишь причастны и не причастны сущности, ибо только сосуществуют или не сосуществуют с умопостижимым; нисхождение подобных душ означает лишь их присутствие в виде соотношенности со здешними предметами. 15

Следующие за ними души второго вида уже предпочитают становление, однако, насколько это возможно, в неделимости и однородности, — так, как было описано в великом творении Платона «Государство»¹¹²⁹.

Третий вид душ уже подразумевает разделение и превращение во множество в становлении, однако пока еще без изменения собственных свойств (ἀλφῶς) и в смысле более разнообразного управления. 20

О четвертом виде душ, служащем предметом логического вывода, <Парменид> сообщает нам вслед за рассмотрением разнообразия; души этого вида уже приближаются к телам, погружаются в них и образуют с ними некое единое сочетание.

Далее, души пятого вида уже предпочитают телесную жизнь и уподобляются телу: в связи с ним они как бы уменьшаются и увеличиваются и, вообще говоря, исполняются некоего объема, ибо ясно, что число душ связано с их собственным прохождением промежуточных состояний — от первых до самых последних. <...> 25

III.1.6.5. Ответ на шестой вопрос

403. Что мы скажем в ответ на шестой вопрос? Скорее всего следующее: участие во времени появилось у душ благодаря поднебесным богам. Потому-то аподиктическое рассмотрение другого и проводится в связи с возникающей сущностью, подобно тому как в согласии с вневременной сами виды рассматриваются как сущие, ибо одно дело — это бытие данного единого подобным и неподобным, а другое — уподобление и превращение в неподобное. В самом деле, последние связаны с единым как 11,260 5

- возникающим, а первые — как с сущим, и то же самое относится к другому. Потому <Парменид> и расположил последний предмет логического вывода в самом начале, так как в согласии с ним совершается становление¹¹³⁰, а со становлением связано все то, что он намеревался обсуждать. Таким образом, данная особенность души исходит от поднебесных богов, равенство и неравенство — от небесных, подобие и непо-
 10 добие — от сверхкосмических, способность же к соединению вообще — от всех умных¹¹³¹. Действительно, в любом уме сущие пребывают в единстве и раздельности, даже если такое их состояние в наибольшей степени соответствует демиургическому. Однако единое и многое как число существуют уже во всех умных устройствах; а по поводу возникновения и гибели выше было сказано, что они связаны с поднебесными бо-
 15 гами. Значит, участие в сущности берет свое начало из умопостигаемого: поскольку предмет рассмотрения есть единое и оно существует, как об этом говорит <Парменид>¹¹³², единое же сущее впервые появляется именно в умопостигаемом.

- Итак, рассуждение, сперва посвященное исследованию души как бытия, тотчас же превращается в ее рассмотрение в связи с возникновением, поскольку был сделан вывод о ее бытии в какое-то время, причем подобное имеет место потому, что душа при посредстве поднебесных богов приняла участие и в умопостигаемом. Стало быть, оказавшись сопричастной времени, она одновременно и существует, и возникает, так как бы-
 20 тия она удостоилась от умопостигаемых богов, а возникновения — от поднебесных. Далее, она является единым и многим, возникающим и гибнущим, и последние свойства идут от поднебесных богов, а первые — от умопостигаемо-умных. Следовательно, благодаря и тем и другим появляются соединение и разделение; однако собственный признак разделения и соединения душа получает от умных богов, а возникнове-
 25 ния и гибели — от поднебесных. Поэтому в четвертом логическом выводе <Парменид> и выставил возникновение и гибель в качестве предпосылки для соединения и разделения; то же, что в становлении каждое действие совершается при посредстве генесиургических богов, <Парменид> показывает в дальнейших рассуждениях — в тех, в которых он приписывает возникновение всему, за исключением лишь первого единого, в связи с которым он делает вывод о нерожденном становлении
 30 душ, которые в силах совершать нисхождение.

III.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос

- II,261 404. Далее, что касается седьмого вопроса, то сам <Платон> определяет покой по-разному — иногда, подобно Аристотелю, как нечто,

располагающееся между двумя противоположными движениями¹¹³³, иногда — как нечто, не являющееся движением, но участвующее в сущности¹¹³⁴, а иногда — как бытие и небытие — в противоположность возникновению и гибели, оказывающимися движениями, противоположными друг другу¹¹³⁵. Итак, то, что состояния покоя с необходимостью тесно связаны с движениями, вполне очевидно. В самом деле, именно между покоем и движением <Парменид> обнаруживает «вдруг»¹¹³⁶; в том же, что уже достигло завершенного состояния, как он показал, нет никакого покоя, ибо возникновение и изменение во времени — это движения. Так не получается ли, что, сказав сейчас о движущейся сущности, он тем самым представил покой располагающимся во вневременном? Как именно это возможно? Ведь между покоем и движением находится состояние «вдруг»¹¹³⁷. Однако не соединяет ли <Парменид> тем самым покой с движением? И чем другим является покой, как не становлением и временной сущностью? Таким образом, в рассмотренных потоках становления присутствует и покой.

Почему же <Парменид> не отнес к покою и движению особого логического вывода — такого, какой он посвятил единому и многому, а также подобному и неподобному?¹¹³⁸ Скорее всего, следует сказать, что он представил становление в виде противоположности двух становлений, чтобы увидеть между ними вневременное. Таким образом, необходимо мыслить душу, нисходящую сюда и восходящую отсюда, движущейся, ту же, которая какое бы то ни было время пребывает в том или ином положении, — покоящейся. Однако я говорю о покое во временном отношении, о покое, как бы возникающем благодаря становлению, ибо покой как таковой противоположен какому-либо движению во времени. И об остановке речь идет тогда, когда в некотором промежуточном состоянии душа медлит с восхождением, не совершая при этом и нисхождения. Действительно, даже если она вечно пребывает в движении, все равно ее остановка в тождественном действии и есть тот самый покой, который ныне подлежит рассмотрению. И если такая застывшая энергия пребывает в спокойном состоянии, она все равно проявит себя с течением времени¹¹³⁹. В данном случае вечное движение души не встречает для себя никаких препятствий, так что мы могли бы мыслить подобные вещи либо в качестве сущности, либо как энергии.

Итак, выше <Парменид> рассматривал простое возникновение и гибель как высшие, а разделив исследованные логические выводы в связи с движением и покоем, усмотрел между противоположными друг другу становлениями вневременную природу. Подобно тому как предшествующие предметы логического вывода соотносились с возникновением и гибелью, данные апофатические суждения соответствуют покою и дви-

- жению ¹¹⁴⁰. Причина здесь кроется в том, что душа как сущность есть нечто движущееся и покоящееся (поскольку ее исток предвосхитила животворящая божественность ¹¹⁴¹), а в качестве становления она участвует во все новом и новом времени. Правильнее говоря, <Парменид> указывает на животворящее своеобразие души в связи со временем. Поэтому на смену становлению и приходят движение и покой. Такой смене он не посвятил отдельного логического вывода, поскольку она полностью содержится в становлении как однородная с ним, ибо во вневременности душа, будучи единым и многим и не-единым и не-многим, оказывается чем-то движущимся и покоящимся, так же как не движущимся и не покоящимся ¹¹⁴². Эта самая вневременность как таковая проявляется между состояниями покоя и движения как двумя генесиургическими видами.

III.1.6.8. Ответ на восьмой вопрос

- 10 405. Что же такое «вдруг» и что такое «вневременность»? — вот каков был восьмой вопрос. Не выступают ли они как вечность души и как само сущее, о чем говорит <Прокл>? И почему они появляются между состояниями движения и покоя? Скорее всего потому, что предшествуют и тому, и другому. Во всяком случае, как утверждает <Прокл>, становление происходит благодаря именно этому «вдруг» и вокруг него, и душа, по его мнению, всегда в каком-то смысле действует, ибо обсуждаемое состояние будет наблюдаться и в ее жизни в вечности, и тогда, когда душа возвращается из состояния крайней испорченности. А почему «вдруг» проявляет себя и в энергиях, если, согласно представлениям <Платона>, вечна лишь сущность? Вероятно, в ответ на это можно было бы сказать, что одно является призраком другого в том случае, если покой в отношении энергий появляется от вечного, поскольку и в телах настоящий момент есть призраком вечного. В связи с предшествующим можно было бы вполне убедительно рассуждать именно так, ибо повсюду присутствует одна и та же сущность, являющаяся даже в низших предметах вечной, если бы становление можно было рассматривать в связи с энергиями. Однако, коль скоро оно связано с сущностью ¹¹⁴³, разве будут в нем обретать свое значение «вдруг» и вневременность? Не окажутся ли они словно бы центром становления, образующего вокруг них круг? Но почему такое состояние будет присутствовать иногда и у низшей жизни, когда та как бы обнажается в виде центра становления? Почему «вдруг» появляется между зачинающимся движением и покоем? В самом деле, именно им-то вневременность более всего и препятствует, так как является центром, а вовсе не расположена на периферии ¹¹⁴⁴.

Почему мы не расчлняем душу на две части — на сущее и возникающее? Вот почему: чем тогда будет самодвижное? Если возникающим, то сущее в душе не будет самодвижным и окажется неподвижным. А если сущим, то таковым не будет возникающее, — оно станет приводиться в движение иным. А чем еще могло бы быть «вдруг», как не вечным во времени сущим или возникающим? Значит, самое логичное — это смешение одного с другим. Действительно, в душе нет ничего чистого и несмешанного: даже делимое в ней оказывается неделимым, а неделимое — делимым. Следовательно, сущее есть возникающее, а возникающее, в свой черед, сущее; поэтому Платон иногда называет душу сущностью, а иногда — становлением¹¹⁴⁵. Стало быть, в ней нет ни вневременного, ни временного, напротив, вневременное есть одновременно и временное, а временное — вневременное. Ибо именно так мы говорим о душе: она есть единое и не-единое, многое и не-многое, а значит, причастное времени и не причастное, движущееся и покоящееся, не движущееся и не покоящееся, и точно так же — возникающее и гибнущее и не возникающее и не гибнущее вообще. Таким образом, душа есть неподвижное в качестве вечного, движимое иным в качестве временного и самодвижное в качестве смешанного. В самом деле, как движущее она неподвижна, как движущееся — движимое иным, а как то и другое в тождестве — самодвижное.

Поэтому вместе с неизменным в ней присутствует и изменяющееся, а вместе с приводящим в движение — движущееся; следовательно, она есть самоизменяемое и потому изменяющееся всегда. Значит, она обладает вечным бытием в некоем одновременном изменении самой себя, соответствующем самоизменяемости ее сущности и проявляющемся иногда в ее большей слитности, а иногда — в меньшей. Сущность души всегда представляет собой смесь этих двух состояний — ни одного из них нет без иного. В самом деле, каждое из них в каком-то отношении выступает как тождественное положенному в основу, даже если последнее — это своеобразие, имеющее вид стихии; катафатическое и апофатическое в душе, как мог бы сказать кто-нибудь, выступают либо как то или другое, либо как то и другое вместе взятые. Однако в рассуждении сообщается о возникающем и временном в ней, в частности при посредстве катафатических суждений; тем не менее верно и то, что данная идея и природа в рассматриваемом отношении едина и смешанна, а значит, все ее состояния имеются всегда. Но, поскольку при своем слиянии они участвуют друг в друге, временное некоторым образом становится вечным, а рожденное обретает сущность. В свой черед, вечное обретает временность, а сущее переплетается со становлением; собственно же душа есть составное. Впрочем, так как наше собственное становление, а

- равным образом и становление лучших родов, конечно же, оказывается скорее сущностью, нежели становлением, то по этой причине жизнь души иногда в большей мере согласуется со становлением, а иногда — с сущим, и тем не менее сама ее сущность всегда соответствует составному, в то время как ее энергии порой кажутся не имеющими почти никакого отношения к сущему, ибо отклонение от лучшего проявляется в первую очередь в них ¹¹⁴⁶.

- Следовательно, нет ничего удивительного в том, что «вдруг» присутствует и в состоянии крайней испорченности. В самом деле, если в энергиях есть некий призрак, то это призрак представляет именно «вдруг», а коли последнее всегда имеется в сущности, она одновременно и вечна, и временна ¹¹⁴⁷. И если в силу рассмотренной сущностной изменчивости в какие-то моменты душа в большей мере обретает облик вечности, а в какие-то — становится скорее временной, то в первом случае становящееся вечным властвует над превращающимся во временное, а во втором имеет место обратное. Таким образом, если низшее воплощение души пребывает в состоянии «вдруг», причем последнее оказывается весьма неотчетливым ¹¹⁴⁸, но имеющим какую-то силу благодаря ее крайней делимости, то неделимость ее слаба. Если же «вдруг» располагается в средоточии становления, то и в этом нет ничего удивительного, ибо сущее смешано с этим самым становлением точно так же, как с временным — собственный признак вечности, а с движущимся — покоящееся. Действительно, правильнее всего сказать, что одно в сущности души покоится, а другое движется, причем в нерожденном состоянии в ней разом покоится и движется все, а в становлении покой и движение чередуются, точнее, совершаются разом, однако в силу изменчивости душа покоится или движется, причем в большей или меньшей степени ¹¹⁴⁹.

III.1.6.9. Ответ на девятый вопрос

406. Имея в виду то, что данные предметы находятся в таком положении, уже нетрудно ответить на девятый вопрос. В самом деле, нисхождение совершает душа в целом, ибо она оказывается во всем рожденной; то же самое относится и к вневременному и сущему — так как временное и возникающее тождественно им, — с тем лишь уточнением, что здесь вовсе нет симметрии: чем более сущностна душа, тем менее она нисходит, а чем более выступает в качестве возникающего — тем более нисходит; при этом «вдруг» во «вдруг» нужды уже испытывать не будет. Действительно, нисхождение души происходит отнюдь не в качестве «вдруг», а в виде чего-то рожденного; коль скоро она такова, «вдруг» смешано с ней ¹¹⁵⁰. Следовательно, в связи с нисхождением вневремен-

ного в душе мы вовсе не уйдем в бесконечность, поскольку даже это вне-временное предстает у нас как временное.

III.1.6.10. Ответ на десятый вопрос

407. Конечно же, и на десятый вопрос я коротко отвечу, что по своему своеобразию «вдруг» предшествует обоим противоположностям, в качестве слияния всегда присутствует повсюду, а в изменчивости следует за противоположностями. В самом деле, данное состояние согласуется с перестановками противоположащих членов и при этом всегда и во всех отношениях присутствует в возникающем.

III.1.6.11. Ответ на одиннадцатый вопрос

408. Далее, что касается одиннадцатого вопроса, то это самое «вдруг» по своему своеобразию неделимо и потому вневременно, а если говорить о настоящем моменте, то он, как мы показали выше, есть мера времени и его промежутков¹¹⁵¹. Выше <Парменид> использовал слово «ныне», чтобы указать на настоящее, а состоянию, рассматриваемому сейчас, дал имя «вдруг», поскольку оно возникает у души под действием незримых и обособленных причин. Следовательно, если бы мы понимали «ныне» как неделимое¹¹⁵², то оно было бы телесным II,265 «вдруг», в то время как само «вдруг» душевно. Поэтому последнее понятие и именуется «вдруг», так как вводится неким умопостигаемым и вечным образом, а первое — «ныне», так как оно — предел времени, отмеряющего телесное становление¹¹⁵³.

III.1.6.12. Ответ на двенадцатый вопрос

409. По поводу двенадцатого вопроса следует сказать, что [1] изменчивость в границах самой сущности в некотором отношении присутствует, разумеется, и в лучших душах, однако изменение в собственном смысле этого слова более всего проявляется в нас самих. [2] Кроме того, лучшие души изменяются иначе — так, как это положено нерожденным, и в самой малой степени, наши же переменяются в соотносительности со становлением и сущностью, а также с порочностью и добродетелью, и освобождаются, обретая большее единство. [3] В-третьих, лучшие души обретают свой облик скорее благодаря сущности, чем становлению, или при посредстве их обоих на равных основаниях, наши же как множественные возникают вместе со становлением, поскольку, согласно Тимею, образовались из стихий, отнюдь не во всем чистых¹¹⁵⁴.

III.1.6.13. Ответ на тринадцатый вопрос

410. Далее, на тринадцатый вопрос можно дать такой ответ: [1] душа вечно движется или, другими словами, на самом деле оказывается вечнорожденной и саморожденной. В становлении же наряду с движением присутствует и покой. [2] Таким образом, даже если она останавливается, когда верно суждение: «Самодвижное останавли-
- 15 вается», — то по той причине, что она останавливает саму себя, или, если угодно, я скажу так: потому, что она движет себя к покою или, конечно же, сама оказывается покоем. [4] Кроме того, в-третьих, в состоянии «вдруг» по своему своеобразию она неподвижна, а в становлении — самодвижна; в качестве же смешанного эйдоса она выступает как самодвижное, включающее в себя неподвижное, точно так же, как и рожденное, содержащее нерожденное ¹¹⁵⁵.

III.1.6.14. Ответ на четырнадцатый вопрос

411. И четырнадцатую апорию мы разрешаем, говоря, что <Пар-
- 20 менид> имеет в виду разные движения при восхождении и при нисхождении души, ибо душа изменяется и в согласии с видом такого изменения оказывается либо среди высшего, либо среди низшего, либо где-то посередине ¹¹⁵⁶. Поэтому он пренебрег собственным именем для обозначения пространственного перемещения, так как и движущееся и покоящееся в качестве того, что всегда сочетается, он соединил вовсе не потому, что это им свойственно, а лишь ради пользы для аподиктического рассмотрения «вдруг»; причиной же здесь выступает всегдашнее присутствие пространственного перемещения в душе, связанное с тем, что движение — это ее собственный дар, чему учит и Тимей ¹¹⁵⁷.

III.1.6.15. Ответ на пятнадцатый вопрос

- II,266 412. В заключение в связи с пятнадцатым вопросом нужно отметить, что <Парменид> пользуется апофатическими и катафатическими суждениями уже тогда, когда проводит предварительное расчленение такого пути исследования ¹¹⁵⁸. Кроме того, отрицания подходят данному, низшему, единому, выступающему как сущее и не-единое. Самое лучшее — это сказать, что первое единое апофатически об-
- 5 соблено от всего, второе катафатически пронизывает все, а третье вновь апофатически возвращается к тому, что ему предшествует. Поэтому отрицания как бы подразумевают в исследовании лучший вид единого. Вслед за этим срединное положение души требует использования противоположных предикатов, таких как «делимое» и «недели-

мое», а также «временное» и «вневременное»; стало быть, катафатическое и апофатическое сочетаются между собой и в этом смысле.

III.2. Рассмотрение хода рассуждений Платона

Давайте теперь как можно более кратко проследим сам ход аподик- 10
тического рассмотрения с той целью, чтобы найти то, что нуждается в
каком-либо дополнительном обсуждении.

«Итак, если единое таково, каким мы его проследили, то оно есть
единое и многое, и не-единое и не-многое, и участвующее во време-
ни» ¹¹⁵⁹. В самом деле, коли данное единое появилось на свет от всех тех
предметов, которые обсуждались, ясно, что оно существует после них.
Стало быть, оно не только единое, но и не-единое, и не только многое,
но и не-многое, и то же самое относится ко всем остальным определе-
ниям. А поскольку оно следует за единым, участвующим во времени, то 15
и само будет порой участвовать в нем, причем, естественно, иногда в
одном, а иногда в другом. <Парменид> сделал общий вывод ниже,
произведя одновременно с ним и первое умозаключение: что данное
единое иногда участвует в сущности, а иногда не участвует. Действи-
тельно, если сущее сопутствует единому ¹¹⁶⁰, значит, имеет место и об-
ратное: не-сущее будет следовать за не-единым, и это-то и означает не-
участие в сущности. Таким образом, данное единое есть и его нет, коль
скоро оно и единое и не-единое. Итак, это правильно.

Почему же <Парменид> не сделал и другого вывода, опирающего-
ся на <бытие данного единого> многим? ¹¹⁶¹ Ведь оно является как и 20
многим, так и не-многим. Скорее всего, ему вполне хватало доказы-
тельства, связанного с единым. Далее, и сама рассматриваемая гипотеза бы-
ла посвящена единому, а предметом аподиктического рассмотрения слу-
жило участие единого — в случае его бытия — в сущности, а вовсе не
бытие его многим, как и не что-либо иное.

А чтобы никто не решил, будто об «иногда» речь идет как о своеоб-
разии ¹¹⁶² — так, как это было принято в отношении логических выво-
дов во второй гипотезе, — <Парменид> приводит ясное определение
все нового и нового времени ¹¹⁶³. И, похоже, наша сущность первой 25
разрывает время и полагает начало временной изменчивости. Таким об-
разом, я со всей возможной точностью веду речь, разумеется, об изме-
нении в самой сущности, связанном с возникновением подобной разо-
рванности; непосредственно вслед за таким изложением и был сделан
вывод о соответствующих возникновении и уничтожении.

Вслед за тем, сказав, что восхождение к сущему есть возникновение,
а отпадение от него — гибель ¹¹⁶⁴, <Парменид>, в согласии с самой ис-

- 30 тиной, присутствующей в третьем логическом выводе, присовокупил и все остальное, на что при этом указывается. Действительно, и смерть и воскресение двойственны, как двойственна и сама сущность — одна со-
 11,267 ответствует единому, а другая — многому; в отношении названного в каждом случае наблюдаются возникновение и гибель. Таким образом, вслед за этим и разделение, и соединение совершается двумя способами. Ибо соединение, конечно же, связано с разрушением единого и возникновением многого. То и другое, в согласии с истиной, тождественно и едино, поскольку гибель единого означает возникновение многого, а ги-
 5 бель многого — появление единого. Однако по характеру взаимосвязи эти два случая отличаются друг от друга. В самом деле, одно и то же для чего-то оказывается гибелью, а для чего-то — возникновением.

«А когда подобное делается неподобным, не должно ли оно и уподобляться, и становиться неподобным?»¹¹⁶⁵ Такое суждение высказывается применительно к нашей сущности, причем <Парменид> не говорит в точности о порядке следования рассматриваемых вещей. В одном случае <он исходит из предположения, что единое> неподобно, а в
 10 другом ставит на первое место его подобие, и в одном случае он прежде рассматривает лучшую часть антитезы, а в другом — худшую. Скорее всего, это происходит потому, что такие вопросы в применении к исследуемому единому можно рассматривать в любом порядке¹¹⁶⁶, о чем мы уже узнали выше, и в данном месте это относится к «вдруг».

Пожалуй, <Парменид> имеет в виду все <свойства> вообще; к данному единому уже относятся движение и покой. И это имеет место как на основании первого животворящего истока, так и в связи со своеобразием последнего единого, в пределах которого облик его сущности
 15 иногда в большей мере придает движение, а иногда покой; между ними должно находиться то, что властвует над всей душой.

Тем, как именно <Парменид> вводит представление о «вдруг», он дает ему вполне достаточное истолкование. Суждение же: «Как переходящее из одного состояния в другое», — опирается на то, что от сущего на свет появляется возникающее, а от вечного и неизменного — изменение, ибо наша сущность одновременно и неизменна, и изменчива.

20 Что же касается суждения: «Однако это странное по природе „вдруг“ лежит...»¹¹⁶⁷, — то «странным» это «вдруг» оказывается потому, что является одновременно и возникающей сущностью, и обеими противоположностями. Как «природа» же «вдруг» выступает потому, что оно — вовсе не предел ни времени, ни становления, а некий демиургический или животворящий эйдос¹¹⁶⁸. «Легит» оно потому, что в первую очередь помещается в душе и выступает как нечто неподвижное и основополагающее. «К нему» и «от него» говорится потому, что само

своеобразие «вдруг» служит началом выхода за свои пределы и целью для возвращения.

25

«И коль скоро единое покоится и движется, оно будет изменяться в ту и в другую сторону, ибо только тогда оно будет совершать оба этих действия»¹¹⁶⁹. Следовательно, если оно движется, то и покоится, то есть находится одновременно в обоих состояниях. Поскольку данное единое является последним и при изменении иногда возникает, а иногда гибнет, ясно, что это происходит потому, что его преобладающим состоянием является либо раздельность, либо неделимость. «Вдруг» соединяет их между собой и примешивает к изменчивости неизменность.

Вслед за этим <Парменид> проводит общее аподиктическое рассмотрение всех противоположностей. В качестве первой он берет бытие и гибель и небытие и возникновение, рассмотрев как цели бытие в тех местах, в которых единое могло бы покоиться, а как путь для достижения этих целей — возникновение и гибель¹¹⁷⁰. Давайте же прежде всего заметим, что в первом логическом выводе в стороне остались участие и неучастие в сущности; они, пожалуй, в нем подразумеваются, и самое правильное — это сказать, что по той причине, что первые души выбирают для себя нерожденность или возникновение и что по отношению к ним сущее тождественно возникающему, а изменяющееся — неизменному. На самом деле им будут соответствовать движущееся и покоящееся, так как они либо участвуют в сущности, и тогда покоятся рядом с ней, либо не участвуют, и тогда приходят в движение по направлению к ней, либо всего лишь двигаются и покоятся в высшем и низшем и при этом не испытывают никаких претерпеваний — возникновения, гибели, разделения, соединения или чего бы то ни было, связанного с сущностным изменением, — напротив, их движение и покой оказываются как бы чисто пространственными.

30

11,268

5

10

После этого <Парменид> отрицает третий логический вывод, вновь рассматривая единое и многое как цели, в которых проявляет себя покой¹¹⁷¹. В самом деле, покой в качестве своей цели стремится достигнуть сущего, ибо нечто движется до тех пор, пока не достигнет цели, а затем останавливается. Таким образом, движение есть перемещение по направлению как ко многому, так и к единому. Значит, и в применении к другому следует мыслить то же самое: покой как пребывание в пределах цели и движение как стремление к ней. Стало быть, нет ни подобного, ни неподобного, ни уподобляющегося, ни становящегося неподобным: одно — это движения, а другое — состояния покоя, которые были выявлены в связи с эйдосами¹¹⁷². Поэтому и для состояний покоя нет соответствующих эйдосам имен, каковыми для движений выступа-

15

- 20 ют становящееся неподобным и уподобляющееся. Тот же самый вывод я делаю также применительно к равенству и неравенству.

III.3. Пять апорий, относящихся к изменчивости души

III.3.1. Формулировка апорий

413. Вот еще какие апории следует высказать по поводу души. Давайте <, во-первых, > рассмотрим то, о чем мы говорим. Указывают ли меняющие свое направление энергии на изменяющуюся сущность? Сделав такое допущение, мы будем представлять эйдос души шатким и неустойчивым и ничем не отличающимся от текучего и постоянно превращающегося во что-то тела. В самом деле, тогда сущность изменяется столько же раз, сколько и энергия. И пожалуй, это не слишком странно в применении к нашей душе: то же самое будет случаться и с божественной, однако вечное и повсеместное перетекание вовсе не будет принадлежать сущности и никогда не окажется находящимся в одном и том же эйдосе. Действительно, в том, что изменяет свои энергии, присутствуют и различия в сущности; таким образом, сколько есть во всеобщем круто-
- 30 обороте энергий, столько же связано с ним и сущностей ¹¹⁷³.
- II.269 Во-вторых, почему душа бессмертна и обладает беспредельной силой, что мы доказывали в комментариях к «Тимею», если ее сущность всегда оказывается все новой и новой и ни одна из этих сущностей — до бесконечности — не остается неизменной?
- В-третьих, мы будем отрицать самодвижность души. В самом деле,
- 5 если целое сохраняется, в то время как части изменяются, то душа остается одной и той же вовсе не по своему числу, а только по виду, а значит, не будет созидать саму себя ¹¹⁷⁴. Та же душа, которая неизменна по своему числу, окажется во всех отношениях подвижной, так как подобное происходит благодаря вечному пребыванию того, что будет приводить ее в движение, и то, что движется, окажется текучим ¹¹⁷⁵. Следовательно, душа как целое отнюдь не самодвижна. Самодвижное никогда не оставляет в стороне самое себя, ибо оно всегда самотождественно. Стало быть, оно никогда и никаким образом не будет изменяться,
- 10 в противном же случае будет постоянно становиться новым и никогда не окажется самим собой. Кроме того, ему необходимо быть тем, что оно есть, чтобы приводить самое себя в движение; в качестве же того, что всегда становится новым, оно будет изменяться под действием либо самого себя, либо иного. Так вот, в последнем случае оно вовсе не будет самодвижным: если оно изменяется благодаря самому себе, то это будет происходить тогда, когда оно еще неизменно, и, следовательно, оно вообще не изменяется — как то, что изменилось само по себе. Если

же имеют место и то и другое, то оно окажется одновременно и неизменным, и изменяющимся ¹¹⁷⁶.

Помимо этого, в-четвертых, следует высказать недоумение в том 15
вопросе, изменяется ли <с течением времени> небесное тело по своему виду или же только по числу, при том, что вид его всегда один и тот же ¹¹⁷⁷; последнее мы доказывали в комментарии к «Тимею». Если это верно, то почему бы божественной душе тем более не сохранять свой вид и не изменяться лишь численно? Кроме того, душа не соединяется и не разделяется в отношении небесного тела. А в каком смысле она могла бы испытывать подобное претерпевание и в каком — нет? В том же самом вопросе мы будем испытывать затруднения в связи с нашей 20
душой в соотносительности с нашим световидным телом ¹¹⁷⁸.

<В-пятых,> необходимо спросить самих себя, лишается ли чего-нибудь наша душа при своих изменениях, или она ничего не теряет. Ведь в последнем случае она никогда и никоим образом не будет изменяться, а в первом уже не будет во всем бессмертной.

III.3.2. Дополнительное определение по поводу изменчивости

414. Перейдем же, дав сперва одно-единственное определение, к рассмотрению данных и всех подобных им апорий. Итак, пусть нами 25
будет высказано как общепринятое то положение, что по своему числу эйдос души — и божественной, и нашей — самотождествен ¹¹⁷⁹. Однако тогда необходимо исследовать, может ли душа, находящаяся в таком положении, изменяться. При этом сперва следует дать то определение, что отнюдь не всякое изменение губительно для изменяющегося. В самом деле, например, ощущение будет изменчивым, переменяясь под действием своего предмета, и тем не менее по своей сущности оно останется одним и тем же ¹¹⁸⁰. Ибо, видя то звезду Зевса, то 30
Аресову ¹¹⁸¹, я обращаю на каждую из них одно и то же свое ощущение, и при этом оно оказывается в каждом случае разным. Конечно же, наше световидное тело исполняется на небесах небесного блеска, растекающегося по его глубинам и усиливающего его как более божественное ¹¹⁸². Внизу же оно теряет это сияние, как бы иссыхает и становится темнее самого себя и скорее прикованным к материи. Разумеется, оно склоняется к земле, хотя как сущность и остается самотождественным по числу. 5

Точно так же, когда наша душа обращается к уму и богу, сущность ее наполняется умным и божественным светом, которого раньше она не имела: в противном случае она была бы божественной всегда, на самом же деле такова далеко не во всех случаях. Следовательно, она отпадает

- от ума и бога и, стало быть, отстают от них, хотя по своему числу и
- 10 остается одной и той же, так же как и тождественной по своему виду; другой же она оказывается как менее разумная и менее объединенная. Если же, превращаясь в рожденное в ней, душа испытывает тягу к становлению и к материи, а также к материальным демонам, то она приобретает от них некое худшее качество и наполняется демонической и принижающей жизнью, будучи опять-таки по своему числу той же самой, что и прежде, однако лишившись того, что доводит ее до совершенства, и исполнившись демонической тьмы. Поэтому, оставаясь и
- 15 сейчас как целая той же самой, которой она была раньше, она тем не менее действует в согласии с низшим в ней и останавливает саму себя на этом, не отбрасывая при всем том лучшую часть своей сущности, а владея ею, некоторым образом сочетающейся с худшим, поскольку и в этой части присутствуют генесиургическое и делимое. Однако и низшее иногда в состоянии вновь обратиться к лучшему, так как в нем заложено нечто нерожденное и неделимое.
- 20 Следовательно, точно так же необходимо мыслить и изменение, связанное со звездами. Например, лунное тело приближается к солнечному и вновь удаляется от него, разумеется, потому, что постоянно воспринимает новую жизнь и обретает в согласии со своей сущностью новый свет. Ясно, что Солнце как-то действует на ее сущность, как и на сущность
- 25 всех остальных небесных тел¹¹⁸³. Таким образом, небесные живые существа в своих поступательных и попятных движениях как-то изменяются вместе друг с другом. Разумеется, и в этом месте все время появляются их новые истечения, хотя каждое из них остается собой, будучи по своему числу всегда одним и тем же эйдосом, но обретая разнообразие под действием всегда новых сущностных сопричастностей, что означает воздействие последних на саму сущность. Стало быть, необходимо, чтобы и божественные души изменялись точно так же вслед за
- 30 умпостигаемыми различиями. Ведь последние обращаются ко всем им вовсе не разом или же совершают это неодинаково, даже если некоторые души пребывают вместе. Следовательно, в меру описанного все они изменяются, так как в разные моменты времени исполняются разных умпостигаемых качеств. Значит, и сущность их оказывается по своему
- II,271 числу одной и той же, но сущностная сопричастность, действующая на саму сущность, меняется многими способами, а потому вслед за ней изменяется и сущность.

Таким образом, рассуждение, похоже, всегда указывает нам на одно и то же, а именно на то, что сущность (та, которая располагается во времени) сама по себе бессмертна и самотождественна благодаря числу,

- 5 поскольку в мириадах изменений она никак не отказывается от собст-

венного эйдоса и тем не менее в силу сопричастности меняется¹¹⁸⁴, причем делает это в согласии с тем изменением, которое возникает благодаря разрушению, и оно либо усиливает, либо ослабляет ее эйдос, но никогда не смешивает с собой ее сущность, которая изначально устойчива. Однако она сама ведет себя к каждому изменению и сопричастности, ибо, будучи всем, стремится участвовать во всем. И по своему числу она одна и та же, а участвует в каждом случае как другая и, изменяя саму себя, совершает те действия, которые производятся благодаря сущности и направлены на нее. Первое имеет место потому, что такие действия вследствие изменения обращают ее к одному некоторым образом больше, чем к другому, а второе — так как она изменяется как бы под действием неизменного. Возникают эти действия словно бы благодаря неизменности сущности, а изменяются вследствие ее переменчивости. В самом деле, изменение начинается внутри ее и в согласии с ним возникают изменяющиеся действия. Ибо сущность, обладающая подобными свойствами, производит и соответствующие энергии и сама, со своей стороны, изменяется благодаря им.

Среди энергий первые неподвижны, вторые сопряжены с неизменной сущностью, а третьи порождают другие благодаря чему-то, ведущему душу вверх или вниз. Следовательно, по своей природе и благодаря самой себе душа будет становиться единой, как бы поглощаясь устами божественного света, или множественной, удаляясь от этих уст и пребывая такой, какова она сама по себе, а вернее, испытывая некое воздействие со стороны худшего. Итак, не хуже ли пребывание, каковое и есть «вдруг», нежели становление, соотносящееся с высшим?¹¹⁸⁵ Скорее всего, «вдруг» нельзя отделять от вневременного. Действительно, оно порой более отчетливо, а иногда смутно, ибо душа как целое, например, существует, пребывает и изменяется так, как это было описано¹¹⁸⁶.

Следовательно, и в описанном смысле рассматриваемая природа занимает промежуточное положение между умом, совершенно неизменным в отношении всего, что есть и что ему сопричастно, и становлением, ведущим к гибели, которое не сохраняет тождественным по числу ни то, что есть, ни то, что не участвует в нем. При этом душа выступает как нечто тождественное по числу: она хранит свой собственный вид наличного бытия и изменяется в том, что связано с сущностной сопричастностью. Кроме того, ум совершенно не подвержен воздействиям, а становление во всем склонно к претерпеваниям, ибо то, что испытывает претерпевание, движет свою сущность к чему-то, по своему числу другому, бессмертное же становление в бесстрастности одновременно и пребывает, и изменяется — с тем лишь уточнением, что и его протя-

женность мыслится прежде всего как низшая: наше собственное становление либо изменяется, слившись в основном с преобладающим рожденным, либо пребывает, стойко вынося подобие землетрясения, связанного с изменениями ¹¹⁸⁷.

III.3.3. Разрешение апорий

III.3.3.1. Первая апория

415. С учетом того, что в основу положено такое определение, в
 5 ответ на апории первого типа следует сказать следующее: эйдос души остается постоянным и располагается в самом себе, даже если некоторым образом изменяется; в пребывании такое изменение отнюдь не потрясает основания эйдоса, обращая его к бытию вовсе не тем, что он есть, — напротив, оно лишь предрасполагает его к бытию вот таким из того, что есть он сам, и вот таким — в согласии с сущностной сопричастностью; оно пронизывает лишь внутреннее содержание целостного эйдоса. Таким образом, вечные энергии не затрагивают саму душу как изменяющуюся и появляются из нее, пребывающей в таковом
 10 качестве, но при этом не приводят в движение ее численный эйдос, так как в силу своей изменчивости вовсе не связаны с этим эйдосом как таковым. Однако, при том, что душа в целом является вот такой, правильнее всего сказать, что энергии будут возникать благодаря данному эйдосу как неизменному, хотя уже и испытывающему родовую муку разделения, ибо именно такова неизменность души, поскольку, как мы говорили, изменяющееся и неизменное в ней не существуют по
 15 отдельности, а оказываются одним и тем же, причем тождественным в одном и другом, — тем, что одновременно и неизменно, и изменчиво.

III.3.3.2. Вторая апория

В ответ на апории второй группы давайте скажем, что эйдос души всегда — до бесконечности — остается одним и тем же, занимая — описанным выше образом — то или иное положение.

III.3.3.3. Третья апория

Что касается апорий третьего рода, то душа, разумеется, самодвижна, так как она всегда целостна по своему числу. И даже в качестве са-
 20 мого переменяющегося она вовсе не изменчива, ибо ко всем изменениям присоединяет саму себя; заметим лишь, что наша душа иногда изменяется против собственной воли, даже если она изначально дает повод для такого нежелательного и насильственного изменения ¹¹⁸⁸.

III.3.3.4. Четвертая апория

На апории четвертого типа легко ответить, что душа связана с числом значительно больше, нежели собственное для нее тело, так как с ней слито вечное начало. Тело в своих движениях изменяется, и нечто 25 похожее испытывает душа, поскольку она является сущностью, predisposed к мышлению о различных умопостигаемых предметах.

III.3.3.5. Пятая апория

Таким образом, и на апории пятого вида нетрудно дать тот ответ, что душа никогда не отказывается от собственной сущности и своего эйдоса и должны приходить и уходить лишь ее изменения и сущностные predisposedности. Сами же эти изменения и сопричастности, 30 находясь во всеобщих душах и в божественных телах, переводят душу из одного состояния завершенности в другое; что же касается нас самих, то изменения эти влекут от завершенности к незавершенности, а от незавершенности — к завершенности, и к тому же от божественного или умного расположения — к мыслительному, а от последнего — к тому, которое связано с мнением и ощущением, и наоборот — в момент 5 возвращения; в высшем же все части души действуют сообща. Поэтому Парменид и дернул в применении к нашей душе сказать, что иногда она участвует в сущности, а иногда — нет, и иногда возникает, а иногда гибнет ¹¹⁸⁹. Потому-то с нами порой и случается некое изменение, ведущее к лишенности, — то, которое выше было названо материальным ¹¹⁹⁰. Таким образом, первый переход происходит в родовой муке 10 неизменного эйдоса, второй — тождественного, но связанного с сущностной сопричастностью, третий же — тот, который совершается в силах и энергиях.





IV

О ЧЕТВЕРТОЙ ГИПОТЕЗЕ

(«Парменид», 157b6–159b1)

IV.1. Семь вопросов и ответов

IV.1.a. Перечень вопросов

416. В связи с четвертой гипотезой необходимо дать ответ на следующие вопросы.

Во-первых, <верно ли вот какое утверждение:> если единое является именно четвертым¹¹⁹¹, тогда все последующее оказывается другим? В таком случае мы проводим рассмотрение того, каково оно в связи с данным единым¹¹⁹².

15 <Во-вторых,> вслед за этим необходимо спросить, каков действительный предмет рассмотрения в этой гипотезе.

В-третьих, какое единое <Парменид> подразумевает в данной гипотезе, когда формулирует посылку: «Если есть единое»?¹¹⁹³ В самом деле, в каждой из предшествующих гипотез в основу рассмотрения была положена некоторая особенная природа единого, а с другим такая природа не связывается. Если в данном случае имеется в виду то же самое единое, что и в предшествующих гипотезах, то почему здесь говорится о его соотношении с другим, но не с самим собой?

20 В-четвертых, давайте разберем, участвует ли другое в едином и в том, что следует за единым. Каким именно будучи само по себе, оно причастно эйдосам и единому?

Далее, в-пятых, с каким именно единым мы соотносим другое? Не с демиургическим ли, в котором, как мы будем утверждать, участвует это самое другое? Однако тогда последнему не будет передавать своих качеств ни одно из предшествующих единых¹¹⁹⁴. Если же и от них в него

25 привходит нечто, то почему изменчивость другого начинается именно с демиургического единого?

В-шестых, каковы предметы логического вывода, сколько их, почему <Платон> расположил их в приведенном порядке и с какими началами соотнес?

В-седьмых, каково деление общих логических выводов в связи с их таким взаимным расположением? II,274

IV.1.6. Семь ответов

IV.1.6.1. Ответ на первый вопрос

417. Итак, в ответ на первый вопрос следует сказать, что вся данная гипотеза в целом подразумевает бытие единого. Сущее в этом случае уже достигает состояния низшей души и смешано с возникающим, посюстороннее же есть во всех отношениях становление. Однако мы рассматриваем подлинное, а вовсе не воображаемое единое¹¹⁹⁵, причем именно единое сущее, а отнюдь не собственно единое — таково возникающее единое.

Действительно, всякое становление происходит в некоей раздельности, единое же неделимо ни в одном отношении. Далее, одно дело — это только единое, а другое — только не-единое; душа же есть и единое и не-единое, но при этом в большей степени единое, ибо в каждом случае лучшее в видообразовании преобладает. Кроме того, всякую вещь, пребывающую в материи, так же как и саму материю, Сократ в «Федоне» называет «другим»¹¹⁹⁶, а до него такое название им давали пифагорейцы, противопоставляя так называемые тождественные виды¹¹⁹⁷. Таким образом, тождественное единое достигает состояния души, раз единое в этом случае оказывается парадигматическим, а вовсе не единым-в-себе, поскольку одно единое есть наличное бытие как то, которое оказывается самоустановившимся единым души, а другое — это лишь сопричастность и то единое, которое освещает душу из другого места. Поэтому <Парменид> и рассмотрел единое в другом в согласии с сопричастностью и поведал именно о нем, а, значит, то, что следует за душевным — это вовсе не единое, а уже та природа другого, которая подчиняется управлению.

IV.1.6.2. Ответ на второй вопрос

418. Далее, что касается второго вопроса, то сейчас предстоит вести беседу вовсе не обо всех материальных эйдосах. В самом деле, [1] и в материи имеется божественный эйдос, зависящий от единого; в предшествующих гипотезах обсуждалась его неразрывная связь с 20 материей. [2] Разумеется, высшее единое <Парменид> представлял

- и как чувственно воспринимаемое, и как служащее предметом мнения ¹¹⁹⁸, вообще же, во всех случаях предметом исследования вместе с единым служила совокупная божественная сущность. [3] Кроме того, в-третьих, даже если всякая вещь, существующая в материи, есть другое, тем не менее более всего таковым будет то, что отпало от единого, — другое по отношению к единому. Таков возникающий и гибнущий эйдос, либо в целом, либо в частности оказывающийся в подлунном мире материальным; он-то прежде всего и есть не-единое. Гипотезы же всегда выдвигаются в согласии с преобладающим. Итак, помимо этого, в душе, если в ней и единое пребывало в некоем обособленном состоянии — поскольку, конечно же, оно, скажем так, находилось в чем-то, положенном в основание сущности ¹¹⁹⁹, — природа II,275 также обособлена, хотя душа и располагается в теле, но при этом как нечто, имеющее, в согласии со своей сущностью, облик единого, она была примешана к божественному материальному эйдосу. Действительно, жизнь для вышеуказанного тела не является чем-то чуждым ему, напротив, она смешана с ним точно так же, как тепло смешано с огнем, что же касается единого, то оно есть словно бы подлинная стихия божественного эйдоса. В возникающем и гибнущем оно оказывается столь же привнесенным, как тепло — в камне. Поэтому единое 5 иногда уходит прочь — тогда, когда положенное в основу распадается. Следовательно, целью данной гипотезы является обсуждение подобного эйдоса. Последний вовсе не внеположен началам и оказывается сопутствующей причиной подлунного устройства. Действительно, беседа будет вестись вовсе не о предметах, существующих в настоящий момент, — об атомах, а о природе вообще.

IV.1.6.3. Ответ на третий вопрос

- 10 419. На третий вопрос мы ответим так: и здесь аподиктическое рассмотрение посвящено единому, ибо на соответствующем пути исследуется соотношение другого с единым — такое, в каком находятся все то, что является другим душе, и сама душа ¹²⁰⁰. Однако такое рассуждение предполагает созерцание единого, так как именно оно причинствует другому в его бытии. По крайней мере, если бы не возникло сопричастности другого единому, то не появилось бы и его участия в целом, так же как и в чем-либо ином.

IV.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос

- 15 420. И что же мы скажем в ответ на четвертый вопрос? Скорее всего, следующее: другое обладает бытием в участии в предшествую-

щих эйдосах и в самом едином. И предположение о нем было высказано как о сущем, причем <Парменид> рассматривает его как сущее именно в сопричастности. Во всяком случае, отвергнув предположение о бытии единого, он обратил в прах и другое в его небытии даже и другим по отношению к единому, каковое положение и подлежало рассмотрению ¹²⁰¹.

IV.1.6.5. Ответ на пятый вопрос

421. А что ответить на пятый вопрос? Скорее всего то, что о дру- 20
гом речь шла применительно к каждому единому. В самом деле, всякое единое как бы созидает другое и служит с его стороны предметом сопричастности. Например, другое участвует в едином сущем, а значит, и в целом и частях, и в движущемся и покоящемся, и попросту во всех ранее рассмотренных предметах логического вывода. Однако прежде демиурга другого еще не было — были лишь следы другого, как об этом говорит Тимей ¹²⁰². Соразмерность же демиурга с мате- 25
рией привела к возникновению самого другого в его законченном виде. По этой причине с демиурга и начинается сопоставление единого с другим; таким образом, и данная гипотеза по преимуществу посвящена соответствующему противопоставлению [1] <единого и многого>. <Парменид> в этом случае провел аподиктическое рассмотрение це- 11.276
лого и частей, и потому, [2] во-вторых, другое оказывается целым и частями, [3] в-третьих — ограниченным пределом и беспредельным, [4] в-четвертых — подобным и неподобным, [5] в-пятых — тождественным и иным, [6] в-шестых — движущимся и покоящимся; затем упоминается обо всех остальных противоположностях ¹²⁰³. <Парме-
нид> сказал, что сделать о них вывод нетрудно, и тем самым определенно высказался о необходимости делать логические выводы вовсе не по отношению ко всему перечисленному, а лишь для того, что более 5
всего делает предмет рассмотрения понятным.

А каков порядок данных логических выводов? Ибо он, так сказать, странный, и экзегет помещает эти выводы то на одно, то на другое место. А что по данному поводу скажем мы сами? Скорее всего, следует заранее определить, на какие начала опирается каждый вывод. Действительно, вывод о едином и многом соответствует высшему чину умопостигаемо-умного, ибо, как мы показали, такой вывод является общим. Вывод о целом и частях в обоих случаях связывается со средним чином, ибо и это — общий вывод. Ограниченность пределом и беспредельность относятся к низшему чину, поскольку речь о них мы вели при обсуждении третьего чина умопостигаемого, где располага-

лось бесконечное множество, а также умопостигаемо-умного, где находился ограничивающий предел или же вообще тот, который охватывает низшее ¹²⁰⁴.

IV.1.6.6. Ответ на шестой вопрос

422. Далее, что касается следующего, шестого, вопроса, то ясно, на каком основании <Парменид> именно так провел изложение. Почему же он обратил внимание лишь на перечисленные им предметы и каков их порядок? Скорее всего потому, что именно они прежде всего и оформляют природу другого: для него как просто существующего наибольшее значение имеет первая тройка, а как изображения — вторая ¹²⁰⁵. Действительно, и другое — это виды того, что есть. Однако они оказываются всего лишь подобиями предшествующих им: один соотносится с выходом за свои пределы, при которых пройден путь от причинствующего до самого низшего, другой — с возвращением, когда совершается восхождение от низшего к причинствующему. Потому-то первая триада и предшествует второй; если это так, то и порядок в каждом случае тот же самый, что и выше, — с той лишь разницей, что в одном случае происходит переход от лучшего к худшему, а в другом как бы совершается возвращение от худшего к лучшему. Первый путь начинается с единого, так как всякий выход за свои пределы следует за ним, — и таков тезис к выдвинутому предположению. В самом деле, имеются [1.1] единое и многое вместе взятые, то есть
- 20 все, включающее в себя единое, вслед за ними идут [1.2] целое и части, так как в становлении раздельность вполне отчетлива, а значит, имеется и целостность, затем, [1.3] в-третьих, есть ограниченное пределом и беспредельное, так как в этом самом становлении, разумеется, присутствует беспредельное, а стало быть, имеется некий предел. Именно поэтому, пытаясь на основании того, что более всего доступно, перейти к рассмотрению частей, <Парменид> сперва рассматривает их в другом ¹²⁰⁶, за каковым исследованием идет вывод о его бытии единым целым, а вслед за ним — и единым ¹²⁰⁷. Далее многое
- 30 вновь выдвигается на первое место; за ним идет вывод о бытии другого бесконечным, связанный с наличием одного лишь многого ¹²⁰⁸. Однако если оно бесконечно, то, разумеется, потому, что также и ограничено пределом, ибо беспредельности в отсутствие предела не существует ¹²⁰⁹. Вот каков скрытый смысл рассуждения; он-то и направляет и располагает в правильном порядке доказательства.
- II,277 Вторая триада начинается с [2.1] подобного и неподобного, поскольку без них не могло бы появиться никакого изображения ¹²¹⁰. Вслед

за этим <Парменид> переходит к [2.2] тождественному и иному, так как при посредстве уподобляющих богов то, что находится здесь, участвует в возвращении к демиургу. Потом на этой основе он обращается к [2.3] движущемуся и покоящемуся¹²¹¹, ибо благодаря демиургу низшая природа другого находит, согласно Орфею, свое место в грудях Реи¹²¹². Вообще же, демиург — это пристань для всего; здесь-то и присутствует данная богиня, которая первой направляет свою демиургию на материю. И это означает высшую необходимость в уподоблении другому, а также в видообразовании, жизни, движении и покое. Действительно, становление более всего пребывает в движении, а значит, в каком-то смысле и в покое.

IV.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос

423. В заключение давайте в ответ на седьмой вопрос скажем, что устройство другого разделяется на три ступени. [1] Ведь другое в числе прочего есть тело, положенное в основу, и многое находится именно в таком положенном в основу; каждая же вещь среди другого сама по себе не существует. Однако другое в данном случае имеет облик стихии и является как бы генадой. [2] Вслед за этим из него возникло иное устройство, относящееся к целому и частям. В самом деле, целым оказывается совокупный подлунный космос, части же его — каждая плерома и, в свой черед, целостности четырех стихий, как и их части; в нем появляется также нечто, разделяющее на более дробные части. [3] Третий путь ипостаси другого — относящийся к тому, что всегда существует сейчас и бесконечно возникает и гибнет; на него указывает суждение об ограниченности пределом и беспредельности. К такому же выводу приводит и исследование второй триады, связанной с путем, который проходит изображение. Действительно, другое подобно потому, что все выступает как телесное, и не подобно потому, что оно связано с иными друг другу эйдосами. Поэтому в связи с ограниченностью пределом <Парменид> указывает и на беспредельность, ибо, будучи ограниченным, другое разделяется до бесконечности.

Итак, подобное и неподобное аналогичны единому и многому, а тождественное и иное — целому и частям: целое и тождественное подразумевают некую общность, а части и иное — раздельность. Движущееся и покоящееся, в свой черед, соответствует тому, что вот сейчас пребывает ограниченным пределом и всегда возникает до бесконечности. В самом деле, то, что есть сейчас, покоится, а то, что всегда другое, движется. Таким образом, первые логические выводы двух триад указывают на собственные признаки рожденного, имеющие облик сти-

- 11.278 хий, вторые — на существующие в связи со стихиями и выступающие в качестве всеобщих и частных, третьи же — на те многообразные изменения, которые связаны с пребыванием другого в состоянии возникновения и гибели.

IV.2. Рассмотрение хода рассуждений Платона

- После того как мы провели такое исследование, осталось лишь тщательно рассмотреть само содержание приведенных эпихерем¹²¹³, причем сделать это нужно так коротко, как только возможно. Итак, пред-
 5 стоит показать, что другое участвует в едином. Но, поскольку другое пребывает в иной раздельности, при рассуждении возникают затруднения, связанные с присутствием единого среди другого¹²¹⁴. Так вот, если бы <Парменид> показал, что единое есть целое, то получилось бы, что единое присутствует в целом. Как же это сделать? Скорее всего, основываясь на значительной раздельности другого. Там, где есть раздельность, имеются и части, а где есть части, присутствует и целое, а где це-
 10 лое, там и единое. А в связи с чем сделан вывод о раздельности в другом (ибо само бытие частей в нем связано с сопричастностью: <Парменид> говорит об этом в связи с энергией, так как последняя участвует в своеобразии частей)?¹²¹⁵ Да ведь всякое становление происходит в раздельности, и при нем скорее появляются части, нежели целое, а целое — скорее, чем единое¹²¹⁶. И правильное всего говорить о том, что такой порядок существует не только в силу его необходимости для доказательства, — напротив, он важен потому, что становление
 15 проходит свой путь от частей к целому, а от целого — к самому единому. <Парменид> говорит: «Ведь если оно не будет иметь частей, то окажется во всех отношениях единым»¹²¹⁷, то есть, если другое не будет делимым по своей природе как возникшее в сопричастности частям, оно будет неделимым; неделимое же — это единое, коль скоро есть хотя бы одна сущая вещь¹²¹⁸.

- Учтя в рассмотрении части, <Парменид> следует по пути доказательства дальше: части принадлежат целому. Выше он много раз делал такой вывод, а сейчас исследует его в связи с тем, что в данных частях
 20 целостность и единое проявляются весьма неотчетливо. Ведь если все проявляет себя как многое, правильное всего говорить о том, что части будут частями многого; при этом <Парменид> показывает, что часть относится «к какой-то единой идее и к какому-то единому, которое мы и называем целым»¹²¹⁹. В самом деле, разве у многого будут иметься части? Действительно, даже в становлении присутствуют делимое целое и множественное единое. Тем не менее оно, будучи единым и целым,

содержит в себе части и многое. А как <Парменид> проводит аподик- 25
 тическое рассмотрение части многого? Скорее всего, в том, в чем часть
 будет находиться, «она будет частью самой себя, что невозможно» ¹²²⁰.
 Ведь как часть многого, она будет находиться в самом многом и, сле-
 довательно, будет частью собой себя. Если же все те части, которые
 являются другим, и оказываются частями многого, то они будут собст-
 венными частями, каковой вывод он признал в отношении единого
 невозможным. Однако правильное всего сказать, что часть будет
 частью не всего многого, а лишь того, из которого она сама как часть II.279
 исключена. Исследовав этот вопрос, <Парменид> говорит о части
 многого как совокупного. Стало быть, ее не будет лишь у отдельного и,
 значит, она не является собственной ни для чего. Таким образом, часть
 не относится ко всему многому как таковому. Если же речь пойдет о
 ней в связи с единым, состоящим из многого, то в его лице мы и полу-
 чим искомое единое.

Вслед за этим <Парменид> показывает, что в своей основе единое
 предполагает не только целое, но и часть, поскольку ей также необхо- 5
 димо быть единым, о чем к тому же свидетельствует само ее имя: часть
 называется «каждой», так как «каждое» пребывает в обособленности и
 отделенности друг от друга: «Бытие каждой, конечно же, указывает на
 единое, ибо каждое единое как нечто сущее указывает на каждое, отде-
 ленное от другого и пребывающее самостоятельным, коль скоро оно бу-
 дет именно каждым» ¹²²¹. Тем самым <Парменид> доказал присутст-
 вие единого среди другого, даже если провел совместное аподиктиче-
 ское рассмотрение, посвященное частям и целому, и сразу после этого 10
 присоединил к единому многое, поскольку другое — это вовсе не еди-
 ное, а, значит, многое ¹²²². Однако, подобно тому как части существова-
 ли в силу сопричастности, пусть даже если и более всего так, как это им
 свойственно, многое связано с сопричастностью, хотя это самое многое
 вполне соответствует своей природе.

Далее, обособив единое от многого, <Парменид> сделал вывод, что
 другое беспредельно, — не потому, что многое и беспредельное тожде-
 ственны (ибо, как было показано выше, в этом случае речь идет о все
 время изменяющемся роде ¹²²³), а потому, что беспредельное сосущест- 15
 вует с данным многим, так как и многое, ограниченное пределом, по
 своему своеобразию оказывается многим в ничуть не меньшей степе-
 ни ¹²²⁴. В свой черед, он показывает, что среди другого части появляются
 прежде целого и равным образом многое предшествует единому ¹²²⁵.
 Таким образом, беспредельное — это предшествующее, а ограниченное
 пределом — последующее, ибо в становлении движение всегда начина-
 ется с состояния незавершенности. Конечно, поскольку <Парменид>

- 20 указывает на единое как на целое и на каждую часть, точно так же он рассуждает применительно ко многому — в соответствии со всем и более всего целым; то же самое относится и к беспредельному. «Итак, если постоянно исследовать таким образом иную природу эйдоса саму по себе, то, сколько бы мы ни рассматривали ее, она всегда предстанет перед нами количественно беспредельной»¹²²⁶. Под «иной природой» <Парменид> разумеет вовсе не материю, как это кажется на первый взгляд (ибо, как будет показано, материя вовсе не участвует ни во множестве, ни в беспредельности), а природу самого эйдоса, которая противостоит его единству, — он называет ее имеющей вид множества и беспредельной¹²²⁷.

- Вслед за этим <Парменид> проводит аподиктическое рассмотрение целого и отдельной части в связи с их участием в едином, однако такое исследование касается вовсе не тождественного единого, так же как и не предела и не ограниченного пределом. Поэтому он добавляет: «Похоже, другому случается из единого и самого себя, вступившего в общность с ним, становиться в самом себе чем-то иным, предоставляющим им предел по отношению друг к другу»¹²²⁸, — показав тем самым, II,280 что ограниченное пределом появилось в качестве целого, о чем речь шла и во второй гипотезе. Действительно, «из самого себя и из единого» состоит целое, «которое и предоставило им предел по отношению друг к другу». В самом деле, целое охватывает, «охватывающее же — это предел». «Его»¹²²⁹ природа, — говорит <Парменид>, — есть беспредельность сама по себе»¹²³⁰. Ясно следующее: нечто предоставило предел, как ясно и то, что он говорит о его природе как о существующей в согласии с беспредельностью, служащей предметом сопричастности. Также ясно теперь и то, что он признает за ним и другую природу, и притом вовсе не материю¹²³¹. Коль скоро беспредельность более, нежели предел, родственна другому, он и говорит: «Беспредельно и причастно пределу».

- То, что о беспредельности в другом <Парменид> упоминает в смысле сопричастности, он показывает, рассматривая другое как подобное в связи с тем, что оно — тождественное, обладающее свойством беспредельности. Поэтому он и добавляет как общее суждение: «Поскольку ему присущи свойства ограниченности и безграничности, оно обладает ими как противоположными друг другу». «Противоположное же, — говорит он далее, — в высшей степени неподобно»¹²³². В самом деле, тождественное обладает свойством подобия, а иное — свойством неподобия; противоположность же есть высшая степень инаковости. Поэтому он и рассматривает другое как более всего связанное с неподобием, ибо и на самом деле последнее в нем изобилует.

«Следовательно, в соответствии с каждым свойством другие вещи 15
будут подобны самим себе и друг другу»¹²³³, — так говорит <Парме-
нид> о подобии и высшей степени неподобия каждой из таких вещей
самой себе и другим. Почему же он соединяет эти самые другие вещи
между собой? Скорее всего потому, что рассматривает каждую из них
как единое — в смысле участия в едином, — причем как такое, которое
противостоит другим¹²³⁴. Поскольку другое было множественным еди-
ным, он сказал: «Самим себе и друг другу», — чтобы никоим образом
не уклониться от природы другого. Данный метод позволял исследо- 20
вать другое в его соотношении как с единым, так и с самим собой; соот-
ношение же с самим собой <Парменид> разделил на соотношение дру-
гих вещей с самими собой и между собой. Как соотносящиеся между
собой они оказываются тождественными, и иными друг другу, а так-
же движущимися и покоящимися, что, как он говорит, доказать не-
сложно¹²³⁵. Действительно, здесь уже имеется общность, соответствую-
ющая единому эйдосу, — тождественность, а также разобщенность —
инаковость, и в качестве того, что не является чем-то, называемым
именно так, они возникают, то есть движутся, а поскольку пребывают и 25
некоторым образом связаны с сопричастностью, то покоятся. В заклю-
чение <Парменид> указывает на все остальные противоположности,
причем отнюдь не в связи с противоречивостью становления, ибо эти
противоположности есть всегда, а потому, что в материи есть все то же,
что присутствует в уме¹²³⁶.





V

О ПЯТОЙ ГИПОТЕЗЕ («Парменид», 159b2–160b4)

V.1. Семь вопросов и ответов

V.1.a. Перечень вопросов

424. <Во-первых,> каков предмет рассмотрения пятой гипотезы?
II,281 <Во-вторых,> в связи с этим необходимо исследовать, о какой материи или о том, чем она вообще оказывается, говорится, что она не участвует в едином, и о каком едином идет речь ¹²³⁷.

Далее, в-третьих, почему утверждается, что материя есть другое по отношению к единому, и какому именно единому она другое? В самом деле, что имеет в виду <Парменид>, когда говорит, что «если единое есть», то материя соответствует другому? ¹²³⁸

В-четвертых, почему <Парменид> в связи с материей отрицает единое? Действительно, в таком случае не было бы ничего.

- 5 В-пятых, о каких предметах логического вывода идет речь, каковы они и каков их порядок?

В-шестых, почему в случае другого <Парменид> не относит катафатические и апофатические суждения к другому и к единому?

- 10 В-седьмых, почему в случае другого <Парменид> пропускает сопоставление с единым и исследует лишь соотношение других вещей с собой и между собой? ¹²³⁹

V.1.6. Семь ответов

V.1.6.1. Ответ на первый вопрос

425. В ответ на первый вопрос пусть будет сказано, что Пармениду предстоит дать толкование материи. В самом деле, что еще помимо

нее существует вслед за материальными эйдосами? Почему же последней ипостаси не будет соответствовать последняя гипотеза? ¹²⁴⁰ Материя как нечто, не участвующее в эйдосах, безвидна и противоположна первому; она подражает отрицаниям этого самого первого. А о ¹⁵ какой именно материи идет речь? Не о той ли, как говорит <Прокл>, которую <Парменид> ниже представляет как выступающую в некотором отношении? ¹²⁴¹ Однако возможно ли, чтобы ипостась, обладающая некой формой, не участвовала в едином? Данное рассуждение вообще относится к сущностям, а вовсе не к взаимосвязям и взаимным переходам, а стало быть, и ко всей безвидной материи ¹²⁴².

Скорее всего, во-первых, материя оказала содействие совокупной, зависящей от богов ипостаси в сообразном с природой выходе за свои ²⁰ пределы, о чем мы говорили при рассмотрении тела.

Во-вторых, <Прокл> в комментарии к «Тимею» высказал предположение, что божественная материя вовсе не является совершенно безвидной; даже если она такова, она, естественно, обладает бытием в возможности и близостью к эйдосу ¹²⁴³. Поэтому то, что материальны даже небеса, многими осталось незамеченным.

Кроме того, в-третьих, давайте уясним, что материю создало именно последнее единое. Действительно, о нем нам случалось вести речь и в ²⁵ связи с первым аподиктическим рассмотрением, относящимся к соответствующим логическим выводам. Итак, единое прошло путь с самого начала до конца, всегда сочетаясь с сущностью: в одном случае оно порождает ее, в другом существует наряду с ней, а в третьем — управляет ^{11.282} ею и хранит ее. Даже когда это единое оказалось обособленным от сущности, после нее присутствует некий его низший след. Стало быть, оно имеется всегда, что же касается материи, то о ней речь заходит далеко не во всех случаях, так же как не всегда она и существует; напротив, она появляется только там, где обособляется от сущности, причем в качестве худшего, в результате чего испытывает нужду в этой самой сущности ¹²⁴⁴. Ведь в качестве материи мы именуем ее и дрожжками, и ⁵ осадком ¹²⁴⁵, поскольку она оказывается как бы вместилищем для эйдосов, подобно тому как пустота есть вместилище тел ¹²⁴⁶. По крайней мере, по словам тех, кто об этом говорил, материя в первую очередь присутствует там, где энергии дальше всего отстоят от эйдосов ¹²⁴⁷. Удаляется же вместилище преимущественно от гибнущего, и на этом основании мы уже в состоянии сделать некоторые выводы относительно ¹⁰ другой материи, поскольку сверхнебесная материя всегда сопутствует эйдосу и обретает сущность вместе с ним ¹²⁴⁸ точно так же, как жизнь обретает сущность вместе с телом или тело — с жизнью. Материя является как бы последней частью эйдоса и никогда не бывает самостоя-

тельной — даже при разумном допущении, делаемом в случае, когда рассматривается ее бытие в возможности, всегда наполняющееся бытием в действительности и стремящееся быть словно бы единым с эйдосом или хотя бы как можно теснее срастись с ним ¹²⁴⁹.

- 15 В низшем же прослеживается безвидность материи, поскольку она обособилась в посюсторонности ¹²⁵⁰. Материя подражает прежде всего отпадению первого единого от сущности, которое направлено ввысь; именно такова низшая материя. И правильное всего вот какое утверждение: следует полагать, что нематериальные вещи в качестве неотделимой от эйдоса ипостаси того, что положено в их основу, обладают объемом ¹²⁵¹. В самом деле, при подобной необособленности душа, пребывающая в материи, вовсе не может быть названа единым, хотя она и
- 20 обладает им, однако прежде сущности: вместе с собой она созидает сущность. Материя же — это то, что идет после сущности. Стало быть, то, что ей соответствует, еще не есть единое, так как оно — отнюдь не лучшее; в некотором отношении оно не является и материей, поскольку оно в свой черед не худшее — оно пребывает в некой средней природе. Действительно, в выходе за свои пределы необходимо усматривать и подобную срединность; в согласии именно с ней, похоже, и существуют нематериальные тела, обладающие объемом, которые потому и оказываются нематериальными. Итак, пусть названное будет у
- 25 нас положено в основание как нечто определенное; что же касается небесной материи, то она уже некоторым образом совершила нисхождение, и тем не менее в ней властвует родственное сущности и невозникшее. Внизу же всякая материя уже отпала от сущности и явила свое крайнее безобразие. Значит, выдвигаемые <Парменидом> логические выводы следует рассматривать как относящиеся именно к ней.

V.1.6.2. Ответ на второй вопрос

426. Что касается второго вопроса, то в ответ на него можно сказать, что материя вовсе не является чем-то несуществующим и никогда и никоим образом не проявляющим себя. Во всяком случае, как
- II.283 другое она соотносится с единым и выступает как бы в качестве побочного результата первой причины. Значит, мы не сможем говорить о ее небытии так, как если бы ее совсем не существовало. Утверждается, что другое есть, но не участвует в едином и этим отличается от предшествующего другому; сказанное совершенно ясно ¹²⁵². Так что же
- 5 такое это самое другое? Вероятно, наподобие того как высшее одновременно существует и не существует, низшее также будет одновременно и существовать, и не существовать. Действительно, первейше-

му, с тем чтобы быть причиной всего, необходимо достигать низшего состояния. Если же высшее, как мы показали, неизречно и не является ни сущим, ни единым, то и последнее необходимо считать таким же. В самом деле, в применении к первому мы отрицаем название «всеединое» и точно так же поступаем в случае материи; высшее как лучшее в едином есть ничто, и определение «ничто», в свой черед, относится к низшему¹²⁵³. Ведь это определение, по сути, отрицает лю- 10
бое, а не только сопутствующее сущности единое, о котором говорит <Прокл>. <Парменид> показал это в самом конце данной гипотезы, когда сделал вот какой общий вывод: «Таким образом, если есть единое, то единое есть все и в то же время не-единое как по отношению к самому себе, так и к другому»¹²⁵⁴. Следовательно, оно — не единое и не материя, так как речь о последней, в согласии с природой, зашла после того, как было указано на не-единое. В самом деле, все двойственно и является либо самим собой, либо другим, стало быть, и не- 15
единое двойственно: есть тождественное себе не-единое, которое является первым среди самого многого, и другое, которое следует за бытием другого¹²⁵⁵.

В таком случае материя после своего возникновения не участвует в едином как таковом и в качественно определенном едином. А не связана ли она с предшествующим ей эйдетическим единым? Однако тогда материя будет участвовать в душевном или в сущностном и демиургическом едином. Но разве не получается, что демиургическому единому она скорее всего непримесна, поскольку безвидна? Значит, она будет 20
участвовать в том едином, которое ему предшествует, например в движущемся и покоящемся, в фигуре, в целом и частях и в числе. Парменид это отрицает, так как названное не оставляет в материи никаких следов¹²⁵⁶. Однако правильнее всего полагать, что в связи с ней он говорит об отсутствии совершенных видов и, стало быть, рассматривает материю наряду с соответствующими их следами. Так почему же, если в ней присутствуют эти самые следы, она не служит предметом связанных с ними логических выводов? Почему пятая гипотеза строится точно так же, как и первая?¹²⁵⁷ Почему отдельно существует единое, а отде- 25
льно — другое, если в другом присутствует и единое, и то, что идет за ним, или, по крайней мере, его следы, ибо никакой разницы здесь не будет? Тем не менее он оставляет единое без внимания. Так почему же говорится: «И не единое»? Вообще-то, мы уже давно доказали, что первое единое не может быть определено; значит, материя возникла в согласии с его неизреченностью. Следовательно, <Парменид> отрица- 11.284
ет связь с материей не того или иного, а всякого единого, и потому одновременно с ним отвергает и все.

V.1.6.3. Ответ на третий вопрос

427. Ну что же, давайте в ответ на третий вопрос скажем, что гипотеза: «Если единое есть» — высказывается в связи с каждым единым, а всем им предшествует простое единое. В самом деле, точно так же и в начале первой гипотезы <Парменид> говорит: «Если единое есть»¹²⁵⁸, хотя того, о чем здесь идет речь, не существует, ибо оно неизреченно, а следовательно, не является ни просто единым, ни вот этим или тем. Не иначе как это самое простое единое не могло бы, пожалуй, быть материей — ни простое, ни вот такое¹²⁵⁹. Действительно, материя есть то другое, по отношению к которому можно было бы рассматривать единое. Ибо, конечно же, там, где единое по своей природе не соотносится с другим, нет и простого единого, существующего на самом деле; следовательно, нет и ничего промежуточного.
- 10 Стало быть, если с каждым единым связано другое единому, то это самое другое не будет никаким единым.

- Итак, пусть данная гипотеза будет силлепсисом¹²⁶⁰ по отношению к каждому единому. Почему же другим каждому единому оказывается материя, когда мы говорим, что другое берет свое начало в демиурге? Скорее всего, необходимо вести речь о другом по отношению к любому единому. Однако демиургическое единое первым положило начало своей связи с другим. То же другое, которое предшествует демиургу, разумеется, существует как другое, однако в обособленности, несвязности и несоразмерности, как гласит оракул, не
- 15

Делами — умом лишь

единое

20

...ибо вовсе не ум ведь творец
Космоса огненных струй¹²⁶¹.

- В самом деле, вообще говоря, если мы ведем речь обо всем высшем и тождественном как о едином-в-себе сущем, целом-в-себе и частях как бесконечном множестве, и о роде, отдельном-в-себе, то ясно, что в данном случае имеются вещи, одноименные тем: другими названным оказываются сущностные, одноименные сущностным, и единичные, одноименные единичным. Следовательно, последняя материя появилась благодаря самому неизреченному началу, однако, восприняв те силы, которые происходят от генад, она как бы стремится быть неизреченными вещами, другими неизреченному. Так почему же она оказывается другим любому единому? Скорее всего потому, что всякое единое созидает ее в соответствии с собственной частной неизреченно-
- 25

стью. Ведь в каждом едином присутствует обретающий вместе с ним II,285
 бытие след первого; именно поэтому оно и не называется другим. Материя же есть другое, а в качестве многого она — материи, причем их столь много, сколько имеется производящих их на свет генад. Ибо все последние закладывают в нее собственные природы, но в качестве неизреченных. Тем самым, как бы предварительно обрабатывая ее при посредстве неизреченного множества и того отдельного, которое выка-
 зывает собственную сущность, они делают каждую материю устойчи- 5
 вой там, где появляются отчетливое бытие в возможности и сущее, и при этом она как бы страдает родовой мукой, производя на свет вместилище для эйдосов ¹²⁶². Высшее же единое было неизреченной готовностью, так как в генадах присутствовала неизреченность, несущая в себе изреченное в качестве того, которое в материи оказалось воспри-
 нимающим. Стало быть, последняя материя есть как бы неизреченное другое. Присутствующие же в ней предвосхищения видообразования или сущности — это следы следов и эйдосов. Поэтому они и не были 10
 рассмотрены вместе с предшествующими другими. Пожалуй, материя существует отдельно, а эйдосы — отдельно, и при их соитии нечто от последних привходит в первую, каковое их состояние мы и называем совместно познанным в возможности. Итак, по отношению к каждому единому материя в качестве неизреченного — это другое ¹²⁶³. В свой
 черед, подобное состояние соответствует каждому неизреченному. Бы-
 тие же в возможности присутствует в материи как то, что появилось при их соитии.

V.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос

428. Как мы ответим на четвертый вопрос? Скорее всего так: по- 15
 скольку <Парменид> отрицает единое, сама материя оказывается ничем, однако не как никоим образом не сущее и не как неизреченное, а как последний отголосок первейшего. Действительно, ничто двойственно, и одно есть пустое имя и, если можно так выразиться ¹²⁶⁴, соответствующий ему предмет, а другое — то, что в качестве неизреченного по своей природе избегает даже утвердительного суждения, связанного с единым.

V.1.6.5. Ответ на пятый вопрос

429. Итак, давайте скажем в ответ на пятый вопрос, что <Парме- 20
 нид> делает вывод о другом как о не-едином и не-многом, не-целом и не-частях и, наконец, как о не-числе ¹²⁶⁵. Кажется, будто он представил в виде числа ограниченное пределом и беспредельное и вместо них

- сделал вывод о непричастности числу ¹²⁶⁶, так как это позволяет ему быстрее всего провести доказательство, связанное с отрицанием остальных эйдосов, поскольку, конечно же, <Парменид> отрицает связь
- 25 другого с ними, подобно тому как в отношении предшествующего другого он высказал положительные суждения ¹²⁶⁷. Таким образом, последовательность рассуждений и лежащие в их основе причины соответствуют тем, на которые они опираются ¹²⁶⁸, — уточним лишь, что они появляются у него после второй триады ¹²⁶⁹. Однако что касается невозникновения, неизменения, небытия большим или меньшим, как и, в свой черед, равным, то, рассмотрев их выше в рамках соответствующих противоположностей, применительно к материи он сейчас лишь
- II,286 называет их, чтобы указать на нее как на нерожденную и не подверженную гибели: как на вместилище любого становления ¹²⁷⁰. Не является она также большим или малым, каковое определение могло бы быть высказано самим Платоном ¹²⁷¹, наряду с тем, что она совершенно бестелесна и неколичественна и бестелесна и лишена величины, ибо именно названное прежде всего и связывается с ней. Следовательно,
- 5 тем самым соответствующим предметам логического вывода дается важнейшая характеристика.

- Необходимо иметь в виду и то, что третье видообразование первого другого отрицается на основании второго, чтобы мы могли узреть в нем неизреченное апофатическое устройство. Почему же <Парменид> изменил только третий логический вывод первой триады? ¹²⁷² Не ради ли удобства доказательства? Скорее всего — рассматривая сами соответ-
- 10 ствующие предметы, поскольку Тимей также говорит об упорядочении материи при посредстве чисел и эйдосов ¹²⁷³. Правильнее всего говорить о том, что материи соответствуют предел и беспредельное: последнее — по причине ее неопределенности ¹²⁷⁴, а первый — вследствие свойства ограничивать все. По крайней мере, кажется, будто и в связи с первой причиной <Парменид> высказывает катафатическое суждение о беспредельности, соответствующей тому, что не имеет границы. В то же самое время он, несомненно, принял во внимание ограниченное предельным и беспредельное как нечто, содержащееся в числе.

V.1.6.6. Ответ на шестой вопрос

- 15 430. Далее, что касается шестого вопроса, то отчего применительно к другому <Парменид> не стал делать того же вывода, что и по отношению к единому: о том, что с ним случается и не случается? Не потому ли, что подобный вывод был бы сделан по отношению к составному, составное же образуется из двух, а значит, нужно их соеди-

нить? Стало быть, тем самым <Парменид> показывает, что при таком рассмотрении необходимо вести речь о природе составного. Именно поэтому он не делает вывода о ней. <Прокл> говорит иначе: составное оказывается вовсе не началом, а чем-то, происходящим от начала, исследуемый же диалог посвящен началу ¹²⁷⁵. Однако, высказав такое мнение, мы вступили бы в противоречие с самим великим Ямвлихом, который вполне справедливо указывает, что и составное — это начало, и примером служат четыре стихии — начало живых существ и всего подлунного, а также небесные сферы и само небо как начало и причина становления ¹²⁷⁶. С учетом сказанного мы ответим на поставленный выше вопрос так: в случае соответствующего обсуждения прежде всего следовало бы соединить две гипотезы, относящиеся к другому ¹²⁷⁷, с тем чтобы в дополнение к этому на самом деле изучить становление составного. Однако самое правильное — это сказать, что причиной является скорее всего то, что <Парменид> откладывает обсуждение составного до следующих гипотез. По крайней мере, как мы покажем, шестая ¹²⁷⁸ посвящена составному как несуществующему единому. Поэтому <Парменид> и рассматривает в применении к нему то, что случается и не случается. Для того чтобы не повторять одно и то же, он приводит подобные суждения сейчас. Использовать же их он будет ниже — при рассмотрении деления, связанного с небытием единого. Таким образом, при использовании данного метода необходимо удваивать подобные вещи, имеющиеся там и обязательно присутствующие здесь. В соответствии же с самими предметами рассмотрения нужно было бы высказывать соответствующие предположения один раз, как это и было сделано там, где природа составного предусматривает деление не-сущего единого. В самом деле, представляется, что Парменид опирается скорее на действительные вещи, нежели на какой-либо метод ¹²⁷⁹. 20 25 11,287 5

V.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос

431. И в ответ на седьмой вопрос мы скажем то же самое: <Парменид> лишь закладывает отправные точки для соединения всех частей данного метода, а сам обращает свой ум к действительным вещам. Во всяком случае, он не связал другое с единым вовсе не потому, что оно не участвует в едином: в бытии последнего он подразумевает предметы логических выводов, связанные с другим в его отношении к единому. Действительно, связь и сопричастность — это отнюдь не одно и то же, и другое вовсе не лишено возможности сочетаться с единым, участвуя в нем. В самом деле, о едином здесь говорится отнюдь не как о том, кото-

- рое связано с другим, ибо целое и части, число, фигура, а также движение и покой тут вовсе не рассматриваются. Однако связанность берет свое начало с тождественности и инаковости. Впрочем, правильнее говорить, как это делает <Прокл>, о том, что если единое тождественно 15 другому, то и другое тождественно единому, а если оно иное, то иное и все. Ведь сам Парменид уже много раз делал вывод о взаимной обратимости суждений о другом и о едином, словно бы не намереваясь заниматься подобными предметами по отдельности, а оставляя рассмотрение доказательств на потом — на случай, если они будут нуждаться в каком-то дополнительном уточнении ¹²⁸⁰.

V.2. Рассмотрение хода рассуждений Платона

- «С самого начала мы говорим: если есть единое, то какими свойствами должно обладать другое по отношению к единому?» ¹²⁸¹ Если ска- 20 зано: «Какими свойствами должно обладать другое», значит, оно прежде всего имеет некую ипостась. Вслед за этим <Парменид> показывает, что материя обладает свойством неизреченности. Поэтому она и располагается в чине другого; и подобно тому как предшествующее другое обладало свойствами, соответствующими представленным в катафатических суждениях о едином, точно так же материальное другое описывается при помощи апофатических положений, подобных тем, которые касаются первой причины, каковую и саму мы полагаем отрицаемым единым, так как другое связано именно с тем единым, о котором 25 сейчас идет речь ¹²⁸².

- «Так разве единое не существует отдельно от другого, а другое — от единого?» ¹²⁸³ Обособленность здесь указывает на выше рассмотренное отстояние материи от сущности, связанное с пустотой. <Парменид> показывает это, когда говорит: «Потому что нет такого другого по сравнению с ними... в котором единое и другое могли бы находиться как в тождественном» ¹²⁸⁴. В самом деле, какая нужда тому, что не обособлено, находиться в другом, тождественном? Впрочем, и иное пребывает в 11.288 ином, например, белизна соответствует какой-либо поверхности ¹²⁸⁵. Что же получится, если две названные вещи располагаются в лучшем, а отнюдь не в худшем, например в природе, коль скоро и единое прежде пребывало в ином в смысле сопричастности? Вероятно, названная обособленность от материального своеобразия соответствует именно низшему состоянию, и недопустимо, чтобы эти две вещи пребывали в лучшем в качестве предметов одного порядка и чтобы материя находилась в 5 эйдосе (ибо скорее пуста она, чем эйдос), так же как и в чем-то другом, положенном в основу, поскольку такого другого не существует ¹²⁸⁶.

Кроме того, соединяющимся предметам необходимо либо сходиться в тождестве благодаря своему родству, либо — если они окажутся принадлежащими к разным племенам — сочетаться в единстве благодаря или их нахождению в лучшем — например в случае, когда человек и конь содержатся в уме, или восприятию их худшим — например когда белизна и поверхность располагаются в материи или теле¹²⁸⁷. Материя же, эйдос, вообще сущность и единое обособлены друг от друга благодаря своему своеобразию, причем единое не сочетается с положенным в основу, так как последнее оказывается низшим. Нет соответствующего единого и в уме, ибо как могла бы материя располагаться в уме, в душе или, конечно же, в природе? Ведь она отстоит от всего, что ей предшествует.

Поэтому, не уделив внимания подобным вопросам ввиду их очевидности, <Парменид> останавливается на бытии последней материи, поскольку ее природу прежде всего характеризует именно бытие. Помимо этого, участие в едином в предшествующее другое привнесено от природы, материя же, наоборот, есть изображение не-единого. Следовательно, рассуждение гласит, что данное другое не обладает никакой общностью с единым¹²⁸⁸, потому что соответствующее единое не является первым, причем скорее всего именно в той мере, в какой материя служит его вместилищем как первая причина единого¹²⁸⁹. Похоже, в том же самом смысле и Тимей говорил о том, что эйдос находится в материи¹²⁹⁰, а не в чем-то, состоящем из материи и эйдоса, так как материя является последней, причем отнюдь не в силу того, что она стала другой благодаря эйдосу, даже если в возможности по видимости и проявляет себя нечто, ставшее благодаря сочетанию единого с сущностью единым. Итак, другое никоим образом не является единым и не содержит в себе никакого единого.

Необходимо иметь в виду, что <Парменид> отвергает связь с материей любого, а вовсе не какого-либо определенного единого, поскольку высказывает такое предположение: «Следовательно, оно не является ни подобным, ни неподобным и само не существует при едином»¹²⁹¹. Необходимо также иметь в виду, что другие вещи образуют с единым некую общность, но лишь как друг с другом, по поводу чего и было приведено следующее апоретическое суждение: «И никакая среди подобных вещей не обладает иным свойством». Здесь <Парменид> вполне справедливо прибавил: «среди подобных», поскольку материя, конечно же, описывается при посредстве апофатических суждений, опирающихся на неизреченность: «Ведь если бы другое было связано с обладанием каким-то таким свойством, то было бы причастно и одному, и двум, и трем, и четному, и нечетному — тому, чему, как оказалось, оно

не может быть причастным»¹²⁹². Не отрицает ли он здесь в применении к материи число как то, что могло бы придать ей форму в наиболее возможной степени? Ибо, как гласит древнее изречение, космос подобен числу¹²⁹³.

Вот каковы общие выводы для всех пяти рассмотренных гипотез: если есть единое, то оно есть ничто — в первой и пятой; оно есть все — во второй и четвертой; оно одновременно существует и не существует — в третьей, средней во всей пятерке¹²⁹⁴.





VI

О ШЕСТОЙ ГИПОТЕЗЕ

(«Парменид», 160b5–163b6)

VI.1. Восемь вопросов и ответов

VI.1.a. Перечень вопросов

432. Начав рассуждение о шестой гипотезе ¹²⁹⁵, давайте, во-пер- 5
вых, исследуем то, соответствуют ли общему порядку рассмотрения те
гипотезы, которые исходят из посылки: «Если единого не существу-
ет», или же при их выдвижении происходит возврат к самому началу.
В одном случае соединяется несоединимое, а в другом подразумевают-
ся совершенно отличные предметы исследования ¹²⁹⁶.

Во-вторых, как мог бы быть справедливым образом определен 10
предмет рассмотрения шестой гипотезы?

В-третьих, каково точное описание единого не-сущего, засвидетель-
ствованное в речениях Платона?

В-четвертых, как Парменид дает определение этому самому единому 15
не-сущему? ¹²⁹⁷

В-пятых, каково другое, с которым он соединяет данное единое не- 15
сущее, и соответствует ли оно другому из четвертой гипотезы или из
восьмой?

Далее, в-шестых, почему единое не-сущее не располагается среди
того или иного другого и почему нет единого не-сущего, в пределах ко-
торого находится нечто составное?

В-седьмых, следует рассмотреть, каковы связанные с данным еди- 20
ным логические выводы, сколько их, в каком порядке они расположены
и от каких начал отправляются.

В-восьмых, какое устройство, соответствующее единому не-сущему,
можно описать при посредстве данных логических выводов?

VI.1.6. Восемь ответов

VI.1.6.1. Ответ на первый вопрос

433. [Мнение Прокла.] Итак, в ответ на первый вопрос давайте скажем, что если бы рассуждение бесконечно двигалось вперед, то мы не смогли бы сопоставить седьмую и девятую гипотезы с какой-либо природой действительных предметов, в то время как Парменид вполне отчетливо относит их на счет того, что никогда и никоим образом не существует¹²⁹⁸.

[1] Если же гипотезы, подразумевающие небытие единого, посвящены невозможности, то и тогда соответствующее деление окажется незавершенным, ибо не-сущее двойственно, что было доказано в «Софисте», и это то, чего вообще не существует, и то, чего нет в некотором отношении¹²⁹⁹. Кроме того, мы не сможем показать невозможность предметов шестой и восьмой гипотез: Парменид выносит катафатические и апофатические суждения относительно них так, как будто соответствующие предметы возможны, а также предполагает наличие в них какой-то природы, так или иначе существующей и так или иначе обладающей единым¹³⁰⁰.

[2] А не получается ли, как говорит <Прокл>, что данные две гипотезы сами по себе приводят к выводам о невозможном, но косвенно указывают не некую природу действительных предметов? В самом деле, тому, что возможно в одном отношении, ничто не препятствует быть невозможным в другом. Однако Платон вовсе не сделал в этих гипотезах вывода о чем-то невозможном, напротив, в заключение он поведал о неких действительных вещах, которые назвать невозможными нельзя, что ясно из дальнейшего изложения.

[3] Кроме того, в-третьих, при таком подходе и во второй гипотезе делаются выводы о невозможных — в сравнении с первой — вещах, поскольку она является катафатической, а первая — апофатической, и то же самое касается третьей — в сравнении со второй, четвертой — в сравнении с третьей, и пятой — в сравнении с четвертой.

[Возражение Дамаския.] Так что же мы скажем? Скорее всего следующее: <Парменид> в этих двух гипотезах сообщает о действительных предметах, и в этом нет ничего невозможного. Ведь, рассматривая все то, что касается единого и другого — от высшего единства до его развернутого выражения, — он в рассуждении совершает поступательное движение. В самом деле, подобно тому как низшее среди сущего — это уже не-сущее, которое обладает своим бытием в небытии, как скажет сам Парменид¹³⁰¹, точно так же низшее состояние единого связано с бытием единого в небытии единого, а другое оказывается ана-

логичным данному единому. Из иных гипотез в двух — в седьмой и девятой, — как мы скажем ниже, делаются выводы о невозможности, поскольку единое в них полностью уничтожается, причем с крайней определенностью. В самом деле, ход рассуждений исторического Парменида с самого начала опирается на отделение простого бытия от небытия¹³⁰². Однако Платон — как в «Софисте», так и здесь, — поправляя его, указывает на то, что не-единое есть как бы низшее состояние единого, а не-сущее — это как бы последнее сущее. Действительно, если не-сущее как инаковость располагается среди существующих вещей, причем, разумеется, в качестве именно не-сущего, и если оно является призраком сущего, присутствующим в становлении, — как показывает Платон в соответствующих рассуждениях¹³⁰³, а мы это доказываем, — то ведь и в данном случае единое будет не-сущим, выступающим в качестве инаковости, причем в том числе и среди умопостигаемого, поскольку там имеются покой и движение, а также целое, части и сущность. Ведь все это и единое различаются по своему своеобразию: подлинное единое есть не-сущее, так как в становлении сущему случается быть призраком единого, в связи с каковым именно и подлежит сейчас рассмотрению то, чем этот призрак порой является, — по мнению Парменида. Следовательно, возможные вещи нужно искать в устранении даже и призрака, поскольку с ним могло бы быть связано и никоим образом не сущее, — полная лишенность сущего¹³⁰⁴.

VI.1.6.2. Ответ на второй вопрос

434. Что же в данной гипотезе служит предметом рассмотрения? — таков второй предложенный нами вопрос. В самом деле, кажется, что в предшествующих гипотезах не упущено ничего, и это наталкивает философов на вывод о том, что данная гипотеза посвящена невозможному. А не относится ли, говорит <Прокл>, данное рассуждение к положенному в основу, будучи одновременно связанным и с материей и с телесным подлежащим, а в высшем — с тем, что совершает беспорядочное и нестройное движение?¹³⁰⁵ Однако, во-первых, не стоит разделять движущееся благодаря чему-то как упорядоченное и как беспорядочное и представлять последнее в качестве третьего положенного в основу, следующего за вторым. Ведь телесный эйдос, еще не повелевающий материей, является именно беспорядочным и нестройным¹³⁰⁶. Кроме того, <во-вторых> в пределах некоего устройства тело первым скрывает безобразие материи. Стало быть, третье положенное в основу — разумеется, если вести речь о беспорядочности, — есть тело. Далее, беспорядочность — это путь к эйдосу. Пар-

менид поведал нам о природах ипостасей, уже прошедших промежуточные стадии. В-третьих, на основании сказанного он сообщил уже об эйдосах самих по себе, а в связи с ними — и о материи. Беспорядочное же в сплоченности — это скорее всего тело, включенное в определенный порядок.

- Почему же мы будем утверждать, что отнюдь не любая составная вещь будет предметом рассмотрения в шестой гипотезе (конечно, я имею в виду состоящее из другого — из названного эйдетического и материального)?²⁵ Рассуждение здесь относится к подлунным атомарным составным предметам, ибо названное племя сущих вещей еще не было рассмотрено. Таково феноменальное и подлинно не-сущее единое. В самом деле, в качестве составного единое одновременно подражает слиянию другого и не является единым, так как единое отвергает всякую двойственность, и в особенности синтез, причем более всего тот, который происходит как и в особенности синтез, причем более всего тот, который происходит как 30
11,292 два других. Действительно, если бы в качестве стихий в синтезе участвовали единое и опять же единое, то, пожалуй, синтез имел бы место среди сущего, поскольку сущее есть единое, образованное из единичных стихий. Рассматриваемое же единое состоит из другого, некоторым образом сошедшегося вместе, и, следовательно, вовсе не из единых. Стало быть, и в этом случае единое есть не-сущее¹³⁰⁷ — в том смысле, в котором можно было бы сказать об ином, ложном едином, поскольку оно оказывается составным и образуется из того другого, которое является таковым именно по отношению к единому. Значит, подобное единое — не-сущее во всех отношениях. Среди Всего в подлунном космосе соответствующее начало имеется, и это, например, четыре стихии: единое, состоящее из них, оказывается составной плеромой, из которой возникает и в которую в момент гибели превращается все¹³⁰⁸. Свидетелями того, что здесь мы никак не противоречим мнениям древних, является Ямвлих, который связывал с чувственно воспринимаемым и атомами некие ипостаси, а также священный Плутарх, полагавший, что эта самая, шестая, гипотеза касается чувственно воспринимаемых предметов¹³⁰⁹.

VI.1.6.3. Ответ на третий вопрос

435. Далее, что касается третьего вопроса, то, <во-первых,> поскольку имеется божественное чувственно воспринимаемое и, вообще говоря, в предшествующих гипотезах <Парменид> сделал вывод о вечно возникающем и гибнущем как о сочетающемся с другой божественной сущностью, а также об отпадающем от бога чувственно воспринимаемом, составном и атомарном (ибо все это — одно и то же), то разве сообщает он здесь что-то новое? Если пятая гипотеза отно-

сится к безвидной материи, а четвертая — к эйдосам, которые еще не 15
сочетаются с материей, значит, необходимо рассмотреть еще и такую
природу эйдоса, которая, как было показано, начальствует над ней.

Во-вторых, сущее в своем нисхождении дошло до состояния не-су-
щего, при этом еще полностью не обособившись от бытия, что Парме-
нид и показывает в данной гипотезе, и в то же время выход единого су-
щего за свои пределы привел к возникновению единого не-сущего, еще 20
не «полностью лишившегося единого сущего»¹³¹⁰, но вследствие самого
небытия единым оказывающегося в каком-то отношении единым су-
щим, на что ясно указывает сам <Парменид>.

Кроме того, в-третьих, в предшествующих гипотезах одно единое
было представлено как потустороннее всему, другое — как избылующ-
щее всем, третье же — как предполагающее уже некую явленность все-
го, о котором кто-нибудь мог бы сказать: не будучи другим как прооб- 25
раз другого, а не как само другое. Точно так же в следующих гипотезах
единому, потустороннему всему, аналогично единое, посюстороннее
всему, тому, которое избылует всем, — эйдетическое другое, а третье-
му — рассматриваемое сейчас единое не-сущее, которое более совер-
шенно, нежели вышеназванное другое, ибо составное всегда лучше соб-
ственных стихий. Поэтому, подобно тому как здесь сообщается уже о
едином не-сущем и феноменальном едином и подобно тому как оно ока-
зывается в этом случае составным, точно так же в первых гипотезах II, 293
третье единое выступает как бы в качестве составного (я имею в виду
душевное единое), а подлежащее рассмотрению ныне, наоборот, оказы-
вается подлинным составным и как бы единым¹³¹¹. Итак, то, что разго-
вор идет об определенном действительном предмете, сам Парменид по-
казывает, когда называет его познаваемым, а также когда высказывает
катафатические суждения о другом по отношению к нему¹³¹². То же,
что оно стремится быть неким единым, причем именно единым состав- 5
ным и словно бы единым, он доказывает уже тем, что ведет речь о еди-
ном, хотя и добавляет к нему определение «не-сущее», причем единое у
него оказывается не не-сущим вообще, а лишь не во всех отношениях
сущим, подобно тому как апофатика в применении к единому не все-
объемлюща, а направлена, как говорит <Прокл>, на то, чтобы пока-
зать, что оно есть отнюдь не нечто среди другого, а именно иное друго-
му¹³¹³. Однако пояснения по данному поводу мы дадим чуть ниже.

То же самое <Парменид> показывает, называя соответствующий
предмет единым всякий раз, когда говорит: «Если же предполагается, 10
что не существует то самое единое, а вовсе не другое...»¹³¹⁴ Кроме то-
го, оставив без внимания небытие, он тем самым назвал его единым вот
в каком месте:

«— Итак, коль скоро оно не подобно единому, то, очевидно, оно будет не подобно неподобному.

— Очевидно.

— Таким образом, и у единого будет неподобие...»¹³¹⁵, — а также ниже, когда говорит:

«— Не должно ли оно обладать подобием по отношению к самому себе?»

— Как это?

— Если у единого имеется неподобие по отношению к единому, то
15 рассуждение будет вестись вовсе не о чем-то таком, как единое; с единым нельзя будет связать никакой гипотезы, и любая последняя будет относиться к чему-то другому по сравнению с единым»¹³¹⁶.

Предметы данных рассуждений как бы стремятся быть единым сущим. Поэтому ниже <Парменид> в ходе аподиктического рассмотрения довольствуется представлением о едином не-сущем, тем не менее продвигаясь вперед и уделяя ему от сущности то, на что указывалось как на связанное с ним и в «Софисте»¹³¹⁷, а значит, имея в виду не подлинное не-сущее, а то, которое предстает как низшее сущее: в нем
20 присутствует не-сущее, и данное единое, очевидно, и будет, и не будет существовать¹³¹⁸. О том же, что оно оказывается составным, говорят суждения: «Находящееся в таком положении» и «Не находящееся в таком положении»¹³¹⁹, которые высказываются в утвердительном смысле в связи с его изменчивостью и, как мы узнаем в дальнейшем, предусматривают синтез, в ходе которого исчезают его стихии. Кроме того, оно становится другим, возникает и гибнет, каковы действия соответствующих атомарным составным вещам.

VI.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос

25 436. Далее, что следует ответить на четвертый вопрос? Парменид, обратив внимание на двойственную природу рассматриваемого единого не-сущего, был вынужден определить ее как ту, которой иногда случается быть, и спросил о том, различаются ли чем-нибудь посылки: «Если единого не существует» и «Если не-единого не существует», имея в виду, по сути дела, предмет таких предположений¹³²⁰. Не го-
II,294 ворит ли он здесь о небытии не-единого, соотнося его с никоим образом не-сущим, подобно тому как, продолжив рассуждение, он отличает единое от этого самого никоим образом не-сущего? Скорее всего, как утверждает <Прокл>, небытие не-единого означает нечто другое по сравнению с отрицанием небытия единого. Однако отрицание небытия не-единого не допускает наличия никоим образом не-сущего, а

бытие каким-то образом такое наличие допускает, или же небытие не-единого указывает на бытие подлинного единого, подобно тому как в суждении о том, что некто не является несправедливым, речь идет о справедливом ¹³²¹.

Так не означает ли, как полагают другие и как говорит сам <Прокл>, что бытие единого указывает на небытие не-единого ¹³²² и на то, что многое ни в чем не существует? В самом деле, не-единое есть многое, как, разумеется, и полагает <Прокл>. Однако можно было бы, используя обратный подход, сказать, что бытие единого указывает на названное, но лишь с тем, чтобы не было высказано предположения, будто <Парменид>, говоря о том, что не существует единого, ведет речь о несуществовании многого. И разве кто-нибудь стал бы высказывать тезис: «Единое есть многое», только чтобы на основании небытия единого сделать вывод о несуществовании многого? Конечно, те, кто 10 дает определения, относящиеся к единому не-сущему, предоставляют более убедительное толкование, нежели то, в котором подразумевается никоим образом не существующее, поскольку соответствующие предметы не тождественны ¹³²³. Разумеется, сам Парменид в дальнейшем делает именно такой вывод. Ибо разве вызывают доверие те, кто в этом случае настаивает на связи с единым сущим ¹³²⁴ (ибо кто бы мог предположить, что единое не-сущее и есть само единое сущее?)? Тогда все просто. Итак, самое правильное — это подобно философу Марину сделать следующий вывод: данное определение заранее предполагается в связи с утверждением о том, что единое не-сущее познаваемо и определено, так как оно не является ни сущим, ни не-единым не-сущим ¹³²⁵. Действительно, «не-единое» — это неопределенное имя, как и «не-человек»; такое суждение приводит к неопределенности знания и сеет в душах неведение.

Значит, единое не-сущее совсем не таково. В самом деле, «единое» — это определенное, а вовсе не неопределенное имя, в отличие от небытия не-сущего. Подобное суждение заслуживает доверия, если правильно хоть что-нибудь из сказанного. <Парменид>, похоже, рассматривает знание в связи со вторым определением, поскольку кажется, будто небытие единого подразумевает его исчезновение, и тогда вновь появляется нужда в неопределенности, ибо данное отрицание уничтожает определенность ¹³²⁶. Так какую же пропущенную посылку мы не замечаем? Не следует ли все-таки признать наиболее заслуживающим доверия определение, связанное с невозможностью? Однако <Парменид-то> ведь обособляет шестую гипотезу от седьмой ¹³²⁷. Скорее всего, стремясь достигнуть именно такого разграничения, он и прибавляет второе деление, основывающееся на том, что данное не-сущее вовсе не 25

есть не-сущее во всех отношениях: прежде всего оно оказывается небытием единого-в-себе ¹³²⁸.

- Стало быть, «как я только что и начал говорить» ¹³²⁹, правильное всего сказать следующее: взглянув на двойственную идею единого не-сущего, <Парменид> познал ее, поскольку она есть и включает в себя другое, и убоился того, что кто-нибудь предположит, будто она располагается в уделе другого ¹³³⁰. Именно так и поступил самый дотошный из экзегетов, связавший с ныне рассматриваемым единым не-сущим другое ¹³³¹. По этой самой причине и заходит речь о том, что феноменальное единое состоит из другого, а также о том, что именно оно, а отнюдь не единое само по себе, представляется во всех отношениях другим. Я полагаю, что он вполне справедливо сделал то предварительное замечание, что предмет рассмотрения есть единое, причем единое, связанное с другим, которое образовалось из последнего путем синтеза.
- 5 Почему же <Парменид> отделяет его от другого? Другое, как можно было бы утверждать, является иным единому, а значит, другое — это не-единое. И он будет напоминать нам, что в первых гипотезах речь шла о том, что другое — именно не-единое ¹³³². Итак, в данном случае речь идет о едином не-сущем, другое же есть не-единое сущее, и если бы в апофатическом смысле говорилось, что не-единого нет, то существовало бы другое, а небытие единого, о котором мы сейчас говорим как о едином, лежало бы в основе и соответствующее единое было бы как бы единым ¹³³³. Именно поэтому <Парменид>, сопоставив
- 10 отрицание с отрицанием, заговорил об их различии как и о том, что одно отрицание указывает на нечто противоположное другому ¹³³⁴. В самом деле, в одном случае речь идет о как бы едином, а во втором — о другом, противоположном единому, и, очевидно, о собственно другом по отношению к данному единому. Ибо если другое находится именно в таком положении, в каком оно находится, то оно будет уже не другим, а единым — тем, которое пребывает в другом и состоит из другого, поскольку, даже если каким бы то ни было образом существует то, что тем не менее относится к ряду единого, оно все равно не связано с рядом другого. В свой черед, <Парменид> показал единое, подлежащее
- 15 рассмотрению, таким, что оно противоположно другому и оказывается именно единым, чтобы не осталось незамеченным, что он либо — при отрицании единого — оставляет в стороне никоим образом не сущее, либо — при утвердительном суждении о нем — имеет в виду собственно единое. Действительно, как говорит <Прокл>, кажется, будто ни то, ни другое не существует ¹³³⁵, и <Парменид> не отрицает единое во всех отношениях ¹³³⁶, чтобы рассмотреть ничто, ибо в таком случае небытие в каком-то отношении есть, а в каком-то его нет. Он также не

высказывает во всем положительного суждения о едином, а соединяет то, что кажется его бытием, с небытием, чтобы на основании четырех имеющихся посылок дать определение феноменальному единому. В самом деле, имеются единое сущее, не-единое сущее, которое указывает на другое, единое не-сущее и собственно не-сущее. Речь идет не о едином сущем, поскольку единое является не-сущим, и не о сущем ничто, так как с единым связано бытие не-сущим лишь в некотором отношении, а не полное отрицание сущего. На соответствующие предметы указывает второе определение, и это вовсе не не-единое сущее, которое подразумевается в первом.

VI.1.6.5. Ответ на пятый вопрос

437. Давайте теперь в ответ на пятый вопрос скажем, что первое определение <Парменид> дает предположительно для того, чтобы связать данное единое с вышеописанным другим, коль скоро при этом он имеет в виду именно такое другое, а второе — чтобы обозначить его сочетание с теми едиными, которые таковы в собственном смысле этого слова, поскольку уже показано, что число генад велико, и иным по отношению к другому оказывается данное единое, соответствующее инаковости не-сущего. Действительно, слово «не-величина» указывает на иное величине, и точно так же о небытии единого говорится потому, что не-единым оказывается нечто среди того самого вышеназванного, по поводу которого были высказаны истинные предположения. Ибо то, на основании чего строится отрицание, по отношению к данному единому оказывается инаковостью, так как отрицание указывает именно на инаковость¹³³⁷. Следовательно, если имеется единое не-сущее, то оно будет иным единому. <Парменид> сообщил об ином другому¹³³⁸, поскольку образовал из предшествующих генад множество и связал с ним единое не-сущее как в собственном смысле слова иное существующим генадам. Оно входит в ряд других единых и не есть ни первое, ни второе, ни третье и не является каким-либо из рассмотренных единых и других по отношению к исследуемому, но обозначается как нечто среди другого, не выделенное в рамках рассмотренных гипотез. Соответствующее единое подпадает под правило, представленное в «Софисте» и соотносится с не-сущим в некотором отношении¹³³⁹; именно в этом смысле справедливо наше утверждение о несуществовании других видов. В самом деле, данное единое — не прекрасное, не конь и не человек, оно есть иное по отношению к другому вообще. 10 Следовательно, оно оказывается единым не-сущим в качестве иного другому — не-сущему¹³⁴⁰. Значит, множество генад, казалось бы, яв-

- ляется иным по отношению к нему: или в описанном смысле, или в том, о котором мы говорим сейчас, это самое другое есть проявление других вещей. Правильнее всего сделать вывод о том, что другое во втором определении оказывается собственным для самого единого не-сущего ¹³⁴¹. Ведь если имеется единое в каком-то отношении, то тогда
- 15 оно будет иным собственному для него другому, ибо во всех случаях о другом, ином соответствующему единому, вовсе не говорится как о другом. Таким образом, бытие не-сущим, подразумевающее инаковость, как гласит названное правило, делает единое иным связанному с ним другому. Отрицание применительно к нему высказывается в каком-то одном отношении, а в каком-то другом оно, будучи отрицанием собственно единого, подразумевает наличие феноменального единого ¹³⁴², причем всякое единое является иным другому. Можно показать, что оно есть иное рассмотренному выше другому; именно таково
- 20 данное определение. Действительно, если любое единое располагается в чине единого, то не будет того другого, которое противоположно единому.

Итак, во втором определении другое можно было бы мыслить многими способами, и я полагаю, что первое толкование в большей мере соответствует названному правилу, причем тем более, если мы рассмотрим не-сущее самостоятельно, как иное по отношению к другому, в качестве

25 сущего и сущих, а затем, сведя тем самым не-сущее к инаковости, а вернее, к тому, что обнаруживается в ней ¹³⁴³, представим его как единое в качестве возможного, ведя речь о едином не-сущем вовсе не как об отрицании единого, а как об указании на него, ином по сравнению с собственно единым. В самом деле, именно в этом смысле и сам <Парменид>, говоря, в частности, о не-сущем, представляет его как иное другому, когда говорит: «Итак, и теперь, когда кто-нибудь скажет: „Если единого не существует“, он тем самым покажет, что ведет речь о том, что не-сущее является иным по отношению к другому» ¹³⁴⁴. То же относится и к сопутствующему, или сущему, иному по отношению к другому.

- 30 «Следовательно, когда он говорит о едином, он прежде всего ведет
- II, 297 речь о чем-то познаваемом; затем — об ином другому» ¹³⁴⁵. Разве тем самым <Парменид> не показывает, что единое есть иное другому как небытие собственно единого? Во всяком случае, он добавляет: «Присоединишь ли ты к этому бытие или небытие» ¹³⁴⁶. В самом деле, разве посылка: «Единое существует», указывает на иное единому, раз оно вводится при посредстве суждения: «Если единого не существует», причем именно вследствие принадлежащей не-сущему инаковости? Скорее всего, <Парменид> представляет не-сущее иным по отноше-
- 5 нию к другому, сделав вывод о феноменальном едином как об ином

подлинному, считая-таки его единым: либо сущим — поскольку оно явлено, либо не-сущим — так как оно не есть подлинное единое. Ведь феноменальное будет казаться сущим или не-сущим именно потому, что оно кажется, — вот как можно было бы оценить данное положение ¹³⁴⁷. <Парменид> непосредственно воспринял его как иное другому — и предшествующему ему, и связанному с ним; значит, оно появилось как иное другому. Поэтому, как бы подводя итоги, он и утверждает: «Следовательно, прежде всего он говорит, что оно есть нечто познаваемое, а 10 затем — что оно является иным другому», так как единое при этом есть не-сущее, и <Парменид> представляет его познаваемым, поскольку оно в каком-то отношении все-таки существует, ибо, как утверждает Сократ в «Государстве», лишь сущее познаваемо ¹³⁴⁸; кроме того, он приписывает ему инаковость. Таким образом, данное единое будет иным другому, например собственно единому, но последнему оно окажется иным потому, что не существует, а другому — в собственном смысле этого слова — потому, что в некотором отношении оно все-таки оказывается единым. И правильное всего полагать, что <Парменид> 15 потому и сказал: «Присоединишь ли ты к этому бытие или небытие», чтобы на основании бытия представить его познаваемым, так же как и иным по отношению к другому — к тому, что не является единым; в связи же с небытием оно оказывается иным единому. Помимо этого, никоим образом не следует приводить иных доводов по сравнению вот с каким: на основании второго из этих двух определений он делает вывод о его познаваемости, так как оно не было не-сущим во всех отношениях (ибо такое не-сущее непознаваемо), а на основании первого — в котором он проводит различие между небытием единого и небытием не-единого ¹³⁴⁹, — о том, что оно иное по отношению к другому. И это, оче- 20 видно, касается как другого, предшествующего ему, так и того, которое соотносится с ним, поскольку другое есть не-единое и противоположное единому вообще. Поэтому <Парменид> и прибавил: «В ничуть не меньшей мере познается нечто такое, о чем говорится как о несуществующем, также по той причине, что оно отличается от другого» ¹³⁵⁰, — так, как если бы он сделал вывод о различии на основании первого определения, а о познаваемости — в связи со вторым, причем отнес его к единому, в некотором отношении не существующему.

Из всего сказанного мы заключаем, что, подобно тому как каждое единое мы сопоставляем с соответствующим ему другим, точно так же и 25 феноменальное единое мы соотносим с феноменальным же другим, речь о котором идет в восьмой гипотезе ¹³⁵¹. В самом деле, то, что в этом случае имеется в виду именно феноменальное другое, покажет сам Парменид; стало быть, и единое, соответствующее ему, выступает как фе-

номенальное. А еще более ясно это в тех местах, где он называет его именно феноменальным ¹³⁵²; однако вывод о явленности единого как бы завершает весь диалог. Итак, все описанное не могло бы обстоять иначе.

VI.1.6.6. Ответ на шестой вопрос

- II.298 438. На шестой вопрос мы дадим ответ, сперва достигнув согласия в том, что именно мы называем составным. Не есть ли оно сочетание материи и эйдоса, как полагал Аристотель? ¹³⁵³ Но в таком случае материя будет гибнуть вместе с эйдосом и единое будет покидать и то и другое ¹³⁵⁴; с тем же, что материя гибнет или изменяется, не пожелаа согласиться даже <Аристотель> ¹³⁵⁵. А не скажем ли мы, что эйдос в материи присутствует как составной, чему нас учит Тимей? ¹³⁵⁶ Однако тогда эйдос сам по себе будет вовсе не составным, а простым, но как бы разливающимся в материи. Стало быть, подобно тому как не является составным то, что располагается в некоем месте в качестве именно того, что присутствует в этом самом месте ¹³⁵⁷, точно так же, и в еще большей степени, эйдос в материи вследствие своего нахождения в ней оказывается материальным, но при этом отнюдь не составным, так как его вместилище не является какой-либо его частью, а также потому, что эйдос никак не может не воздействовать на лежащее в его основе. Последний вывод делается по той причине, что материя представляется только претерпевающей ¹³⁵⁸, а первый — по той, что пребывающее не может обладать изменчивой материей в качестве какой бы то ни было части ¹³⁵⁹. Итак, правильное всего утверждать, что верны оба суждения: об эйдосе, пребывающем в материи, и о его образовании из материи, и об этом знает уже Платон, на что он и указывает во многих местах ¹³⁶⁰.

- Значит, лучше всего придерживаться вот какого мнения: необходимо говорить, что неизреченное и происходящее от единой причины никоим образом не подвластно претерпеванию и изменению и лишь в нем возникает эйдос, еще не действующий на самого себя и не претерпевающий под действием самого себя вследствие ниспадающего исхождения всего, непостижимого по причине превосходства первого. Однако, подобно тому как множество сверхсущностных генад появляется на свет невыразимым образом и от невыразимой причины, точно так же они обрушивают на материю столь же невыразимым образом собственные отблески, предвосхищающие сияние сущих вещей и эйдосов. Именно так в материи возникают единое в возможности и такое же многое ¹³⁶¹, причем последнее появляется от частных генад, а первое — от первой

силы, подобно тому как от первого отца берет свое начало некое воображаемое наличное бытие всего в возможности ¹³⁶². И точно так же среднее положение между эйдосами и низшей природой занимает провозвешение как предвидение сущего в возможности, поскольку другое в возможности становится, в дополнение, более совершенным благодаря самим эйдосам и сущему. Сущие же вещи и эйдосы имеются в действительности; в таком случае они являются тем, чем они желают быть, и в бытии в действительности доводят до совершенства нечто, благодарим в возможности привходящее в материю, поскольку это нечто существует уже не в возможности, а, напротив, оказывается самой возможностью бытия в действительности ¹³⁶³. В самом деле, разве несовершенное пребывает в совершенном? Действительно, в уже возникшем нет возникновения, как нет эмбриона в человеке ¹³⁶⁴, и названное нечто сра- 11,299
стается с соответствующим иным в возможности, привходящим от описанных генад. И поскольку именно так от единого на свет и появляется сущее, которое благодаря ему достигает совершенства, то и в данном случае сущее укрепляет и явным образом делает самое себя тем, что оно есть. Единое может сочетаться с ним, ибо само единое сущее было в каком-то смысле составным, так как оно одновременно выступало и в качестве сущности, и в виде генады. Однако в случае <единого сущего> 5
имеет место единство, а в рассматриваемом — синтез. И, подобно тому как в высшем единство сплачивает сущее с единым и при этом не уничтожает его, синтез соединяет единое, относящееся к материи, с сущим в действительности и при этом изменяет его к лучшему; в возможности же синтез в ничуть не меньшей мере обращается к бытию в действительности и к единому, поскольку благодаря сущему синтезированный предмет некоторым образом удерживается от распада ¹³⁶⁵. Подобное 10
целое, состоящее из двух названных вещей, обладает собственной ипостасью в неизреченности материи, хотя, будучи не в состоянии воспринять самое себя, оно и ускользает, и тем не менее вечно стремится к самому себе. Точно так же, как высшее единое сущее располагается в неизбежности в единой причине, здесь то, на что я хочу указать при посредстве слова, не вполне соответствующего действительному предмету, словно бы вдыхает эту причину и стремится к ней со всем рвением всю свою ипостась, тем не менее не достигая желаемого.

Следовательно, мы знаем, [1] как само бытие эйдосов в возможности превращается в бытие в действительности, а также — [2] как су- 15
ществует в материи нечто, сочетающееся с эйдосом и аналогичное соединяющимся с существующими вещами генадам. [3] Кроме того, в третьих, мы понимаем, что всякая подобная вещь в той мере, в какой она пребывает в неподвижности, владеет бытием материи и в силу этого

- украшает его, поскольку скрывает его безобразие и при этом стремится присутствовать в нем и не позволяет ему совсем уж выйти за пределы сущего. Посмотри же на описанное составное: оно не является ни только эйдосом, ни только материей, а лишь тем и другой вместе взятыми; кроме того, оно не просто существует в материи или образуется из нее — напротив, оно создается не только из соединяющихся между собой или из пребывающих предметов, но из тех и из других. Как и каким образом имеет место перечисленное, уже было сказано; сейчас же мы говорим, что составное подражает единому слиянию единого сущего как то, что образовано из положенного в основу и эйдоса, в то время как
- 25 вышеназванное состоит из сущего и сочетающегося с ним единого. Эйдос аналогичен сущему, материя же, связанная с бытием в возможности, единому.

- В четвертой гипотезе эйдосы рассматривались лишь в своем бытии в действительности и при этом как обладающие единым в силу сопричастности, причем в качестве несоставного, находящегося в сущем, или, как я говорю, в виде самой сущности сущего; выше же последнее рассматривалось как душевное. В пятой гипотезе была выяснена неизреченность материи, оказывающейся вместилищем сущего, эйдосов, достигающих ее отблесков. Все они подлежат рассмотрению вместе с составным, ибо и составное есть некое истечение единого сущего.
- 30 Поэтому в составном в возможности усматривается изначальный отголосок единого, так же как и само сущее, и эйдос, который повсюду сосуществует с единым, появляется здесь одновременно с бытием в возможности. Составное становится как бы единым сущим феноменальным единым и в то же время единым не-сущим, поскольку оно
- 5 феноменально, а также потому, что оно состоит из другого, и потому, что является единым по аналогии, в связи с природой другого. Слово «есть» Парменид столь же определенно скажет в восьмой гипотезе¹³⁶⁶; по крайней мере, выше он говорил и о другом — о низшем и как бы первом, о втором, аналогичном умпостигаемым видам, и о первом, каковое мы и называем составным, соответствующим третьему единому.
- 10 В самом деле, оно лучше, нежели первые названные, в согласии с много раз обсуждавшейся антистрофой первого и последнего.

- И не удивляйся, если выше мы достигаем цели, приводя единое в соприкосновение с сущим, а здесь выделяем его, связывая с бытием материи в возможности, а сущее — с бытием эйдосов в действительности. В самом деле, прежде всего они не существуют отдельно друг от друга: каждое из них обретает бытие в составном. Далее, разве удивительно
- 15 то, что они, выходя за свои пределы, обособляются друг от друга, при том, что в высшем сущее всегда сопряжено с единым, а здесь обособле-

но от него, и что единое предвосхищено в неизреченной материи и в бытии в возможности, и что каким-то образом сохраняется бытие сущего и эйдосов в действительности?

VI.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос

439. Что же теперь следует сказать по поводу седьмой из предложенных апорий?

Первый из предметов логического вывода — это познаваемость ¹³⁶⁷.

Второй — отличие от другого ¹³⁶⁸.

20

Третий — «то», «это» и «нечто» ¹³⁶⁹.

В связи с ними в качестве четвертого было представлено неподобие другому и подобие самому себе ¹³⁷⁰.

Пятый — неравенство другому и равенство самому себе ¹³⁷¹.

Далее, шестой — бытие и небытие ¹³⁷².

Седьмой — движение и покой ¹³⁷³.

25

Восьмой — изменчивость и неизменность ¹³⁷⁴.

Наконец, девятый — возникновение и гибель и не-возникновение и не-гибель ¹³⁷⁵.

Таким образом, <Парменид> показывает, что данное единое познаваемо, так как оно чувственно воспринимаемо и служит предметом мнения, о чем вполне ясно говорится в восьмой гипотезе ¹³⁷⁶. II,301

На его отличие указывает то, что оно не является просто иным другому, ибо само относится к природе другого. Однако, в согласии с истинной, оно тождественно другому, но, в соответствии с обликом единого, 5 благодаря которому оно и воспринимается как единое не-сущее, — так вот, именно в соответствии с ним — оно обладает неким отличием от другого, причем от того, из которого оно само составляется ¹³⁷⁷: имеется отличие от связанного с ним другого, речь о котором идет в восьмой гипотезе и с которым оно на самом деле как-то соотносится ¹³⁷⁸. Таким образом, в различии возникает тождество, поскольку инаковость как таковая недопустима — имеется лишь кажущаяся инаковость.

«Нечто», «это» и «то» указывают вовсе не на тождественность ¹³⁷⁹, 10 как говорит <Прокл>, а на атом и уже на чувственно воспринимаемую, доказуемую, определенную и установившуюся вещь, причем рассматриваемую вовсе не умозрительно, в отличие от эйдосов, взятых как самостоятельные, и материи.

Неподобие другому похоже на инаковость. В самом деле, <Парменид> здесь стремится соединить два представления: что данное единое не является другим и что оно не подобно другому, даже если кажется подобным. Поэтому он не делает вывода о чем-то, как бы склеивающем 15

- единое не-сущее с другим, поскольку на самом деле они отделены друг от друга вследствие сообразных природе и кажущихся существующими различий. По данной причине он показывает, что рассматриваемое единое подобно самому себе¹³⁸⁰. Действительно, если бы оно не было таковым, соответствующая кажимость была бы утрачена. Следовательно, необходимо допустить его подобие самому себе, чтобы мы смогли оспорить его принадлежность к виду единого на том основании, что оно лишь воображается подобным самому себе. По крайней мере, как говорит Парменид, оно подобно самому себе только в силу присущего ему внешнего облика единого, поскольку на самом деле имеется другая природа, расположенная среди другого, — там, где властвует неподобие¹³⁸¹.

То же самое мы скажем о равенстве и о неравенстве.

- А стоит ли рассматривать бытие данного единого? Скорее всего, исследовать единое в этом отношении легко, поскольку оно является возникающим; в качестве же целого оно выступает как сущее. Следовательно, оно обладает своим бытием в возникновении, а значит, обретает бытие в небытии¹³⁸².

Конечно, на основании сказанного можно сделать вывод о том, что рассматриваемое единое движется и покоится, однако движется оно как обладающее бытием в течении¹³⁸³, а покоится как не являющееся единым, но становящееся им, стойко удерживающееся в становлении и не способное покинуть его пределы — в противном случае оно совершило бы либо падение до состояния никоим образом не-сущего, либо восхождение до подлинного сущего.

- II,302 Вслед за этим как возникающее оно изменяется, а как неотделимое от возникновения — нет.

Конечно же, оно возникает и гибнет, поскольку по своей природе оказывается рожденным и подверженным гибели.

- Итак, все это, коротко говоря, идиомы логических выводов, порядок же их таков потому, что первые из них совершаются в соотносительности данного рассуждения с другим — с самого начала до равного и неравного.

- В самом деле, единое познаваемо благодаря другому; «то», «это» и «нечто» подразумевают его обособленность и отстояние от другого¹³⁸⁴, коль скоро единое — это, разумеется, всегда «то», а не «иное». В своем бытии и небытии оно вступает в некое отношение с самим собой, и то же самое касается всех выводов — вплоть до возникновения и гибели.

Итак, соотносительность единого с другим в рассуждении предшествует его отношению с самим собой, во-первых, потому, что единое лучше,

нежели другое, и, во-вторых, потому, что оно нуждается в обособленности от другого, а подобную обособленность создает состояние слияния одновременно и с самим собой, и с другим. В-третьих же, имеет значение то, что оно является единым не-сущим и состоит из другого, поскольку некоторым образом все-таки оказывается единым. Также прежде самого другого располагается, с одной стороны, познаваемость, а с другой — бытие. Действительно, каждое из них появляется в низшем благодаря умопостигаемому ¹³⁸⁵.

Во-вторых, с одной стороны, данное единое оказывается отличающимся и некоторым образом участвующим в тождественности — как бы «тавтологичным» ¹³⁸⁶, как мог бы сказать кто-нибудь, придумывая для этого состояния новое название, а с другой — движущимся и покоящимся. Поэтому оно выступает как эйдос, обладающий своим бытием в вечном течении; то и другое, со своей стороны, берет начало от умного.

В-третьих, «нечто», «то» и «это» присутствуют среди предшествующего, а изменчивость — среди последующего: с одной стороны, там, где имеется воспринимаемая и атомарная вещь, а с другой — где присутствует изменяющееся и в изменчивости обретающее определенность и атомарность. Одно есть результат тождественного и иного, а другое — движущегося и покоящегося ¹³⁸⁷.

В-четвертых, за ними следуют подобное и неподобное, так же как и возникновение и гибель, причем вторые происходят от подлунных богов, а первые — от сверхкосмических.

В-пятых, среди первых единых присутствуют равное и неравное, причинствующие для возникновения и гибели. В самом деле, небесное равенство сперва было представлено как существующее во времени ¹³⁸⁸. Поэтому данный логический вывод занимает во всей эинееде среднее положение, поскольку в качестве причины он близок ко всем тем выводам, которые были сделаны. По крайней мере, всякая возникающая и гибнущая вещь создается небесными богами.

При ином способе рассмотрения имеет место вот что. Данное единое познаваемо, и прежде всего следует выделить эту познаваемость как общее основание всех логических выводов, указывающее не просто на бытие, а на бытие познаваемым, причем в первую очередь при посредстве чувственного восприятия. Далее, одну тетраду выводов необходимо сопоставить с другой, образовав пары, например тождественное и иное — сущее и не-сущее; в качестве целостного эйдоса соответствующее единое будет сущим и не-сущим, а вернее, по своей сущности пребывающим в небытии, в нисхождении оказывающимися самими небытием, а по причине демиургического своеобразия — тождественным и иным.

- Во-вторых, рассматриваемое единое — «это», «то» и «нечто», обладающее движением и покоем, поскольку, будучи определено таким образом, оно выступает в качестве одновременно движущегося и покоящегося; подобными свойствами ограниченное и атомарное будет обладать благодаря пребыванию в самом себе, ибо первые собственные очертания и как бы атом проделывают путь ко всему последующему именно от соответствующего бога; откуда берут свое начало движение и покой, вполне очевидно.

- Наконец, третье положение занимают подобное и неподобное и отличное и неотличимое¹³⁸⁹, выступающие как некий отблеск сверхкосмических богов. В самом деле, неподобное среди соответствующих, чувственно воспринимаемых вещей стремится быть отличным. И подобное существует, поскольку оно неотлично; благодаря этому имеются равное и неравное, так же как и возникающее и гибнущее, и все это берет свое начало от поднебесных богов. Если рассуждение совершается в строгом порядке, то и в этом случае божественный Платон достоин восхищения, так как среди умопостигаемого он выявил определенный порядок, в третьем едином указал на некую неупорядоченность, среди другого подчеркнул уже беспорядочность, а в случае с единым не-сущим, похоже, дошел до рассмотрения предельной неразберихи. Действительно, среди возникающих вещей видам необходимо сливаться между собой; разумеется, в результате этого труднее всего обнаружить их порядок¹³⁹⁰. Вот что мы можем сказать по поводу седьмой апории.

VI.1.6.8. Ответ на восьмой вопрос

440. Что касается восьмого вопроса, то взаимозависимость данных логических выводов в своем слиянии, пожалуй, не позволит нам представить себе последовательный выход единого не-сущего за свои пределы. Скорее всего, необходимо разделить соответствующие предметы как феноменальные на четыре части — в виде их общностей как целых и в виде всеобщих плером, примером чего являются покоящиеся в настоящий момент времени стихии¹³⁹¹. Среди них первую пару следует отнести на счет общих, поскольку ей более всего присущ облик единого и сущности¹³⁹², а вторую связать с общими атомами, так как они в большей степени ограничены и в своем движении покоятся. Кроме того, она связана и с общностями частных атомов, как и с самими ими по отдельности, например с тобой или со мной¹³⁹³. И на основании данных общностей, поскольку именно они похожи на первые общности в согласии с подобием, необходимо определить третью пару¹³⁹⁴, в то время как четвертая относится к тому, что оказывается

атомами во всех отношениях, среди которых очевидна всяческая неравномерность, так же как и возникновение и гибель¹³⁹⁵. Действительно, если они не возникают и не гибнут, то соединяются; и коль скоро в дополнение к неравенству среди них присутствует и равенство, то и оно лишь кажется существующим. Поэтому атомы рассмотрены с точки зрения меньшего и большего¹³⁹⁶, и кажется, будто отрицание 5 возникновения и гибели не позволяет им выходить за пределы области действия данного утвердительного суждения о возникновении и гибели. Именно по этой причине они соединяются как неизменные, неизменно пребывая в изменении.

VI.2. Рассмотрение хода рассуждений Платона

Давайте в дополнение проследим за самим ходом рассуждений — может быть, нам, когда мы пройдем по этому пути, откроется 10 что-то еще. Итак, самое правильное — это говорить о том, что вслед за сказанным выше даются предварительные определения, которые представляют собой отправную точку аподиктического рассмотрения.

Первое из них — то, что данное единое не является другим, а оказывается единым в качестве того, что находится среди другого; по этой причине предметом рассмотрения и служит единое, причем не-сущее, обладающее бытием среди не-единого, ибо бытие добавится к небытию позднее¹³⁹⁷. Следовательно, соответствующее целое есть единое не-сущее; значит, оно связано с другим, с которым будет соединяться как 15 собственно не-единое, не являющееся существующим и обозначающееся как «все противоположное»¹³⁹⁸, коль скоро любая вещь среди другого, связанного с ней, оказывается некой противоположностью.

Второе определение — то, что данное единое участвует в инаковости, ибо «не-сущее» и означает «иное». Таким образом, соединяясь с единым, не-сущее выказывает себя как иное. Следовательно, единое является иным по отношению к связанному с ним другому. В самом деле, чему еще будет иным единое, как не иному? То, что ему в этом случае противостоит, оказывается иным единому. Однако о нем <Парменид> 20 будет говорить ниже, а сейчас, как бы в качестве лемматия, он высказывает то утверждение, что данное единое можно назвать иным другому и что оно будет обладать неким отличием от другого в согласии с творящей иное силой не-сущего¹³⁹⁹. Кроме того, он, в дополнение, показывает, что подобное не-сущее познаваемо, поскольку вовсе не выступает как никоим образом не-сущее, ибо последнее непознаваемо. Рассмотрению подлежит единое, так как его бытие отвергается отнюдь не во всех отношениях; значит, и в этом смысле оно познаваемо. Пото-

- 25 му-то <Парменид> и добавил: «Присоединишь ли ты к этому бытие или небытие»¹⁴⁰⁰. Таким образом, единое не-сущее некоторым образом оказывается и единым, и не-единым. Поэтому он иногда называет его «единое», иногда — «не-сущее», а порой пользуется составным именем и опирается то на его бытие единым, то не его пребывание не-единым, то на оба эти положения.

После того как были даны такие предварительные определения, <Парменид> переходит к собственно-логическим выводам.

- 30 Первый из них — это тот, что данное единое не-сущее познаваемо,
 11,305 так как служит предметом ощущения и мнения, ибо именно подобный вид познания необходимо воспринимать как вполне обычный в случае любого знания о нем, и разве только одно лишь мнение есть общее и соответствующее данному единому¹⁴⁰¹. То, что знание о нем неотчетливо, <Парменид> подчеркнул, сказав: «Если и не потому, что о нем говорится, что оно познается»¹⁴⁰², — словно приветствуя то, что о нем идет
 5 речь так, как если бы оно как-то познавалось. Следовательно, если оно каким бы то ни было образом оказывается единым, то другое будет ему иным, поскольку то утверждение, что оно одновременно оказывается единым и с ним будет соотноситься иное, на данном пути рассуждений вполне допустимо, поскольку здесь каждое предположение соответствует другому. Действительно, вполне очевидно, что другое будет именоваться иным. А на каком основании делается тот вывод, что оно есть иное единому? В самом деле, правильнее всего говорить о том, что данное единое не будет обладать инаковостью — оно связано с ней в качестве не-сущего¹⁴⁰³. И скорее всего, оно не могло бы быть названо иным
 10 другому¹⁴⁰⁴, и тогда не-сущее не могло бы выступать и в качестве иного. Следовательно, другое оказывается иным единому как иному, а вовсе не противоположным ему. Стало быть, единому присуща инаковость по отношению к другому. И конечно, речь идет именно об ином другому, ибо данное доказательство совершается в непосредственной связи с ними обоими.

- [1] Прежде всего <Парменид> показывает в общем, что единое является иным другому и в целом сопряжено с инаковостью. [2] Затем, при посредстве этого он доказывает, что другое, в частности, ок
 15 зывается иным единому в качестве того, что будет с ним соединяться. [3] Далее, в-третьих, он вновь показывает, что единое является иным этому самому другому, будучи по преимуществу иным, — с целью выявления отличия первого рассмотренного положения (ведь речь там шла об ином, а здесь он показывает, что оно инаково¹⁴⁰⁵) и одновременно ради того, чтобы обосновать то, что оно соединяется не просто с другим, а с собственным для него и противоположным ему, ибо в этом слу-

чае существует некое небольшое отличие, так как будет показано, что и соответствующее иное является составным и принадлежит к составной 20 природе. В самом деле, даже если бы имелось само единое не-сущее, то [1] оно в каком-то смысле было бы одного рода с соответствующим ему другим. Поэтому оно и является не иным, а инаковым по отношению к нему, также инаковому по отношению к нему. [2] Потому-то <Парменид> и оставил в стороне тождественность, чтобы не упустить из вида измышленную каким бы то ни было образом инаковость. [3] Вслед за этим, в-третьих, он показывает, что возникающий эйдос — вовсе не тот, о котором речь идет как о подлинном, — он как бы такой же. Действительно, здешний огонь — это вовсе не огонь в 25 собственном смысле этого слова, а нечто, имеющее вид огня, и человек имеет вид человека, как и благо — вид блага, ибо единое есть феноменальное единое, а инаковость — отличие.

Я полагаю, что <Парменид> стремится к тому, чтобы мы во всех случаях имели в виду одно и то же отклонение в сущности, даже если бы его невозможно было выявить на основании разницы в имени, например сказав «иное» и «отличное»¹⁴⁰⁶. Конечно же, именно так и сущ- 30 ествуют «нечто», «это» и «то» — и как атом, и как то, что может быть воспринято ощущением, и в то же самое время следует остерегаться представления об отличающемся в связи с присущей ему неопределенностью — такой, как будто оно не в состоянии быть даже эйдосом, 35 а может выступать лишь как нечто безвидное, текучее и совершающее беспорядочные и нестройные движения. В самом деле, в то время как единое кажется на самом деле несуществующим, всякая соответствующая ему сущность представляется пустой. По этой причине в данных рассуждениях Парменид и определяет ее на основании противоположного. Действительно, если единое оказывается неопределенным и от- 5 личным в силу того, что не является единым, следовательно, это имеет место, разумеется, потому, что единое в той же самой мере будет обладать определенностью и устойчивостью. Затем <Парменид> противопоставляет единое самому себе, задав вот какой вопрос: в каком положении находится определенное, если не существует единого? Он отвечает, что его прежде всего не существует, так как единого нет: «Ничто не препятствует ему участвовать во многом»¹⁴⁰⁷ — и это суждение озна- 10 чает, что имеется некое множественное и составное единое. Действительно, единому, в согласии с истинной, бытие не присуще. Что же препятствует тому, чтобы оно имелось у составного и феноменального единого? А тем более, разве нет необходимости определять его как противоположное собственно единому, коль скоро мы говорим, что рассматриваемое единое является не-сущим? Однако оно не есть просто

- единое, ибо единым не-сущим мы называем вовсе не первое, не второе и не третье, а именно последнее единое. Следовательно, оно имеется, однако небытие вовсе не положено в его основу как нечто другое по сравнению с теми едиными, которые ему предшествуют¹⁴⁰⁸. Стало
- 15 быть, необходимо, чтобы существовало какое-то его определение как единого, предшествующее ему: одно дело — это связанное с ним аподиктическое рассмотрение, а другое — то рассуждение, которое совершается при его отвержении как невозможного. Однако если нет единого, то не будет и «того», — если бы кто-нибудь сказал: «Допустим, единого нет», то не должно быть и его определения в качестве «того». Итак, если бы единое как не то, что ему противопоставляется в местоимении «то», не существовало, не было бы и его небытия, связанного с инаковостью по отношению к собственно единому. Значит, различие
- 20 сочетается с инаковостью и с ней же связаны «то» и «это». Следовательно, при таком допущении речь пойдет о никоим образом не сущем.

- Если же предполагается, что единое не существует как «то», а вовсе не как «другое», данное суждение становится общим по отношению к двум доказательствам. В самом деле, именно феноменальное единое, а не что-либо другое — никоим образом не сущее, которое связано со вторым доказательством, или собственно единое, которое относилось к первому, — почитается за единое не-сущее. Следовательно, необходимо
- 25 говорить о нем «то» и «это», так же как и усматривать в нем множество других вещей, коль скоро единое не-сущее «то» и «это» лежит в основе и при этом не является собственно единым, даже если и именуется таковым, как и никоим образом не сущим, даже если последнее так и не называется. Действительно, <Парменид> показал, что единое не-сущее не является ни тем, ни другим, так как отлично от них¹⁴⁰⁹. Поскольку единое соотносится с собственно не-сущим, его аподиктическое
- 30 рассмотрение становится тройственным и прежде всего связывается с понятием единого¹⁴¹⁰. Вслед за этим, выдвинув противоположное положение — что оно не есть единое¹⁴¹¹, — <Парменид> доказал, что и в этом случае оно должно участвовать в «том» и «этом», чтобы в качестве среднего члена отличаться от них как от крайних. То же, что он
- стремится представить «то» и «это» именно как логический вывод, <Парменид> показал, добавив: «Ему необходимо участвовать и в „том“, и во многом другом»¹⁴¹².

- II,307 Я остановился на этом, поскольку избегаю того толкования, согласно которому, как говорит <Прокл>, именно «то» единое — собственно единое, как мы утверждаем, не существует, ибо мы ведем речь об «этом», оставив без внимания «то»¹⁴¹³. Однако если ни единое, ни «то» не будут существовать и если предполагается, что нет и «того» как

собственно единого, а также единого, то попросту не будет ничего, хотя было бы лучше придерживаться следующего мнения: если бы <Парменид> говорил о том, что собственно единого — на что указывает сам артикль — нет, так же как нет и противоположного собственно единому «того», то возникла бы необходимость в том, чтобы оно было ничем. Следовательно, если некто, в согласии с самой фигурой гипотезы, отрицает единое, но допускает «то», каковому единое подражает [1] как определяющему, [2] как обособляющему его по отношению к собственно единому и к никоим образом не единому, и, [3] в-третьих, как атому, причем соотносённому с единым, — в таком случае, конечно же, происходит существенное сужение соответствующего смысла, ибо атом, как и единое, похоже, нерасторжим.

На основании изложенного <Парменид> показывает, что данное единое не подобно другому, а затем — что оно подобно самому себе. Уже объяснялось, почему оно не является не подобным самому себе, как и подобным другому, — потому, что неподобие самому себе уничтожит даже феноменальное единое, а в случае его подобия другому выяснится, что оно относится к природе другого¹⁴¹⁴. В самом деле, в феноменальном едином природа единого, пусть с трудом, но все же сохраняется, причем лишь тогда, когда оно подобно самому себе, а другому не подобно. Необходимо иметь в виду также то, что аподиктическое рассмотрение неподобия <Парменид> проводит в связи с отличием, а вовсе не с инаковостью¹⁴¹⁵, по каковой причине и феноменальное неподобие оказывается лишь внешним несходством, а не подлинным неподобием, и скорее всего разница в именах данного положения дел не отражает, как и в случае феноменального иного и отличающегося¹⁴¹⁶. Следовательно, и в едином будет присутствовать неподобие, необходимое для того, чтобы оно оказалось не подобным другому. Самому же себе, как говорит <Парменид>, оно подобно, так как пребывает словно бы единым и не вышло полностью за его пределы¹⁴¹⁷.

«Далее, оно также не должно быть равно другому, ибо если бы оно было ему равно, то уже существовало бы и было бы подобно ему в смысле равенства; однако ни то, ни другое не верно, коль скоро единого не существует»¹⁴¹⁸. Необходимо рассмотреть, как обстоит дело с этой эпихеремой. В самом деле, почему, если единое равно чему-то, то уже существует? А если оно не равно — разве и тогда не получается, что не следует говорить, будто оно есть не-сущее? Действительно, как мы утверждаем, неравное также существует. И почему, если оно не равно, то в свой черед не оказывается подобным в смысле неравенства? [1] Следовательно, говорит <Парменид>, оно обладает свойством тождественности, поскольку является непосредственно большим и ме-

ньшим, а эти вещи не подобны. Однако, в согласии с общим свойством (неравенством), они кажутся подобными как тождественные ¹⁴¹⁹.

- [2] Стало быть, и в предшествующем случае единое равно существующим вещам во всех отношениях, а не равно отнюдь не во всех. Действительно, никоим образом не сущее также не является, собственно говоря, равным, соотносенным с неравным, напротив, соответствующее рассуждение касается лишь существующего. Разумеется, Парменид от того, что не равно, сразу переходит к неравному: «Не являются ли те вещи, которые не равны, неравными?» ¹⁴²⁰ [3] Конечно, что касается этого, то можно было бы, в-третьих, обнаружить, что он проводит взаимное доказательство: единое не равно другому, и, следовательно, другое не равно единому, а значит, оказывается не равным ему, и, стало быть, единое также не равно другому ¹⁴²¹. Таким образом, лучше строить данное рассуждение как-то так: если, как говорит <Парменид>, единого не существует, то оно, в согласии с истиной, не будет и равным, ибо в каком положении находится единое, в таком же пребывает и все. Следовательно, если оно равно сущему и в основу полагается небытие, значит, оно не будет равно другому.

- Почему же не существует феноменального равного, подобно тому как нечто похожее имело место выше? Мы говорим, что оно есть равное не-сущее, поскольку речь идет о едином не-сущем. Это означает, что вывода о его неравенстве другому не делается. Равное не-сущее, так как оно не-сущее, является неравным, а поскольку оно каким-то образом существует — равным. Следовательно, одно и то же оказывается и равным и неравным, точно так же, как единым и не-единым. Стало быть, в качестве единого оно каким-то образом будет равным, которое проявляется в средоточии неравенства среди последующего, а поскольку оно — не-единое, оно не есть равное; значит, тогда оно оказывается неравным, а в качестве равного во многом теряет свою достоверность. В самом деле, в возникающем устойчивости наблюдается в связи с вечным течением, и в том же самом смысле равенство усматривается в равенстве ¹⁴²²; вообще же, во всех антитезах лучший член проявляется в умпостигаемом, а худший — в чувственно воспринимаемом. Следовательно, в таком случае, если единого не существует, оно не будет, как сказал <Парменид>, и равным, и подобным, поскольку все эти состояния на самом деле сопутствуют единому. Итак, равенство, будучи в действительности свойством тождественности, создаст подобие, а последнее в применении к единому выше было отвергнуто. Однако если бы имелось единое сущее, то и оно не было бы подобным, ибо ему было бы свойственно неподобие; в случае же неподлинности единого речь идет о едином не-сущем. Стало быть, <Парменид> представил единое

как не подобное другому именно в качестве соответствующего неравного. По этой причине доказательство и оказывается взаимно необратимым. Действительно, то, что единое и другое вовсе не равны друг другу, обнаруживает неправильность единого, то же, что неравное существует в виде неравенства, а вовсе не как никоим образом не-сущее, показывает рассмотрение сущего в другом, которое, конечно же, не является равным существующим вещам. В самом деле, будет предполагаться, что другое — это сущее, в то время как единое — не-сущее. Следовательно, другое не равно единому, а значит, единое не равно другому¹⁴²³.

Вслед за этим демонически невероятным выглядит то, что в неравном как едином <Парменид> доказывает наличие равного, ибо, подобно тому как движение не может существовать без покоя, точно так же неравенства не может быть без равенства. В самом деле, необходимо, чтобы имелось нечто среднее между превосходством и недостатком, а иначе уступающее и превосходящее не могли бы существовать, так как оба они соотносятся с промежуточным состоянием. И ясно, хотя этого <Парменид> и не добавил, что единое не-сущее будет равно самому себе, так как оно не равно другому, причем именно поскольку оно в некотором отношении является единым. Однако, допустим, оно будет равно себе. Почему же оно не окажется большим или меньшим, нежели другое? Скорее всего, оно и является меньшим как то, что поглощается другим и кажется другим, а большим — как то, что состоит из всего, собирает воедино и как бы охватывает все.

Далее <Парменид> доказывает, что соответствующее не-сущее участвует в бытии. И если не-сущее существует, то, стало быть, единое существует и не существует, так как оно является не-сущим¹⁴²⁴. Он прояснил это в достаточной мере, и способ его выражения не слишком запутан. Однако данное смешение, как он говорит, «указывает на некое изменение»¹⁴²⁵. Не идет ли речь в этом случае о какой-то совместной гибели или одновременном изменении сущего по направлению к небытию или не-сущего по направлению к бытию?¹⁴²⁶ Тогда ни то, ни другое не является чистым, но каждое из них изменяется вместе с другим, коль скоро в лучшем и божественная сущность не будет ни только сущностью, ни не-сущностью, а окажется смешением того и другого (какое-то целое и есть божественная сущность).

Итак, все это было сказано правильно. Почему же то, что находится в таком положении, будет двигаться — в смысле сущностного изменения?¹⁴²⁷ Скорее всего, данное единое, лишь воображаемое единым, далеко не всегда в состоянии удерживать на одном месте положенное в основу. Однако как единое оно это до некоторой степени делает. Сле-

- 15 довательнo, его природа полагает начало движению. В самом деле, поскольку оно стремится быть единым, оно находится на пути к бытию, а так как оно вынуждено не существовать, то опускается до не-сущего. Именно таковы его движения, проявляющиеся в том, что оно в каком-то отношении наличествует. Однако <Парменид> сказал, что если единое не существует, то и не движется, неподвижное же покоится ¹⁴²⁸. На каком основании он предпринял соответствующее рассмотрение? Не в связи ли с допущением о возникновении из материи, имеющем место в дополнение к движению? ¹⁴²⁹ Скорее всего, либо подлинно-
- 20 му не-сущему соответствуют бездеятельность и приостановка движения ¹⁴³⁰, либо это самое подлинное случайным образом становится сущим, поскольку, если не-сущее, связанное с единым, изменяется, оно превращается или в то, что никоим образом не является единым, или в единое сущее ¹⁴³¹; изменению же подвергается единое не-сущее. Следовательно, не-сущее, возникающее и феноменальное, не может выйти за пределы подобной природы. Итак, оно не будет ни перемещаться в пространстве (ибо откуда и куда могло бы перемещаться в простран-
- 25 стве то, что обладает бытием лишь в небытии?), ни располагаться в одном и том же месте (ибо откуда возьмется одно и то же в возникающем и вечно меняющемся, когда оно ¹⁴³², конечно же, не изменяется?), так как оно всегда пребывает в изменении, а вернее, в небытии. Следовательно, единое сохраняет спокойствие и покоится. Стало быть, тем самым <Парменид> доказал, что оно одновременно и изменяется и не изменяется, и возникает и гибнет.





VII

О СЕДЬМОЙ ГИПОТЕЗЕ («Парменид», 163b7–164b4)

VII.1. Шесть вопросов и ответов

VII.1.a. Перечень вопросов

441. Каков предмет рассмотрения седьмой гипотезы — вот что II,310 следует определить во-первых.

Во-вторых, почему соответствующие апофатические суждения не имеют отношения к единому началу всего?

В-третьих, являются ли никоим образом не сущее и ничто низшим состоянием первой причины, ибо ни то, ни другое не есть единое? ⁵

В-четвертых, почему <Парменид> вновь выносит апофатические суждения по поводу предложенных утверждений и какие из них он отрицает? В самом деле, кажется, будто они соответствуют единому не-сущему.

В-пятых, имеют ли невозможные вещи отношение к первой гипотезе или же только к другим и каковы соответствующие гипотезы? ¹⁰

В-шестых, сколько в данном случае имеется логических выводов и каковы они?

VII.1.6. Шесть ответов

VII.1.6.1. Ответ на первый вопрос

442. Давайте кратко ответим на каждый вопрос. По поводу первого из них мы скажем, что данная гипотеза посвящена полному отрицанию единого — нет ни собственно такового, ни того, что мы называем неизреченным, о котором мы говорим либо как о высшем — о первой причине, либо как о материи. Нет ничего, следующего за единым и ¹⁵

появляющегося от него на свет, и значит, данная гипотеза отвергает наличие любой последовательности вещей, берущей свое начало от единого. Здесь перед нами предстает никоим образом и ни в каком отношении не существующее¹⁴³³.

VII.1.6.2. Ответ на второй вопрос

443. В ответ на второй вопрос мы скажем, что единое начало всего есть причина всех вещей, несмотря на то что она не является какой бы то ни было среди них, ныне же исследуемое зияние никоим образом не сущего единого — это ничто (τὸ μηδέν). Ведь ничто (τὸ οὐδέν) двойственно, и одно соответствует лучшему в едином, а другое есть то, что никак не связано ни с каким понятием. Кроме того, в первом случае <Парменид> отвергал применимость понятия «сущее» к единому, так как оно сопутствовало сущему и к тому же было как бы неизреченным и не соответствующим даже имени «единое»¹⁴³⁴. В данном же случае отрицания относятся к самому понятию «единое». В самом деле, предмет рассмотрения никоим образом не является единым; следовательно, он не есть и неизреченное, ибо вся первая гипотеза основывается на суждении: «Если единое есть»; в ней показывается, что единое не существует, поскольку предположения о нем высказываются в согласии с родовыми муками души по отношению к нему, и эти предположения затем отвергаются в соответствии с его непостижимым во всех отношениях и для кого бы то ни было превосходством. Настоящая же гипотеза отвергает родовые муки нашего мышления и не оставляет даже подобия единого¹⁴³⁵.

VII.1.6.3. Ответ на третий вопрос

444. Далее, в ответ на третий вопрос можно было бы, пожалуй, сказать, что имя «никоим образом не сущее» соответствует каждому из двух¹⁴³⁶. Действительно, даже <Прокл> утверждает, что низшее есть подражание первому: о нем мы также говорим, что оно никоим образом не существует, и, подобно тому как высшее порождает все, низшее приемлет все гибнущее¹⁴³⁷. Кроме того, и то, и другое неизреченно, даже если одно таково в качестве лучшего, а другое — худшего. Так нет ли нужды в том, чтобы связывать изгнанное за пределы всего и с тем, и с другим, а значит, чем-то таким считать и материя? Однако о неизреченном, связанном с материей, следует говорить как о самостоятельном. Стало быть, никоим образом не сущее не может быть и неизреченным — даже в смысле потусторонности всему¹⁴³⁸. Вообще же, если никоим образом не сущее является лишенностью

всего, то и единое — его обратная сторона — не могло бы, пожалуй, быть причинствующим для всего в качестве того, что лучше этой самой лишенности. Так что же мог бы кто-нибудь мыслить вне данного начала и предела? В самом деле, сущие вещи со всех сторон охватываются не-сущим.

В связи с этим необходимо сказать, во-первых, что все те суждения, которые можно было бы привести по поводу первой гипотезы, <Парменид> будет высказывать и в связи с пятой, так же как и применительно к неизреченности материи. Следовательно, седьмая гипотеза посвящена полному ничто. Во-вторых, если никоим образом не сущее — это как бы отголосок первого, то у первой материи, а вслед за тем и у первого, будет другая причина — с тем чтобы они отличались от никоим образом не сущего ¹⁴³⁹, хотя мы и стремимся к тому, чтобы вслед за первым размещалось подлинное единое и чтобы в конце концов от него и происходила материя. Стало быть, единое неизреченно и <никоим образом не сущее> вовсе не возникает от первого, так же как и от не-единого. В-третьих, помимо сказанного, единое начало всего пронизывает все вещи, а значит, неизреченное присутствует во всем. И если бы повсюду находилось также никоим образом не сущее, то оно уничтожило бы обитель сущих вещей, коль скоро никоим образом не сущее не будет ни выразимым, ни неизреченным. Кроме того, поскольку все появляется от единого начала всего и будет возникать благодаря тому, что следует за ним, точно так же, как и материя, следовательно, никоим образом не единое оказывается потомком подлинного сущего. Так разве не является неразумным то, что наши фантазии, уже вступая в область пустоты, измысливают потомство единого и там? Действительно, в данном случае я сам предаюсь именно фантазиям — даже если бы нечто такое и случалось на самом деле — и полагаю, будто существует множество космосов — ограниченных и безграничных, как и я сам, бессмертный и тождественный числу, и что есть дважды два мириада; и вообще, мы будем говорить о наименее возможных среди всех невозможных вещей как о потомках блага и единого ¹⁴⁴⁰.

Помимо этого, последующее всегда уступает тому, что ему предшествует. Значит, даже если материя и неизреченна, поскольку она оказывается слабейшей, она тяготеет к изреченности, а потому и к единому и сущему. Таким образом, в случае материи нет полностью не-сущего; стало быть, и никоим образом не сущее будет обладать в себе чем-то сущим, так как оно не полностью неизреченно, что неверно. Вообще же, имеется частичная лишенность, на основании которой мы воображаем себе полную. Однако последняя вовсе не является чем бы то ни было, так как все вещи никогда не гибнут ¹⁴⁴¹. И если бы <Парменид> поже-

лал при посредстве аналогии или метафоры указать на нечто в связи с тем, о чем мы пытаемся говорить, то что было бы в этом удивительного?

- Наконец, каким образом из не-сущего возникает нечто, если не-сущее гибнет? Гибнет оно скорее всего отнюдь не потому, что превращается в некое вместилище, так же как и не нисходит в некую пустоту — как бы в пропасть, — напротив, переход совершается даже и не в какую-либо пропасть, как и не в пустоту, а в полную изгнанность за пределы всего ¹⁴⁴². Возникает же оно потому, что некоторым образом призвано в бытие. Прежде существовало ничто — с тем лишь уточнением, что в материи в возможности присутствовало некое деятельное начало, но даже и оно было не в состоянии создать то, что ныне возникает, хотя вообще-то и обладает некой созидательной силой в применении к подобным вещам ¹⁴⁴³.

VII.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос

445. Далее мы даем ответ на четвертый вопрос, говоря, во-первых, что, как утверждает <Прокл>, прежде всего, если не существует предшествующего, то тем более нет и последующего ¹⁴⁴⁴. Значит, при отрицании предшествующего отрицается и последующее. Что же касается ничто, то если последующее не может существовать, то тем более не будет и предшествующего ¹⁴⁴⁵. Во-вторых, высшее всегда порождает предшествующее прежде последующего, а нечто, лишаясь ближайшего, будет отпадать от предшествующего, поскольку то во всех случаях проделывает больший путь. В самом деле, материя, лишённая жизни, принимает участие в эйдосе. И во второй черед имеет место следующее: поскольку она обладает вполне отчетливым следом эйдоса, то, потеряв в дальнейшем и его, она будет связана с бытием в возможности и лишенностью при посредстве самих первых начал. Лишившись после этого и такого бытия, она тем не менее не теряет единого. А если бы она отвергла и его, то оказалась бы всего лишь неизреченной в самой себе, участвуя в единой причине всего. И правильнее всего сказать следующее: на соединение она опирается в связи с ипостасью и становлением, а на разделение — в соотносённости с гибелью и не-сущим. Действительно, никоим образом не сущее есть полная погибель, которой с необходимостью подвержено сущее, а вернее, единое не-сущее, при разделении и рассеянии, ибо это-то и есть угасание и гибель ¹⁴⁴⁶. И никоим образом не сущее, похоже, в высшей мере противоположно даже чему-то такому, поскольку выступает как полная лишенность даже и его, а значит, то, о чем так говорится, не будет и лишенностью, так как не связано с сущим, как слепота — с

глазом, — напротив, будучи лишенностью даже и не-сущего, подобное окажется и не лишенностью; потому-то, я полагаю, Платон и подверг отрицанию катафатические суждения о составном. В самом деле, то, что такие суждения о нем отрицаются, для обратившего свое внимание на соответствующие логические выводы вполне очевидно. Разумеется, оно подвергается отрицанию и в качестве отличного, поскольку выше высказывалось утвердительное суждение об отличном, так же как и об «этом», о «том» и тому подобном¹⁴⁴⁷. Итак, причиной в данном случае оказывается то, что вслед за составным и на его основании возникает никоним образом не сущее, если так, конечно, можно сказать. Коль скоро при этом не может существовать даже феноменальное единое, то такое суждение тем более относится и к подлинному. Поэтому в силу названной причины прежде всего отрицается шестая гипотеза, а вместе с ней и все выходы единого сущего за свои пределы, связанные с его перенасыщенностью. Желая доказать именно это, <Парменид> рассмотрел некоторые логические выводы второй гипотезы, например связанные с тремя частями времени: для такого единого нет ни имени, ни слова, даже если они и относятся к познаваемой части единого не-сущего в шестой гипотезе. Впрочем, по поводу последнего единого <Парменид> подобных утверждений и не делал.

VII.1.6.5. Ответ на пятый вопрос

446. Разумеется, в ответ на пятый вопрос можно сказать, что даже если в другом смысле невозможность выводов в применении к первой гипотезе в связи с неизреченностью высшего единого и не подчеркивается, то сейчас делаются именно такие выводы, и при полной лишенности ипостаси они оказываются невозможными по отношению к высшей причине. В самом деле, первая гипотеза была связана с предположением о том, как именно данная причина производит все на свет, выходя сама за свои собственные пределы, если позволено так выразиться, а эта предусматривает возможную гибель и исчезновение всего¹⁴⁴⁸. Итак, именно в данном смысле, а не просто в отношении логических выводов, седьмая гипотеза противоречит первой, ибо ничто не вынуждает делать в ее рамках именно такие выводы. Напротив, эти выводы опровергают те, которые соответствуют нашим неизреченным представлениям, в рамках которых мы и рассматриваем то, как в одном случае все появляется, а в другом — исчезает. В особенности и прежде всего это относится к шестой гипотезе, так как соответствующее единое не-сущее есть то, что на самом деле превращается в никоним образом не сущее, однако, в свой черед, ниспровер-

гаются и другие гипотезы, так как они, конечно же, высказываются на основании разума.

VII.1.6.6. Ответ на шестой вопрос

- 11,314 447. Итак, уже вполне ясен и ответ на шестой вопрос, поскольку здесь отрицаются все логические выводы шестой гипотезы, и при этом отрицательные суждения оказываются близкими к утвердительным, приведенным в той гипотезе. Следует добавить лишь то, что сколько имеется космосов в едином, присутствие стольких же их воображается и в рамках ничто в связи с полным отвержением каждого из
5 них. Ясны и планы эпихерем. Таким образом, следует перейти к восьмой гипотезе.





VIII

О ВОСЬМОЙ ГИПОТЕЗЕ

(«Парменид», 164b5–165e1)

VIII.1. Шесть вопросов и ответов

VIII.1.a. Перечень вопросов

448. Во-первых, необходимо определить, каков предмет рассмотрения восьмой гипотезы.

Во-вторых, почему другое имеется, а самого единого не существует, несмотря на то что единое лучше, нежели другое по отношению к нему?¹⁴⁴⁹

В-третьих, почему об этих самых других вещах речь идет вовсе не как о другом единому, а как о других друг другу¹⁴⁵⁰, и применительно к какому единому они не называются другим?

В-четвертых, какова природа другого и почему <Парменид> заменил слово «другое» на «иное»¹⁴⁵¹.

В-пятых, какова выступающая в виде изображения ипостась положенных в основание предметов, которая похожа на сны?¹⁴⁵² Действительно, правильнее всего говорить о том, что они не будут соответствовать возникающему и составному.

В-шестых, вслед за этим необходимо рассмотреть сами логические выводы — сколько их, какие они и каков их порядок.

VIII.1.6. Шесть ответов

VIII.1.6.1. Ответ на первый вопрос

449. На первый вопрос мы ответим так: предстоит рассмотреть другое по отношению к единому не-сущему — разумеется, как пред-
10
15
20
25
30
35
40
45
50
55
60
65
70
75
80
85
90
95
100
105
110
115
120
125
130
135
140
145
150
155
160
165
170
175
180
185
190
195
200
205
210
215
220
225
230
235
240
245
250
255
260
265
270
275
280
285
290
295
300
305
310
315
320
325
330
335
340
345
350
355
360
365
370
375
380
385
390
395
400
405
410
415
420
425
430
435
440
445
450
455
460
465
470
475
480
485
490
495
500
505
510
515
520
525
530
535
540
545
550
555
560
565
570
575
580
585
590
595
600
605
610
615
620
625
630
635
640
645
650
655
660
665
670
675
680
685
690
695
700
705
710
715
720
725
730
735
740
745
750
755
760
765
770
775
780
785
790
795
800
805
810
815
820
825
830
835
840
845
850
855
860
865
870
875
880
885
890
895
900
905
910
915
920
925
930
935
940
945
950
955
960
965
970
975
980
985
990
995
1000
1005
1010
1015
1020
1025
1030
1035
1040
1045
1050
1055
1060
1065
1070
1075
1080
1085
1090
1095
1100
1105
1110
1115
1120
1125
1130
1135
1140
1145
1150
1155
1160
1165
1170
1175
1180
1185
1190
1195
1200
1205
1210
1215
1220
1225
1230
1235
1240
1245
1250
1255
1260
1265
1270
1275
1280
1285
1290
1295
1300
1305
1310
1315
1320
1325
1330
1335
1340
1345
1350
1355
1360
1365
1370
1375
1380
1385
1390
1395
1400
1405
1410
1415
1420
1425
1430
1435
1440
1445
1450
1455
1460
1465
1470
1475
1480
1485
1490
1495
1500
1505
1510
1515
1520
1525
1530
1535
1540
1545
1550
1555
1560
1565
1570
1575
1580
1585
1590
1595
1600
1605
1610
1615
1620
1625
1630
1635
1640
1645
1650
1655
1660
1665
1670
1675
1680
1685
1690
1695
1700
1705
1710
1715
1720
1725
1730
1735
1740
1745
1750
1755
1760
1765
1770
1775
1780
1785
1790
1795
1800
1805
1810
1815
1820
1825
1830
1835
1840
1845
1850
1855
1860
1865
1870
1875
1880
1885
1890
1895
1900
1905
1910
1915
1920
1925
1930
1935
1940
1945
1950
1955
1960
1965
1970
1975
1980
1985
1990
1995
2000
2005
2010
2015
2020
2025
2030
2035
2040
2045
2050
2055
2060
2065
2070
2075
2080
2085
2090
2095
2100
2105
2110
2115
2120
2125
2130
2135
2140
2145
2150
2155
2160
2165
2170
2175
2180
2185
2190
2195
2200
2205
2210
2215
2220
2225
2230
2235
2240
2245
2250
2255
2260
2265
2270
2275
2280
2285
2290
2295
2300
2305
2310
2315
2320
2325
2330
2335
2340
2345
2350
2355
2360
2365
2370
2375
2380
2385
2390
2395
2400
2405
2410
2415
2420
2425
2430
2435
2440
2445
2450
2455
2460
2465
2470
2475
2480
2485
2490
2495
2500
2505
2510
2515
2520
2525
2530
2535
2540
2545
2550
2555
2560
2565
2570
2575
2580
2585
2590
2595
2600
2605
2610
2615
2620
2625
2630
2635
2640
2645
2650
2655
2660
2665
2670
2675
2680
2685
2690
2695
2700
2705
2710
2715
2720
2725
2730
2735
2740
2745
2750
2755
2760
2765
2770
2775
2780
2785
2790
2795
2800
2805
2810
2815
2820
2825
2830
2835
2840
2845
2850
2855
2860
2865
2870
2875
2880
2885
2890
2895
2900
2905
2910
2915
2920
2925
2930
2935
2940
2945
2950
2955
2960
2965
2970
2975
2980
2985
2990
2995
3000
3005
3010
3015
3020
3025
3030
3035
3040
3045
3050
3055
3060
3065
3070
3075
3080
3085
3090
3095
3100
3105
3110
3115
3120
3125
3130
3135
3140
3145
3150
3155
3160
3165
3170
3175
3180
3185
3190
3195
3200
3205
3210
3215
3220
3225
3230
3235
3240
3245
3250
3255
3260
3265
3270
3275
3280
3285
3290
3295
3300
3305
3310
3315
3320
3325
3330
3335
3340
3345
3350
3355
3360
3365
3370
3375
3380
3385
3390
3395
3400
3405
3410
3415
3420
3425
3430
3435
3440
3445
3450
3455
3460
3465
3470
3475
3480
3485
3490
3495
3500
3505
3510
3515
3520
3525
3530
3535
3540
3545
3550
3555
3560
3565
3570
3575
3580
3585
3590
3595
3600
3605
3610
3615
3620
3625
3630
3635
3640
3645
3650
3655
3660
3665
3670
3675
3680
3685
3690
3695
3700
3705
3710
3715
3720
3725
3730
3735
3740
3745
3750
3755
3760
3765
3770
3775
3780
3785
3790
3795
3800
3805
3810
3815
3820
3825
3830
3835
3840
3845
3850
3855
3860
3865
3870
3875
3880
3885
3890
3895
3900
3905
3910
3915
3920
3925
3930
3935
3940
3945
3950
3955
3960
3965
3970
3975
3980
3985
3990
3995
4000
4005
4010
4015
4020
4025
4030
4035
4040
4045
4050
4055
4060
4065
4070
4075
4080
4085
4090
4095
4100
4105
4110
4115
4120
4125
4130
4135
4140
4145
4150
4155
4160
4165
4170
4175
4180
4185
4190
4195
4200
4205
4210
4215
4220
4225
4230
4235
4240
4245
4250
4255
4260
4265
4270
4275
4280
4285
4290
4295
4300
4305
4310
4315
4320
4325
4330
4335
4340
4345
4350
4355
4360
4365
4370
4375
4380
4385
4390
4395
4400
4405
4410
4415
4420
4425
4430
4435
4440
4445
4450
4455
4460
4465
4470
4475
4480
4485
4490
4495
4500
4505
4510
4515
4520
4525
4530
4535
4540
4545
4550
4555
4560
4565
4570
4575
4580
4585
4590
4595
4600
4605
4610
4615
4620
4625
4630
4635
4640
4645
4650
4655
4660
4665
4670
4675
4680
4685
4690
4695
4700
4705
4710
4715
4720
4725
4730
4735
4740
4745
4750
4755
4760
4765
4770
4775
4780
4785
4790
4795
4800
4805
4810
4815
4820
4825
4830
4835
4840
4845
4850
4855
4860
4865
4870
4875
4880
4885
4890
4895
4900
4905
4910
4915
4920
4925
4930
4935
4940
4945
4950
4955
4960
4965
4970
4975
4980
4985
4990
4995
5000
5005
5010
5015
5020
5025
5030
5035
5040
5045
5050
5055
5060
5065
5070
5075
5080
5085
5090
5095
5100
5105
5110
5115
5120
5125
5130
5135
5140
5145
5150
5155
5160
5165
5170
5175
5180
5185
5190
5195
5200
5205
5210
5215
5220
5225
5230
5235
5240
5245
5250
5255
5260
5265
5270
5275
5280
5285
5290
5295
5300
5305
5310
5315
5320
5325
5330
5335
5340
5345
5350
5355
5360
5365
5370
5375
5380
5385
5390
5395
5400
5405
5410
5415
5420
5425
5430
5435
5440
5445
5450
5455
5460
5465
5470
5475
5480
5485
5490
5495
5500
5505
5510
5515
5520
5525
5530
5535
5540
5545
5550
5555
5560
5565
5570
5575
5580
5585
5590
5595
5600
5605
5610
5615
5620
5625
5630
5635
5640
5645
5650
5655
5660
5665
5670
5675
5680
5685
5690
5695
5700
5705
5710
5715
5720
5725
5730
5735
5740
5745
5750
5755
5760
5765
5770
5775
5780
5785
5790
5795
5800
5805
5810
5815
5820
5825
5830
5835
5840
5845
5850
5855
5860
5865
5870
5875
5880
5885
5890
5895
5900
5905
5910
5915
5920
5925
5930
5935
5940
5945
5950
5955
5960
5965
5970
5975
5980
5985
5990
5995
6000
6005
6010
6015
6020
6025
6030
6035
6040
6045
6050
6055
6060
6065
6070
6075
6080
6085
6090
6095
6100
6105
6110
6115
6120
6125
6130
6135
6140
6145
6150
6155
6160
6165
6170
6175
6180
6185
6190
6195
6200
6205
6210
6215
6220
6225
6230
6235
6240
6245
6250
6255
6260
6265
6270
6275
6280
6285
6290
6295
6300
6305
6310
6315
6320
6325
6330
6335
6340
6345
6350
6355
6360
6365
6370
6375
6380
6385
6390
6395
6400
6405
6410
6415
6420
6425
6430
6435
6440
6445
6450
6455
6460
6465
6470
6475
6480
6485
6490
6495
6500
6505
6510
6515
6520
6525
6530
6535
6540
6545
6550
6555
6560
6565
6570
6575
6580
6585
6590
6595
6600
6605
6610
6615
6620
6625
6630
6635
6640
6645
6650
6655
6660
6665
6670
6675
6680
6685
6690
6695
6700
6705
6710
6715
6720
6725
6730
6735
6740
6745
6750
6755
6760
6765
6770
6775
6780
6785
6790
6795
6800
6805
6810
6815
6820
6825
6830
6835
6840
6845
6850
6855
6860
6865
6870
6875
6880
6885
6890
6895
6900
6905
6910
6915
6920
6925
6930
6935
6940
6945
6950
6955
6960
6965
6970
6975
6980
6985
6990
6995
7000
7005
7010
7015
7020
7025
7030
7035
7040
7045
7050
7055
7060
7065
7070
7075
7080
7085
7090
7095
7100
7105
7110
7115
7120
7125
7130
7135
7140
7145
7150
7155
7160
7165
7170
7175
7180
7185
7190
7195
7200
7205
7210
7215
7220
7225
7230
7235
7240
7245
7250
7255
7260
7265
7270
7275
7280
7285
7290
7295
7300
7305
7310
7315
7320
7325
7330
7335
7340
7345
7350
7355
7360
7365
7370
7375
7380
7385
7390
7395
7400
7405
7410
7415
7420
7425
7430
7435
7440
7445
7450
7455
7460
7465
7470
7475
7480
7485
7490
7495
7500
7505
7510
7515
7520
7525
7530
7535
7540
7545
7550
7555
7560
7565
7570
7575
7580
7585
7590
7595
7600
7605
7610
7615
7620
7625
7630
7635
7640
7645
7650
7655
7660
7665
7670
7675
7680
7685
7690
7695
7700
7705
7710
7715
7720
7725
7730
7735
7740
7745
7750
7755
7760
7765
7770
7775
7780
7785
7790
7795
7800
7805
7810
7815
7820
7825
7830
7835
7840
7845
7850
7855
7860
7865
7870
7875
7880
7885
7890
7895
7900
7905
7910
7915
7920
7925
7930
7935
7940
7945
7950
7955
7960
7965
7970
7975
7980
7985
7990
7995
8000
8005
8010
8015
8020
8025
8030
8035
8040
8045
8050
8055
8060
8065
8070
8075
8080
8085
8090
8095
8100
8105
8110
8115
8120
8125
8130
8135
8140
8145
8150
8155
8160
8165
8170
8175
8180
8185
8190
8195
8200
8205
8210
8215
8220
8225
8230
8235
8240
8245
8250
8255
8260
8265
8270
8275
8280
8285
8290
8295
8300
8305
8310
8315
8320
8325
8330
8335
8340
8345
8350
8355
8360
8365
8370
8375
8380
8385
8390
8395
8400
8405
8410
8415
8420
8425
8430
8435
8440
8445
8450
8455
8460
8465
8470
8475
8480
8485
8490
8495
8500
8505
8510
8515
8520
8525
8530
8535
8540
8545
8550
8555
8560
8565
8570
8575
8580
8585
8590
8595
8600
8605
8610
8615
8620
8625
8630
8635
8640
8645
8650
8655
8660
8665
8670
8675
8680
8685
8690
8695
8700
8705
8710
8715
8720
8725
8730
8735
8740
8745
8750
8755
8760
8765
8770
8775
8780
8785
8790
8795
8800
8805
8810
8815
8820
8825
8830
8835
8840
8845
8850
8855
8860
8865
8870
8875
8880
8885
8890
8895
8900
8905
8910
8915
8920
8925
8930
8935
8940
8945
8950
8955
8960
8965
8970
8975
8980
8985
8990
8995
9000
9005
9010
9015
9020
9025
9030
9035
9040
9045
9050
9055
9060
9065
9070
9075
9080
9085
9090
9095
9100
9105
9110
9115
9120
9125
9130
9135
9140
9145
9150
9155
9160
9165
9170
9175
9180
9185
9190
9195
9200
9205
9210
9215
9220
9225
9230
9235
9240
9245
9250
9255
9260
9265
9270
9275
9280
9285
9290
9295
9300
9305
9310
9315
9320
9325
9330
9335
9340
9345
9350
9355
9360
9365
9370
9375
9380
9385
9390
9395
9400
9405
9410
9415
9420
9425
9430
9435
9440
9445
9450
9455
9460
9465
9470
9475
9480
9485
9490
9495
9500
9505
9510
9515
9520
9525
9530
9535
9540
9545
9550
9555
9560
9565
9570
9575
9580
9585
9590
9595
9600
9605
9610
9615
9620
9625
9630
9635
9640
9645
9650
9655
9660
9665
9670
9675
9680
9685
9690
9695
9700
9705
9710
9715
9720
9725
9730
9735
9740
9745
9750
9755
9760
9765
9770
9775
9780
9785
9790
9795
9800
9805
9810
9815
9820
9825
9830
9835

- каком положении находится одно, в таком же пребывает и то, что оказывается ему другим. Соответствующее единое — составное и феноменальное. Стало быть, и другое — также составное и феноменальное. Действительно, то, что оно феноменально, Парменид показывает вполне определенно, поскольку ясно говорит о том, что оно образует некое скопление и представляет собой различающиеся эйдосы. Скопление же образует лишь составное, ибо с таким скоплением не связаны сами по себе ни материя, ни эйдос ¹⁴⁵³. Так о каких же вещах идет речь как о другом? Скорее всего, о составных частях составного единого. И, с тем чтобы нам не забыть о том, что мы рассуждаем о началах, мы должны сказать следующее: другое есть частные стихии — например, те, которые соответствуют этносам и полисам ¹⁴⁵⁴, из которых составляются и рождаются различные этнические живые существа, причем не просто как живые существа, а как те, которые оказываются растениями и бездушными ¹⁴⁵⁵. Если угодно, пусть как целые они будут единым не-сущим, а в качестве отдельных — атомами, причем не существующими в настоящее время, а вечно возникающими в таковом качестве и гибнущими ¹⁴⁵⁶, и пусть другое будет связано с единым не-сущим. Ведь и атомы как таковые есть некое низшее простое начало меня или, если бы так случилось, то и тебя, и каждой отдельной вещи; именно таков общий эйдос атомов ¹⁴⁵⁷.

VIII.1.6.2. Ответ на второй вопрос

450. В ответ на второй вопрос я скажу, что другое имеется благодаря сущему, но вовсе не как то, что оно есть, а как сущие подобия того. О едином же не-сущем было сказано, что оно принадлежит к другому, а, значит, не является единым ¹⁴⁵⁸. Впрочем, поскольку оно
- 10 обладает неким обликом единого, соотносится с другим самому себе и как бы пребывает среди этого другого, по этой причине оно некоторым образом располагается в чине единого, однако данное единое не-сущее как целое является положенным в основу.

VIII.1.6.3. Ответ на третий вопрос

451. Во всяком случае, давая ответ на третий вопрос, мы утверждаем, что и сам Парменид показывает, что соответствующее единое есть не сущее как таковое, а существующее в природе другого. В самом деле, поскольку оно — единое не-сущее, то есть не существующее единое, ясно, что другое не будет причастно единому. Почему же <Парменид>
- 15 говорит: «Поскольку единое не существует... эти вещи являются друг другу?» ¹⁴⁵⁹ Что означают слова «друг другу»? Ведь другое

стремится быть таковым по отношению к единому, причем и является таковым по отношению к единому не-сущему: поскольку данное единое феноменально, оно выступает не только как другое. Поэтому и соответствующий метод заключается в его взаимном исследовании — с одной стороны, как единого, а с другой — как собственно другого. И в начале восьмой гипотезы <Парменид> говорит: «Если единое не существует, то какими свойствами должно обладать другое?»¹⁴⁶⁰ Рассуждение ведется точно так же, как и о едином не-сущем, ибо и для него он допускал участие в бытии, чтобы оно могло быть единым; то же касается рассматриваемого другого: он будет уделять ему частицу небытия, как и видимость деятельности¹⁴⁶¹, что относилось и к единому не-сущему. Тем не менее с другим <Парменид> связал бытие, а с единым — небытие, поскольку данный метод предусматривает разделение в связи с единым частных гипотез, относящихся к бытию и небытию, и при этом он основывается на рассмотрении результатов такого деления¹⁴⁶². Следовательно, как утверждает <Прокл>, речь идет вовсе не об отсутствии единого сущего, а о присутствии единого не-сущего¹⁴⁶³. В самом деле, с ним связано и другое, ибо другие вещи оказываются таковыми по отношению друг к другу. И поскольку данное единое скорее есть другое, нежели единое, значит, другое будет соотноситься с ним и как с единым, и как с единым не-сущим, и как с другим. Ведь само единое оказывается воображаемым и порой выступает как единое, порой — как другое, а порой — как единое не-сущее, поскольку единое не-сущее и другое как бы перетекают друг в друга. Действительно, они есть стихии того, что возникает из атомов и гибнет, которые и сами состоят из стихий; таким образом, и в этом смысле они оказываются другими друг другу¹⁴⁶⁴.

VIII.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос

452. Что касается четвертого вопроса, то речь об этом уже шла выше, и сейчас пусть будет сказано, что «другое» вовсе не указывает на «иное», как, согласно Лонгину¹⁴⁶⁵, и на простую ипостась, — оно связано лишь со способом существования ипостаси. Поскольку прекрасное-в-себе есть соответствующая ипостась прекрасного и как бы архетип и подлинно таковое, стало быть, другое прекрасное оказывается изображением подлинного, не прекрасное же и есть обсуждаемое иное. Другое потому и существует, что в своем нисхождении оно сделалось иным и при этом обладает той инаковостью, которая соответствует способу бытия сущности и соотносится с тем, в связи с чем о ней идет речь. Поэтому и создается впечатление, будто нечто в качестве иного указывает лишь на связь, а как таковое делает очевидным и со-

- ответствующее сущее. С этим сущим и связана инаковость. Парменид с самого начала выставил ее в качестве предпосылки для аподиктического рассмотрения ¹⁴⁶⁶, и потому кажется, будто он принимает другое и иное за одно и то же ¹⁴⁶⁷.

VIII.1.6.5. Ответ на пятый вопрос

453. Далее, что касается пятого вопроса, то в этих рассуждениях Платон отнюдь не придумывает ничего нового по поводу чувственно воспринимаемых, а в некотором другом смысле — подлунных предметов, как тех, которые призрачны и обладают ложными именами, так же как и лежат в основании мириад изменений. В самом деле, разве не описывают нам эту самую <ипостась> возникающих предметов и 20 Сократ в «Теэтете» и «Федоне», и — во всем дополняя Сократа — элейский гость, как и сам Тимей? ¹⁴⁶⁸ Что же? Разве теологи не сообщают нам о демиургах этих предметов как о составляющихся и 11,317 распадающихся призраках? И разве Дионис не говорит, что они только кажутся, но не существуют? ¹⁴⁶⁹ Так что? Разве сами боги не дают об этом космосе те же самые оракулы?

- Вниз никогда не смотри — в чернотой отливающий космос:
Вечная там распростерлась, лишенная формы и вида,
5 Все помрачившая, грязная, тщетная призраков власть,
Та глубина, что крута и неровна, в ущербном движеньи
Вечной невесте незримо подобна — бездушна и пуста ¹⁴⁷⁰.

- Об этом-то и ведет речь Парменид как о бессильном призраке, подобном сну ¹⁴⁷¹, а также как о том, что на самом деле незримо, но появляется на короткий миг, словно нимфа, и упорядочивается чуждым порядком, но при этом тоскует по собственному ¹⁴⁷².

VIII.1.6.6. Ответ на шестой вопрос

454. В ответ на шестой вопрос следует сказать, что <Парменид> делает следующие логические выводы: другие предметы есть другое по отношению друг к другу; многое соотносится с его единым скоплением, так как соответствующее скопление — это многое, и значит, есть единое и многое, ибо одно скопление одновременно оказывается многими; с другим, похоже, связано число; другое есть равное и 15 неравное; оно ограничено пределом и беспредельно; оно подобно и неподобно; оно тождественно и инаково; оно движется и покоится; кроме того, оно возникает и гибнет и не делает ни того, ни другого. Итак, имеется девять логических выводов. В связи с тем способом, каким

каждый из них уже много раз обсуждался, совокупное их рассмотрение отчетливо указывает на общую неупорядоченность рожденных и подверженных гибели предметов.

VIII.2. Рассмотрение хода рассуждений Платона

Давайте теперь вкратце проследим сам ход рассуждений. Другое 20 должно существовать. Действительно, если бы оно не было ни единым, ни другим единому, то с необходимостью оказалось бы ничем. Если другое существует, то, разумеется, потому, что оно есть иное, ибо точно так же, как иное оказывается иным иному, мы говорим и о том, что другое — это другое другому. Отсюда <Парменид> делает вывод, что другое является иным¹⁴⁷³. Однако если говорить о том положении, что оно выступает как другое по отношению к единому, то ведь единого не существует. В самом деле, то, что, казалось бы, является единым, в действительности и есть другое, ибо таково составное, которое <Парменид> называет единым скоплением; в то же самое время оно — это 25 множество и другое¹⁴⁷⁴. Следовательно, другое оказывается другим по отношению к другому, то есть внутри самого себя, с тем лишь уточнением, что о другом говорится как о разделенном, причем другим оно оказывается по отношению к другому, собранному в единое скопление, каковое мы и называли «единым не-сущим» и «феноменальным единым»¹⁴⁷⁵. 11,318

«Даже если кто-нибудь возьмет его, кажущееся самым малым, оно вдруг, словно во сне, вместо кажущегося единого станет многим»¹⁴⁷⁶. Стало быть, это и феноменальное, и составное, и не-сущее единое. Сам <Парменид> проясняет данный вопрос вот в каком суждении: «Итак, 5 будет существовать множество скоплений, и каждое из них будет казаться единым, на самом деле единым не будучи, поскольку единого не существует»¹⁴⁷⁷. Следовательно, единое не-сущее — это вовсе не одна природа: каждое скопление есть единое не-сущее и его части оказываются другими по отношению к нему. И правильнее всего говорить о том, что всякий <соответствующий> эйдос является скоплением, состоящим из многих атомов, коль скоро применительно к некоторым из них синтез играет не соединяющую, а расторгающую роль, подобно тому как представление об обычном человеке создается путем сложения людей-атомов¹⁴⁷⁸.

Вслед за этим <Парменид> рассматривает феноменальное число, 10 за которым следуют и другие феноменальные виды: малое, великое, равное¹⁴⁷⁹. Кроме того, соответствующие предметы обособлены друг от друга; значит, они ограничены пределом¹⁴⁸⁰. Каждое скопление тем не

менее делимо до бесконечности, и, стало быть, имеется беспредельность, поскольку у такого скопления нет ни начала, ни середины, ни конца ¹⁴⁸¹. Следовательно, каждому скоплению необходимо быть единым и многим: многим в смысле бесконечности деления, а единым — в связи с пределом составного скопления ¹⁴⁸². Далее, как следствие, подобное оказывается иным и тождественным или, вернее, не иным, а «отличным благодаря фантазии об ином» ¹⁴⁸³. Таким образом, отличное, о котором мы вели речь при рассмотрении шестой гипотезы, <Парменид> представляет как феноменальную инаковость.

- Отдельным скоплениям необходимо быть «и соприкасающимися, и обособленными друг от друга» ¹⁴⁸⁴, и <Парменид> вовсе не напрасно вспомнил в данном случае о соприкосновении — напротив, это связано с тем, что никто не мог бы говорить о соответствующих телах, поскольку они отнюдь не являются пронизываемыми в силу своей плотности и потому, что они образовались не в согласии с единством, а в соответствии с неким собиранием малых скоплений, тех, которые, как говорит Тимей, «невидимы из-за малости». Кроме того, речь об этом идет потому, что они вовсе не пронизывают друг друга как нематериальные предметы, а, напротив, при своих взаимных отражениях уступают друг другу место ¹⁴⁸⁵. Помимо этого, они движутся и покоятся лишь по видимости, поскольку ни движение, ни покой не является для них истинным, как и что бы то ни было другое ¹⁴⁸⁶. В самом деле, движение в этом случае совершает нечто вечно текущее, а поскольку оно пребывает в таком состоянии, то в каком-то смысле покоится.





IX

О ДЕВЯТОЙ ГИПОТЕЗЕ («Парменид», 165e2–166c5)

IX.1. Четыре вопроса и ответа

IX.1.a. Перечень вопросов

455. Во-первых, необходимо исследовать, каков предмет рассмотрения девятой гипотезы.

Во-вторых, почему другим называется то, что является ничем?¹⁴⁸⁷ II,319

В-третьих, к чему относятся рассматриваемые отрицания и какую природу они отвергают?

В-четвертых, что следует сказать по поводу сделанных логических выводов?

IX.1.b. Четыре ответа

IX.1.b.1. Ответ на первый вопрос

456. Итак, на первый вопрос необходимо ответить так: предстоит рассмотреть, в каком положении находится другое по отношению к отвергаемому единому седьмой гипотезы. В самом деле, поскольку обладающее единым не могло бы, пожалуй, быть собственно единым, было замечено, что другое не связано ни с чем, сопровождающим единое: ни с тождественным, ни с иным, ни с движением, ни с покоем, ни с другими соответствующими состояниями, поскольку оно не имеет для этого причины¹⁴⁸⁸. Правильнее всего говорить о том, что другое будет в состоянии обладать соответствующим участием и существовать либо как подлинное (в виде отдельных вещей), либо как феноменальное (как это было описано в восьмой гипотезе). Итак, предстоит доказать, что другое не будет обладать подобными 10 свойствами.

IX.1.6.2. Ответ на второй вопрос

457. Что касается второго вопроса, то предположение о другом оказывается вовсе не гипотетическим и не таким, каким его можно было бы считать. <Парменид> показывает, что другого не должно существовать, поскольку оно не является другим чему бы то ни было, а значит, его также нет¹⁴⁸⁹.

IX.1.6.3. Ответ на третий вопрос

458. Далее, что касается третьего вопроса, то поскольку никоним
15 образом не сущее не есть ни некое единое, ни феноменальное единое, ни другое, ни феноменальное другое (то, что оно не есть единое, было доказано в седьмой гипотезе, а то, что оно не есть другое, рассматривается сейчас, в девятой), значит, представленные апофатические суждения соответствуют другому. И, подобно тому как седьмая гипотеза ниспровергала всякое единое, но прежде всего имела отношение к последнему возможному бытию, точно так же и девятая уничтожает все
20 другое, но в первую очередь обращена против восьмой, в должной мере показывая, что рассматриваемое в ней не может существовать и как феноменальное.

IX.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос

459. Вслед за этим, что касается четвертого вопроса, то в первую очередь говорится следующее: другое не является ни единым, ни многим и не существует и не возникает¹⁴⁹⁰. Таким образом, и в этом случае, как мы говорили выше, ясно, что <Парменид> противопоставляет феноменальному единому феноменальное же другое; однако при этом он привлекает второй логический вывод: такое другое не будет феноменальным единым или многим. Это утверждение он представля-
25 ет как тождественное тому, что исследуемое на настоящий момент другое не является предметом мнения¹⁴⁹¹. На этом основании ясно, II,320 что вышеупомянутое феноменальное — и единое, и другое — как он полагает, выступает в качестве предмета мнения и что фантазируемое тождественно чувственно воспринимаемому. Действительно, Платон нарекает фантазией чувственное восприятие, например, в «Тезетете», да и в других диалогах¹⁴⁹². Что же касается чувственно воспринимаемого и служащего предметом мнения, то любому ясно: оно-то и есть составное.

За этими следуют третьи умозаключения: другое «не подобно и не
5 неподобно», четвертое: оно «не тождественное и не иное», и пятое: оно

«не соприкасающееся и не обособленное», а потом разом запрещается делать любые другие выводы¹⁴⁹³. Итак, два первых отрицательных суждения, связанных с небытием и незримостью, направлены против всякой природы другого — как феноменальной восьмой гипотезы, так и того, о котором шла речь в предшествующих гипотезах. Что же касается трех других, то они противостоят непосредственно тем, которые были выдвинуты в восьмой гипотезе. В самом деле, в ней был сделан вывод о том, что другое оказывается соприкасающимся и обособленным¹⁴⁹⁴. И, использовав выражение «не мнится», <Парменид> сделал вот какой вывод:

«— Следовательно, если единое не существует, другое не является и не мнится ни единым, ни многим.

— Похоже, что нет.

— Значит, оно не подобно, и не неподобно»¹⁴⁹⁵.

Последнее было сказано в смысле как «является», так и «мнится». Однако что касается соприкосновения и несоприкосновения, то применительно к другому о нем говорилось только в восьмой гипотезе. Сейчас стоит заметить, что о несоприкосновении здесь речь идет в катафатическом смысле — как об отделенности¹⁴⁹⁶, и то же самое имеет место в восьмой гипотезе. Значит, и во второй гипотезе несоприкосновение <Парменид> полагает превращением в бытие по отдельности, то есть рассматривает его не как отрицание, а как утверждение¹⁴⁹⁷.

IX.2. Рассмотрение текста Платона

460. Давайте еще посмотрим, не нуждается ли в каком-то пояснении сам текст <Платона> и смысл используемых им эпихерем. Итак, поскольку весь данный путь исследований предполагает соответствующее допущение, <Парменид>, как всегда, помещает в начале гипотезы посылку: «Если единого не существует, то чем должно быть другое?»¹⁴⁹⁸. Речь здесь идет не об обладании свойствами, ибо в качестве предмета рассмотрения не полагается ничего, что могло бы обладать или не обладать свойствами¹⁴⁹⁹. Таким образом, поскольку другое полагается другим единому, оно не будет единым. Однако оно не будет и многим, ибо там, где присутствует многое, всегда имеется и единое, так как единое и многое образуют одну антитезу. Далее, оно не бывает и явленным:

«— Почему так? (Это сказал Аристотель¹⁵⁰⁰.)

— Потому, что другое никогда не обладает никакой общностью ни с какой несуществующей вещью, так же как и какая бы то ни было из не-сущих — с той, которая принадлежит к другому. Ведь к тому же у несуществующих вещей нет также и ни одной части»¹⁵⁰¹.

Почему Парменид говорит так? Скорее всего потому, что другое существует. Сейчас он ведет речь вовсе не о рассматриваемом другом, ибо его он называет несуществующим, а обо всем том, что существует, что можно видеть и о чем подобает высказывать мнение. Итак, оно, как утверждает <Парменид>, «никогда не обладает никакой общностью ни с какой несуществующей вещью». Таким образом, это относится и к видимому и видящему, как и к предмету мнения и к тому, кто это мнение высказывает, ибо и подобные пары — некие общности, поскольку в имеющем некое мнение, конечно же, присутствует сам формирующийся облик предмета такого мнения. А каким образом мог бы присутствовать облик несуществующего в существующем, которое <Парменид> и назвал сейчас другим в сравнении с подлежащим рассмотрению? Да будет известно, что он иногда дает название другому по привычке, не как другому по отношению к единому, в согласии с данным путем исследования противоположному ему, а в том смысле, в котором он назвал другое тождественным другому, например умопостигаемое — чувственно воспринимаемому, хотя другое и оказывается прежде всего чувственно воспринимаемым или умопостигаемым¹⁵⁰². В точности же я говорю о том, что во втором определении шестой гипотезы мы называли единое не-сущее иным другому¹⁵⁰³, имея в виду предшествующие единые, по отношению к которым составное есть единое не-сущее как иное единому, да и всем остальным рассмотренным выше генадам. Не правда ли, тогда мы считали должным мыслить его как-то так? И не следует ли другое в данном случае мыслить так, как это было описано выше?

Скорее всего, сейчас <Парменид> ведет речь о том, что другое, которое ныне подлежит рассмотрению, соотносится с несуществующими предметами, так как не является другим по отношению ни к чему. Итак, несуществующее не обладает никакой общностью ни с чем и ничто из данного другого не присутствует в несуществующем. Ведь того, что противоположно другому, нет, как, например, нет единого или тех вещей, которые ему сопутствуют. Следовательно, ничего из этого нет и у чего-либо другого. Стало быть, я и не придерживаюсь мнения ни о чем, не существующем у другого, ибо <Парменид>, конечно, не высказывает никакого мнения о не-сущем. И дело никогда не должно обстоять иначе: лучшим оказывается предшествующее толкование. Действительно, он сообщает о нем, прибегая к следующему суждению: «И у другого нет никакого мнения о том, что никогда и никоим образом не существует»¹⁵⁰⁴, тем самым как бы сравнивая соответствующее мнение о другом с ныне подлежащим рассмотрению, поскольку то не существует.

Разве только он говорит, что исследуемое сейчас другое не предстает во мнении, «ибо у того не-сущего, которое мнит другое, мнения нет»¹⁵⁰⁵,

поскольку оно служит предметом мнения, а также само не придерживается какого-либо мнения, так как не-сущее не может быть представлено другим.

Я полагаю, что подобные рассуждения <Парменид> выставил в качестве лемматия потому, что не-сущее не воспринимается другим и у 11,322 другого нет никакого мнения о нем. В самом деле, у сущего нет никакой общности с не-сущим, как и у не-сущего — с сущим. После того как были даны такие предварительные определения, остается лишь сделать тот вывод, что ныне подлежащее рассмотрению другое, поскольку единого не существует, не будет и представляться единым, так как оно есть не-единое, ибо не-сущее вовсе не воображается тем, что не существует, но, однако, и не является многим: «Ведь без единого многое вообразить 5 невозможно» ¹⁵⁰⁶, потому что другое оказывается вовсе не многим. Следовательно, оно не будет служить предметом мнения ни как единое, ни как многое. Стало быть, ни многое, ни единое не будет существовать как феноменальное, что и требовалось доказать. «Итак, не правильно ли будет сказать в общем: если единого не существует, то ничего не существует?» ¹⁵⁰⁷ Данный логический вывод относится не ко всем четырем гипотезам, как об этом говорит <Прокл> (ибо отнюдь не все они приходили к невозможным результатам), а лишь к двум из них, в кото- 10 рых <Парменид> полностью отрицает небытие ¹⁵⁰⁸; им-то и соответствует «ничто».



«Апории,
связанные с „Парменидом“ Платона и их разрешение»
Дамаския Диалоха

в сочетании
с комментарием философа
к этому диалогу

КОНЕЦ

ПРИЛОЖЕНИЯ





Р. В. Светлов, Л. Ю. Лукомский

ДАМАСКИЙ ДИАДОХ КАК ПРЕДСТАВИТЕЛЬ АФИНСКОЙ ШКОЛЫ НЕОПЛАТОНИЗМА

ПЕЧАЛЬНЫЕ ВРЕМЕНА

И в частной, и в общественной жизни царили печаль и уныние, словно какое-то несчастье свалилось на людей с небес, и жизнь для них стала без радости.

Прокопий Кесарийский. Тайная история

Для европейского Запада границей между античностью и «темными веками», предшествовавшими новому (средневековому) расцвету культуры, стало свержение последнего западноримского императора Ромула Августула; подобной границей для средиземноморского Востока явилось правление Юстиниана I (527–565 гг.). Грозная фигура неутомимого властителя, попытавшегося сцементировать державу на основе никейского православия и вернуть наследникам римского величия все, утраченное на Западе, вызывала и будет вызывать противоречивые суждения. Происходившая при Юстиниане «византийская реконкиста» — десятилетиями длившаяся борьба с

германскими королевствами за Северную Африку, Италию, Испанию — менее чем на сотню лет вернула ромеям положение владык мира, омываемого водами Средиземного моря. Но в конечном итоге усилия Юстиниана подорвали силы государства. Уже при нем Византийская империя не смогла противостоять натиску славян, наводнивших ее территорию от Дуная до Пелопоннеса. А при Ираклии, пятом преемнике Юстиниана, арабы лишили византийцев последних надежд на мировое господство.

Усилия, пусть даже кончающиеся крахом, всегда привлекали к себе внимание потомков. Тем более, если они оказывались направленными против разрушения культуры, традиций, против варваризации, ради сохранения благородных традиций старины. Однако лишь самый наивно-романтический взгляд смог бы обнаружить в Юстиниане трагическую фигуру гения, борющегося с обескураживающим реализмом исторических закономерностей. Ибо античными в Юстиниане были лишь титул и претензии. Все остальное — от идеологии до армии — принадлежало средневековью, причем самому «темному» его периоду.

Стремясь вернуть прошлую государственную мощь Рима, Юстиниан, однако, рвал со всем, что когда-то эту мощь создавало. Он рушил одну традицию за другой. Крайне честолюбивый завоеватель, он лично не возглавлял ни одного похода за границы своего государства. Организовавший эпохальную по своей сути кодификацию римского права (что привело к возникновению т. н. кодекса Юстиниана), он считал себя «живым законом», чуть ли не прямой эманацией властной стороны Божественного Разума. Почитая церковь, создавая законы о неотчуждаемости церковного имущества, наделяя церковные структуры правами юридического лица, он тем не менее ставил себя выше их и считал, что как в политических вопросах, так и в вопросах вероисповедания статус императора превышает статус любого теолога, любого церковного иерарха. Отвоєвывав у остготов Рим, все еще наполненный памятниками языческой старины, Юстиниан повсюду водворял атмосферу нетерпимости и гонений по отношению к язычникам. Управляя государством, созданным некогда на основаниях принципата, столетиями сохранявшего — где лишь по видимости, а где и в полном объеме — институты республики, он проявил себя как приверженец крайнего авторитаризма, как необычайно своенравный монарх, подобие которому мы можем найти только на Востоке. Интересуясь богословием, он фактически лишил права на существование греческую философию, некогда использовавшуюся в качестве интеллектуальной базы первыми христианскими теологами. Интересуясь богословием, он выступал с осуждением не только христиан, не принимавших никейского вероисповедания, но и Оригена, крупнейшего экзегета, жившего задолго до Никейского собора и споров, вызванных принятым на последнем «символом веры». Почитая об-

разованность, он запрещал книги. Приближая к себе ярких людей, он либо ломал их волю (что случилось со знаменитым полководцем Велизарием), либо превращал во мздоимцев (как юриста и администратора Трибониана), либо делал своими тайными врагами (как это произошло с Прокопием Кесарийским, историком, описавшим завоевательные войны Юстиниана и вместе с тем оставившим «Тайную историю», политический памфлет, подобного которому по накалу ненависти к царственным особам в ближайшие века больше не создавалось).

Собственно говоря, фигура любого великого политического деятеля полна противоречий. И нет ничего удивительного в том, что список взаимоисключающих черт византийского императора можно продолжить и далее. Но, как осторожно ни относиться к оценке деятельности Юстиниана в целом, нет сомнений, что с точки зрения сохранения культурных традиций он сыграл откровенно отрицательную роль. После десятилетий идеологической и теоретической цензуры, осуществлявшейся при жизни императора, преемственность культурных связей была прервана. Вплоть до X столетия в Византии творческих личностей, подобных Максиму Исповеднику, можно будет пересчитать по пальцам, а «Мириобиблион» Фотия, добросовестный реферат множества древних рукописей, не свидетельство общей образованности, но, наоборот, указание на исключительность крутозора этого константинопольского патриарха. В культуре начинает господствовать риторика, естественное средство консервации остатков былой полноты. Творчество, подобное исканиям участников «Каппадокийского кружка», оказывается просто невозможным.

Поэтому, сколь бы многое ни совершил Юстиниан в плане утверждения ортодоксального никейского вероисповедания и окончательного установления его юридического и экономического статуса и сколь бы велико ни было значение его «Кодекса» для истории европейского права, восшествие этого человека на престол означало наступление мрачных и печальных времен для культурной жизни империи.

Тема «печальных времен» возникла не случайно, ибо деятельность Юстиниана непосредственно связана с судьбой Дамаския¹, последнего главы афинской Академии. Насильственное закрытие величайшей философской школы в Афинах не было результатом естественного оскудения

¹ Есть странное созвучие в истории античной философии. Как сообщает Диоген Лаэртский, Фалес первым был назван мудрецом во время архонства в Афинах Дамасия. Закончилась же античная философия, когда во главе афинских платоников находился Дамаский. Сколь бы различна ни была этимология их имен, в обрамлении ими многовековой истории греческой мысли слышится некое эхо, быть может подчеркивающее «завершенность стиля» самого античного философствования.

и изживания «впавшей в схоластику» античной философской мысли. Тот факт, что Прокл, чье теоретическое наследие все еще требует осмысления, творил в V столетии и умер всего за 50 лет до закрытия Академии, уже должен вызвать сомнения в стереотипе «мирного успения» платонизма. Знакомство с сочинением Дамаския подтверждает, что наследники Платона вовсе не превратились в поверхностных схоластов. Мы уверены, что даже глубоко образованные историки философии, прочитав трактат «О первых началах», будут удивлены не только богатством заложенных в нем идей, но и легко угадываемыми (а порой вполне близкими к современным) путями их развития — особенно в вопросах о различии наличного бытия, сущего, сущности, в трактовке знания и т. д. Путями, которые, правда, так и не были реализованы. Тем более нельзя считать платонизм тех веков бессмысленной мистикой, лишь внешне прикрытой псевдоиррационалистическим философствованием¹. Прекращение исторического существования какого-либо явления далеко не всегда означает отсутствие у него жизненных сил, а интерес к темам богооткровения или чуда еще не свидетельствует о принципиальном иррационализме — тем более, что подобный интерес был неотъемлемой чертой совсем не «отмиравшего» христианского богословия.

Итак, существование неоплатонизма прекратилось не только в силу неких внутренних причин, но и в результате разрушительного воздействия извне. Придя к власти, Юстиниан сразу же стал исповедовать принцип: «Справедливо лишать жизненных благ тех, кто не поклоняется Истинному Богу». В первые два года его правления были изданы указы против еретиков различного толка (савелиан, монтанистов, манихеев, ариан, несториан, монофизитов), против иудеев и т. н. самаритян². Имущество их храмов отписывалось в пользу государственной казны. Еретиков увольняли с государственной службы, они не могли заниматься «свободными искусс-

¹ Такого рода суждения неудивительны для авторов, работавших во времена «исторического материализма». Но более чем странными они выглядят у таких образованных людей, как Ф. А. Курганов, написавший в прошлом столетии объемистое исследование: «Отношения между церковной и гражданской властью в Византийской империи» (Казань, 1880), в котором он безапелляционно утверждал: «Вообще же, о закрытой Юстинианом философской школе в Афинах нужно заметить, что она в сущности была не философской школой, а питомником языческого суеверия и магии» (С. 497).

² Особое религиозное направление, где соединились иудейские и, вероятно, раннегностические идеи. Возникло после возвращения иудеев из Вавилонского пленения как результат оппозиции жителей Самарии (по большей части избежавших пленения) вновь складывающейся иерусалимской теократии. В I–II веках имело тенденции к сближению с христианством; испытало влияние проповеди гностиков Симона Мага и Менандра. Практически было уничтожено Юстинианом.

вами», теряли право наследовать, после их смерти собственность, принадлежавшая еретической «фамилии», переходила государству¹. Манихеев и монотанистов за исповедание их веры попросту казнили.

В число подвергавшихся гонениям попали и язычники. Интересен термин, которым они обозначались в Юстиниановых «новеллах»: ἑλληνίζονταί — «эллинствующие», «подражающие эллинам». В христианской литературе I—III веков так нередко обозначались евреи, жившие за пределами Иудеи и говорившие по-гречески². Использование такого термина должно было, очевидно, подчеркнуть неестественность возвращения к языческим нравам в условиях, когда государство идеологически декларировало всецелую приверженность православию. Прокопий Кесарийский в «Тайной истории» называет язычников «так называемыми эллинами», но в данном случае речь идет скорее о понятии, заимствованном из апологетики II столетия, когда христианские авторы, противопоставляя себя язычникам, отождествляли последних с «эллинами», себя же именовали «варварами». У Прокопия историческая искусственность языческого вероисповедания не акцентируется; «эллинами» он именует «поклоняющихся многим богам», дабы отличить их от многочисленных ответвлений христианства и иудаизма (и, вероятно, зороастризма). Из его кратких сообщений трудно понять, сколь значительную часть византийского общества составляли «эллины»³. Однако обращение Юстинианом на них особого внимания, а затем «обличение в жертвоприношениях и других нечестивых делах» тех, кто принял православие «по видимости»⁴, как будто свидетельствуют о достаточном большом количестве «эллинствующих»⁵.

¹ Дети становились наследниками лишь в случае принятия ими православия.

² Отметим, что один из последних схолархов Академии, Марин из Неаполя Палестинского, на самом деле был «эллинствующим» — иудеем, оставившим веру отцов ради язычества. Имеются также свидетельства об иудейском происхождении Доминиана из Ладонкии, предшественника Прокла на посту главы Академии.

³ Например, во время восстания «Ника» (532 г.) Юстиниан обвинил партию прасинов («зеленых», зачинщиков волнений), вожди которой были приверженцами монофизитства, в том, что они — «иудеи, манихеи и самаритяне». В ответ прасины выдвинули против венетов («синих», поначалу державшихся лояльно по отношению к императору) обвинение в том, что те — «эллины». Поскольку в массе своей члены обеих партий были вполне православными жителями Константинополя, обвинения эти, очевидно, распространялись на партийное руководство, включавшее в себя и языческую аристократию.

⁴ Прокопий Кесарийский. Тайная история, XI.31—32.

⁵ См. в «Тайной истории» сообщение Прокопия о переходе в «многобожие» жителей Палестины, недовольных запретами Юстиниана.

Поскольку еретикам было запрещено преподавать в церковных школах и на государственных кафедрах, логично было предположить, что такая же участь ожидает языческих профессоров. К этому моменту на востоке Средиземноморья существовало несколько высших школ, где за счет государства преподавались философия, риторика, богословие, право, математика и т. д. Самыми известными были Константинопольская (основана Феодосием II в 425 г.), Бейрутская и Александрийская. Однако наиболее старой и почитаемой оставалась Афинская школа, в сущности унаследовавшая традиции платоновской Академии. Как известно, еще Адриан учредил в Афинах кафедру риторики. Его примеру последовал Марк Аврелий, создавший здесь же на базе существовавших к тому времени школ философские кафедры. Именно на Афины и обрушил свой удар Юстиниан. В 529 году (одновременно с запретом на деятельность астрологов¹) он лишил язычников права преподавать на афинских кафедрах юриспруденцию и философию.

Преследование язычества не было новостью для Византии. Еще сын Константина Великого арианин Констанций (правивший в 337–361 гг.) подвергал гонениям языческие корпорации. Сторонник Никейского символа Феодосий I в 392 году издал указ, согласно которому отправление языческих обрядов приравнялось к оскорблению величества. В 416 году под влиянием сестры Феодосия II Пульхерии язычники были лишены права занимать государственные должности². К счастью для «эллинствующих», история каждый раз предоставляла им отсрочку. Вслед за Констанцием правил знаменитый реставратор старины Юлиан Отступник, а Феодосий I умер через три года после своего антиязыческого указа. Избрание в 428 году Константинопольским патриархом Нестория привело к продолжительной междуусобице в среде христиан, и на протяжении следующего столетия сохранялось известное равновесие: христианство постепенно вытесняло из народных масс многобожие, зато образованная языческая элита продолжала существование в Александрии, Константинополе и Афинах и поставляла немалое количество администраторов и правоведов для государственного аппарата.

Юстиниан не дал язычеству отсрочки. Запрет на занятие должностей и на наследование имущества лишил язычество возможности для существования в Византии³. Началась эмиграция — на Запад, в остготский Рим и вестготскую Кордубу, и на Восток, в Персидское государство,

¹ Своеобразное напоминание об изгнаниях астрологов вкуче с философами из Рима, практиковавшихся в I столетии.

² А в 448 году было сожжено множество антихристианских книг.

³ От Юстиниана «досталось» не только языческой интеллигенции, но и вообще образованным людям. См.: «Тайная история», XXVI.5: «Однако и врачей, и преподавателей свободных искусств заставил он испытать недостаток в самом необходимом».

давно уже ставшее местом укрытия для всех недовольных правительством Константинополя.

Философов, как и астрологов¹, не раз изгоняли и из императорского Рима. Однако даже при Домициане запрет на их деятельность касался только Италии и римских колоний. поэтому им не приходилось искать убежища за пределами государства. Теперь же началась самая настоящая философская эмиграция: поездка лучших афинских профессоров к шаху Хосрову — и возглавлял эту поездку автор трактата «О первых началах» Дамаский.

Здесь самое время повести речь о его жизни, однако для того, чтобы прояснить биографию этого человека, мы имеем не так много достаточно надежных свидетельств. Родился он в Дамаске, по традиционной датировке — в 458 году. В последнее время отстаивается другая дата — 462 год (Ж. Асмус и Л. Вестеринк) — по той причине, что иначе Дамаский совершил бы путешествие в Персию, будучи в слишком преклонном возрасте². Неизвестно, в каком году он прибыл в Афины; обычно считается, что перед этим Дамаский учился в Александрии у ритора Теона Александрийского, а философии — у платоника Аммония. Более того, он сам чуть ли не девять лет преподавал риторику в той же Александрии, из чего как будто следует однозначный вывод, что в Афинах он появился после смерти Прокла, которая, по общему мнению, произошла в 485 году. Косвенными подтверждениями того, что Дамаский не входил в круг непосредственных учеников Прокла, служат и совершенная самостоятельность философствования нашего автора. Его истолкование текстов Платона по ряду принципиальных моментов отличается от Проклова, а из афинских неоплатоников он много более почитает Сириана, нежели своих непосредственных предшественников.

Однако Симпликий, друг и ученик Дамаския, сохранил в комментариях к «Физике» Аристотеля указание на то, что учителем Дамаския был именно Прокл. Как понимать это свидетельство? Ж. Комбе в статье «Прокл и Дамаский» предполагает, что он обучался риторике в Афинах. Тогда, даже если принять более позднюю дату рождения Дамаския, его можно было бы причислить к людям, знавшим Прокла. Впрочем, французский автор, обсуждая свою гипотезу, сомневается, слушал ли Дамаский специально философские лекции Прокла (но с текстами последнего он был знаком глубоко).

Впрочем, если вернуться к жизнеописанию Прокла, составленного его учеником и преемником по руководству Академии Марином, то мы встре-

¹ Печальная судьба астрологов была вызвана издревле существовавшим в Риме запретом на гадания о будущем государе и о судьбе ныне здравствующего.

² Остается только удивляться несуразности дат, донесенных до нас раннесредневековыми источниками и чрезмерной серьезности историков, пытающихся их интерпретировать.

чаем утверждение, что Прокл прожил семьдесят пять лет¹. Хотя это утверждение противоречит другим сведениям, приводимым Марином, а именно гороскопу, согласно которому дата рождения Прокла приходится на 412 год, и упоминанию о солнечном затмении в связи с его смертью, относящемуся к 485-му², принятие в качестве года его смерти 487-го позволило бы в случае использования ранней датировки рождения Дамаския (458 г.) признать возможным девятилетнее пребывание последнего в Александрии и прибытие в двадцатидевятилетнем возрасте в Афины еще до смерти Прокла.

Впрочем, даже в последнем случае далеко не все остается понятным. Достаточно ли даже годичного пребывания рядом с Проклом для того, чтобы именоваться его учеником? Не вызвано ли неприятие Дамаскием некоторых положений Прокла тем, что тот, находясь последние пять лет жизни, как говорит Марин, «в бессилии»³, просто не успел лично разъяснить свою позицию (в соответствии с нашей гипотезой или гипотезой Ж. Комбе), или Дамаский прибыл в Афины уже сформировавшимся философом? К кому относятся последние слова Марина из жизнеописания Прокла: «О друзьях и учениках его пусть пишет, кто хочет, всю истину: их у него отовсюду было много, и одни были ему только слушателями, а другие — ревностными последователями и товарищами в философии... И не раз говорил он, что, будь на то его воля, он из всех старинных книг оставил бы только оракулы⁴ да „Тимея“, а все остальное уничтожил бы для нынешних людей, которые только себе же вредят, подступая к книгам неусушенно и опрометчиво»⁵. Кто это — «всего лишь слушатели»? И кого нужно понимать под «нынешними людьми» — утратившую навыки образования и почтение перед древностью массу современных Проклу обывателей? Христианских теологов, понимавших Платона совсем не так, как это было принято в Академии? Или Дамаския и близких ему философов? С одобрением Марин упоминает только «молодого Гегия», о котором мало что известно. Ведь из биографии Исидора, принадлежащей перу Дамаския и сохранившейся в «Мириобиблионе» Фотия, ясно, что наш автор считал состояние дел в Академии при руковод-

¹ См.: Марин. Прокл, или О счастье, 3, 26 (пер. М. А. Гаспарова). Далее: Марин.

² Откуда и ведет происхождение традиционная трактовка лет жизни Прокла, хотя отнесение Марином смерти Прокла к солнечному затмению 485 года могло быть гиперболой.

³ Марин, 26.

⁴ Имеются в виду «Халдейские оракулы», составленные во II столетии жрецом Юлианом и его сыном, носившим то же имя.

⁵ Марин, 38.

стве ее Марином плачевным и, следовательно, выступал оппонентом последнего (а может быть, и Прокла — еще при его жизни).

Определенный ответ на все эти вопросы дать нелегко. Несомненно лишь, что внутриакадемическая жизнь и — в целом — жизнь языческой интеллигенции в Афинах была совсем не мирной и идиллической, и теоретические разногласия часто выливались в столкновения личностей.

Свидетельствует ли это о разрушительной внутренней распре? Едва ли. Возможное столкновение Марина и Дамаския не идет ни в какое сравнение со столкновениями Кирилла Александрийского с Несторием или Диоскора с Флавианом, столкновениями, потрясшими и расколовшими христианскую церковь в том же V столетии. Однако судьбой было предназначено погибнуть не сверх меры воинственному и непримиримо-агрессивному в те столетия христианству, а сдерживавшей после Юлиана свои мироустроительные и идеологические амбиции языческой философии. Если в теоретической жизни неоплатоников и имели место бури, историческое бытие отреагировало на них совершеннейшим равнодушием.

Оставив в стороне гипотезу о том, насколько Дамаский вписывался в число учеников Прокла, отметим, что он определенно учился философии вообще у Зенодота, а философии числа — у Марина, несмотря на будущее или имевшее место уже тогда противостояние¹. Более всего Дамаский сблизился с Исидором Александрийским, который, подобно нашему автору, начинал с изучения риторики. Приблизительно в 495 году Марин умирает. Все, что можно сказать о его философских воззрениях — это сочетание широкой образованности (Марин писал комментарии к Евклиду) и комментаторского творчества (комментировал «Государство» Платона) с поклонением перед теургией — например, Прокла, который в своих философских сочинениях являет себя как вполне рационалистичный философ и как теолог-экзегет, Марин изображает носителем сверхъестественной теургической силы.

Вслед за Марином схолархом Академии становится Исидор. Последний, как говорит Дамаский в его жизнеописании, от риторики перешел к философии Аристотеля, и в этом мы должны видеть причину того, что в творчестве Дамаския более, чем у кого-либо из знаменитых неоплатоников, живших ранее, отчетливо прослеживается влияние аристотелизма. Подробнее мы коснемся этого ниже, пока лишь отметим, что в тексте трактата «О первых началах» встречаются явные и скрытые цитаты из большинства известных нам работ Аристотеля. Если учесть, что во времена Плотина и первого поколения неоплатоников вниманием пользовались лишь логика и этика Стагирита

¹ Старший товарищ Дамаския, Исидор, открыто полемизировал с Марином. Об одном из эпизодов этой полемики Дамаский упоминает: оказывается, однажды Марин сжег свой комментарий к «Филебу» после критики его Исидором.

да физические трактаты типа «О небе»¹, то следует констатировать, что к концу V столетия последователями Платона были освоены все тексты, некогда открытые Андроником и Тираннионом². Однако вслед за Исидором Дамаский производит революцию в плане использования идей Аристотеля; недаром Симпликий, виднейший его ученик, до сих пор известен именно как толкователь Стагирита.

Лишь после Аристотеля Исидор «преклонил колена» перед Платоном. Основатель Академии привлек старшего товарища Дамаския признанием ограниченности человеческих способностей познания и частыми, где риторическими, а где искренними, обращениями за помощью к божеству. Как и Марин, Исидор почитал прежде всего теургию. Много внимания он уделял Ямвлиху, подробно писавшему о природе «боготворческого» искусства³ (Ямвлих будет хвалить и Дамаский, но в первую очередь отнюдь не за приверженность к теургии). Видимо, в конце жизни Исидор признавал не столько философский дискурс, сколько откровение, предпочитая харизму диалектической силе разума. Его теология строилась вокруг сократовского «знаю, что ничего не знаю», и, следует отметить, что неоплатоническая апофатика (как за столетия до нее скептическая критика философского догматизма) несла в себе такую возможность. Дамаский не откажется от нее, но, как ни удивительно, сумеет соединить ее со строжайшим метафизическим анализом.

В каком году умер Исидор, а наш автор стал главой Академии, неизвестно. После Плутарха Афинского здесь примерно столетие сохранялось общее неоплатоническое направление мысли, резко отличавшееся от академического скептицизма и эклектики предыдущих веков. Обычно считается, что оформление концепций афинской школы неоплатонизма произошло при Прокле. Однако подобная, долгое время господствовавшая точка зрения требует пересмотра. Прокл преклонялся перед Сирианом из Александрии, преемником Плутарха. Это преклонение не менее ярко выражено у Дамаския: Сириану он приписывает авторство большинства концепций, считающихся характерными именно для афинской школы (и обычно связываемых с именем Прокла). Эпитет «великий» по отношению к Сириану постоянно встречается у Прокла, Марина и Дамаския. О том, что это — отнюдь не обычная дань уважения, свидетельствует отсутствие подобного эпитета перед именами Порфирия, Плотина и многих других философов. Восприняв

¹ К этому списку, конечно, следует добавить дошедшую до нас лишь в отрывках «экзотерическую» книгу Аристотеля «О философии», ставившую пропедевтические задачи.

² Сохранились, в частности, комментарии к «Метафизике» Сириана Александрийского.

³ Этому посвящен, например, трактат «О египетских мистериях», а также не дошедшее до нас «Совершеннейшее халдейское богословие».

скорее Ямвлихову, чем Платино-Порфириеву традицию в неоплатонизме, Сириан анализирует возможность нашего сказывания о сверхбытийном единстве и делает исходный неоплатонический трансцендентизм еще более фундаментальным, отнеся к сверхумопостигаемому также число, «все объединенное», а скорее всего и сущность вкупе с наличным бытием (как таковыми, не в их эмпирической данности). Именно в таком духе он, очевидно, истолковывал сочинения Платона; причем наиболее важными должны были бы являться комментарии к «Пармениду», «Тимею» и «Филебу»¹.

Следующим моментом, в связи с которым авторитет Сириана повлиял на дальнейшее развитие неоплатонизма, стала экзегеза оракулов. Еще Порфирий с пиететом относился к Орфею и к «Халдейским оракулам», а Ямвлих посвятил последним целое сочинение. Плутарх Афинский составил на оракулы семьдесят «четверословий». Но только Сириан ассимилировал их, позволив текстам орфиков и халдеев войти именно в теоретический базис афинского философствования. Марин пишет, что по выбору Прокла Сириан комментировал для него «Халдейские оракулы» и это стало побудительным толчком для собственной экзегезы Прокла².

Прокл был самостоятельным мыслителем, но, как показывают его собственные ссылки, а также многие замечания Дамаския, общую концептуальную канву он все-таки заимствовал от Сириана (и Ямвлиха). После Прокла, к теоретическим построениям которого мы еще будем возвращаться и в данной статье, и в комментариях к тексту Дамаския, наступил период «энтузиастического» неоплатонизма Марина и Исидора. Трудно сказать, было ли это реакцией на энциклопедизм Прокла, своими трактатами и комментариями охватившего, казалось бы, все возможные сферы приложения философского «радио», или вызывалось влиянием внешних обстоятельств: упадком общей образованности, ограничением круга языческих интеллигентов — ведь Марин упоминает о вынужденном годичном отъезде Прокла из Афин, намекая на противостояние восторжествовавшей идеологии и «сильным мира сего» («буйные ветры сшибались над благозаконною его жизнью»³). Так или иначе, Дамаский восстанавливает теоретическое философствование, что подтверждается и его текстами, и творчеством виднейших его учеников Симпликия и Присциана.

Традиционная система неоплатонического образования, стержнем которой был анализ — в определенном, установленном Ямвлихом порядке —

¹ К сожалению, комментарии Сириана к диалогам Платона до нас не дошли.

² Продолжалось это, правда, недолго, ибо вскоре после начала работы над комментарием Сириан умер (Марин, 26).

³ Марин, 15.

произведений Платона, в V–VI веках практически не претерпела изменений. Но объемистые толкования сочинений Аристотеля, принадлежащие перу Симпликия, свидетельствуют о том, что воззрения Стагирита изучались в последние десятилетия существования Академии уже не только как логическое введение к учению Платона и не как ересь в устах платоника¹. Помимо наследия Аристотеля предметом регулярного, профессионально обязательного изучения были орфика и «Халдейские оракулы», а при Прокле — также геометрия Евклида. Круг учеников Дамаския едва ли был многочислен — в том числе и по причине невероятной даже для нашего времени образованности и усидчивости, необходимых для вхождения в платоническую традицию. Платонизм в то время был и образом жизни, включавшим в себя ауру мистериальной тайны и избранности, и образом мысли, ее особым нравом, где многосторонняя ученость, знание огромного количества текстов, позволяла даже философские новации подкреплять авторитетом древности. Иными словами, платоническая традиция стала организмом, войти в который можно было, лишь вложив в это немалый труд, а достижение здесь высот и признания предполагало длительный собственный рост в середине академической мысли.

По многим признакам Дамаский не отличался от схолархов типа Сириана и Прокла. Как и остальные, он занимался подробными толкованиями Платона. Им были написаны комментарии к диалогам «Парменид» (вошедшие как органическая составная часть в публикуемый трактат), «Филеб», «Федон»², «Алкивиад I», и «Тимей»³. Симпликий указывает на не дошедшее до нас сочинение Дамаския «О числе, месте и времени». В тексте трактата «О первых началах» мы видим ссылку самого Дамаския на не дошедшее до нас сочинение «Халдейские беседы»⁴. У Фотия сохранились, в частности, пересказы биографии Исидора, принадлежащей перу Дамаския, и четырех трактатов о чудесных явлениях. Последние сочинения не должны удивлять человека, знающего античную философию, ибо традиция писать о чудесном и необычном сложилась еще в древнем Ликее. Однако, судя по пересказу Фотия, Дамаския интересовала не просто необычность явлений, но их возможная трактовка как проявлений божественной или те-

¹ Хотя, например, комментарии Сириана к «Метафизике» представляют собой, скорее, ожесточенную критику воззрений Стагирита.

² Могут быть восстановлены, как и комментарий к «Пармениду». То, что автором комментария к «Федону», сохранившегося в схолиях к Платону, является Дамаский, установлено Л. Вестерингом, предпринявшим немалые усилия по идентификации и изданию комментариев Дамаския.

³ Утрачены.

⁴ См. параграф 265. Возможно, это сочинение так и не было написано.

ургической силы. Следовательно, подобно Марину и Исидору, он был склонен к символическому истолкованию происходящего, позволяющему чуть спокойнее воспринимать безрадостную для философии ситуацию, сложившуюся сразу после воцарения Юстиниана.

* *
*

Итак, вернемся к событиям, последовавшим после 529 года. Престарелый Дамаский¹ оказывается свидетелем разрушения того, что существовало более девяти веков². Причем едва ли можно было рассчитывать на возвращение старого — слишком многое изменилось в культуре и психологии обывателей со времен религиозной реформы Константина. Древняя философия ни государству, ни подавляющему большинству населения Византии не была нужна. Да и Юстиниан не походил на государя, с легкостью меняющего ориентиры своей политики. Что делать? Куда деться?

Трудно сказать, чем жили философы, лишённые Академии, в течение двух лет после эдикта Юстиниана. Принял ли кто-нибудь из них, пусть даже неискренне, для виду, христианское крещение? Искал ли возможное пристанище в других городах, в частности в Александрии, почти столетие оппозиционной Константинополю (вследствие как тяги ее жителей к независимости, так и господства в ней монофизитства; известно, что Александрия была местом жизни и творчества последних неоплатоников — Симпликия, Олимпиодора, Элия и других, пока арабское завоевание окончательно не поставило крест на классической языческой мудрости)? Мы знаем лишь то, что в 531 году виднейшие академики предприняли путешествие в Персию для приобретения к древней мудрости недавно обретшего трон шаха Хосрова.

Агафий Миринейский, историк, живший во второй половине VI столетия, рассказывает об этом так: «Дамаский сириец, Симпликий киликийнин, Евлалий фригиец, Прискиан лидиец, Гермий и Диоген финикияне представляли, выражаясь поэтическим языком, цвет и вершину всех занимающихся философией в наше время. Они не приняли господствовавшего у римлян учения о Божестве и полагали, что Персидское государство много лучше, будучи убеждены в том, что внушалось им многими, а именно что там власть справедливее, такая, какую описывает Платон, когда философия и царствование объединяются в одно целое, что подданные, все без исключения, разумны и честны, что там не бывает ни воров, ни грабителей и не

¹ Даже в случае принятия гипотезы Асмуса и Вестеринка ему было уже 67 лет.

² Академия была создана Платоном в начале 80-х годов IV века до н. э.

претерпевают никакой другой несправедливости, так что если кто-нибудь оставил свое ценное имущество в самом пустынном месте, то его не возьмет никто, случившийся там, но оно останется в целости, если и не охранялось, для оставившего его, когда тот возвратится. Они были убеждены в этом, как в истине. К тому же им запрещено было и законами, как не принявшим установленных верований, оставаться в безопасности дома. Поэтому они немедленно собрались и отправились к чужим, живущим по совершенно другим обычаям, чтобы жить там в дальнейшем...»¹ Мы еще вернемся к тому, как Агафий описывал последующую судьбу философов, а пока зададимся некоторыми вопросами, первый из которых будет таковым: почему все-таки путешествие началось не в 529 году, сразу после публикации эдикта?

За объяснением придется обратиться к истории Персии. В 529 году там еще правил шах Кавад I, покровительствовавший маздакизму. Поддержавший во время междоусобной борьбы 496—499 годов Кавада Маздак (по имени которого названо это религиозное движение) в течение тридцати лет был вдохновителем реформ популистского толка. Идея общности имущества (в том числе, судя по всему, и жен), аскетизма, противоборства злу — прежде всего в самих себе, близкого взглядам Мани космологического дуализма — все это было и будет характерно для множества религиозных сект и течений средневековья, особенно приходящих с Востока.

В свое время дискутировалось возможное влияние на воззрения Маздака ряда неоплатонических идей, но следует отметить, что, даже неся на себя отпечаток гнозисной установки сознания, неоплатонизм всегда полемизировал с собственно-гностическими учениями². Манихейство, генетически связанное с гностицизмом, и маздакизм, происходивший от манихейства, не входили в число идеологических или теоретических союзников неоплатоников. Более того, если учение Зороастра издревле почиталось античными мыслителями (а в первые века нашей эры Зороастр стал одним из наиболее часто упоминаемых эллинистскими богословами языческих пророков), то к учениям Мани и Маздака они должны были относиться настороженно уже хотя бы потому, что и тот и другой не реформировали древние традиции, а создавали совершенно новые идеологии, в чем-то напоминавшие христианскую. Борьба Кавада против зороастрийского жречества и поддерживавшей его аристократии напоминала постепенное уничтожение поздними римскими императорами древних аристократических родов, исповедовавших язычество.

Хотя эмиграция из Византии в Персию во время господства Маздака не прекращалась, причем уезжали не только несториане, центр деятельности

¹ Агафий Миринейский. О царствовании Юстиниана, II.30 (пер. М. В. Левченко). Далее: Агафий.

² См. хотя бы трактат Платина «Против гностиков» («Эннеады», II.9).

которых все более уходил за Евфрат, но и язычники, для ответственно взвешивавших свои шаги академиков этот путь был заказан. Отказ Каада в конце его жизни от безусловной поддержки маздакизма и даже убийство старым шахом своего фактического духовного учителя во время придворного диспута в 529 году ситуацию кардинально не изменили: Персия на несколько лет погрузилась в ситуацию безвременья. Старые и новые идеологии еще боролись, причем маздакитов приходилось усмирять с оружием в руках. Соперничество между младшим сыном Каада, Хосровом, наследником престола, и старшими — Каосом и Заом грозило вылиться в междуусобную брань. Наконец, Каад последние годы своего правления вел войну с Византией, и вся восточная граница последней была ареной военных действий: в Палестине полководцы Юстиниана подавляли грандиозное восстание самаритян, вызванное религиозными преследованиями, в Сирии и Аравии соперничали провизантийские племена Гасанидов и проиранские Лахамиды, в Месопотамии происходили регулярные военные действия вокруг крепостей Дары и Мартирополя. Лишь смерть Каада в сентябре 531 года прекратила войну.

Осень 531 года — вот то время, когда началось путешествие академиков во главе с Дамаскием. Смерть старого шаха и расправа над Каосом (а позднее и над остальными братьями и недовольной частью знати) позволила Хосрову перейти к началу консервативных по духу реформ, восстанавливающих бывшее величие государства. Прозвание «Ануширван» («С бессмертной душой») он получил не только за свои военные и политические успехи, но и за попытку возрождения зороастризма в его исконном виде. В это время была искусственно создана письменность, соответствующая языку «Авесты» и, пожалуй, впервые в истории Персии жречество стало пользоваться не только устным преданием, но и едиными списками древнего канона. Составление канона «Авесты» как раз и завершилось в правление Хосрова; одновременно началась история собственно-зороастрийского богословия, а также популярной религиозной литературы. Хосров покровительствовал ученым, основал в Хузистане медицинскую школу. Впрочем, покровительство его распространялось не только на зороастризм и искусства, удовлетворяющие практические нужды. В конце V века, когда гонения на христиан в Персии давно уже были прекращены, в городе Нисибисе, находящемся на принадлежавшей шахам территории, открылась высшая школа, давшая приют преподавателям разогнанной школы византийского города Эдессы. Она приобрела характер общеобразовательной, идеологически же была направлена против никейского православия. Несториане, а позже монофизиты оказывали значительное влияние на ее деятельность. При Хосрове Нисибис стал настолько знаменит, что в 535 году по его образцу остготские правители собирались организовать высшую школу в Риме.

Ничего удивительного нет в том, что философы-неоплатоники отправились ко двору молодого шаха, о настроениях которого было известно, очевидно, еще до его воцарения. Зороастризм, как мы говорили, представлялся им чем-то близким традиционным греческим верованиям, человек же, который пытался осознанно восстановить его, вызывал вполне понятные симпатии. Но кто были те «многие», внушавшие Дамаскию и его ученикам, что Персидское государство во всем превосходит Римское? Заманчиво было бы увидеть в них шахских посланцев — язычников, выходцев из Византии, которых жило тогда в Персии предостаточно. Но, скорее, мнение о преимуществах жизни там было широко распространено среди подданных Юстиниана; императорские эдикты только усиливали его. Думаем, что своеобразную роль, сыграла и образованность академиков. Вспомним хотя бы Ксенофонта, с его утопическим по духу сочинением «Киропедия», где персидская система государственного воспитания была представлена как наилучшая.

Итак, через два года после закрытия Академии Дамаский отправляется в Персию. О пребывании неоплатоников при дворе шаха нам практически ничего не известно. От Присциана Лидийского дошел небольшой трактат под названием «Ответы на вопросы, в которых сомневался персидский шах Хосров». Он посвящен астрономии, наблюдению за небесами и лишь в виде общего полуриторического вступления — природе души. Едва ли стоит предполагать, что беседы афинских ученых с варварским царем ограничивались этими темами. Однако общий их ход восстановить мы уже не можем¹.

А вот что пишет Агафий Миринейский: «Там все они скоро увидели, что начальствующие лица слишком горды, непомерно напыщенны, почувствовали к ним отвращение и порицали их... В отношениях друг с другом [персы] обычно были жестоки и бесчеловечны... По всем этим причинам философы были недовольны и винили себя за переселение. Когда же переговорили с царем, то и тут обманулись в надежде, найдя человека, кичившегося знанием философии, но о возвышенном ничего не слышавшего. Мнения их не совпадали...»² Разочарование, несомненно, преувеличено: Агафий писал в годы правления Юстина II, а для этого императора переживший Юстиниана Хосров был опаснейшим врагом³. Образ варвара, лишь внешне интересую-

¹ Явная обращенность некоторых мест публикуемого трактата к неизвестному адресату может быть чисто риторическим приемом, а может предполагать и наличие конкретного читателя, которому он был предназначен. Но едва ли отсюда можно сделать вывод о том, что это был сам шах Хосров.

² Агафий, 30—31.

³ В созданной Прокопием Кесарийским официальной «Войне с персами» Хосрову дается не менее уничижительная оценка (см. II.9.8). Впрочем, почти теми же словами Прокопий характеризует в «Тайной истории» самого Юстиниана.

щегося подлинной мудростью, предпочитавшего академикам — «цвету и вершине философии» — некоего кичливого пустослова по имени Ураний, имеет явную полемическую окраску. Все было гораздо сложнее.

Во-первых, сам Агафий сообщает, что даже «некоторые из римлян» утверждают, будто Хосров изучил труды Аристотеля и Платона, «что от него не ускользнули ни „Тимей“, хотя последний весьма богат геометрическими теориями и исследует движения природы, ни „Федон“, ни „Горгий“ и никакой другой из красивейших и труднейших диалогов, такой, скажем, как „Парменид“»¹. Утверждения, подобные тем, что делали «некоторые из римлян», не появлялись на пустом месте. Тексты античных философов переводились на персидский язык², а кроме выходцев из Византии, сделать это не мог никто — следовательно, мы можем предположить наличие при шахском дворе научного «штаба» из высокообразованных эмигрантов.

Во-вторых, тот же Агафий говорит о тематике диспута, который Ураний вел с «магами»: «О творении и природе, о том, является ли все существующее вечным и можно ли признавать единое начало всего существующего»³. Рискнем предположить, несмотря на скрытую иронию Агафия, что разговор велся далеко не на обывательском уровне. Следовательно, он предполагал солидную образованность «магов», причем не только в экзегезе «Авесты».

В-третьих, мы знаем, что условия мирного договора, который Хосров заключил с Юстинианом в 532 году («вечный мир»), включали пункт, по которому возвращающимся на родину философам была обеспечена личная неприкосновенность, возможность выбора места жительства, пользования имуществом и исповедования веры, которую они выберут. Хосров заботился о Дамаскии и его учениках, чего не стал бы делать, выказывая они отвращение к персидским обычаям.

Наконец, мы знаем об одном примечательном событии, случившемся спустя несколько лет после отъезда академиков из Персии. В 540 году Хосров совершил неожиданное для занятых войнами на Западе византийцев вторжение в Сирию и захватил ее богатейший город — Антиохию. Разгром, которому персы подвергли этот город, был полный: сгорело большинство построек, были разрушены христианские церкви, за исключением загородного храма святого Юлиана. После этого Хосров дошел до Средиземного моря, а на обратном пути остановился в антиохийском предместье Дафна, где некогда располагалась школа Ямвлиха Халкидского. «Там огромное

¹ Агафий, 30.

² Агафий сомневается не в факте перевода, а в том, что «варварский и грубейший язык» в состоянии передать совершенство оригинала (Там же).

³ Там же, 29.

восхищение вызвали у него роща и источники. И та и другие, конечно, заслуживают удивления. Принеся жертву нимфам, он удалился, не причинив никакого другого вреда»¹. Принесение жертвы нимфам — это знак почитания божеств воды, которым поклонялись и зороастрийцы, но в данном случае оно совершалось, во-первых, по эллинскому обычаю, а во-вторых, в местах, слишком тесно связанных с историей языческой философской культуры, чтобы считать это событие совпадением.

Таким образом, академики вернулись на родину отнюдь не по причине отвратительности варварской жизни и грубости нрава Хосрова. Однако разочарование наверняка имело место: персидский государь остался верен собственной этнической традиции религиозной мудрости, компромисс между которой и мудростью эллинского язычества оказался невозможен². На чужбине места философам не нашлось — возвращались они, возможно, в надежде на то, что, уступив Хосрову при заключении «вечного мира», Юстиниан вернет им их положение на афинских кафедрах. Но этого не произошло: центральное правительство в дальнейшем сквозь пальцы смотрело на незаметное существование языческих толкователей творений Платона и Аристотеля в Александрии, однако идеологический пресс был слишком силен, чтобы можно было ожидать возрождения полноценной философской школы.

Агафий Миринейский достаточно путанно рассказывает о возвращении философов. Практически все место занимает история с обнаружением академиками мертвеца, погребенного по зороастрийскому обычаю (так называемое «выставление»), да вещей сон одного из платоников (не названного по имени). Ни города, где в дальнейшем поселился Дамаский с учениками, ни времени, когда наш автор умер, мы не знаем. Возвращение на родину в 533 году — последнее событие в жизни Дамаския, о котором мы можем сказать что-то определенное. Едва ли он прожил достаточно долго для того, чтобы попытаться организовать новый кружок. Он оставил учеников, но история уже не дала возможности сформироваться особой, «Дамаскиевой», традиции в неоплатонизме. Ученики вынужденно были заняты сохранением и истолкованием богатств, накопленных античной философией за одиннадцать столетий ее истории, а не плодотворным развитием фундаментальных концепций учителя. Ибо древняя философия в их лице стояла на пороге самого тяжелого испытания, которое только может предложить судьба, — забвения³.

¹ Прокопий Кесарийский. Война с персами, II.9.5—6 (пер. А. А. Чекаловой).

² Если, конечно, такой компромисс был предложен.

³ Трагедия Бозэция, последнего крупного мыслителя на латинском Западе, произошедшая за несколько лет до издания Юстинианом своих эдиктов, только подчеркивает ту пропасть, на краю которой стояла духовная культура.



Прежде чем переходить к анализу философских воззрений Дамаския, нелишним будет взглянуть на общее умонастроение VI столетия. Неоплатонический трансцендентизм не был единообразен на протяжении всей своей истории; особенности учения Дамаския, возможно, будут видны более отчетливо, если мы удостоим внимания не только исторические условия, но и ту духовную атмосферу, в которой творил наш автор.

VI век — странное столетие. С одной стороны, произошло уже вполне строгое разграничение в мировоззренческих позициях. После правления Юлиана Отступника и реакции христианских государей на его реформы ни о каком симбиозе язычества и христианства не могло быть и речи. Все более ограничиваемое, загоняемое в культовое и интеллектуальное подполье, язычество стремилось к самосохранению и самоконсервации, но не к компромиссам. С другой стороны, задолго до начала царствования Юстиниана в христианстве выделились все основные направления (православие, арианство, несторианство, монофизитство), полемика, а подчас и политическая борьба между которыми определяли жизнь восточной церкви и Византии вплоть до эры междуусобиц иконоборцев и иконопочитателей¹.

И все же VI век — век поиска. Как свидетельствует Агафий Миринейский, рассуждения о природе Божества — излюбленная тема досужих любомудров, собиравшихся у дворцовых портиков Константинополя и в книжных лавках этого города². Не менее любил порассуждать сам Юстиниан. В «Тайной истории» Прокопий Кесарийский говорит, что император «чрезмерно медленно совершал необходимые для дел приготовления и вместо заботы о них размышлял о возвышенном, излишне любопытствуя о природе Божества»³. Как мы видели, аналогичная ситуация наблюдалась и в Персии: Хосров проводил теологические диспуты, в которых участвовали и зороастрийские жрецы, и выходцы из Византии. То же самое было характерно и для остготской Италии: Теодат, государь, при котором началась экспансия Юстиниана на Запад, характеризуется Прокопием Кесарийским как «человек, изучивший платоновскую философию». О себе

¹ Так называемые монофелитские споры в первой половине VII века были по своему наряду все-таки лишь эпизодом в сравнении с несторианскими или монофизитскими «блательями», вызвавшими миграцию десятков тысяч христиан на Восток.

² См.: Агафий, II.29.

³ «Тайная история», XVIII. 29. Переводчик (А. А. Чекалова) отсылает нас к императорской новелле CXXXII, где Юстиниан сам признается в тяге к богословию.

же сам историк говорит следующее: «С детства я был охвачен любовью к философским беседам и всегда занимался этой наукой...»¹

Однако когда государь начинает испытывать тягу к догматическому богословию, он легко может сделать свое слово последним и абсолютным. Юстиниан был непримирим к еретикам и язычникам, Хосров — к последователям Маздака. Точно так же монофизиты были непримиримы к православным, несториане — к монофизитам, ариане (в минувший уже период своего пребывания у власти) — ко всем инакомыслящим вообще. Кровь, пролитая в прошлом, никак не может быть залогом истинности выбора. Истина внеположна политике. Именно поэтому искания сопровождались духовной усталостью и скептицизмом.

Пожалуй, в раннем средневековье нет столетия, более склонного к своеобразному скепсису, чем шестое. Сирийский софист Ураний, о котором Агафий пишет как о человеке, более друтих византийцев приблизившемся к Хосрову, «желал поддержать так называемое скептическое учение, давать ответы по Пиррону и Сексту»² и, наконец, внести положение о том, что нельзя знать ничего достоверного»³. Сами Агафий и Прокопий, чьи сочинения в большей степени, чем какие-либо иные источники, донесли до нас дух кровавого гигантизма века Юстиниана, сомневаются в возможности познать волю, промысел и природу Божества. Прокопий вполне в духе античной трагедии говорит о неосмыслимой власти судьбы, являющейся подлинным собственником всего, что человек считает своим⁴. Агафий утверждает, что событиями правит потусторонняя (следовательно, непознаваемая) необходимость⁵. Он же ставит под большой вопрос все претензии догматической учености: «Думать же и уверять себя, что можно постигнуть сущность вещей, было бы самоуверенностью и невежеством, вдвое превышающим незнание»⁶. В рассуждениях историков чувствуется пресыщенность теологическими баталиями, так часто оборачивающимися кровопролитием.

Вынося за скобки общие вопросы, и Прокопий и Агафий обращаются к очевидности исторического действия. Они не анналисты, а историки в клас-

¹ Прокопий Кесарийский. Война с готами, I.3, 6.

² Имеются в виду основатель скептического способа философствования Пиррон из Элиды (ок. 360—270 до н. э.) и Секст Эмпирик (вторая половина II века н. э.); до нас дошли два больших трактата последнего («Три книги Пирроновых положений» и «Против ученых»), где в систематической форме излагается скептическое учение.

³ Агафий, II.29.

⁴ Прокопий Кесарийский. Война с вандалами, I.21.7.

⁵ См., например: Агафий, II.9.

⁶ Там же, I.15.

сическом античном смысле данного слова, ибо пишут либо об увиденном — о том, чему сами явились свидетелями, либо о том, что зафиксировано вполне достоверно. Прокопий говорит о себе: «Он полагает, что риторике подобает красноречие, поэзии — вымысел, а истории — истина»¹. Агафий идет еще дальше. Он убежден, что «писание истории является делом величайшим, святейшим, стоящим выше всякого другого занятия»². Вспоминая знаменитое скептическое суждение: «Доказательство ослабляет очевидность»³, — мы не можем не заметить, что история остается единственной очевидной реальностью, когда скепсис, помноженный на усталость и разочарование, делает недостоверными остальные области приложения мысли. Недоступный разумению человека промысел высших сил, по крайней мере здесь, раскрывается в течении исторических перемен. Когда-то Фалес сказал: «Мудрее всего время, ибо оно все обнаруживает»; наблюдение за его бегом для Прокопия и Агафия превращается в способ постижения природы сущего. «Ход вещей» говорит сам за себя в отличие от бесплодных вопрошаний, обращенных к их сущности.

Историки приходят к различным выводам. Для Агафия, писавшего при Юстине II, пытавшемся восстановить пошатнувшуюся в результате правления Юстиниана устойчивость государства, история еще не сказала своего последнего слова. Для Прокопия, младшего современника Дамаския (а потому его мироощущение для нас более ценно), время неудержимо стремилось к концу своего существования, ибо изображенный в «Тайной истории» император, утверждавший, что он является живым законом, но рожденный от демона и названный неким монахом самим «князем демонов»⁴, вполне схож с Антихристом. Выдвинем предположение, что для Прокопия бытие мира было близко к своему исходу, предсказанному в Новом Завете, и тогда будет понятен пафос «Тайной истории» — с одной стороны, это горький упрек власти, с другой же — эсхатологический вопль ужаса, изданный человеком, неожиданно узревшим истинную подоплеку происходящих событий.

Со взаимоотношениями между скептическими умонастроениями и трансцендентизмом неоплатоников историкам философии предстоит разобраться. Но не вызывал ли идеологический, политический и административный прессинг христианского тоталитаризма Юстиниана у Дамаския и его учеников вполне понятные ожидания конца света?

¹ См.: «Война с персами», I.1.4.

² Агафий, III.1.

³ См. подробный разбор этого суждения ниже, при рассмотрении философских взглядов и творчества Дамаския.

⁴ См., особенно, главу XII.

Неоплатоники не писали «Историй». Сущностная неповторимость исторического события, историчность бытия — все это определения мировосприятия иной эпохи. Для античности пребывание было более значимо, чем становление, а «жизненный век» был связан с единым и замкнутым по своей природе уделом человека, но не с местом его жизни в последовательности времен и событий. Для воспевавших неизменную и совершенную красоту Космоса неоплатоников представление о его сущностной изменчивости оставалось чуждым. Возможно, именно этому был посвящен утерянный трактат Прокла «О вечности мира — против христиан». Поэтому Академия жила как бы в ином измерении. К тому же со времен правления преемников Юлиана Отступника языческие интеллигенты были лишены возможности, а вероятно, и желания, высказываться о политических и исторических реалиях¹. Упоминавшиеся жизнеописания Прокла и Исидора свидетельствуют именно об этом. Конечно, политические события властно вторгались в жизнь Прокла, да и Марин пытался представить деятельность своего учителя в классическом античном виде: советы городам, признание благодарных граждан. Но он не говорит ни слова о реальной власти, об имевших место преследованиях христианским правительством язычников, о действительной жизненной ситуации. Все современное сглажено и завуалировано. И для Марина, и для Дамаския более интересно происходящее в их школе. Было ли это связано только с цензурными соображениями, или же ограничения цензуры отвечали мировосприятию последних поколений неоплатоников?

На наш взгляд, верно второе. Еще Ямвлих, создавая жизнеописание Пифагора², не только изображал истинный «этнос» философа, то есть образ его жизни, характер поведения, но и показал судьбу философии вообще на примере истории пифагорейской общины. Поначалу она вызывает к себе внимание, увлекает даже тех, кому от природы не дана способность мыслить. Однако обыватели легко путают внешний облик философа с самим философствованием, а требование практического успеха переносят даже в ту сферу, которая максимально удалена от прагматики бытового существования. В ре-

¹ Можно утверждать, что это стало одной из причин исчезновения языческой философии и полной победы христианской культуры: за исключением краткого периода правления Юлиана, неоплатонизм не стремился перевести свой философский и богословский дискурс в план идеологии. Он не создал такой идеологии, ссылаясь в вопросе об организации политического и социального бытия на две, в общем-то противостоящие друг другу, традиции — традицию классического полиса (обычно в форме «идеального государства» Платона) и традицию римской монархии. Неоплатонизм, подобно остальным античным философским школам, в своем внешнем оформлении так и не пошел дальше создания *ἥθος*’а, особого нрава, претендующего на образцовость, — но не более того. Христианство же создало мощную и вполне отвечающую потребностям людей той эпохи идеологию.

² Сочинение, известное под названием «О жизни пифагорейской».

зультате наступает разочарование, быстро оборачивающееся враждой. Философия — это «заговор против народа», как объявил кротонец Килон, глава древнейшего антифилософского бунта, и такое ее восприятие со стороны властей и увлеченных различными религиозными идеями обывателей довело до пережить многим интеллигентам последних веков античности.

Выходом в подобной ситуации становится своего рода переведение философского взгляда — отныне давно утерявший характер античной гражданской общины социум покидает поле зрения мыслителя. Зрение занято Универсумом, этой абсолютной полнотой Всего, рядом с которой значение внешнего, «государственного», бытия человека становится ничтожным¹. Стремление Марина представить Прокла столь же образцовым гражданином Афин, каким был, например, Сократ, не может завуалировать того факта, что его учитель ощущал себя существом универсальным, а не «политическим»². Что бы ни происходило с человеческим родом, Всецелое остается одним и тем же; судьба человека — не более чем язык, на котором разговаривают с ним воспитывающие, воздающие за прегрешения боги. В конце концов судьба остается загадкой, но загадкой лишь земного существования человека. Другие загадки куда важнее, ибо они ведут от «здесь» положения дел, однажды названного Платином «Аидом», к «тамошнему» (божественному, сверхнебесному, умопостигаемому и сверхумопостигаемому), к подлинной отчизне человеческой души, к месту, где лежат истоки и объяснение всего сущего.

Поэтому земное существование менее важно, чем внутренняя философская одержимость. В лучшем случае оно становится указанием на «то», в худшем состояние земных дел просто игнорируется. Философская память цепко удерживает прошлое — хотя бы потому, что прошлое в древности всегда почиталось более, чем неопределенное будущее. Но и прошлое теперь воспринимается через тексты, стало набором книг. Сам мир превратился в книгу, странствие по которой становится куда более поучительным, чем любые путешествия. Это не эсхатологизм, однако такое мироощущение удивительным образом соответствует массовым ожиданиям конца света. В нем конец света уже произошел; оно уже сказала «нет» реальности обыденных мнений, сиюминутных страхов и ожиданий, утратить которую так боится человек.

Можно говорить, что позднейшие неоплатоники, и Дамаский в том числе, вынужденно замкнуты на себя, что их мировоззрение вызвано чисто «стари-

¹ Например, у Дамаския восточная метафора царя и царской власти, так часто употребляемая по отношению к первоначально эллинистическими философами и еще Платином, встречается редко.

² Пожалуй, единственное государство, признаваемое философом времен поздней античности — всекосмическое государство душ и богов, о котором впервые сказали стоики.

ковским» пессимизмом ученых, ощущающих ненужность, неинтересность того, о чем они говорят, для окружающих людей. Но особенность философии в том и состоит, что она создается не по заказу исторической реальности, а подчас вопреки ей. Важно прислушаться к словам, сказанным именно в такие периоды существования мысли, ибо приближающаяся грань небытия очищает взор, оставляя среди предметов умозрения, возможно, самое главное.

МЕТАФИЗИКА ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО

Дамаский... сохранил всю чудовищную систему, однако, так сказать, открыл ее двери и дал свободному ветру духовной жизни пройти сквозь них благодаря его доктрине Несказанного Первого Принципа, Абсолюта, который не может быть назван даже Единым. Страницы, на которых он говорит об этом в начале его «Трудностей и разрешений», входят в число наиболее впечатляющих в поздней греческой философии...

*А. Армстронг. Введение
в античную философию*

Полное название публикуемого трактата Дамаския — «Апории, относящиеся к первым началам, и их разрешение. Комментарий к „Пармениду“ Платона». Название, исчерпывающе описывающее содержание последующего текста и потому не требующее толкования. Из него явствует, что сочинение будет посвящено проблематике высших начал — того, что современный историк платонической философии обозначает именем единого. Все это действительно так; более того, на наш взгляд, рассуждения о неоплатонизме вообще нужно начинать именно с понятия единого — как определяющего для тех философов, которые следовали созданной Платином и Порфирием парадигме мысли. Однако мы совершим не совсем законный с точки зрения формальной исторической правильности шаг и взглянем на текст Дамаския не только как на еще один пример (пусть даже очень выразительный) многочисленных неоплатонических спекуляций на тему взаимоотношений единого со всей той иерархией сущего, которая следует за ним. Мы взглянем на него с более современной точки зрения — если, конечно, в философии существуют «более современные» и «менее современные» точки зрения.

И тогда выясняется, что текст Дамаския уникален, поскольку даже XX столетие, с его лингвистической философией, с Фреге, Витгенштейном, Хайдеггером и другими, не создало столь глубокого исследования, посвященного предельным возможностям сказывания. Разбирая традиционные понятия античного платонизма — начало, единое, все, сущее, сущность, ум, Дамаский не столько указывает сферы их смыслов и значений (чем, например, занимался Аристотель, да и «школьный» платонизм, в рамках которого был написан известный сборник «Определения»), сколько выясняет возможность помыслить их и, следовательно, быть в состоянии высказаться о них в словесной форме. Анализ Дамаския охватывает впечатляющий спектр тем — от грамматики до этимологических изысков в духе платоновского «Кратила», оказывающихся вариантом имяславия. Известная максима Витгенштейна, гласящая, что постановка философских проблем «зиждется на непонимании логики нашего языка», можно сказать, знакома и Дамаскию, только он куда более определенно акцентирует внимание на ловушках, расставляемых стихией языка в той ситуации, когда последний начинает пониматься как естественная среда для восприятия и выражения умопостигаемого.

Слово схватывает предмет в неделимом акте именованя. Данную сторону языка пытался анализировать в «Кратиле» Платон, а вслед за ним и более поздние античные этимологи, причем относится это не только к философам. Действительно, имя по своему смыслу напрямую соответствует сути вещи или, по крайней мере, тому сущему, что существенно и необходимо для именуемого ее. Потому-то и следует ожидать, что звучание имени, игра составляющих его фонем, совпадает или, по крайней мере, соответствует самому бытию называемого. Звучание при этом понимается как кардинальнейшая бытийная характеристика, которая способна втянуть в себя и удержать в своих границах все остальные¹. Но в таком случае имя становится неповторимым. Оно воспроизводит бытийное звучание только того, с чем совпадает; перенесение его на иную вещь невозможно².

¹ Географически далекой, но тем не менее весьма существенной параллелью этому могут быть споры между брахманами и представителями т. н. нетрадиционных индийских учений (джайнизм, адживикизм, буддизм) о «вечности звучания „Вед“». Считая, что любое произнесенное слово разруσιμο, несубстанциально, как и все телесно (и душевно) сущее, буддисты и другие представители нетрадиционных учений подрывали этим основания представления брахманов о священном слове, соответствующем бытию и в своем соответствии сущему создающему именованию.

² Скептическое отношение Платона к возможности этимологии привести нас к познанию бытия как такового, высказанное им в конце диалога «Кратил» («Можно, видимо, изучить вещи и без [их] имен» — 438с), мы пока оставляем за скобками, тем более что неоплатоники, соглашаясь со своим учителем, зачастую забывали о его выводах, едва обнаруживали оригинальную и подтверждающую их суждения этимологию.

Однако в человеческой речи слово функционирует отнюдь не как имя, хотя гипотеза об «именном» его происхождении весьма правдоподобна. Дело даже не в том, что язык является средством коммуникации. Важнее то, что он воспроизводит характеристики мышления, что и отметил Платон, написавший в «Софисте»: «Не есть ли мысль и речь одно и то же, за исключением лишь того, что происходящая внутри души беззвучная беседа ее с самой собой и называется у нас мышлением?» (263e) ¹. Но, поскольку мышление оперирует понятиями, язык же генетически и коммуникативно обращен к единичности эмпирических данностей, в последнем не происходит полного абстрагирования от многообразия феноменов. Язык, с данной точки зрения, занимает промежуточное положение между чистым мышлением и уникальностью соответствия имя—вещь. Он выполняет функции знаковой системы, где слово-знак жестко привязано к отнесенным к нему и вещи значениям лишь в рамках правил данной «языковой игры». При смене правил (установок сознания, исторических реалий, материальных условий жизни) у слова-знака могут смениться «его» вещь, «его» значения или то и другое вместе. Слово само-по-себе в таком случае становится отвлеченной формой, обретающей созерцаемость и смысл только в реальном функционировании, в речевой практике ². Но данная реальность, практика (или правила языковой игры!), обусловлена не только внутренними закономерностями. Перечисление ее условий уводит в дурную бесконечность, из чего античные философы не раз делали вывод о невозможности нахождения критерия истины при оценке однозначного рассудочного суждения (ибо оно функционирует как сущностным образом связанное с речевым выражением) ³. Слово «заманивает» мысль кажущимся бесспорным единством с ней ⁴. Между тем оно озна-

¹ И Дамаский говорит, что человеческая речь «составляется не только из таких вот речений и имен, но и из мысленных образов, аналогичных и изначально соответствующих им».

² На что обращали внимание еще стоики, в частности в своем учении о τὸ λεκτόν.

³ Наиболее замечательный пример такого вывода — зафиксированное Цицероном уже упомянутое нами выше скептическое утверждение о том, что «доказательство ослабляет очевидность». Данное утверждение опирается на т. н. скептические тропы, создателем концепции которых считается сам Пиррон; они же, в свою очередь, исходят из апорийных ситуаций, возникающих, как только мы начинаем понимать единицы речевой практики не как имена, а как знаки (например, троп «о постоянно и редко встречающемся»). См.: Секст Эмпирик. Три книги Пирроновых положений, I.141–144.

⁴ Дамаский говорит: «Впрочем, если доказательства и не подходят к единому, в этом нет ничего удивительного — ведь они человеческие, разделенные и более надуманные, чем должно. В действительности же они не подходят и к сущему, будучи вполне эйдетическими, и, пожалуй, даже к эйдосам, будучи выражены в словах» (см. параграф 5 публикуемого трактата).

чает и конкретные обстоятельства («вот это», как сказал бы Аристотель) и, являясь знаком, может выступать представителем общего, родового. Подобная двойственность, конечно, важна для философствования, ибо она создает пространство логических спекуляций. Однако в ней же коренятся многие из апорий, сформулированных еще Аристотелем в III книге «Метафизики».

Слово создает фантомы уже хотя бы потому, что, лишенное именной целостности, оно грамматически делится на составляющие его «стихии»-слога и, наоборот, комбинируется из них («слова-бумажники» Л. Каролла — по выражению Делеза — являются прямым развитием этой способности фантомизации речевой практики). Наконец, когда ¹ слово перестает восприниматься в качестве имени, на смену его звучанию, воспроизводящему само бытие предмета, приходит описание его признаков, создание классификационных систем, словесных портретов, где индивидуальное изображается при помощи предикатов, имеющих значение общего (например: «Лицо его было белым; он был курнос» — но белизна и курносость не являются исключительными признаками того, о ком идет речь; есть много белолицых людей, не меньше курносых, к тому же немало и тех, кто белолиц и курнос одновременно).

Следует также добавить, что со времен «Федра» и «Писем» Платона академики считали записанную речь, утратившую живое и неповторимое звучание слова-имени, злом, пусть даже и необходимым в учебных и полемических целях и ради сохранения информации (впрочем, тексты часто заучивались; письменное слово в таком случае являлось напоминанием и средством для освежения памяти, но не самой информацией). Различие письменного и устного подчеркнул и происходивший из Египта основатель первого неоплатонического кружка Плотин, писавший, что «мудрецы Египта, ведомые или совершенным знанием, или проницательностью, вложенной природой, желая мудро выразить свое понимание вещей, не прибегали к буквам, составляющим слова и предложения и указывающим на звуки голоса, которыми те и другие проговариваются, но взамен создавали некие статуи вещей — иероглифы...» ² Иероглифическое письмо отличается от буквенно-звукового тем, что в его основе лежит неделимый символ. Оно столь же целостно и наглядно, как имя, ибо им не провоцируется деление слова на элементы ³. В противоположность ему звуковое подразумевает абстрактное разделение именного единства слова на элементы.

¹ Понятно, что «когда» здесь не несет прямого временного значения.

² «Энеады», V.8.6.

³ Мы имеем в виду только принцип, отмеченный Платином, не отрицая, что египетские и другие иероглифы были достаточно сложными образованиями, «нагруженными» знаками-детерминативами и т. д. Тем более мы не хотим утверждать, что иероглифика не приводит к представлениям о структуре слова.

Итак, имя — трактуемое согласно внутренней интенции платонической традиции — может указывать на суть бытия. Однако дискурс в именах невозможен, а потому для античной культуры (в отличие от иудеохристианской) «Божественные имена» есть предмет аретологий, таинств, аллегорических толкований, но никак не богословия и философии в собственном смысле слова. Даже тот «демонический язык», о котором писали некоторые из платоников (например, Плутарх Херонейский¹), оказываясь «логосом без звуков», всего лишь воспроизводит «мысль у мыслящих», не становясь особой формой выражения самого сущего.

Тем не менее Дамаский показывает, что предельные философские понятия сами являются именами. Причина лежит в проблематичности определения того, что максимально самоочевидно. Мы говорим здесь об очевидности интеллектуального созерцания, а точнее — его оснований. Когда-то на такую проблематичность обратил свое внимание Аристотель, написавший: «На самом же деле для всего без исключения доказательства быть не может (ведь иначе приходилось бы идти в бесконечность, так что и в этом случае доказательства не было бы)...»² Наш философ, как и Стагирит, не разделяет позиции интеллектуалистической абсолютизации знания и потому не считает, что разум конструирует свой собственный предмет, что именно и исключительно «рацио» — источник своей предметности. Вполне в традиции школы Платона он доказывает, что предмет предан, задан разуму. Фундаментом для такого утверждения служат и познавательный опыт, и реальность познавательного процесса, который невозможен (и не нужен) без дистанции между знанием и истиной. Разум создает форму, в каковой объект может быть мыслим; именно благодаря данному факту он обращен к себе, мыслит себя, но это означает, что, приближаясь к познаваемой вещи, он на самом деле приближается к себе, удаляясь от наличного бытия вещи. Иными словами — и ближе к позиции нашего автора — можно сказать так: познаваемое познается настолько, насколько познающее познает себя, ибо все сущее причастно умопостижению. Однако этот принцип является и ограничением для знания: замкнутое на себя, оно не может охватить вещь в ее вещности, в отстоянии от познающего, сохраняющем ее собой. Умопостижаемое обретает смысл потому, что, как ни парадоксально, имеется нечто, недоступное для разума. Последнее мы пока не станем разделять на сверхумопостижаемое и на то, что бес-смысленно (лишено смысла) и не является предметом мышления по той причине, что обладает низшей по сравнению со знанием природой. Отметим лишь наличие таких внеположных разуму объектов.

¹ См.: «О демоне Сократа», 20.

² «Метафизика», 1006a8—9 (пер. А. В. Кубицкого).

Опираясь на апофатический метод, Дамаский показывает, что число таких объектов достаточно велико, — от таинственного начала, от бытия, жизни и первично умопостигаемого до материи. Так, постигая единое, ум осознает себя как форму единства, постигая бытие и жизнь, он видит себя сущим и живым. Ум познает лишь то, что определено, причем именно в качестве подлежащего знанию. Конкретные, единичные сущности и жизни, наполняющие наш единичный опыт, мыслимы опять же в силу способности ума рассматривать как собственное то, что отлично от него. В результате само единое, само благо, сама сущность, сама жизнь — не как умопостигаемые, а как взятые в своей самобытной природе — оказываются для познающего лишь именами.

Уловить внутреннее звучание этих имен — вот задача Дамаския, которую он решает, не претендуя на четкость и однозначность выводов, но ограничивая результаты здравым правдоподобием. Дамаский ищет то, что мы могли бы сказать о лежащем за пределами знания. Наша речь в таком случае — указание на соответствующую имени вещь. Не ее определение, не рассказ о ней, а именно указание или даже описание возможного указания. Дамаский, например, говорит: «Ведь уже много раз было сказано, что имена принадлежат определенному и расчлененному, а скорее всего — собственным признакам и, кроме того, самим целостным эйдетическим ипостасям, на основании которых они по аналогии относятся и к частям, а вслед за ними и к недалеко от них ушедшим стихиям. К целостным же совокупностям имена неприменимы, — ибо чем могло бы быть полное имя, которое оказывается включающим в себя все и соответствующим целостному космосу?»

Не менее показательно и следующее суждение: «Ведь человек — это единая и несоставная природа, одновременно выступающая как живое существо, разумное, смертное и так далее, и оно, подобно самому имени „человек“, соответствует одной идее; будучи не в состоянии воспринять эту идею как целое, мы расчленяем ее на те суждения, которые на самом деле являются разделением не эйдоса, а нашего совокупного мышления. Во всяком случае, если бы мы воспользовались простым мышлением, то узрели бы и простой эйдос»¹.

Процедура, используемая Дамаскием, вызывает ассоциации, значение которых трудно переоценить. По Платону, сфера правдоподобия лежит — ценностно и бытийно — ниже сферы знания. Правдоподобие — характеристика мнения. Оно также — удел познания «хоры», третьего рода сущего, ускользающего и от чувства, и от интеллекта. Но во всем остальном Платон ищет четкости и ясности, пусть даже чисто отрицательного толка (каков вывод о бытии единого в «Пармениде»). Дамаский, вслед за Платином, фак-

¹ См. параграф 200.

тически не придерживается такого разделения гносеологических критериев (истинность знания — правдоподобие мнения)¹. Ибо единое-благо в неоплатонизме — это не только завершающий предел умопостижения и бытия, лежащий выше того и другого, как это было у Платона. Единое отныне — абсолютная реальность, с которой мир связан и генетически, и сущностно. Первая названная связь является связью порождения (творения, эманации). Вторая даже более важна, так как единое выступает внелогически и внеэмпирически данным внутренним присутствием блага во всем сущем, в деятельности сущего, в его устремлениях и способностях. Следовательно, любое сущее — своеобразный символ блага. В своей запредельности единое лишено конкретных черт, но говорить о нем, исходя лишь из одной лишенности, отрицания мы не можем, так как это станет уже ограничением того, что не имеет границ. Следовательно, единство впитывает в себя все — таинственным образом являясь каждым из всего — не путем простого атомарного или вещного тождества, не путем логического единства, но как условие к бытию именно вот этого сущего². Впрочем, Плотин, Прокл и Дамаский говорят об этом куда красноречивее нас. Мы же отметим лишь, что такой взгляд на единство приводит к необходимости вести речь о том, что превышает любое речение. Раз уж все таинственно указывает на него, следовательно, и любое наше рассуждение каким-то необъяснимым образом касается его же. И, учитывая сказанное, мы неожиданно обнаруживаем, что язык правдоподобия оказывается единственно приемлемым для нас — уже хотя бы потому, что он соответствует той ткани словесной реальности, с которой нас сталкивает любое вопрошание о первоначале всего.

В чем философский смысл сочинения Дамаския? Ограничивается ли он анализом слова и речи вообще? Конечно, нет. Язык, манера исполнения и тематика публикуемого трактата могут привести к пониманию его как сугубо теологического текста. Древний человек верит, что есть сверхъестественное нечто, о котором мы говорим какие-то слова, доверяясь либо традиции, либо собственному нантию. Возникает вопрос: можно ли найти какое-либо разумное обоснование нашим попыткам? Именно такой видели цель своих рассуждений многие философы поздней античности, жившие еще до Платина. Поскольку в платонической традиции такое сверхъестественное нечто, или божество, понималось как единое-благо, у Дамаския, не только начинающего свои штудии с вопроса о взаимоотношении единого начала всего и самого всего, но и не оставляющего данный вопрос без внимания на протяже-

¹ И здесь его представления значительно ближе к средневековым.

² Не причина — именно условие! Ибо оно содержит не столько принудительную необходимость быть, сколько попущение к бытию, возможность бытийного порыва того, что стремится утвердить себя в сущем.

нии всего трактата, это можно прочитать именно описанным образом. Но на самом деле сочинение последнего схолаха Академии значительно сложнее. Выражаясь языком более близкой нам по времени философии, за апофатической проблематикой неоплатоников вообще и, в частности, Дамаския стоит тема трансцендентного, аккумулирующая в себе все то, что мы говорили выше о языковой реальности.

Что представляет собой чувственное многообразие явлений, с пребыванием в котором мы обычно связываем местоположение своего «я»? Ответ на этот вопрос может быть тавтологичным — оно есть всего лишь чувственное многообразие. Но что проводит горизонт нашего взора, слуха, восприятия в целом? Благодаря чему мы выделяем и различаем, не теряемся в бесконечности этого чувственного многообразия, а можем говорить о своем восприятии как о некоей целостности и, следовательно, единстве? Аристотель (а вслед за ним и Кант) скажет: различает само чувство. Однако, чтобы объяснить, отчего различение не сопровождается дроблением воспринимаемого на аморфное множество, Стагирит вводит представление о т. н. общих чувствах¹, приносящих во все многообразие ощущаемого первый элемент синтеза, фигуративности того, что в чистом различении было бы бесформенно.

Итак, «все» нам дано как целостность. Но что же дает ее именно таким образом? Быть может, «общие чувства», врожденные душевным органам восприятия? Но, может быть, мир целостен и фигуративен помимо наших «общих чувств»? Иначе говоря, в чем гарантия адекватности нашего восприятия воспринимаемому? Идя по проторенному пути многочисленных историко-философских работ, можно было бы сказать: Кант ограничивает наши вопросы абстракцией вещи-в-себе, которая выносит за скобки вопрос о «внешнем» единстве. Античность же, выступая с точки зрения «здравости», говорит о возможностном совпадении той картины, которую создает наше восприятие, и реального положения дел, совпадении, воспитываемом в себе человеком, обратившимся к мудрости. Следовательно, для античных философов единство — и в восприятии, и во «всем».

Но ведь и Кант не был лишен здравого смысла до такой степени, чтобы выступать с позиций скептического солипсизма. Другое дело, что он стремился показать ограниченность круга законных (научных) вопросов, отчего и обращался к архитектонике и схематизму познающего разума (познающего субъекта). Точно так же и античность, не погружаясь в солипсизм, в лице скептиков создала даже не философскую школу, а целое культурное течение, исходившее из невозможности однозначного высказывания о чем-либо, в том числе и о принципе, основании целостности сущего (причем как сущего, данного в восприятии, так и сущего самого-по-себе).

¹ Ср. с учением Канта о трансцендентальной эстетике.

Оставляя в стороне новоевропейскую философию с ее субъектностью, укажем, что бытие мира — в аспекте как воспринимающего, так и воспринимаемого — для античной культуры являлось очевидностью. Другое дело — вопрос о том, как эта очевидность может быть помыслена (и может ли быть она помыслена вообще?).

В отличие от Аристотеля, Платон и его последователи считали, что различает разум, и такое представление вводит в наш обиход не совсем привычную для европейского интеллектуализма систему координат. В известном смысле Платон ближе Востоку, чем Западу. У платоников разум был той силой, которая вызывает отделение, отлучение нас ¹ от единства — отделение, которое с неизбежностью приводит к постановке в разуме вопроса о собственном источнике. Это не означает, что последователи Платона являлись апологетами непосредственного восприятия или возведения в себе чувственности на мистические высоты. Однако уже одно принятие триады диалога Платона «Софист» (бытие—жизнь—ум), где интеллектуальное занимает лишь третье место, указывает нам на то, что разделявшееся любым философом мнение о превосходстве разума на чувственным восприятием еще не означает, что ум занимает абсолютно привилегированное, центральное положение, вокруг которого обустраиваются все остальные стороны сущего. Ум — третье; без жизни и бытия он невозможен ². Следовательно, на любое суждение, вызванное его деятельностью, необходимо налагать ограничения.

Как и все неоплатоники, Дамаский стремится установить такие ограничения, причем совершает это наиболее решительным образом. Ведь если различение — дело ума, то мы можем задаться вопросом об отношении к нему принципа единства (целостности), не занимаясь разведением его на онтологический и гносеологический аспекты. Если различает ум, то основание единства одно и то же в обоих случаях. (Не являются ли гносеологическое и онтологическое всего лишь одним из различений, проводимых тем же умом?) Причем мы имеем полное право не давать дополнительных обоснований, например тех, что ум, о котором идет речь, выступает в качестве некоего объективного феномена, самостоятельного начала и т. д. Это ум вообще, но лишь потому, что он — наш ум, и наоборот. Уверенность в том, что мы должны отделять свое как субъективное от какой-то сомненной нам, но абсолютно действительной реальности, для философствующего разума не столь важна ³. Более того, она не так легко и обосновываема, как это пока-

¹ Собственно, «мы» пребываем в этом отлучении, и только в нем.

² Мы видим, что известный принцип тождества бытия и мышления имел, скажем так, весьма разнообразные формы.

³ Аристотель говорил о том, что «быть душой значит в каком-то смысле быть всем».

зала та же скептическая критика догматизма. Обоснованием ее может быть откровение (типа «Халдейских оракулов»), но принятие откровения такого рода лишь меняет внешний облик рассуждений, не затрагивая ничего по существу.

Итак, что же это такое — единство нашего опыта или, что то же самое, единство как принцип сущего? Многочисленные ответы на этот вопрос, имеющиеся в античной философии, можно свести к следующим типам.

Тип первый: единство — лишь предикат, который мы применяем к многообразию принципиально единичного опыта. Оно выводится из опыта, указывающего нам на единичные сущности. Единство присутствует в единичном, а не является чем-то, скрепляющим особым образом бытие; оно остается всего лишь его атрибутом¹. Гипостазировать единство как особую сущность или сверхсущность мы права не имеем; это превысило бы «права» нашего разума (кинники, Аристотель, стоики²).

Тип второй, наиболее четкий и определенный: нельзя высказаться об этом единстве ни в положительном, ни в отрицательном, ни в сколь-нибудь однозначном виде, ибо очевидность нашего опыта и высказывание, базирующееся на абстрактной деятельности разума, нельзя подвести под одно основание (скептики).

Тип третий: любая наша речь, любой фрагментарный опыт указывают на данный объект (единое); другое дело, что он дан нам слишком непосредственно — как граница опыта, всегда опыту внеположная. Чтобы установить ее, мы должны совершить нечто невозможное: найти то, что обуславливает сами условия. Невозможность принятия этого пути не в том, что по нему нельзя пойти в принципе, а в том, что он уводит в дурную бесконечность, причем статус всех новых условий для условий не создаст возможности для какого-либо качественного скачка, разрешающего все встречающиеся на таком пути противоречия и антиномии. Остается признать трансцендентность принципа единства — как нашего опыта, так и данного в опыте мира (что уже не позволяет приравнять этот ответ к кантовскому).

¹ Особенно ярко данная концепция может быть представлена, если вспомнить критику Аристотелем учения Платона о едином, а стоиками — академических и пифагорейских представлений о числе. Правда, нужно оговориться, что, отвергая идею основания для опыта, внеположного самому опыту, и Аристотель, и стоики вводят-таки принцип единства в свой опыт как бы «с черного хода». В конечном итоге таковым оказывается телеологически обосновываемый Аристотелем ум-перводвигатель и пребывающий где-то на грани телесного всеобщий логос стоиков.

² Быть может, поэтому для современного сознания, с недоверием относящегося к идее трансцендентного и к представлениям о сущности (а уж тем более — о «вечных сущностях») столь привлекателен стоицизм.

Именно третий тип ответа на вопрос о единстве характерен для неоплатоников. Трансцендентность единого, по их мнению, установлена Платоном в «Государстве», «Филебе» и «Письмах». В «Пармениде» же она не просто аргументируется, исходя из ее логической очевидности, напротив, здесь прорабатываются все возможные выводы из данного положения. Поскольку проблема единства в неоплатонизме — центральная, «Парменид» является для последователей Платона отнюдь не учебным текстом, в котором разбирается возможность правильного высказывания о чем-либо, безотносительно к его содержанию¹, а фундаментальным онтологическим (как, разумеется, и гносеологическим) свидетельством о статусе нашего познавательного опыта, словно бы собирающим воедино познаваемое и познающее.

В результате публикуемое сочинение Дамаския посвящено не только подготовке к анализу столь трудного текста, каким является «Парменид», но и детальному рассмотрению этого диалога как образцового и практически исчерпывающего исследования проблемы единства. К сожалению, в продолжающем трактат «О первых началах» комментарии к «Пармениду» отсутствует разбор первой гипотезы данного диалога, хотя, например, Прокл в «Платоновской теологии» считает все ее отрицания — ни много ни мало — «эманациями» первоединого². Следовательно, похоже, что именно здесь нужно искать предельные формы сказывания о всем сущем и сверхсущем.

Можно лишь предположить, что отрицательные суждения этой гипотезы, по мнению нашего философа, показывают невозможность строго логического подхода к самому началу. Единственная тема, которая в состоянии приблизить нас к этой «таинственной» природе, — соотношение между «всем» (то есть всем сущим) и единством этого всего. Антиномии, во множестве появляющиеся при попытке описания того, что не является ни первым среди всего, ни чем-то внешним всему (а потому опять же рядоположным ему), подсказывают предельность вопроса о единстве, присущем нашему познанию и языку. Поскольку же мы можем высказываться лишь о чем-то сущем³, то

¹ То есть такой формы высказывания, которая не была бы «нагружена» парадоксами, усмотренными во вступительной части диалога.

² Отсюда недалеко до положения «Ареопагитик» о том, что божественные имена являются «исхождениями Богоначалия в бытие».

³ Вспомним замечательную максиму настоящего Парменида, зафиксированную в его повмее «О природе»:

Одно и то же — мышление и то, о чем мысль,
Ибо без сущего, о котором она высказана,
Тебе не найти мышления...

(Строки 34–36; пер. А. В. Лесбедева).

любое суждение и описание не охватывают того, что превышает и бытие, и небытие, или, иначе говоря, условие нашего опыта не является его составляющей — ни в плане существования, ни в плане несуществования.

Поэтому-то основной интерес у Дамаския вызывает вторая гипотеза «Парменида», где речь идет уже о данности единства, о присутствии условия в обусловленном, то есть о едином сущем. Здесь и пребывает само царство языка, тождественное царству мысли. Платон, по мнению афинских неоплатоников, высказывает здесь все, что только может быть высказано в соответствии с истиной. Но при этом бытие как таковое не становится более определенным: оно само вне дискурса, ибо, прилагая к нему различные смысловые формы (от целого и частей до временных характеристик), мы, конечно, говорим о чем-то бытийном, но не о том, что в суждении сказывается как предикат («нечто есть» — в данном высказывании бытие описывает нечто, не становясь от этого само более понятным, описуемым; бытие дано как потенциально бесконечное множество бытийных вещей¹). Такое бытие Дамаский — вполне в традициях позднего платонизма (испытавшего определенное влияние Аристотеля) — именует сущностью (не наделяя ее перипатетическим смыслом «вот этого»²). С именем «сущность» у него оказывается связанным обширный круг вопросов, анализировать который здесь просто бессмысленно, так как предел и беспредельное, часть и целое, элемент и сущность, атом и генада, число и исчисляемое и т. д. являются предметом терминологических и логических исканий всего неоплатонизма в целом. Дамаский во многом повторяет традиционные для афинского неоплатонизма положения; не менее часто он оказывается ближе к Ямвлиху и Сириану, чем к Плотину или Проклу³. Однако нужно заметить, что и эти рассуждения нашего автора имеют исключительно правдоподобный характер, не претендуя на установление научной истины. Речь идет о том, что находится на грани способности высказывания, о том, что Аристотель считал всего лишь категориальными формами нашего языка (а потому сущностями «во втором смысле данного слова»), то есть о том, что в речи является описывающим, а не описываемым. Когда же оно превращается в предмет рассмотрения, вместо понятия мы получаем имя. Потому-то о логическом выводе Дамаский начинает

¹ Современный читатель, разумеется, без труда найдет у Дамаския тематику различия между бытием и сущим, в забвении которой Хайдеггер обвинял еще классическую античную метафизику.

² В примечаниях к тексту трактата мы постарались показать, что исток Дамаскиева учения о сущности лежит отнюдь не в текстах Аристотеля, а в ряде фрагментов диалогов Платона «Парменид», «Федр» и «Тимей».

³ Тема отношения Дамаския к Проклу должна стать предметом особого исследования.

говорить лишь в 235-м параграфе сочинения, когда он переходит от умопостигаемого и умопостигаемо-умного бытия к собственно умному (в тексте диалога Платона «Парменид» ему соответствуют, согласно неоплатоническому толкованию, рассуждения о наличии у единого сущего предела и, следовательно, фигуры — см. 145а).

Очевидно, что, говоря о бытии (и соответственно о жизни и уме), Дамаский не стремится к созданию максимально непротиворечивой научной конструкции. Он хочет быть наиболее здравым и правдоподобным, и потому речь его является не свидетельством торжества логической необходимости, а поиском наиболее соответствующих, наиболее близких предмету слов и имен. При этом он с увлечением использует тексты, претендующие на боговдохновенность, особенно «Халдейские оракулы» и сочинения, подписанные именем Орфея. В данном аспекте его трактат, несомненно, является теологическим. Но это особая форма теологии, отличающаяся от христианской не только по признаку используемых сакральных текстов.

Отношение к религиозной материи может быть двояким. Одно — то, которое утвердилось в христианстве и которое, разумеется, было характерно для древнего язычества, но так и не стало преобладающим в позднейшей языческой философии, — отношение, идущее от священного знания, от откровения, дарованного сверхъестественным началом¹. Такого рода знание, конечно, будет с ощущением внутреннего превосходства относиться к «умствованию», подвергающему осторожному сомнению то сверхъестественное, свидетельств чего оно не может усмотреть в себе. Второе отношение можно, по отдаленной аналогии, назвать «пелагианским». Оно подразумевает раскрытие необходимости религиозного элемента в самом опыте познания и самопознания. Здесь мышление — основное средство самопознания — претендует на то, чтобы оказаться путем к созерцанию божественного. И Платон, и Аристотель, и академики эпохи эллинизма, и большинство остальных философов античности были близки ко второму типу отношения. Неоплатоники также принадлежат к этой традиции. Разумеется, и среди них велись споры о пределах недоверия откровениям и традиционным мнениям о богах, примером каковых может быть известное письмо Порфирия к египетскому жрецу Анебону и ответ на это письмо Ямвлиха². Однако в любом случае все откровенное или традиционное в неоплатонизме проходит обработку разумом, чаще выступая иллюстрацией к философским схемам, нежели оказы-

¹ Отметим, что из сверхъестественности в данном случае совсем необязательно проистекает сверхбытийность, ибо определение сверхъестественности указывает лишь на чудесность, непонятность, не слаженность с человеческим бытием такого события (слова, откровения). Сверхъестественное — то, что выше человеческого понимания и бытия.

² То есть трактат последнего «О египетских мистериях».

ваясь причиной их построения. Пожалуй, в этом языческая философия и христианское богословие в своих исторических итогах никогда не могут быть примирены друг с другом, сколь бы много общих для них обоих моментов ни существовало во времена Дамаския. Личностный опыт Платина, Ямвлиха или Прокла, исторически родственный тому опыту, результатом которого было принятие христианства большинством населения Средиземноморья, тем не менее неразрывно связан с деятельностью их самосознания и не выходит за рамки традиции, формировавшей их интеллектуальную культуру, а потому в результате так и остается для христианских авторов «умствованием».

Поэтому те здравость и правдоподобие, к которым стремится Дамаский при формулировке суждений о феноменах, являющихся условием самих суждений, иной природы, чем та здравость в толковании новозаветного Откровения, к которой в многочисленных расколах и богословских спорах стремилась христианская культура, так как она имеет причиной не только (и не столько) откровенность запредельного, сколько опыт нашего существования, понятый самым возвышенным образом. Запредельное появляется именно отсюда, а не постулируется априорным образом. И религиозные тексты помогают в этом, но не являются источником мысли. Речь идет о двух разных вещах и, если угодно, о двух типах Откровения, содержательно не пересекающихся друг с другом. Установление оценочной градации между ними, очевидно, есть дело личного выбора, но не школьной догматики.

Тем не менее трансцендентизм¹ характерен и для неоплатонизма, и для христианства. Дамаский особенно подчеркивает свои «трансцендентистские» установки, когда ведет речь о знании. Трансцендентное оказывается истоком последнего, поэтому знание имеет для себя основу, пребывает на некоем фундаменте, и, следовательно, при множестве черт, приближающих неоплатонизм к диалектике познающего разума, разрабатывавшейся в новоевропейской (и, в особенности, в немецкой классической) философии, он не становится формой историчного мышления, признающей воипостасность своего начала не сверхсущему, а самому процессу исторического становле-

¹ Здесь это понятие мы употребляем не в том вполне определенном смысле, который вкладывается в него, когда речь идет о средних веках. Понятие «трансцендентизм» в данном случае мы производим от слова «трансцендентное», а не «трансцендентальное», хотя те первоимена, первотермины типа жизни и сущности, уловить возможность указания на которые пытается Дамаский, чем-то напоминают «трансценденталии» средневековой схоластики. С другой стороны, пафос данной статьи будет не понят, если читатель все-таки не обратит внимание на четко прослеживающуюся близость между неоплатонизмом и тем же кантианством в плане анализа опыта (само собой разумеется — не только чувственного, но, если так можно выразиться, «опыта вообще», несводимого к интеллектуальному или чисто познавательному): его условий, его внутренней структуры, его границ.

ния. Вот почему Дамаский переходит от рассмотрения того, что принципиально неиерархично, к тонкой диалектической проработке бытийной, а точнее, познавательной иерархии, простирающейся между сверхумопостигаемым и внутрикосмическим. Структура опыта имеет прямое отношение к логосной структуре самого бытия, следовательно, иерархия познавательных способностей оказывается и иерархией того сущего, которое выступает в познании. Едва мы уходим за рамки предельных имен, наш взор наконец обретает предметную область. Та же структура становится и последовательностью моментов религиозного отношения, поэтому каждая бытийная ступень олицетворяется божеством или классом божеств.

Впрочем, это лишь означает, что в познании бытие равно формам мышления. Мир же — даже в своей наиболее очевидной для обыденного ума чувственно данной форме — все равно ускользает от полного его охвата разумом. И неважно, что это ускользание, согласно платонической традиции, связано с материальностью «нашего» космоса: структура опыта такова, что в нем все равно присутствует нечто, не являющееся разумным и несводимое к последнему.

Очевидность присутствия внеразумного в разумном и делает рассуждения Дамаския порой необычайно живыми, насыщенными не только неоплатонической ученостью, но и подлинным философским интересом, сформулированном некогда в, пожалуй, первом философском вопросе, обращенном к миру: «Что есть все?». Может быть, поэтому одним из самых фундаментальных для нашего автора является то определение бытия, которое дает Платон в «Софисте». Напомним, что там, перебрав все возможные варианты такого определения этого ускользающего от словесной оформленности предмета, чужеземец, руководящий беседой, говорит: «Я утверждаю отныне, что все, обладающее по своей природе способностью либо воздействовать на что-то другое, либо испытывать хоть малейшее воздействие, пусть от чего-то весьма незначительного и только один раз, — все это действительно существует. Я даю такое определение существующего: оно не что иное, как способность»¹. Но это означает, что бытие, которое исследует наш автор, не чистой воды умствование, не абстрактно-логическая конструкция, не плод формального анализа познавательного опыта. Будучи способностью, оно заключает в себе внутреннюю динамику, выражающуюся в нашем осмыслении его и не менее отчетливо отпечатывающуюся в нашем существовании, в нашей судьбе. Ускользающее в своей всецелостности от интеллектуального взора, оно тем не менее постоянно *при нас и в нас*. Сопротивляясь ученому слову, оно парадоксальным образом разворачивается и в слове, и в опыте... — так не об этом ли вещали в течение многих столетий неоплатоники?

¹ См.: Платон. Софист, 247d–e (пер. С. А. Ананьина).

АПОРИЯ КАК СТРУКТУРНЫЙ МОМЕНТ
В ГРЕЧЕСКИХ ФИЛОСОФСКИХ ТЕКСТАХ

Для искомой нами науки мы должны прежде всего разобрать, что прежде всего вызывает затруднения; это, во-первых, разные мнения, высказанные некоторыми о началах, и, во-вторых, то, что осталось до сих пор без внимания.

Аристотель. *Метафизика*

Греческий термин ἀπορία (от πόρος, что означает «путь», «переправа», «переход») в философских текстах приобрел особую значимость во времена Платона и Аристотеля. Последний особенно часто употреблял его фактически как технический термин, обозначающий некое затруднение, препятствие, невозможность перейти от именованного предмета к его непротиворечивому определению (например, от представления о причине или начале — к его понятию). Это затруднение могло принести свои плоды, если становилось источником философского дискурса; тогда оно обретало форму божественного удивления (θαῦμα), о котором выразительно говорил еще учитель Стагирита¹. Аристотель, доказывая высшую практическую незаинтересованность знания, говорит: «...и теперь, и прежде удивление побуждает людей философствовать, причем вначале они удивлялись тому, что непосредственно вызывало недоумение, а затем, мало-помалу продвигаясь таким образом далее, они задавались вопросом о более значительном... поэтому и тот, кто любит мифы, есть в некотором смысле философ, ибо миф создается на основе удивительного»². Полный список такого (философского) рода апорий Аристотель приводит в третьей книге «Метафизики». Вот, например, одно из наиболее выразительных мест, соотносимое с формулировкой исходных затруднений Дамаскием: «...сказываемое о единичном скорее представляется началами, нежели родами. Но, с другой стороны, в каком смысле считать это началами, сказать нелегко. Действительно, начала и причины должны быть вне тех вещей, начала которых они есть, то есть быть в состоянии существовать отдельно от них. А на каком же основании можно было бы признать для чего-то подобного существование вне единичной вещи, если не на том, что оно называется как общее и обо всем? Но если именно на этом основании, то скорее

¹ См.: Платон. Тезет, 155d. Отметим, что платоновская генеалогия удивления из «Тезета» принималась поздними платониками.

² «Метафизика», 982b (пер. А. В. Кубицкого).

следует признавать началами более общее; так что началами были бы первые роды»¹. С другой стороны, наиболее известными в европейской культуре стали другие апории — парадоксы, сформулированные Зеноном Элейским, т. н. «аргументы против множества и движения». Аристотель подробно рассуждает о них в «Физике» и считает результатом ошибки: очевидность (для Аристотелевой онтологии) движения и многого принимается как неочевидное; в итоге апории Зенона уводят от предмета мысли, вместо того чтобы обращаться к нему.

Что касается школы Платона, то здесь формулировка апорий являлась одним из моментов исповедуемого правильного способа рассуждения и высказывания о предмете, то есть диалектики (хотя слово *ἀπορία* для философов-платоников и не превратилось в технический термин). Это отражено в некоторых текстах самого Платона. Укажем хотя бы на первые фразы диалога «Менон»: «Менон. Что ты скажешь мне, Сократ: можно ли научиться добродетели? Или ей нельзя научиться и можно лишь достичь ее путем упражнения? А может быть, ее не дает ни обучение, ни упражнение и достается она человеку от природы либо еще как-нибудь?» (70a). В более позднюю эпоху в виде подобных затруднений могут формулироваться вопросы гнозисного, религиозно-метафизического плана. Вспомним, например, знаменитый зачин трактата Плотина «О трех первичных ипостасях» («Эннеады», V.1.1): «Отчего и каким образом происходит так, что души забывают бога, своего отца? Отчего происходит, что они, природу имея божественную, являясь созданием бога и его владением, теряют знание и о боге, и о себе самих?» Отметим также, что даже так называемое «Письмо к Анебону» Порфирия, ответом на которое стал знаменитый трактат Ямвлиха «О египетских мистериях», является не произведением «скептического» духа в новоевропейском смысле слова, а формулировкой затруднений.

Но, конечно, самыми показательными для нас являются апории, сформулированные Платоном в тексте первой части диалога «Парменид». Выделим две их основные группы. Первую апорию высказывает юный Сократ в ответ на речь Зенона, оставшуюся за рамками диалога. Зенон доказывает несуществование многого, опираясь на невозможность для него быть одновременно и подобным, и неподобным, то есть фактически исходя из запрета противоречия в высказывании о чем-либо (ибо такое противоречие отражает противоречие во «внутренней речи», то есть в мышлении, что для элеатов является признаком не мысли, тождественной с единым бытием, а «пустословного» мнения, обращенного к кажущейся, но не сущей множественности). Сократ же гипотезирует подобное и неподобное, помещая их таким образом как бы вне вещи и тем самым избавляя вещь от внутренней противоре-

¹ Там же, 999a.

чивости. Подобное и неподобное — идеи, и «если все вещи приобщаются к обоим противоположным [идеям] и через причастность обоим оказываются подобными и не подобными между собой, то что же в этом удивительно-го?»¹ Поскольку названные идеи противоположны друг другу, они сохраняют свою особость; следовательно, и на «идеальном» уровне противоречия нет. Удивление, согласно Сократу, могло бы вызвать утверждение о том, что противолежащие идеи способны переходить друг в друга; в этом случае их гипостазирование не позволит нам избежать противоречия. Вот как буквально выглядит данный текст: «Было бы странным, думается мне, если бы кто-нибудь показал, что подобное само по себе становится неподобным, а неподобное — подобным... И по отношению ко всему другому дело обстоит так же: если было бы показано, что роды и виды испытывают сами в себе эти противоположные состояния, то это было бы достойно удивления... Если же кто-то сделает то, о чем я сейчас говорил, то есть сначала установит раздельность и обособленность идей самих по себе, таких как подобие и неподобие, множественность и единичность, покой и движение и других в этом роде, а затем докажет, что они могут смешиваться между собой и разобщаться, вот тогда, Зенон, я буду приятно изумлен»².

После того как Парменид демонстрирует парадоксы, возникающие как результат предположения о возможности существования особого «мира идей», в которых предвосхищена пресловутая «критика Платона Аристотелем» (и формулировка которых, заметим, доказывает, что мы не имеем права, исходя из нескольких мифологических, образных текстов основателя Академии типа соответствующих пассажей из диалога «Федр», считать, что Платон признавал существование «идеального мира»), он говорит о необходимости выработать учебный и одновременно диалектический метод, которому должен следовать любой человек, обращающийся к изучению умопостижимого. С таким методом связана вторая группа апорийных предположений, формулируемых как учебная задача. Обширная цитата, которую мы позволим себе привести, необходима для понимания не только структуры дальнейшей, фундаментальной для неоплатоников части «Парменида» (так называемые «гипотезы»), но и для уяснения истинного образа диалектического рассуждения вообще, как оно понималось в Академии.

Итак, Парменид говорит: «Если ты желаешь поупражняться, то возьми хотя бы предположение, высказанное Зеноном: допусти, что существует многое, и посмотри, что должно из этого вытекать как для многого самого по себе в отношении к самому себе и к единому, так и для единого в отношении к

¹ Платон. Парменид, 129а. Здесь, за исключением специально оговоренных случаев, текст «Парменида» цитируется в переводе Н. Н. Томасова.

² Там же, 129b—e.

самому себе и ко многому. С другой стороны, если многого не существует, то опять надо смотреть, что последует отсюда для единого и для многого в отношении их к себе самим и друг к другу. И далее, если предположить, что подобие существует или что его не существует, то опять-таки, какие будут выводы при каждом из этих двух предположений как для того, что было положено в основу, так и для другого, в их отношении к себе самим и друг к другу? Тот же способ рассуждения следует применять к неподобному, к движению и покою, к возникновению и гибели и, наконец, к самому бытию и небытию; одним словом, что только ни предположишь ты существующим, или несуществующим, или испытывающим какое-либо иное состояние, всякий раз должно рассматривать следствия как по отношению к этому предположению, так и по отношению к прочим, взятым поодиночке, и точно так же, когда они в большем числе или в совокупности. С другой стороны, это прочее тебе тоже следует всегда рассматривать в отношении как к нему самому, так и к другому, на чем бы ты ни остановил свой выбор и как бы ты ни предположил то, что ты предположил существующим, если ты хочешь, поупражнявшись надлежащим образом в этих вещах, основательно прозреть истину»¹.

Если попытаться графически интерпретировать этот метод, то можно говорить о круте, при ближайшем рассмотрении (диалектическом «вглядывании») распадающемся на два, каждый из которых также распадается на два; в свою очередь удваиваются и последние. (Рассматривается многое как существующее и несуществующее. Выводы из допущения многого существующим рассматриваются в отношении его самого-по-себе и в отношении единого самого-по-себе. Точно так же рассматриваются выводы из предположения о несуществовании многого. Во всех случаях выводы делаются как в отношении самих себя, так и в отношении противоположащего.) Основанием такого циклического исчерпания рассматриваемого предмета лежит симметричное деление на два (дихотомия), методика которого демонстрируется Платоном, например, в диалоге «Софист». Это и есть диалектика в ее академическом понимании — уяснение эйдоса вещи через правильное высказывание о ней.

Апория, таким образом, выступает не просто как результат или средство полемики с другими школами. Для античных философских школ (по крайней мере, тех из них, которые восходят к фигуре Сократа²), она является: 1) необходимым способом формулировки проблем, рождающих философский дискурс; 2) способом перехода от одного логического и тематического узла к другому; 3) наиболее подходящим «языком описания» предельных проблем; 4) «энергетическим стимулом» для философского поиска.

¹ Там же, 136а—с.

² К такого же рода апорийности были явно склонны и мегарские философы, и «диалектики» (то есть представители элидо-эретрейской школы).

Когда авторы-неоплатоники пишут учебно-экзегетические тексты, такие как «Первоосновы теологии» Прокла или публикуемый трактат Дамаския, они используют именно «апорийную» диалектику — диалектику циклического, возвращающегося к себе деления. Она оказывается единственной логической формой, в которой возможно обращение к неочевидному, а именно таким неочевидным является вопрос о природе первоначала и о его соотношении с сущим. Нужно сказать, что для Дамаския первоочередным предметом обсуждения являются, конечно, те апории, которые возникают при рассмотрении гипотез «Парменида», а не проблемы, формулируемые в преамбуле диалога. Однако последние формируют его логический инструментарий и тот методический горизонт, верность которому Дамаский сохраняет на протяжении всего трактата.

ЭМАНАЦИЯ

...Открывая старые книги, современный читатель должен быть предельно осторожен. Он все время рискует принять за откровение то, что является на самом деле учебным штампом.

П. Адо. Плотин, или Простота
взгляда

Учение об эманации представляет собой тот стержень, вокруг которого, словно вокруг веретена Ананке¹, строилась вся философская система афинской школы неоплатонизма. Данное учение, по всей видимости, представляет собой оригинальный и величайший, хотя, с нашей точки зрения, донныне недооцененный, вклад школы Сириана в мировую философию. За полторы тысячи лет своего существования оно оказало колоссальное влияние на мыслителей различных эпох и было окружено огромным количеством мифов и легенд; об этом высказывалось также неисчислимое множество суждений, как правило, трактующих его суть однобоко или вообще неверно. Вот их образцы.

Эманация есть истечение блага от первого начала, преисполненного бытия. (Данное учение создано философом Платином.)

Эманация есть необходимый процесс.

¹ «На концах <этих связей> располагается веретено Ананке, благодаря которому вращаются все круги» (Платон. Государство, 616с4—5).

Эманация тождественна развитию, прогрессу, разворачивающемуся во времени.

Учение об эманации как языческое противоположно христианскому учению о креации, то есть о творении мира Богом из ничего.

Данные легенды и суждения во множестве рассеяны по различным сочинениям авторов самых разных эпох, перечислять которые попросту нет смысла. Тем не менее содержательный анализ учения об эманации не был проведен ни разу, и она осталась своего рода идеологемой, «образом врага» в христианстве, искушением для просвещенных и тайнством для посвященных.

Итак, прежде всего неверен тот тезис, что учение об эманации было создано Платином¹. Последний действительно говорил о возникновении последующего (ума и души) от первого (единого) в двух трактатах: «О том, каким образом из первого возникает следующее за первым» («Эннеады», V.4) и «О возникновении и порядке следующего за первым» («Эннеады», V.2). Ход рассуждений философа здесь примерно таков.

Если нечто существует после первого, то оно будет происходить или непосредственно от него, или от чего-то промежуточного, в свою очередь происходящего от первого. Стало быть, с необходимостью возникает последовательность первого, второго и третьего, и второе восходит к первому, а третье — ко второму. Однако прежде всего нужно существовать самому первому: простейшему; отличному от того, что следует за ним; сущему в самом себе; не смешанному с тем, что происходит от него, и предоставляющему самого себя иному каким-то способом, отличным от смешения; являющемуся единым в собственном смысле этого слова, а не чем-то иным, изначально не-единым, что в результате действия чуждого ему объединилось и стало единым. Впрочем, даже назвать такое первое единым было бы неправильно, поскольку о нем не может быть ни представления, ни знания. По праву его можно назвать лишь потусторонним сущности. Если же это самое первое не будет простым, уклоняющимся от всякого соединения и соседства, истинно единым и наисамодостаточнейшим, то его нельзя будет считать началом сущего. Что же касается не первого, то оно нуждается в предшествующем себе, а то, что не простое, — в чем-то простом-в-себе. Кроме того, единое-первое должно быть единственным, поскольку если бы имелось еще что-то, во всем подобное ему, то каждое из них было бы единым, а оба они вместе взятые — тоже, так что единое стало бы двойственным, хотя мы, например, не станем утверждать, будто два тела есть единое тело. Далее, единое не может быть и первым телом: ничто простое не является телом; кроме того, начало, в отличие от тела, не является рожденным.

¹ См.: Владиславлев М. Философия Платина, основателя новоплатоновской школы. СПб., 1868. С. 78.

Таким образом, если будет существовать нечто иное, следующее за первым, то оно уже не будет простым. Значит, при возникновении последующего единое будет становиться многим. Как это может произойти? Ведь не случайность же это: иначе у всех вещей был бы иной предок — слепой случай, а вовсе не первое и не единое. В ответ на поставленный вопрос Плотин строит грандиозную аналогию, которая, надо полагать, и послужила основой для всех последующих разговоров об учении об эманации как об открытии этого философа.

Итак, если первое совершенно, что не вызывает сомнений, более того, если оно наисовершеннейшее из всего и является первой силой, то ему необходимо быть наисильнейшим среди всего сущего, а остальным силам по мере возможности нужно подражать ему. Однако все остальное, которое занимает те или иные ступени на пути к совершенству, как мы видим, никогда не ограничивается своими тесными рамками, но всегда порождает и созидает нечто иное, и это относится не только к тому, что имеет свободу выбора, например к живым существам, обладающим в той или иной степени разумом, но и к тому, что такой свободы не имеет, например к растениям; более того, даже то, что бездушно, по возможности предоставляет самое себя иному.

Все в меру своих сил уподобляется первому в двух смыслах: в отношении вечности и в своей благости. Так разве могло бы первое и наисовершеннейшее благо, сила всего, остаться в себе, из зависти или по бессилию отказывая иному в своем участии? Разве оно могло бы после этого считаться началом? Стало быть, нечто должно возникнуть непосредственно от него, если уж есть и последующие шаги в возникновении, и это нечто, не говоря уже о первом, должно быть лучше всего последующего.

Какой вывод можно сделать? Во всяком случае, не тот, что первое начало вынуждается чем бы то ни было к созиданию последующего — будь то сила природы, будь то всеобщий закон необходимости, будь то что угодно другое (что опровергает тезис об эманации как о необходимом процессе). Скорее, пожалуй, само первое, создав последующее, явило свою собственную силу и установило всеобщий порядок следования иного и порождения одного другим. Заметим, что на возникновение последующего Плотин смотрит отнюдь не как на процесс, лежащий во времени, — это вневременное, то есть имеющее место всегда и никогда, мистическое, таинственное действие, которое и рассматривать необходимо соответствующим образом.

Во втором названном выше трактате Плотин говорит о полноте и переизбытке сил у единого, не упоминая вообще ни о какой силе необходимости, вынудившей его породить первое сущее. Поскольку единое совершенно хотя бы в силу того, что ни к чему не стремится, ничем не обладает и ни в чем не нуждается, оно как бы растеклось далеко за свои пределы и, будучи в высшей степени полно собой, создало иное; возникшее же обратилось к нему и

наполнилось от него, и узрело его, и в таком созерцании появился ум. И в отношении его покой создал сущее, а созерцание — ум; поскольку же для того, чтобы созерцать это сущее, необходимо покоиться, ум и сущее сделались одним и тем же. Этот самый ум, будучи некоторым образом подобным единому, сотворил подобное себе, как бы излившись в виде великой силы. Такое действие свойственно уму вследствие того, что предшествующее ему при его сотворении также словно бы растеклось. Сущностная энергия ума стала душой, причем сам ум в такой энергии пребывает в покое, подобно тому как предшествующее уму, когда тот возник, в свой черед пребывало в покое. Душа же творит, не оставаясь в покое, а приходя в движение, и создает она некий призрак. Ведь, когда она смотрит туда, откуда она произошла, она восполняется сама, а приходя в противоречивое движение, она порождает призрак себя самой — ощущение и растительную природу. Тем не менее она не отделена от предшествующего ей и не отрезана от него, и лишь кажется, будто душа, дойдя до состояния растений, гибнет.

Итак, у Платона действительно имеется учение о переизбытке блага в едином и о силе необходимости, приводящей к возникновению всех вещей. Однако как следует понимать этот переизбыток и как — необходимость? Ответ на данный вопрос дается в трактате «О свободе и волеии единого» («Эннеады», VI.8), где приводятся ключевые определения, без которых невозможно правильно понять учение Платона о возникновении последующего из первого. Единое здесь предстает как чистая энергия, не имеющая отношения к сущности, причем энергия творческая и свободная. В его природе, если можно так выразиться, заложено созидание сущности, которая тем не менее не остается в едином, а становится иным ему. Такое созидание совершенно свободно (поскольку единое полностью властно над ним и ничем — ни случайностью, ни разумом — не ограничено), хотя и не является каким-то противоестественным, отличным от блага процессом. Таким образом, в возникновении последующего после первого, согласно Платину, нет ничего вынужденного и, значит, в рамках его философии не может быть и речи ни о какой эманации как вызванном силой необходимости процессе. Скорее уж необходимо понимать воззрения основателя неоплатонизма как креационизм, причем в близком христианству духе — как творение из ничего, ибо в рассматриваемом трактате он говорит о том, что единое творит то, что есть, отнюдь не в соответствии с тем, что есть. Существенным отличием от христианских воззрений является, во-первых, то, что акт творения для Платона не располагается во времени, ибо в его ходе создается само время: творение предвечно и не полагает начала космической истории, поскольку и умопостигаемый и чувственно воспринимаемый миры вечны, и, во-вторых, то, что творение в смысле Платона нельзя понимать ни буквально, ни мистически, ни символически, его следует интерпретировать исключительно апофатически. Лишь в

ходе апофатического анализа становится ясным также то, что и первые рассмотренные нами трактаты не имеют никакого отношения к «учению об эманации». Ведь становление, усматриваемое нами в чувственно воспринимаемом и в умопостигаемом космосах, всего лишь *аналогично* возникновению всего из первого. Единое само установило законы рождения для сущего, и оно было вправе установить другие законы. Законы же мира есть только путеводная нить для теопта, следуя которой, он может взойти к богу.

Суммируя все вышеизложенное, можно сделать вывод о том, что учение об эманации, во всяком случае в его законченном виде, во-первых, не принадлежит Плотину и, во-вторых, не связано с необходимостью и переизбытком бытия (ибо первое апофатично и, значит, внебытийно). Для того чтобы проследить генезис учения об эманации и выявить его подлинных авторов и действительный смысл, необходимо дать первое, приблизительное определение эманации в той версии, которая принята в публикуемом труде Дамаския.

Итак, эманация в триадической форме описывает универсальную модель функционирования Всего — переход от предшествующего к последующему. Данный переход совершается в три этапа: пребывание (ἡ μὴ), выход за свои пределы, или собственно эманация (ἡ πρὸδος)¹ и возвращение (ἡ ἐπιστροφή). Такая терминология становится технической в афинской и александрийской школах неоплатонизма, по крайней мере со времен Сириана и Прокла. Тем не менее смысловое поле данных терминов создавалось не в одночасье, и определенные основы для его формирования были заложены еще Плотинем, Порфирием и Ямвлихом.

Так, Плотин неоднократно использует термин πρὸδος в применении к различным — как сущностным, так и божественным — реалиям. Основным смысла данного слова у него — переход от бытия в возможности к бытию в действительности. В этой связи можно привести следующий пример: «Вообще же, всему свойственны переход (ἡ πρὸδος) и перемещение (ἡ ἄνωγῃ) от возможности и из состояния могущего к действительности, ибо все движущееся каким бы то ни было видом движения, изначально способное в этом действовать или претерпевать, возникает в движении» («Эннеады»,

¹ Мы переводим данный термин описательно («выход за свои пределы») за отсутствием подходящих русских эквивалентов. Точный его смысл — «путь вперед». При переводе часто используются также слова «продуцирование», «прогресс», «выхождение». Все они в той или иной мере неточны. А. Ф. Лосев, переводя сочинения Прокла (см., например: Прокл. Первоосновы теологии. Гимны. М., 1993. С. 33), останавливается на слове «эманация», что является наиболее приемлемым, однако не отражающим сути слова, решением. С нашей точки зрения, если даже и пытаться перевести термин πρὸδος одним русским словом, то нужно использовать термин «прогрессия» в математическом смысле — так, как его применяет Плотин в трактате «О родах сущего III» («Эннеады», VI.3.12.14).

VI.3.22.46—49). При таком допущении пребывание тождественно бытию в возможности, а возвращение — бытию в действительности. Скажем, для души бытие в возможности оказывается пребыванием в потустороннем мире: «И сама душа забыла то, чем она обладала, поскольку оно не появилось и не удостоилось перехода (ἢ πρόδοξ); действительно, энергия во всех случаях выявляет возможность, совершенно скрытую и как бы незримую и ни в каком случае не являющуюся подлинно сущей» («Эннеады», IV.8.5.32—35). Единое пребывает как все в возможности, но при этом — в согласии с истинной факта — и как все в действительности: «Коль скоро необходимо существовать не только единому, — ибо все было скрыто в нем в своей форме и не могло бы наличествовать ничто среди сущего, когда оно покоится в самом себе, и не было бы множества такого сущего, рожденного от единого, и вслед за этим не удостоенного выхода за свои пределы (ἢ πρόδοξ), которое образовывало бы чин душ...» («Эннеады», IV.8.6.1—6).

Пребывание, которое Плотин, по сути, отождествляет с бытием в возможности, в применении к последующему оказывается у него эйдетическим: «...пребывание для них существует в качестве эйдоса» («Эннеады», II.1.1.19—20). Что же касается единого-бога (как мы видели выше, чистой энергии — без всякой сущности), то для него пребывание принимает форму чистой энергии, соответствующей его бытию самим-по-себе, или нахождения в самом себе: «...подобное его склонение к самому себе, будучи как бы его энергией и пребыванием в самом себе, созидает его бытие тем, что оно есть» («Эннеады», VI.8.16.24—26).

Третьему моменту триады — возвращению, как мы и говорили, Плотин придает энергийный смысл. «Однако оно [единое] — не ум. Почему же оно порождает ум? Скорее всего потому, что созерцает самое себя в возвращении. Созерцание же и есть ум» («Эннеады», V.1.7.4—6). С другой стороны, возвращение оказывается также необходимой деятельностью, или жизнью, в частности, для ума. «Чему не соответствует предмет — ибо влечение к отсутствующему в чистом уме невозможно, — тому присуще возвращение к самому себе, являющееся не просто правильным восприятием самого себя, но и необходимым познанием самого себя; действительно, какова могла бы быть еще жизнь его, отстраняющегося от предмета и сущего в уме?» («Эннеады», V.3.6.39—43). Далее, возвращение к лучшему (то есть к сущему) необходимо и для душ, существующих в нашем чувственно воспринимаемом и несовершенном мире («Эннеады», IV.8.7.23—29).

Другой аспект формирующегося понимания эманации у Плотина — вполне теологический и мистериальный. Описывая, по-видимому, некоторую, ближе нам неизвестную, мистериальную практику, философ пишет: «И та же самая природа есть бог, причем бог последующий, явивший себя прежде узрения того; тот же возлежит и располагается выше, на подобии

прекрасного ложа, которое зависит от него. В самом деле, необходимо было бы, чтобы он приходил не во что-то бездушное и не в саму душу непосредственно, но чтобы в нем присутствовала безыскусная красота, появившаяся (προῖόν) прежде него, словно прежде Великого Царя [Зевса] в явлениях (ἐν ταῖς προόδοις) сперва появлялось малочисленное, а затем более многочисленное и на его основе более священное и вокруг Царя уже более царственное, а потом почитаемое непосредственно вслед за ним; вслед за всем перечисленным вдруг появляется сам Великий Царь...» («Эинеады», V.5.3.6—13). Эманации Зевса обнаруживают его присутствие и предшествуют его непосредственному узрению теоптом.

Впервые термин *про́одос* в близком по смыслу к пониманию Прокла и Дамаския значении встречается у Порфирия. «Что касается бестелесных живых существ, то их выходы за свои пределы (αἱ προόδοι) возникают при том, что предшествующее пребывает покоящимся, устойчивым, никак не повреждающимся в ипостаси стоящего ниже и не изменяющимся; потому и устанавливающееся не устанавливается наряду с некой порчей или изменением...» (Сентенции, 24.1—5). Качества предшествующего при эманации никак не преумалются и не изменяются, и, стало быть, последующее в плане его заимствованных из предшествующего свойств вовсе не является возникшим. Возникшее в нем — это лишь добавившееся на новых ступенях эманации. Что касается пребывания, то Порфирий говорит о нем в смысле, близком к пониманию Плотина (бытия в себе и бытия в возможности)¹. Возвращение же может осуществляться не только к лучшему, но и к худшему.

Ямвлих систематически использует слово *про́одос* в математическом смысле — для описания прогрессии, формирующейся на основании монады. При этом он говорит не только об эманации, основанной на монаде (то есть о прогрессии, первым членом которой выступает монада), но и о возвращении (ἡ ἐπίστροφος) к ней², под которым в математических контекстах, очевидно, следует понимать сведение любого числа к монаде. Пребывание же в этом случае отождествляется с покоем³. И лишь в трактате «О египетских мистериях» философ говорит о выходе за пределы единого и о восхождении всего к единому (I.19.32). Возвращению Ямвлих придает куда большее значение, чем его предшественники, — оно формирует сущность последующего, сохраняет его и сводит к единому. «Кроме того, возвращение последующего к первому умному и дарование предшествующими последую-

¹ См.: «Сентенции», 44.46; 59.

² См., например: «Введение к „Арифметике“ Никомаха», 76.21—22.

³ «...Мы утверждаем, что монадой она названа вследствие того, что разум усматривает в ней пребывание и покой» (Там же, 73.9—10).

щим богам тождественной сущности и силы сводит их нерасторжимое слияние к единому» («О египетских мистериях», I.19.36—39). Важнейший вид возвращения — познавательное. «Знанию богов сопутствуют возвращение к самим себе и знание самих себя» (Там же, X.1.15—17).

По всей вероятности, в законченном виде учение об эманации было сформулировано Сирианом (по крайней мере, Дамаский в публикуемом трактате придерживается именно такого мнения). До нас дошла лишь небольшая часть его сочинений, и в сохранившихся фрагментах могут быть усмотрены лишь намеки на такую окончательную формулировку. Например, философ, как вслед за ним Прокл и Дамаский, соотносит учение об эманации с откровениями «Халдейских оракулов»: «Следует обратиться также к оракулам теологов, где сообщается об эманациях многих небес, многих солнц и многих других отдельных предметов»¹.

Основания для учения об эманации Сириан усматривает уже в классической эллинской философии; к этим основаниям относятся, например, утверждения о том, что эманация обусловлена инаковостью, совершается в определенном, заведомо заданном богами порядке, начинается с высшего (умопостигаемого), заканчиваясь в чувственно воспринимаемом мире, и причинствующим в смысле действия, парадигмы и цели оказывается божественное. «Божественный Пифагор и все, на деле воспринявшие его догматы в наичистейшие лона собственного разума, говорили, что имеется много чинов сущностей — умопостигаемых, умных, рассудочных и природных или вообще жизненных, а кроме того, телесных. В самом деле, выход за свои пределы действительных предметов и непрерывное нисхождение таких выходов, совершающееся в некоем божественном порядке, а также преобладание инаковости среди родов сущего гипостазируют выстроенное в определенном порядке и одновременно непрерывное и дискретное множество бестелесных и воспринимаемых чувством сущностей. Таким образом, они утверждали, что в смысле ширины имеются три чина сущих — умопостигаемый, рассудочный и чувственно воспринимаемый, причем в каждом сущем присутствуют все эти виды, но тем способом, который соответствует своеобразию его наличного бытия. И умопостигаемое располагается среди богов и причинствует для последующего как созидающее, парадигматическое и целевое»².

Главным авторитетом для Сириана, разумеется, является Платон, которому философ приписывает создание самой схемы эманации, хотя бы в виде намеков на нее: «Платон намекает... что божественные предметы есть иные друг другу и не равные благодаря диаде и берущему с нее начало выходу за свои пределы, тождественны же и равны — по причине монады и происхо-

¹ «Комментарий к „Метафизике“», 24.29—31.

² Там же, 81.31—82.5.

дущему вследствие нее возвращению, коль скоро он склонен утверждать, что пребывание предшествует выходу за свои пределы и возвращению»¹.

Эманация подобна порождению потомства — ведь причиной как эманации, так и порождающей способности и инаковости выступает множество. При этом единое — причина тождественности, вечного пребывания и нахождения в определенном положении². В ходе эманации неопределенное превращается в определенное, причем его определенность является результатом числовой прогрессии: «...происходящее от нее [от монады] неопределенное количество всегда расчленяет, оформляет и видообразует все ее эманации, последовательно и без всякого изъятия упорядочивая их при посредстве эйдосов»³. При этом многое является эманацией единого и не лишено его полностью — в противном случае оно рассеивается в виде никогда и никоим образом не сущего⁴.

Наиболее полное изложение учение об эманации в систематическом виде содержится в трудах Прокла и Дамаския. Мы попытались сформулировать данное учение в виде пяти важнейших принципов, истолкование которых и приводим.

Принцип 1. Эманацию совершают действительные предметы, представленные как умопостигаемое

В соответствии с данным принципом эманация относится не к области чисто логических упражнений и формулируется отнюдь не как внешний закон, внеположный сущему как таковому, который предписан кем-то другим — будь то бог или человеческий произвол. Эманация есть истина самого действительного и имеющегося на деле.

Действительный предмет есть нечто, логически противостоящее имени этого предмета, а равным образом и речи о нем и его смыслу. Такое, принятое в афинском неоплатонизме, определение восходит к диалогу Платона «Кратил» (391b1), где говорится о правильном применении имен к предметам, на которое способен отнюдь не всякий человек. Подтверждением понимания эманации в афинской школе неоплатонизма именно в духе «Кратила», по нашему мнению, прежде всего являются рассуждения Прокла в «Платоновской теологии» (I.9), посвященные диалогу Платона «Парменид». Философ доказывает, что данный диалог, а вернее, его вторая часть (знаменитые гипотезы «Парменида»), — это не просто логическое упражнение,

¹ Там же, 127.6–10.

² Там же, 166.21–23.

³ Там же, 132.21–23.

⁴ Там же, 60.2–5. Ср.: Прокл. Первоосновы теологии, § 1.

посвященное опирающейся на истинность чувственного восприятия эпихейрематике, а изложение истины действительных вещей. Помимо сказанного, и Дамаский в публикуемом трактате (II.69.4; 186.15–17) говорит о том, что Парменид в одноименном диалоге отнюдь не играет и не занимается обучением — он говорит об истине сущего.

Действительные предметы не есть вещи, располагающиеся в чувственно воспринимаемом мире. Последние оказываются всего лишь зримыми или, вернее, феноменальными (явленными) и потому стоящими на шкале эманации несопоставимо ниже — в области того, что в некотором отношении оказывается не-сущим. Что же касается тех предметов, о которых идет речь, то они могут быть представлены различными способами, каковых у Дамаския, по крайней мере, три: в виде смешанного (взгляд на предмет, восходящий к учению Платона о пределе, беспредельном и смешанном из диалога «Филеб»); в виде сущего (и тогда к ним относится диалектика родов сущего, или категорий из диалога «Софист»); в виде умопостигаемого.

Представление об умопостигаемом является важнейшим моментом во всем неоплатоническом дискурсе. В самом деле, именно об умопостигаемом толкуют Плотин, Порфирий и другие платоники. Часто создается впечатление, что исключительно о нем в неоплатонизме и идет речь. Однако это, несомненно, не так. В афинской школе, по всей вероятности, использовалось определение умопостигаемого из VI книги диалога Платона «Государство» (504e—509b). Философ проводит здесь аналогию между феноменальным (зримым) и умопостигаемым. Феноменальным предметам их зримость дает Солнце и исходящий от него свет. Таким образом, процесс узрения образуют четыре компонента: (1) феноменальный предмет (который становится таковым только в самом процессе узрения); (2) Солнце как источник света; (3) солнечный свет, освещающий феноменальное; (4) воспринимающее — человеческий глаз. Аналогичные моменты представлены и в мышлении. В нем присутствуют: (1) предмет (который в данной конструкции и оказывается умопостигаемым); (2) благо; (3) свет блага; (4) воспринимающее (ум). Важнейшими свойствами умопостигаемого предмета при таком подходе оказываются его бытие и сущность, то есть определенность в уме¹.

¹ Заметим, что во второй гипотезе диалога Платона «Парменид» речь о сущности заходит только в связи с рассмотрением числа (в неоплатонической традиции относимого к первому чину умопостигаемо-умного — см. ниже), в то время как собственно умопостигаемое есть просто единое сущее, целое и части, а также бесконечное множество. Тем не менее, с нашей точки зрения, такое понимание лишь подтверждает приведенную схему. Ведь число есть первая определенность умопостигаемого — то, в чем проявляется инаковость и что является предметом ума, и в соотносительности с ним и появляется сущность. Именно в этом смысле благо-единое дарует умопостигаемому не только бытие, но и сущность.

Отметим в этой связи два момента.

1. И у Платона в «Кратиле», и у Прокла в «Платоновской теологии» речь идет о правильном и наилучшем соответствии имен предметам. Именно в таком «правильном соответствии» и заключена сама суть умопостигаемого, благодаря которой оно оказывается именно таковым, а не чем-то другим.

2. Сущее умопостигаемо именно в своем пред-стоянии уму в качестве предмета мышления. Сам ум при этом также есть умопостигаемое. Стало быть, умопостигаемое и познаваемое — отнюдь не одно и то же, как не одно и то же умозрение и знание. Знание занимает свое место на шкале эманации, и даже сам ум как умопостигаемое непознаваем и может быть постигнут лишь в качестве именно мыслящего ума¹. Примерно таков смысл рассуждений Платона о познании сущего в VII письме (342a—344d).

Принцип 2. Начало эманации полагает наглядно-очевидное, которое в ходе эманации превращается в эйдетически-определенное

«Все сущее эманрует из одной причины, из первой»². Данный тезис Прокла в неоплатонизме оказывается той основой, на которой базируется любой философский дискурс. Поскольку эманация, как было показано выше, относится к умопостигаемому сущему, важнейшим оказывается доказательство существования этой причины. Вот пример такого доказательства, приводимый Проклом. Сущее не может не иметь причины, и причина может быть одна, и только одна, поскольку в противном случае были бы невозможны иерархия и упорядоченность сущего, а также знание о нем и его умопостижение. Соответствующее рассуждение философа иллюстрирует важнейший принцип и условие неоплатонической мысли — принцип *наглядного представления*.

Первая формулировка данного принципа принадлежит Платону. В диалоге «Законы» (965a—966a) в ходе рассуждения о едином и тождественном и о его значении в государственных делах происходит следующий обмен мнениями:

К л и н и й. Пожалуй, по всей вероятности, необходимо считать [=мыслить] красоту и благо в некотором отношении единым.

А ф и н я н и н. И что? Мыслить — и быть не в состоянии наглядно представить это для разума (τὴν δὲ ἐνδείξιν τῷ λόγῳ ἀδυνατεῖν ἐνδείκνυσθαι)?

¹ Именно так, с нашей точки зрения, следует понимать следующий пассаж Платона: «Итак, творца и отца вот этого всего отыскать — уже дело, а, отыскав, рассказать о нем всем — и вовсе невозможно» («Тимей», 28c3—5).

² Прокл. Первоосновы теологии, § 11.

Клиний. Почему? То, что ты говоришь, подходит скорее рабу».

Итак, дело раба — принимать все на веру, дело же свободного человека — уметь наглядно представить в разуме то, о чем он говорит и что он мыслит.

Наглядное представление об умопостигаемом делится на два важнейших момента, и первый относится к началу и к его соотношению с последующим, а второй — к самому сущему. Особое место в качестве третьего момента наглядного представления занимает обозначение умопостигаемого в качестве предмета мнения или зримого (то есть в каком-то смысле представляющего как умопостигаемое). В такой последовательности данные формы наглядного представления мы и рассмотрим.

1. Что касается *начала и его эманации* в виде всего разнообразия сущего, то мы можем наглядно представить его двумя способами: при посредстве интуиции (ἐπιβολή, термин, восходящий к Эпикуру) или незаконнорожденного умозаключения (νόθος λογισμός)¹.

Первая подразумевает непосредственное восприятие предмета, то есть относится к тому, что Платон в приведенном выше пассаже назвал «делом раба»; интуиция возможна скорее для души в познании эйдосов². Потому при постижении первоначала и сущего Дамаский и Прокл, в отличие, скажем, от Плотина, особого значения ей не придавали. Отметим лишь, что Дамаский соотносит интуицию с т. н. единичным знанием.

Второе в афинской школе рассматривается в двух аспектах — как *аналогия* и как *апофатика*.

Один из примеров *аналогии*, относящийся к понятию причинности, был приведен выше — Прокл использует его не только в цитируемых «Первоосновах теологии», но и в «Платоновской теологии». Другие принятые способы восхождения к первоначалу по аналогии с низшим в неоплатонизме основаны на рассмотрении единства и множественности³, сопричастности и наличного бытия⁴, зависимости и независимости, совершенства и несовер-

¹ Термин, принадлежащий Платону («Тимей», 52b2), который тот использовал в применении к познанию хоры. Неоплатонники сочли, что познание первоначала аналогично постижению «кормилицы» и «восприемницы» всякого рождения, и применили данный термин в описанном контексте. Впрочем, не исключено, что такое представление восходит к стоическому учению. Например, Хрисиппу принадлежит следующее суждение: «При вопрошании о божьей мысли философствующего закононо (ἀνόθως) испытывает затруднение в двух высших проблемах...» (фр. 1010).

² Ср.: Прокл. Платоновская теология, I.14,23–25.

³ Там же, II.1.

⁴ Там же, II.3.

шенства, движения и неподвижности. Последние три способа представлены в публикуемом сочинении Дамаския.

Неоплатоническая апофатика восходит к аргументации первой гипотезы диалога Платона «Парменид». Отметим в этой связи лишь один момент. Апофатика не тождественна лишенности, поскольку лишенность подразумевает отсутствие свойства, которое в возможности в предмете присутствует (например, лишенностью оказывается слепота). Апофатические суждения могут быть как более, так и менее значимыми, нежели катафатические. И только в случае меньшей значимости некоторый смысл в связи с апофатикой обретает лишенность, однако она проявляется отнюдь не в чине первоначала, но только среди тех предметов, которые описаны в последних гипотезах диалога «Парменид».

Платон, в представлении философов афинской школы, пользуется аналогией и апофатикой для описания разных моментов эманации первоначала. Апофатика подразумевает его эманацию в узком смысле этого слова (*πρόδος*), то есть произведение из самого себя всего многообразия сущих. Что же касается аналогии, то она соответствует возвращению, так как ее основой является подобие, причиной которого оказывается именно возвращение сущего к первоначалу¹.

2. Эманация сущего (точнее, единого сущего) наглядно представляется совершенно иначе, чем эманация первоначала. Основным методом такого наглядного представления оказывается аподиктика, которая противостоит обычной силлогистике и эпихейрематике (то есть доказательству, основанному на использовании эпихейрем-доводов, убеждающих слушающих, но не вынуждающих их принять доказательство). Основными методами здесь оказываются деление на роды и виды (*ἡ διαίρετική*) и анализ (*ἡ ἀναλυτική*), поскольку именно они есть первые знания, подражающие эманации сущего за пределы единого и его возвращению к единому, а вспомогательными — построение определений (*ἡ ὀριστική*) и аподиктика в собственном смысле этого слова (*ἡ ἀποδεικτική*)².

В ходе аподиктического рассмотрения единого сущего, представленного во второй гипотезе диалога Платона «Парменид», принцип наглядной очевидности, по мнению Прокла³, реализуется в том, что первые логические выводы (а вернее, свойства — *τὰ πάθη*) оказываются наиболее простыми и ясными. По мере нарастания определенности эти логические выводы все более усложняются. Следовательно, первые предметы логических выводов

¹ Там же, II.5.

² Там же, I.9, 40.5 сл.

³ Там же, I.10.

оказываются более всего подобными началам в смысле их ясности и самоочевидности.

3. *Зримое и мнящееся* также представляет собой эманацию первоначала, однако его характерная особенность следующая. Поскольку таковое сущее не относится к областям сущего в собственном смысле этого слова или сверхсущего, оно описывается посредством отрицательной диалектики, представляющей собой вариант того же незаконнорожденного умозаключения, но уже в его платоновском варианте. В применении к предметам данного разряда используется уже не термин «свойства», а слово τὸ συμπέρασμα, обычно переводимое как «логический вывод». Происходящее от слова τὸ πέρας, «предел», оно заключает в самом себе момент со-предельности с умом, или же совместного с ним ограничения пределом. Как результат — зримое эманурует только в уме.

Принцип 3. Катафатическое следует за апофатическим

Эманация строится как триадическая. Конкретное воплощение такая триадичность находит в системе триадических категорий, каждый момент которых соответствует определенному шагу на пути эманации — пребыванию, выходу за свои пределы или возвращению. При этом пребывание описывается в апофатических терминах, а возвращение — в катафатических. Выход же за свои пределы подразумевает переход от апофатического к катафатическому. Те термины, которые чаще всего использует Дамаский, представлены в табл. 1.

Таблица 1

Система триадических категорий у Дамаския

Понятие	Пребывание	Выход за свои пределы	Возвращение
Восприятие (ἡ κατάληψις)	Невоспринимаемое (τὸ ἀκατάληπτον)	Воспринимаемое (τὸ καταλαμβάνόμενον); воспринимающее, постигающее (τὸ καταληπτικόν)	Воспринятое = могущее быть вос- принятым (τὸ καταληπτόν)
Время (ὁ χρόνος)	Вневременное (τὸ ἄχρονον) = вечное	«Сейчас» (τὸ νῦν)	Временное (τὸ ἐχρονον)

Таблица 1 (продолжение)

Понятие	Пребывание	Выход за свои пределы	Возвращение
	(τὸ αἰδίον, τὸ αἰώνιον)		
Движение (ἡ κίνησις)	Неподвижное (τὸ ἀκίνητον) = движущее (τὸ κινούν)	Самодвижное (τὸ αὐτοκίνητον)	Движимое иным (τὸ ἑτεροκίνητον); движущееся (τὸ κινούμενον)
Деление-дифференциация (ἡ διάκρισις)	Неделимое (τὸ ἀδιάκριτον)	Разделяющееся (τὸ διακρινόμενον)	Разделенное (τὸ διακεκρίμενον)
Деление на роды и виды (ἡ διαίρεσις)	Неделимое (τὸ ἀδιαίρετον) = обособленное (τὸ ἐξαιρετον)	Разделяющееся (τὸ διαρούμενον)	Разделенное (τὸ διηρημένον)
Деление на ча- сти (ὁ μερισμός)	Неделимое (τὸ ἀμερίστον, τὸ ἀμερές)	Разделяющееся (τὸ μερίζμενον)	Разделенное (τὸ μεμερισμένον)
Знание (ἡ γνῶσις)	Непознаваемое (τὸ ἀγνωστον)	Познающееся (τὸ γνωσκόμενον)	Познанное (τὸ ἐγνωσμένον); познаваемое (τὸ γνωστόν)
Изреченность (ἡ ρῆσις)	Неизреченное (τὸ ἀρρητον) = таинственное (τὸ ἀπόρητον)	Речь (τὸ ρῆμα)	Изреченное (τὸ ρητόν)
Искажение (ἡ διαστροφή)	Неуклонное (τὸ ἀδιάστροφον)	Искажение (ἡ διαστροφή)	Искаженное (τὸ διάστροφον)
Исчислимость (ἡ ἀριθμησις)	Неисчисляемое (τὸ ἀνἀριθμον)	Исчисляемое (τὸ ἀριθμούμενον)	Исчисленное (τὸ ἡριθμημένον)
Мышление (ἡ νόησις)	Немыслимое (τὸ ἀνόητον)	Мыслимое в настоя- щий момент (τὸ νοούμενον)	Умопостигаемое (τὸ νοητόν)

Таблица 1 (продолжение)

Понятие	Пребывание	Выход за свои пределы	Возвращение
Обусловленность, причинность (τὸ αἰτιον)	Беспричинное (τὸ ἀναίτιον)	Причинствующее (τὸ αἰτιον)	Причинно обусловленное (τὸ αἰτιατόν)
Определенность (ὁ διορισμός)	Неопределенное (τὸ ἀδιόριστον)	Получающее определение (τὸ διοριζόμενον)	Определенное (τὸ διορισμένον)
Очерченность (ἡ περιγραφή)	Неописуемое (τὸ ἀπερίγραφον)	Самоочерчивающееся (τὸ αὐτοπερίγραφον)	Очерченное (τὸ περιγεγραμμένον)
Порождение (ὁ γόνος)	Не способное к порождению (τὸ ἀγονον)	Порождающее (τὸ γόνιμον)	Порожденное (τὸ γέννημα)
Протяженность (ἡ διάστασις)	Непротяженное (τὸ ἀδιάστατον)	Протяженность (ἡ διάστασις)	Протяженное (τὸ διάστατον)
Различие (ἡ διαφοράτης)	Неразличимое (τὸ ἀδιάφορον)	Различие (τὸ διάφορον)	Различающееся (τὸ διάφορον)
Рождение (ἡ γένεσις)	Нерожденное (τὸ ἀγένητον)	Рождение (ἡ γένεσις)	Рожденное (τὸ γενητόν)
Связь (ἡ σχέσις)	Не связанное (τὸ ἀσχετον)	Связующее (τὸ συνέχον)	Связанное (τὸ ἐν σχέσει)
Сложение (ἡ σύνθεσις)	Простое (τὸ ἀπλόν); несоставное (τὸ ἀσύνθετον)	Сложение (ἡ σύνθεσις)	Сложное (τὸ σύνθετον)
Смерть (ὁ θάνατος)	Бессмертное (τὸ ἀθάνατον)	Смерть (ὁ θάνατος)	Смертное (τὸ θνητόν)
Сопоставимость	Несопоставимое (τὸ ἀσύντακτον)	Сопоставление (ἡ σύνταξις)	Сопоставимое (τὸ συντακτόν)

Таблица 1 (продолжение)

Понятие	Пребывание	Выход за свои пределы	Возвращение
(ἡ σύνταξις, ἡ σύμβλησις)			
Сопричастность (ἡ μέθεξις)	Безучастное (τὸ ἀμέθεκτον)	Выступающее предметом сопричастности (τὸ μέθεκτον)	Участвующее (τὸ μετέχον)
Сущность (ἡ οὐσία)	Бессущностное (τὸ ἀνοῦσιον)	Обретающее сущность (τὸ οὐσιούμενον)	Сущность (ἡ οὐσία); сущностное (τὸ οὐσιώδες)
Телесность (τὸ σωματικόν-εἶδος)	Бестелесное (τὸ ἀσώματον)	Воплощение в теле (ἡ ἐνσωμάτωσις)	Тело (τὸ σῶμα)
Эйдос (τὸ εἶδος)	Безвидное (τὸ ἀνεῖδον)	Участвующее в видообразовании (τὸ εἶδοποιούμενον)	Эйдетическое (τὸ εἰδητικόν)

В связи с данными, помещенными в табл. 1, отметим следующее.

1. Первые моменты представленных триад могут соответствовать любому сущему, которое вступает в процесс эманации. Скажем, *немыслим, прост, безучастен* и т. д. сам ум как таковой. Неоплатоники соотносили данное положение дел с возводимым ими к Платону подходом к представлению действительных предметов как самих-по-себе¹.

2. Эманация не только начинается с апофатического, но и заканчивается им. Например, *бессущностна* и *немыслима* материя. Однако противоречия рассматриваемому принципу здесь нет. Ведь апофатичность материи и чувственно воспринимаемого связана с лишенностью, то есть с никогда и никоим образом не сущим, которое как бы прорывается в не сущих в некотором отношении вещах, каково, например феноменальное (зримое) единое.

¹ См., например: Прокл. Платоновская теология, II.7,45.25 и далее. Прокл в данных рассуждениях апеллирует к диалогу Платона «Государство» (507b5 сл.).

*Принцип 4. Эманация приводит
к иерархическому структурированию сущего*

Действительные предметы, которые вовлекаются в эманацию, согласно воззрениям философов афинской школы неоплатонизма, образуют три важнейших чина: *сущность, жизнь и ум*. Единое потусторонне им; от него происходит сущность, от последней — жизнь, а от жизни — ум. На шкале эманации данные три действительных предмета соответствуют трем ее моментам. Сущность ассоциируется с пребыванием, жизнь — с выходом за свои пределы, а ум — с возвращением. На основании данных действительных предметов формируется система из трех предикатов: *сущностное, жизненное и умное*. Таким образом, эманация структурируется как девятичленный процесс: сущностное, жизненное и умное пребывание; сущностный, жизненный и умный выход за свои пределы; сущностное, жизненное и умное возвращение. Равным образом соответствующие предикаты могут быть приписаны и действительным предметам, в результате чего мы получаем сущностную, жизненную и умную сущность; сущностную, жизненную и умную жизнь; сущностный, жизненный и умный ум. В рамках такой девятиричной схемы происходит развитие приведенных выше категорий. Например, сущностная сущность оказывается наименее определенной, а умной ум — более всего определенным. Триада «сущность—жизнь—ум» рассматривается неоплатониками не только в философском, но и в теологическом плане. Теологические толкования возводятся Дамаскием и Проклом в основном к двум источникам: к так называемым «Халдейским оракулам» и к теологии Орфея. В случае теологического рассмотрения такая триада представляется следующей: наличное бытие (отец)—сила (способность)—(отеческий) ум.

Данная схема обретает свою актуальность исключительно в рамках многого. Действительные предметы есть многое, причем такое, которое участвует в едином. Что касается *многого*, то в афинской школе выделяются три его типа: множество стихий, множество частей и множество видов; разумеется, все эти типы множества соответствуют каждый своему моменту эманации: стихии — пребыванию, части (и целое, без которых части непредставимы) — выходу за свои пределы, а виды — возвращению. Стихии есть первоэлементы вещей, которые при своем слиянии в образующееся из них теряют свою сущность. Дамаский понимает стихии расширенно: это не только четыре природные стихии (огонь, земля, воздух и вода), но вообще все то, из чего образуется сущность. Поскольку сущность всегда есть нечто умпостигаемое, то умпостигаемы и стихии, которые, следовательно, могут быть выражены, например, в рамках некоторого определения. Так, если определять человека как разумное и смертное живое существо, то стихиями, образующими сущность («существо») человека оказываются «разумное», «смертное» и

«живое». Части есть то, что определено в соотносительности с целостностью и друг с другом, причем как нечто относительно независимое; они могут быть как одинаковыми, так и неодинаковыми. Целое и части тождественны жизни и вечности. Виды — полностью определенное многое, причем каждый вид не зависит ни от любого другого, ни от всех их вместе взятых, которые образуют то, что называется *плеромой* (полнотой) видов. Ум есть плерома видов; отметим, что плеромы образуют иерархическую структуру и возможно наличие плером плером. Низшие среди видов есть так называемые *материальные эйдосы*, которые сочетаются с материей как с не-сущим, и в рамках такого сочетания материя трансформируется в феноменальное сущее.

Низшим среди действительных предметов следует считать *атомы*. Отметим, что неоплатоническое понимание атомов отличается от принятого в атомизме, согласно которому все состоит из мельчайших неделимых частиц-атомов и пустоты. По поводу таких атомов еще Плотин вынес свой вердикт: их не существует. Атомом в неоплатонизме называется сочетание материального эйдоса с материей, то есть то, что Аристотель называл *отдельным*, а также *сущностью* в первом смысле этого слова, примером каковой является вот этот человек, скажем Сократ¹.

Сущностью в неоплатонизме также почитается то, что в ходе эманации первоначала, которое само по себе бессущностно, оказывается логически противостоящим *единичному*. Единичным называется то, что предпонуется как *генада*, то есть рассматривается в плане его единства. Например, всякое сущее есть генада, которая ему предшествует, и при таком рассмотрении оно оказывается божественным. Таково, в частности, единичное знание, число и т. д., которые противостоят сущностным². Сущность, с одной сто-

¹ Данное определение триады «роды—виды—атомы» принадлежит Порфирию. «Итак, поскольку стоящее выше категорично определяет (κατηγοροῦμένον) стоящее ниже, вид будет категорично определять атом, а род — вид и атом; высший же род (τὸ γενικώτατον) — род или роды... вид и атом. В самом деле, высший род определяет все стоящие ниже его роды, виды и атомы, род, предшествующий высшему виду, — все высшие виды и атомы, просто вид — все атомы, а атом — только одно частное. Атомом же называется Сократ, именно вот это белое и именно вот этот подходящий сын Софрониска, если, разумеется, у него единственный сын — Сократ. Так вот, атомами подобное называется потому, что каждое из них составлено из собственных признаков, та же самая совокупность которых никогда не могла бы появиться в применении к другому» («Введение к „Категориям“ Аристотеля», IV.1,7.12–23)

² Разделение на сущностное и единичное восходит к диалогу Платона «Парменид» (143a4–144e7), где доказывается, что частей единого, то есть генад, столь же много, сколь и частей сущего, то есть сущностей, а именно бесконечное множество. Прокл на этой основе сформулировал свое учение о генадах сущего — о богах (см., например: «Платоновская теология», I.3,14.14 сл.).

роны, тождественна, а с другой — не тождественна наличному бытию. Дамаский рассматривает соотношение этих категорий в данном аспекте весьма подробно в соответствующих главах публикуемого трактата. В качестве многого сущность состоит из *стихий*; первые стихии — это предел и бес-предельное.

Жизнь рассматривается как кипение и бурление сущности в процессе эманации. Она тождественна, с одной стороны, целому и частям, а с другой — вечности. Как многое жизнь состоит из частей.

Ум есть определенное множество эйдосов, то есть родов и видов. Помимо этого, он может быть чистым, сущностным или умным (мыслящим); последний оказывается знанием. Мыслящий ум — *всеобщий демиург Зевс*, важнейший признак которого — попечение о последующем, которое, будучи феноменальным, всегда возникает на основании принципа подобия, то есть как подобное и не подобное предшествующему и самому себе.

Принцип 5. Эманация происходит сперва как внутренняя, а затем — как внешняя; сперва — как единовидная, а затем — как неединовидная; сперва — как эманация вглубь, а затем — как эманация вширь

Эманация осуществляется как разворачивание множества из единого. При этом в виду имеется любое единое и любое множество. В этом смысле всякая сущая вещь может пребывать в трех состояниях: *в качестве причины, в наличном бытии и в смысле сопричастности*. В качестве причины последующее существует в предшествующем. Например, отец в своем наличном бытии оказывается причиной сына как наличного бытия и потому сын в отце существует в качестве причины. В смысле сопричастности предшествующее располагается в последующем. Например, в наличном бытии прекрасной статуи красота-в-себе существует в смысле сопричастности. Что касается причин, то они могут быть трех видов: созидющие (*τὸ ποιητικόν*), парадигматические (*τὸ παραδειγματικόν*) и целевые (*τὸ τελικόν*)¹.

Множество в наличном бытии есть *внешнее множество*. Множество в качестве причины есть *внутреннее множество*, которое эманрует

¹ Данная классификация первых причин в неоплатонизме выдвигается как оппозиция аристотелевскому учению о четырех причинах (формальной, материальной, движущей и целевой). Автор ее неизвестен, очевидно лишь то, что уже Сириан пользуется приведенной схемой как общеизвестной (см., например: «Комментарий к „Метафизике“», 26.18; 109.36 и т. д.). Симпликий возводит данную классификацию причин к Платону (см.: «Комментарий к „Физике“», 9.7.7 сл. и другие места), хотя наличие у последнего именно такой системы причин весьма сомнительно.

первым внутри предшествующего и представляет собой свернутое множество, или множество-семя. Затем по образцу такого множества строится внешнее. Внутреннее множество является множеством-в-себе, а не множеством стихий, частей или видов. Оно есть единое, а вернее, объединенное, которое не складывается из чего бы то ни было, а предшествует этому чему-то как нерасторжимое. Следует отметить также, что внутреннее множество существует только в процессе эманации, то есть в соотносительности с внешним.

С другой стороны, эманация оказывается единовидной ($\delta\mu\omicron\epsilon\iota\delta\eta\varsigma$) и неединовидной ($\alpha\nu\omicron\mu\omicron\epsilon\iota\delta\eta\varsigma$). Последующее является либо таким же (подобным), как предшествующее, либо не таким же (неподобным). Собственно, проблематична лишь неединовидная эманация, вернее, ее причина. Дамаский говорит, что единовидная эманация происходит путем разделения на части, в то время как неединовидная — вследствие предвосхищенной в предшествующем инаковости. Предшествование здесь не таково, как в случае внешнего и внутреннего множества. Сперва эманрует единовидное, а затем — неединовидное.

Следующим аспектом эманации является эманация вглубь ($\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\beta\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$) и вширь ($\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\pi\lambda\acute{\alpha}\tau\omicron\varsigma$). Данное деление основано на геометрических представлениях о наличии у тела трех измерений: длины, ширины и глубины, а также на понятии предела. Симпликий пишет: «...линия как предел поверхности неделима [в смысле родов и видов] по ширине, а поверхность как предел тела — по глубине»¹, что же касается таких объектов, как точка и настоящий момент, то они неделимы ни в каком отношении. Распространяя данное положение на деление на роды и виды вообще, мы получаем две последовательности предметов: идущую вглубь (одномерную) и вширь (двумерную). Таким образом, эманация разворачивается в пространстве двух родов: одномерном и двумерном. Поскольку двумерное пространство может быть сведено к одномерному, эманация вглубь, которая соответствует гомеомерному делению, предшествует эманации вширь (негомеомерному делению и вычленению родов и видов). Пребывание в данной схеме может быть отождествлено с нульмерным пространством, а возвращение — с трех- и четырехмерным. Пребывающему нульмерному объекту в неоплатонической версии халдейской теологии соответствует понятие «исток», одномерному выходу за свои пределы — «последовательность вещей», или «поток», двумерному же — «поток».

¹ «Комментарий к трактату „О душе“», 11.251.19—21.

ДЕВЯТЬ ГИПОТЕЗ «ПАРМЕНИДА» КАК НАГЛЯДНОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ ЭМАНАЦИИ В ЕЕ ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Для понимания настоящей главы необходимо отчетливейшим образом представить себе, что такое эти восемь гипотез «Парменида». Без такого отчетливого представления предлагаемый нами сейчас анализ этой неоплатонической интерпретации может внести только туман и полную неразбериху в головы читателей.

А. Ф. Лосев. История античной эстетики. Последние века

Публикуемый трактат Дамаския делится на две примерно равные по объему части. Первая посвящена общим апориям, относящимся к происхождению всего многообразия действительных предметов от сверхсущностного начала всего (единого-неизреченного, или таинственного), к процессу эманации, а также к соотношению традиционных эллинских и восточных теологических воззрений с платоническими построениями. Вторая представляет собой комментарий ко второй части диалога Платона «Парменид», где излагаются знаменитые гипотезы. Комментарий представляет собой своего рода полемические заметки, в которых в апоретической форме излагаются возражения Дамаския Проклу, также комментировавшему этот диалог. К сожалению, большая часть комментария последнего до нас не дошла, в частности, не сохранились те места, в связи с которыми высказывает свои возражения Дамаский. Поэтому реконструкция воззрений Прокла основывается преимущественно на его главном сочинении — «Платоновской теологии».

Вторая часть диалога «Парменид» посвящена разбору гипотез, то есть положений, проистекающих из определенного допущения, относящегося к единому. Всего этих гипотез в афинской школе неоплатонизма, в отличие от современных трактовок, выделялось девять. По мнению Сириана, Прокла, и Дамаския, при их посредстве Платон описывают эманацию действительных предметов — их возникновение от сверхсущностного начала всего и переход от состояния единого сущего к чину никогда и ни в каком отношении не сущего. Гипотезы «Парменида», согласно этой концепции, представляют собой систематическое изложение всего учения Платона и, в частности, его теологии — учения о богах, фрагментарно представленного во многих его диалогах. Это учение представляет собой истину, которая корреспондируется с

традиционной эллинской и орфической теологиями, с реалиями, представленными в «Халдейских оракулах» и в египетской религии.

Систематическое описание воззрений представителей афинской школы неоплатонизма на гипотезы Парменида представлено в табл. 2. Напомним, что эти гипотезы посвящены соотносению единого с другим, под которым Дамаский понимает материю. Первые пять предполагают бытие единого, причем в трех начальных выводы посвящены единому, а в оставшихся двух — другому. Четыре следующие исходят из положения: «Если единого не существует», — и выводы делаются для самого единого и для другого.

Таблица 2

Девять гипотез «Парменида» и интерпретации неоплатоников

Диалог «Парменид»		Действительные предметы	Параллели
описание	предикаты		

Первая гипотеза

Посылка: «Если единое едино»

Выводы: для единого

137с4– 142а8	Не является целым и не имеет частей; не имеет начала, середины и конца; бесконечно; не обладает фигурой; не находится в другом и в самом себе; не покоится и не движется; не тождественно и не иначе другому и самому себе; не подобно и не неподобно; не равно и не неравно; не старше, не моложе и не равно по возрасту самому себе и другому	Сверхсущностное начало всего	Платон: благо («Государство»); первый царь всего (II письмо)
-----------------	---	------------------------------	--

Таблица 2 (продолжение)

Диалог «Парменид»		Действительные предметы	Параллели
описание	предикаты		

Вторая гипотеза

Посылка: «Если единое существует»

Выводы: для единого

142b5—
155d5Единое, обладающее свойствами;
божественное

А. Умопостигаемое устройство и три его чина

142b5—c7

Единое сущее

1-й чин: предел—беспредельное—смешанное (умопостигаемое сущее)

Орфика:
эфир—хаос—яйцоХалдейские оракулы:
отец—сила—умПлатон:
предел—беспредельное—смешанное («Филеб»);
единое сущее («Софист»)

142c7—d9

Целостность

2-й чин: предел—беспредельное—смешанное (умопостигаемая жизнь)

Орфика:
?—?—яйцо, носимое во чреве, замысленное яйцо, белая туника, облакоХалдейские оракулы:
отец—сила—умПлатон:
целое («Софист»)142d9—
143a3

Бесконечное множество

3-й чин: предел—беспредельное—смешанное (умопостигаемый ум)

Орфика:
Фанет—Эрикей—Мудрый (Метис)

Таблица 2 (продолжение)

Диалог «Парменид»		Действительные предметы	Параллели
описание	предикаты		
			<p>Халдейские оракулы: отец—сила—ум</p> <p>Платон: все («Софист»); умопостигаемое живое су- щество, парадигма («Ти- мей»)</p>
Б. Умопостигаемо-умное устройство и три его чина			
143a4— 144e7	Число	1-й чин: сущно- стная жизнь	<p>Орфика: три ночи</p> <p>Халдейские оракулы: ворожеи (οἱ τυγγες)</p> <p>Платон: сверхнебесное место («Федр»)</p>
144e8— 145a4	Целое и части	2-й чин: жизнен- ная жизнь	<p>Орфика: Уран</p> <p>Халдейские оракулы: хранители (οἱ συνοχεῖς)</p> <p>Платон: небесный круг («Федр»); Уран («Кратил»)</p>
145a4—b5	Начало, середи- на, конец; фигура	3-й чин: умная жизнь	<p>Орфика: десятирукые (циклопы)</p> <p>Халдейские оракулы: телетархи (οἱ τελετάρχαι)</p>

Таблица 2 (продолжение)

Диалог «Парменид»		Действительные предметы	Параллели
описание	предикаты		
			Платон: поднебесный свод («Федр»)
В. Умнее устройство и семь его чинов (три отца и всеобщие истоки)			
145b6—e6	Бытие в другом	1-й чин: сущно- стный ум (Крон)	Орфика: Крон (ὁ νοῦς καθαρός) Халдейские оракулы: Единойды Потусторонний (Ἕ Απαξ ἐπέκεινα) Платон: Крон («Кратил», «Гор- гий», «Политик»)
145e7— 146a8	Движение	2-й чин: жизнен- ный ум (Прокл: Рей; Дамаский: Ге- ката)	Орфика: Рей (ὁ νοῦς ζωοφόρος) Халдейские оракулы: Геката
146a9— 147b8	Тождествен- ность самому себе и другому	3-й чин: умной ум (Зевс)	Орфика: Зевс (ὁ νοῦς θεμιουργός) Халдейские оракулы: Дважды Потусторонний (Δίς ἐπέκεινα) Платон: демиург («Тимей»); Зевс («Критий», «Кратил», «Филеб», «Протагор», «Критий», «Законы»)

Таблица 2 (продолжение)

Диалог «Парменид»		Действительные предметы	Параллели
описание	предикаты		
145b6—e6	Бытие в самом себе	4—6-й чины: триада Куретов; незапятнанные боги (οἱ ἄχρονοι); истоки	Орфика: Куреты
145e7—146a8	Покой		Халдейские оракулы: неумолимые боги (οἱ ἀειλίκτοι)
146d4—5	Инаковость другому		Платон: кратер («Тимей»)
146c8—d1	Инаковость самому себе	7-й чин: препоясанный бог (ὁ ὑπεζωκός)	Халдейские оракулы: препоясанный бог, разделяющий умное на два состояния

Г. Сверхкосмическое устройство
(начальствующие и уподобляющие боги: ἀρχαί, ἀφομοιωτικοί)

147c1—148d4	Подобие и не-подобие самому себе и другому	<p>1. Демнургическая триада (Зевс 2-й, Посейдон, Плутон)</p> <p>2. Животворящая триада (Артемида, Персефона, Афина)</p> <p>3. Обратительная триада (Аполлон)</p> <p>4. Очистительная триада (Корибанты)</p>	Платон: новые боги («Тимей»); Зевс, Посейдон и Плутон («Горгий»); Дике («Политик»); Кора и Деметра («Кратил»); Аполлон и Гелиос («Законы»)
-------------	--	---	--

Таблица 2 (продолжение)

Диалог «Парменид»		Действительные предметы	Параллели
описание	предикаты		

Д. Сверхкосмически-внутрикосмическое устройство
(свободные боги: ἄπόλυτοι)

148d5— 149d7	Соприкоснове- ние и несоприкос- новение с самим собой и с другим	<p>1. Демиургиче- ская триада (Зевс 3-й, Посейдон 2-й, Гефест)</p> <p>2. Триада стра- жей (Гестия, Афина 2-я, Арес)</p> <p>3. Животворящая триада (Деметра, Гера, Артемиды 2-я)</p> <p>4. Возводящая триада (Гермес, Афродита 2-я, Аполлон 2-й)</p>	Платон: двенадцать вождей («Федр»); Корибанты («Законы», «Евтидем»); Ананке и Мойры («Госу- дарство»)
-----------------	---	---	--

Е. Внутрикосмическое устройство
(небесные боги)

149d8— 151b7	Равенство и не- равенство самому себе и другому по величине	Неподвижные звезды	Прокл: неподвижные звезды, блуждающие звезды (пла- неты)
151b7—e2	Равенство и не- равенство самому себе и другому по числу	Блуждающие звезды (планеты)	Прокл: подлунные боги

Таблица 2 (продолжение)

Диалог «Парменид»		Действительные предметы	Параллели
описание	предикаты		
151e3— 155d5	Равенство и неравенство самому себе и другому по возрасту	Подлунные боги, божественные души, демоны, ангелы, герои, божественные тела	Прокл: лучшие роды (всеобщие души, демоны, ангелы, герои)

Третья гипотеза

Посылка: «Если единое существует и не существует»

Выводы: для единого

155e4— 157b5	Участие в сущности; возникновение и гибель; целостность; соединение и расторжение; уподобление и превращение в неподобное; приравнивание и возникновение неравенства	Частные души	Платон: частные души («Тимей»)
-----------------	--	--------------	-----------------------------------

Четвертая гипотеза

Посылка: «Если единое существует»

Выводы: для другого

157b6— 159b1	Единое и многое; целое и части; ограниченность пределом и беспредельность; подобие и неподобие; тождественность и инаковость; движение и покой	Телесное, участвующее в третьем едином	
-----------------	--	--	--

Таблица 2 (продолжение)

Диалог «Парменид»		Действительные предметы	Параллели
описание	предикаты		

Пятая гипотеза

Посылка: «Если единое едино»

Выводы: для другого

159b2— 160b4	См. предикаты 1-й гипотезы	Материя
-----------------	-------------------------------	---------

Шестая гипотеза

Посылка: «Если единое не существует»

Выводы: для единого

160b5— 163b6	Познаваемость; отличие от друго- го; «то», «это» и «ничто», неподо- бие другому и по- добие самому себе; неравенство дру- гому и равенство самому себе; бы- тие и небытие; движение и покой; изменчивость и неизменность; возникновение и гибель и невозник- новение и неги- бель	Феноменальное единое (единое, не существующее в не- котором отноше- нии)	Прокл: выводы о невозможном
-----------------	---	--	--------------------------------

Седьмая гипотеза

Посылка: «Если единое не едино»

Выводы: для единого

163b7— 164b4	Неучастие в бы- тии, недвижность, неизменность и т. д.	Ником образом не сущее единое
-----------------	---	----------------------------------

Таблица 2 (продолжение)

Диалог «Парменид»		Действительные предметы	Параллели
описание	предикаты		

Восьмая гипотеза

Посылка: «Если единое не существует»

Выводы: для другого

164b5– 165e1	Инаковость по отношению друг к другу внутри «скоплений»; единое и многое; число; равенство и неравенство; ограниченность пределом и беспредельность; подобие и неподобие; тождественность и инаковость; движение и покой; возникновение и гибель и невозникновение и негибель	Феноменальное (чувственно воспринимаемое) другое-сущее-многое, образующее «скопления»	Прокл: выводы о невозможном
-----------------	---	---	--------------------------------

Девятая гипотеза

Посылка: «Если единое не едино»

Выводы: для другого

165e2– 166c5	Не-сущее и не-возникающее; не-единое и не-многое; не-подобие и не-неподобие; не-тождественность и не-инаковость; не-соприкосновение и не-обособленность и т. д. Запрет любого предсказывания	Никонн образом не сущее другое
-----------------	--	--------------------------------

Отметим, что, согласно современной исследовательской традиции, в рамках второй части диалога «Парменид» выделяется не девять, а восемь гипотез. При этом третья (по неоплатоническому счету) гипотеза включается в состав второй. Основания для такого подхода имеются — действительно, в этом случае логическая структура выводов оказывается симметричной: единое существует — выводы для единого, выводы для другого; единое не существует — выводы для единого, выводы для другого. Третья неоплатоническая гипотеза несколько нарушает стройность этого порядка, поскольку речь в ней идет о существующем и не существующем едином, причем выводов для другого в этом случае не делается. Тем не менее ее выделение, вероятно, необходимо. В самом деле, Платон уже завершил вторую гипотезу, сделав окончательный вывод, и его дальнейшее рассуждение резко отличается от предшествующего.

И самый главный вывод, который можно сделать в данной связи, — тот, что воззрения неоплатоников на диалог «Парменид», как и на другие произведения Платона, с нашей точки зрения, оказываются априорно более истинными, нежели современные. Неоплатоники жили и творили практически в тех же условиях, что и сам Платон; обязательное академическое образование и превращение философствования в стиль жизни обуславливали высочайший уровень понимания того, о чем говорили древние, о котором в ситуации современности приходится лишь мечтать.





ПРИМЕЧАНИЯ

Предлагаемый перевод трактата Дамаския Диадоха «О первых началах» выполнен по изданию: *Damascii Successoris Dubitationis et solutiones de primis principiis*, in *Platonis Parmenidem* / Ed. C. Ruelle. Pars I—II. Parisiis, 1889. Перевод сверен по новейшим изданиям текста: *Damascius. Traité des premiers principes* / Texte établi par L. G. Westerink. Vol. 1—3. Paris, 1986—1991; *Damascius. Commentaire du Parménide de Platon* / Texte établi par L. G. Westerink. Vol. 1—2. Paris, 1997 (доведено до параграфа 263).

В настоящем издании в угловые скобки (< >) заключен текст, который в рукописях трактата отсутствует и вставлен издателями или переводчиком по смыслу либо для восполнения лакун. Невосполнимые лакуны отмечаются знаком <...>. В прямых квадратных скобках ([]) приводится текст, который в рукописях присутствует, но по каким-либо причинам был исключен. В курсивных квадратных скобках (*[]*) дана нумерация силлогизмов Дамаския и помечены делаемые им выводы, а также суждения Прокла, которые оспариваются философом. Пагинация (нумерация томов, страниц и строк) выполнена в соответствии с изданием Рузала. Разбивка на части, главы и параграфы принадлежит переводчику и в основном соответствует изданию Вестеринка.

Перевод цитат в комментариях в тех случаях, когда его авторство не оговорено, принадлежит переводчику или комментатору.

I

АПОРИИ, ОТНОСЯЩИЕСЯ К ПЕРВЫМ НАЧАЛАМ, И ИХ РАЗРЕШЕНИЕ

РАЗДЕЛ I

¹ Используемая Дамаскием формула (ἐπέκεινα τῶν πάντων) является вариацией на тему знаменитого пассажа Платона из «Государства» (509b), в котором, в частности, утверждается, что благо потусторонне сущности (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας). Данное словосочетание в неоплатонизме и в патристической философии приобрело статус технического термина и использовалось в основном в утверждениях о трансцендентности первоначала (или соответственно Бога). Плотин усилил (и тематически расширил) данное определение, используя утверждение о потусторонности не сущности, а сущему («Эннеады», I.7.54.1 и V.5.32.6) или всем вещам вообще (V.1.6).

Прокл также неоднократно употреблял данную формулу в смысле потусторонности всему (см., например, «Платоновская теология», I.10). Поскольку сущее на онтологической шкале неоплатоников, безусловно, стоит выше сущности как уже некоторой определенности сущего в контексте его умопостигаемости и мыслимости, статус трансцендентности первоначала в утверждениях о его потусторонности сущему и всему явно признается значительно большим, нежели у Платона.

² Содержательно в данном фрагменте поставлена (возможно) центральная проблема европейской метафизики от Парменида и Платона до Канта и Гегеля — проблема трансцендентного. Укажем хотя бы на стоическое по духу псевдоаристотелевское сочинение «О мире», на трактаты VI.8 и VI.9 из «Энеад» Плотина, а также на § 7 «Первооснов теологии» Прокла, где рассматривается тот же вопрос: каким образом первое (в самых разных его смыслах — как единое, как творящее начало, субстанция, единство апперцепции и проч.) может быть соотносено с выводимым из него (творимым, следующим «позже») многообразием бытия. В специфически платоническом смысле эта проблема оборачивается вопросом о возможности приложить к нему предикат существования. Дамаский, как мы увидим, апеллирует к очень широкому набору платонических по преимуществу текстов, трактующих данный вопрос.

³ Речь здесь идет о своего рода «сосчитываемости» единого начала, о том, возможно ли его ввести в число «всего», даже если оно высшее по сравнению со всем последующим. Как явствует из диалога «Софист», сосчитываемость является признаком бытийности («Ведь всякое число мы относим к области бытия» — 238a). Если же мы вспомним многозначительность греческого термина λόγος, означающего в различных контекстах и счет, и речь (примеч историческое первенство, видимо, следует отдать именно счету), то «сосчитываемость» такого единого окажется признаком и возможности высказываться о нем. Тогда же, когда мы не вводим его в число «всего» (в данном случае букв. «всех», τὸν πάντων), мы не можем говорить о не-едином как о «всем», например, о космосе как о целом.

⁴ О связи «всего» и ограниченности в космосе см.: Платон. Тимей, 41b—c.

⁵ Иными словами, «все» — это и есть граница, которая не мыслится как отличающаяся от всего: граница лишается здесь топологического значения.

⁶ Выражение «единый строй» (μία σύνταξις) восходит к Платону. В «Государстве» (V, 462c) в связи с проблемой взаимодействия тела и души говорится о «едином строе, подчиненном началу». Тело оказывается как бы «выстроенным» в соотносительности с душой. Плотин («Энеады», II.3.7.14–18) трактует данное понятие расширенно и соотносит его с устроением космоса. Единый строй в этом случае подразумевает всеобщую сопряженность, словно бы единое дыхание, пронизывающее все, которое исходит от единого начала, породившего единомное живое существо — космос. В результате действие каждого предмета в космосе распространяется и на все остальные. Дамаский трактует единый строй всего в самом широком смысле — как соотносительность не только с живым и с жизнью вообще, но и с общей структурой сущего. Единомным здесь оказывается сущее как таковое, эманлирующее в виде жизни и ума.

⁷ Для античного философского сознания один из ведущих обертонів понимания мышления — это различение и определение, то есть ограничение, формирование определенной предметной области. Ср.: Платон. Филеб, 17e3–6 («Напротив, беспре-

дельное множество отдельных вещей и содержащегося в них необходимо превращает в беспредельную и бессмысленную твою мысль»).

⁸ В рукописях фигурирует выражение μετὰ τῆν ἀρχήν — «после начала». Мы переводим согласно конъектуре, принятой в последних изданиях текста (μετὰ τῆς ἀρχῆς — «наряду с началом»), хотя однозначно признавать ошибочность рукописной традиции, по нашему мнению, не следует. Смысл пассажа в случае принятия рукописного чтения таков: начало всего не есть что-то среди всего, потому что все следует за ним; если бы оно было чем-то среди всего, то оно оказалось бы включенным в его состав и т. д. Разумеется, такое прочтение вполне возможно и нисколько не противоречит мысли Дамаския

⁹ Если названное нами началом оказывается лишь одним из последующего, то за ним мы обнаружим такое же, за этим еще одно и т. д. То есть если начало мы объединим с тем, для чего оно выступает началом, то оно окажется рядоположным последнему. Тогда для них нужно будет еще нечто, начальное и т. д. Перед нами пример традиционной для античной (и неоплатонической) философии аргументации «от ухода в бесконечность».

¹⁰ Τὸ πᾶν — Все как вот этот чувственно воспринимаемый космос. Здесь и далее в подобных контекстах мы, в отличие от всего как совокупности или иерархии всех предметов, будем писать слово «Все» с прописной буквы, не используя при этом термины типа «вселенная», которые обычно применяются в таких случаях.

¹¹ Ср.: Плотин. Энеады, VI.9.6.

¹² Ср.: Ямвлих. Богоизреченная арифметика, I: «Если не энергийно, то, во всяком случае, сперматически, единица содержит все логосы чисел...»

¹³ Обвинение в нерепрезентативности единого в его платонической интерпретации восходит к Аристотелю. Например, в «Метафизике» (1087b30–33) Стагирит пишет: «...наибольшее доверие внушает мнение тех, кто противопоставляет единое множеству; однако и они делают это неудовлетворительно, ибо у них получается, что единое есть малочисленное: ведь множество противоположит малочисленности, а многое — малочисленному».

¹⁴ Спевсипп (409–339 до н. э.) — племянник и ученик Платона, после смерти последнего в течение восьми лет возглавлявший Академию. Свидетельства о его учении весьма противоречивы и скудны. Что касается данного места, то, очевидно, можно сослаться на «Метафизику» Аристотеля (1092a): единое — нечто не развившееся еще до бытия, а потому оно — и не благо, и не прекрасное. Следовательно, такое единое можно назвать мельчайшим, подобно первой, допространственной монаде у поздних пифагорейцев — недаром Спевсипп говорил о порядке сущего, в котором первыми выступали монада и диада. Ср. с рассуждением Платина на ту же тему: «Оно считается единым более, чем едины единица и точка. Ведь здесь душа, отбросив величину и множество, останавливается на самом малом и опирается на нечто неделимое, однако такое, которое было в делимом и в ином. Единое же не в ином» («Энеады», VI.9.6.2–3).

¹⁵ Πάντα καταλήόν. Представление о «поглощении» божеством мира характерно для орфических космогоний, в частности излагаемых Проклом (в «Комментарии к „Тимею“») и Стобеем. Зевс, создавая мир, поглощает все предшествующее («Тело всего имел он в чреве своем во глубоком...»). В отличие от Дамаския, для Прокла по-

гложение — метафора деятельности демиурга в «Тимее». При этом демиург поглощает именно умопостигаемое: «И, подобно тому как утверждается, что демиург поглотил умопостигаемое и вернулся к самому себе, космос содержит свой центр в самом себе» («Комментарий к „Тимею“», II,93.18–19). Зевс, поглощающий космос, еще вполне в духе Платона — душа-демиург.

¹⁶ 'Αφ' ἐνός ἄρα καὶ πρὸς ἓν. Данное выражение принадлежит Аристотелю и используется им дважды: в «Никомаховой этике» (1096b27) и в «Метафизике» (1003a33). Судя по всему, в неоплатонизме оно обрело статус технического. Встречается в комментариях к Аристотелю Александра Афродисийского, Филопона, Аммония. См. также: *Плотин. Эннеады*, V.2.1.

¹⁷ Ср.: «Начало всего не может быть совокупностью всех сущих. Начало — все лишь потому, что к нему все сводится и из него исходит... Все могло и должно было произойти от него потому, что он — ни что-либо из всего, ни все вместе» (*Плотин. Эннеады*, V.2.1).

¹⁸ Ср.: «Те же, кто разделяет и рассматривает его словно дурное, — это, стало быть, мы сами, хотя в действительности богу соответствует единое, простое и неделимое знание, выступающее в качестве монады блага» (*Прокл. Комментарий к „Пармениду“*, 963.21–22). Прокл трактует данную раздельность как титаническую, тираническую, но при этом присущую нам отнюдь не всегда: «Ведь в душах происходит подлинное сражение гигантов; и когда ими руководят логос и ум, властвуют олимпийские и Афиновы качества, а совокупная жизнь оказывается царственной и философской; но когда власть захватывает множественное или худшее и рожденное вообще, тогда их государство оказывается тиранией» (Там же, 692.27 сл.).

¹⁹ «Пророческий», так как он основан не на опыте и не на разумении, а на чем-то, что превышает и то, и другое.

²⁰ По мнению Платона, говорившего о нашей привычке обозначать нечто неизвестное (в данном случае — совершенно неизвестное) через известное, лучше всего поступает тот, кто «будет отрицать все, ничего не утверждая о нем, предоставляя единому быть собой». «Не нужно спешить к другим началам» («Эннеады» V.5.13; II.9.1). См. также: *Платон. Письма*, 312e4–313a1 («Человеческая душа стремится познать, каково все это, взирая на то, что ей родственно; однако из родственного ничего ее не удовлетворяет»).

²¹ Определяя положение аналитики среди других методов восхождения к первоначалу и постижения сущего в связи с рассмотрением необходимости наличия в душе множества смыслов, Прокл говорит следующее: «...коль скоро и аналитике необходимо сочетаться с ними [с диалектическими методами]; в самом деле, она противостоит: аподиктике [метод доказательства, основанный на переходе от посылок к следствиям], так как в процессе анализа происходит переход от причинно обусловленного к причинствующему; ористике [метод построения определений], ибо анализ идет от составного к более простому; диэретике [метод разделения, основанный на переходе от родовых признаков к видовым, то есть от общего к частному], поскольку движение совершается от частного к общему. Действительно, об анализе говорится именно в описанных смыслах, и по этой причине, когда отвергаются [диалектические методы], то же самое происходит и с ним» («Комментарий к „Пармениду“», 982.23 сл.). Следовательно, Дамаский ведет речь о том, что взойти к первоначалу даже с использовани-

ем анализа как метода восхождения к простейшему, причем принимая во внимание именно совокупность душевных смыслов (то есть подвергая анализу самих себя), мы не в состоянии.

²² Всякое сущее состоит из простейших элементов. Определение понятия «стихия» см. в нашей статье.

²³ Ср.: Плотин. *Эннеады*, VI.7.38.

²⁴ Фактически здесь Дамаский ставит следующую проблему: образует ли начало, выступающее объектом рассуждений, особую предметную область, или же мы «растворяем» его во «всем» — как оно выступило в нас.

²⁵ Ср.: Платон. *Парменид*. 165a.

²⁶ Вот как формулирует возникающие сложности Секст Эмпирик в книге «Против арифметиков» (14–15): «Или идея единого отлична от отдельных чисел, или она мыслится вместе с ними, когда они ей причастны. Однако [у платоников] она никоим образом не мыслится данным в качестве единого самого по себе наряду с отдельными исчисляемыми предметами. Остается, следовательно, мыслить [эту идею] в том самом, что в ней участвует. А это, в свою очередь, создает апорию. Ведь если исчисляемое дерево является единым по причастности к единице, тогда то, что не есть дерево, не будет называться и единым...» (пер. А. Ф. Лосева).

²⁷ Речь идет о метафоре мистериального плана, отсылающей к особому духовному опыту участника мистерий (что подтверждает утверждение Фотия о том, что Дамаский был склонен к теургии). В поздней Академии такого рода интересы были весьма распространены, о чем свидетельствует пример Прокла, постоянно ссылающегося на мистериальный опыт в своей экзегезе Платона. Аналогом Дамаскиева «совместного ощущения» может быть Проклова «совместная симпатия душ», о которой философ говорит, например, в «Комментарии к „Государству“» (II, 108.17–30).

²⁸ Родовые муки — один из излюбленных образов Сократа, о котором Платон подробно говорит, например, в «Теэтете». Поскольку Сократ являлся сыном повитухи Фенареты, он сравнивает свое искусство ведения беседы с повивальным искусством (ἡ μαιευτικὴ τέχνη — 149a–151c). То, что это был действительно сократовский образ, подтверждает Аристофан, насмехавшийся над ним еще при жизни учителя Платона в комедии «Облака» (135–137). В эпоху поздней античности метафора родовых мук станет весьма распространенной, встречаясь даже в гностических текстах. В принципе она сравнима с общим для всей платонической традиции представлением об экзистенциальном состоянии как высшей реальности человеческой души, поэтому «родовые муки» можно соотносить и по данному основанию, и по содержательной стороне (любое стремление — роды как его итог) с известным платоновским символом Эроса как философского чувства. Ср.: Плотин. *«Эннеады»*, V.3.17 («Что же, не довольно ли этого, не следует ли остановиться на этом? Или душа еще и еще мучается родовыми болями?..»). Метафорически этот образ близок также известному «геронческому энтузиазму» Джордано Бруно.

²⁹ Ср.: Аристотель. *Никомахова этика*, 1095b17–19.

³⁰ Крон — как образ созерцающего бога, *демиург* (то есть Зевс) — как практического, деятельного.

²⁷ Дамаский

³¹ Можно сказать, что в данном пассаже представлена парадигма античной мысли (да и культуры) в целом. В качестве параллели к этому месту может быть назван, например «Комментарий к „Кратилу“» (30–31) Прокла.

³² То есть единое выходит за рамки любого противопоставления. Единое — вне всякого противоположения, что Дамаский в дальнейшем будет повторять не раз. Можно указать возрожденческую параллель к этому неоплатоническому учению — выдвинутую Николаем Кузанским концепцию Божества, не противоположного ничему, а соединяющего в своей неразличимости все противоположности.

³³ Ср.: Плотин. Эннеады, I.8.3: «Ведь действительно безмерное не в безмерном, а в имеющем меру», то есть любому разделению и отрицанию (приставка «без-») предшествуют отрицаемое и делимое.

³⁴ Ср. с рассуждениями об очищении ума от мнений, не соответствующих предмету мысли, в диалоге Платона «Софист» (230b и далее).

³⁵ *Κενεμβάτεῖν* — термин, принадлежащий Плотину («Эннеады», III.9.3.11), который использовал его для описания состояния души при познавательном столкновении с не-сущим (*τὸ μὴ ὄν*). Дамаский трактует данное слово расширенно — ведь затруднения, испытываемые умом и душой, при попытках вынесения суждений о небытии и о неизреченном совершенно аналогичны.

³⁶ «Итак, понимаешь ли ты, что <слова> „не-сущее само по себе“ ни произнести правильно невозможно, ни высказать, ни помыслить, но что оно немыслимо, неизреченно, непроизносимо и нелогично?» (Платон. Софист, 238c8–10).

³⁷ Образ, использованный Плотинем. См., например, «Эннеады», V.1.6: «Чтобы узреть единое, необходимо войти в самую глубь собственной души, как бы во внутреннее святилище храма». Постигание единого как посещение недоступных для непосвященных частей храма подробно описано также в другом трактате из «Эннеад» (VI.9.11.15–35). Особое значение для Платина имеет родство души с единым, которое в построениях Дамаския занимает куда более скромное положение.

³⁸ *Πολυπραγμωεῖν*. Прокл («Платоновская теология», II.8,55.26 сл.) связывает невозможность постижения единого для души с ее излишней любознательностью (*ἡ πολυπραγμοσύνη* — соответствие слишком многим предметам), наполненностью собственными понятиями, от которых необходимо очиститься. Дамаский, в отличие от Прокла, рассматривает эту самую любознательность как существенный момент родовых мук истины при рассуждении о первоначале. Ср. также с распространенным среди многих христианских апологетов представлением о греческом духе как «хлопотливо-любопытном».

³⁹ Ср.: Платон. Парменид: «Таким образом, если есть единое, то оно в то же время не есть единое ни по отношению к самому себе, ни по отношению к другому» (160b2–3); «Итак, должна иметься сущность единого, не тождественная самому единому» (142b7–8).

⁴⁰ «Ведь если сущее обладает свойством быть в каком-то отношении единым, то оно окажется уже не тождественным единому...» (Платон. Софист, 245b7–9).

⁴¹ Дамаский говорит о священном молчании (*σιγή*), с которым в неоплатонизме связывается высшее состояние человеческого познания. «По установлении высших родов

диалектика умолкает», — говорит Плотин. Трудно сказать, имеем ли мы право вслед за неоплатониками трактовать Платона как автора, учившего страстному молчанию, ожиданию благодати и т. д. Тем более, что в «Софисте» — тексте, внутренне присутствующем в основании этих и следующих ниже суждений Дамаския в не меньшей степени, чем «Парменид», — по преимуществу говорится о невозможности непротиворечиво атрибутировать единое бытие элеатов, а также как-либо высказаться о небытии. Например: «Чужеземец. Ну, постарайся напрячь все свои силы как можно полнее и крепче — ты ведь еще юноша — и попробуй, не приобщая ни бытия, ни единства, ни множества к небытию, высказать о нем что-либо правильно. Теэтет. Поистине странно было бы, если бы я захотел попытаться это сделать, видя твою неудачу» (239b7—c3). С другой стороны, Платон говорил о необходимости воздержания от сообщения тайного знания непосвященным («Письма», 314b7—c3; 341c4—342a1).

⁴² Здесь Дамаский, возможно, в неявной форме критикует всю христианскую полемику о природе Божества, в которую в его времена оказались вовлеченными и миряне, и императоры, что придавало ей политический характер, приводя к кровавым эксцессам как свособразной плате за дерзость (таковой дерзостью для неоплатоников, несомненно, были «христологические» споры — рассуждение о «природах», «лицах» и проч. того, кто, по определению, выше человеческого разумения).

⁴³ Образ, принадлежащий Платону («Политик», 273d6—7), при посредстве которого он описывает состояние космоса во времена Зевса. Часто использовался Проклом («Комментарий к „Алкивиаду I“», 34.6; «Комментарий к „Кратилу“», 47.25—26, «Комментарий к „Пармениду“», 1009.24—25 и т. д.).

⁴⁴ В рукописях «не» пропущено, добавлено по смыслу.

⁴⁵ «Доказательствами только ослабляется очевидность» (Цицерон. О природе богов», III.9).

⁴⁶ Дамаский отмечает существенный момент, ограничивающий человеческое познание: его эйдетичность означает, что по природе знание отличается от наличного множественно-телесного бытия. Поскольку же мышление выражается в словах (и в некоем роде является «внутренней речью»), оно не сродни эйдосам, то есть бытию по истине. Промежуточный характер человеческого мышления подчеркивается Дамаскием несколько ниже, где он говорит, что для познания высшего человеку не поможет ни эйдетическое, ни даже единичное мышление уже потому, что оно — мышление, которое всегда стоит ниже единого.

⁴⁷ «Для каждого из существующих предметов есть три ступени, с помощью которых необходимо образуется его познание; четвертая ступень — это само знание, пятой же должно считать то, что познается само по себе и есть подлинное бытие: итак, первое — это имя, второе — определение, третье — изображение, четвертое — знание... Из них понимание наиболее родственно, близко и подобно пятой ступени, все же оставшееся находится от нее много дальше... Всякий имеющий разум никогда не осмелится выразить словами то, что явилось плодом его размышления, и особенно в такой негибкой форме, как письменные знаки» («Письма», 342a7 сл.; пер. С. П. Кондратьева). О том, что данное рассуждение вполне вписывается в философскую систему Платона, свидетельствуют, например, рассуждения из «Федра» (274c—275a), а также из «Федона», где Сократ утверждает, что тело и все телесное препятствует душе в ее стремлении к истине (66c).

⁴⁸ Ср. с суждениями Парменида о «мнениях смертных» в поэме «О природе».

⁴⁹ Основной вид нашего собственного знания, согласно Дамаскию, есть знание айдетическое и разделяющее, оперирующее мыслеобразами и, по сути дела, изучающее лишь один объект — сам ум; ему противостоит знание соединяющее, направленное на сущее как на умопостигаемое (то есть опять-таки представленное в уме в качестве ноема). Единичное же мышление обращается лишь к генадам сущего — к проявлениям единого, входящего в состав единого сущего. Разумеется, никакое знание подобного рода не может воспринять неизреченное.

⁵⁰ Общее для платонизма определение: мы переходим от некоего качества к самому по себе, например от телесного прекрасного к красоте самой по себе; как результат, наиболее всеохватным является «само по себе само по себе», с которым мы можем отождествить неизреченное единое.

⁵¹ «А как еще мы приблизимся к единому, если не пробудив единое в душе, которое является словно бы изображением единого в нас...» (Прокл. Комментарий к «Пармениду», 1071.25–27). Далее философ описывает применение аподиктики для пробуждения этого самого душевного единого: аподиктика необходима для того, чтобы апофатические суждения привели нас именно к единому, а не к не-сущему.

⁵² Как отмечает Рузэлл, проиллюстрировано это место может быть пятой частью сочинения Геренния «Толкование на „Метафизику“» (513–593).

⁵³ Весьма соблазнительно было бы понять это «расположение духа» как состояние, аналогичное скептическому «поиску» и «безмятежности» как его результату; однако нет сомнений, что в данном случае Дамаский скорее имеет в виду некоторого рода энтузиастические претерпевания души в связи с непознаваемостью природы таинственного Начала.

⁵⁴ Метафорическое описание познания и постижения как соприкосновения распространено в античности вообще, и особенно популярно в школе Платона (см., например: «Федон», 65b). Дамаский вслед за Проклом превращает данную метафору в предмет серьезного обсуждения (когда речь будет идти об «обращении»).

⁵⁵ См., например, 192a: «Невозможно... неизвестное принять за известное, то есть ни за существующее, ни за несуществующее, в той мере, в какой о последнем может быть вынесено суждение».

⁵⁶ Здесь Дамаский близко к тексту пересказывает то место из «Метафизики» Аристотеля (1022b), где Стагирит дает определение термину «лишенность» (στέρησις).

⁵⁷ Ср.: Аристотель. Категории, 12a.

⁵⁸ Ибо сравниваются (то есть строится аналогия) абсолютно высшее и далекая от него человеческая способность.

⁵⁹ Ср.: Аристотель. О душе, 428a («Всякому мнению сопутствует вера, а вера — убеждение, убеждение же — разумное основание»). См. также: «Метафизика», 1029b; 1052b; «Вторая аналитика», 88b–89b.

⁶⁰ См.: Аристотель. Об истолковании, 21a32–33: «Что же касается не-сущего, то неправильно в связи с тем, что оно — предмет мнения, утверждать, будто оно есть нечто сущее; в самом деле, имеется не мнение о том, что оно существует, а мнение о

том, что его нет». Таким образом, положительным предметом мнения о не-сущем является его небытие, и в этом истинность такового мнения.

⁶¹ См.: Платон. Государство, 382a.

⁶² Одно из самых интересных мест в первых параграфах трактата. С одной стороны, мы не можем признать начало просто несуществующим. С другой — приписывание ему какого-либо предиката является ложью. Однако ложью истинной, ибо даже в этом случае «мы постигнем только то, чего в Нем нет» (Климент Александрийский. Строматы, V.11).

⁶³ Дамаский апеллирует к диалогу Платона «Парменид» (163сб). Тем не менее такая апелляция не вполне корректна. Если у Платона говорится о том, чего οὐδαμῶς οὐδαμῇ ἔστιν («никоим образом и никогда не существует в действительности»), то Дамаский оперирует выражением μηδαμῇ μηδαμῶς, то есть рассматривает то, чего не должно существовать. Подмена понятий, связанная с введением модальности, произошла уже у Прокла (см., например, его «Комментарий к „Пармениду“», 999.21–22).

⁶⁴ См.: «Софист», 238с.

⁶⁵ Ср.: «Письма», 312e–313a.

⁶⁶ Цитата из «Федона» Платона (95b5), хотя и интерпретируемая совершенно в ином, нежели у того, смысле.

⁶⁷ «Соотнесенным называется... то, что относится как измеримое к мере: познаваемое — к познанию, а чувственно воспринимаемое — к чувственному восприятию» (Аристотель. Метафизика, 1020b).

⁶⁸ Как непознаваема, например, природа «места» (χώρα) в «Тимее» (52a сл.).

⁶⁹ Единство как граница сущего, которая охватывает его и «снизу». Материя едина в своей инаковости — в том же смысле, в каком обладает природой единства беспредельное (см.: Платон. Филеб, 25a).

⁷⁰ Ср.: Плотин. Эннеады, V.2.11; III.9.10; VI.7.16; 35; 9.2. Наиболее важно следующее суждение: «Когда ум устремляется к началу, он не есть еще, а лишь — в возможности. Похож на зрение, не видящее еще, но готовое увидеть; в созерцании же оно становится многим... Только устремляясь к единому и воспринимая его мыслью, ум становится умом» (V.3.10).

⁷¹ То есть мы познаем нечто, данное опосредованно, нечто непосредственное и то, что имеет характер всеобщего.

⁷² Единое, которое входит в состав единого сущего и рассматривается во второй гипотезе диалога Платона «Парменид» начиная со 143a (согласно терминологии афинской школы, с устройства умопостигаемо-умных богов), следует отличать от трансцендентного, или простого единого.

⁷³ «Не так ли и знаток имеет те знания и знает то, что он давно уже изучил, и может изучить то же самое, вновь схватывая и удерживая в руках знание каждой вещи, которое он давно приобрел, но не имел в своем разуме наготове?» («Тезет», 193d).

⁷⁴ Вновь речь идет о специфике мышления, которое для того, чтобы быть наличным, должно обладать определенностью своего предметного поля: дабы высказаться о

начале, оно выделяет его; причем все оговорки Дамаския указывают на необходимую незаконность данной операции. — ведь выделение имеет отношения к эйдосам, а также родо-видовым различиям, лежащим в основании определения.

⁷⁵ «И если нет слова о нем, то, ясное дело, нет и отрицания» (*Прокл. Платоновская теология*, II.10,63.23–24).

⁷⁶ Один из базовых тезисов в афинской школе неоплатонизма. См., например, его осуждение во 2-й главе I книги «Платоновской теологии» Прокла, где он фактически возводится в ранг своего рода «принципа совокупности» для эманации.

⁷⁷ См. параграфы 5–7 настоящего издания.

⁷⁸ «Не будем спешить к другим началам» (*Плотин. Эннеады*, II.9.1).

⁷⁹ Имеется в виду элейский гость из диалога Платона «Софист».

⁸⁰ То есть речь идет о небытии как простом отрицании, за которым — абсолютная пустота, и о небытии как о том, что превосходит бытие.

⁸¹ Материя — низшее, единое — высшее.

⁸² Единство ее — в ее инаковости.

⁸³ Платон. Софист, 238с.

⁸⁴ Дамаский использует пифагорейский образ космоса, «вдыхающего» беспредельное и тем живущего.

⁸⁵ Термин «след» (ἵχνος) в поздней античности часто использовался для обозначения присутствия первоначала в человеческой душе. См., например: *Плотин. Эннеады*, III.8.11; V.3.6; *Ориген. Против Цельса*, I.55.

⁸⁶ Материя таинственна для разума в силу своей низшей по сравнению с ним природы. Показательно, что и Аристотель разделял данную точку зрения. См.: «*Метафизика*», 1036a8.

⁸⁷ Ср.: *Прокл. Первоосновы теологии*, § 12–44.

⁸⁸ Имеется в виду первая гипотеза диалога Платона «Парменид», где апофатически рассмотрены все возможные способы сказывания о едином.

⁸⁹ «В самом деле, начало — это то, ради чего все и к чему все стремится, как и то, что ни в чем не испытывает недостатка, ибо если бы оно нуждалось в чем-нибудь, то, разумеется, стояло бы ниже того, в чем оно нуждается и на что в качестве предмета стремления направляет свою энергию» (*Прокл. Платоновская теология*, II.2, 20.22–24).

⁹⁰ Далее Дамаский начинает типичный для неоплатоников анализ тех наглядно-очевидных предметов, рассматривая которые мы можем совершить восхождение к единому. Первым в таких рассуждениях всегда выступает чувственно воспринимаемое. Ср.: *Плотин. Эннеады*, VI.9.

⁹¹ Σῶμα πελοικόμενον. Стоический термин (см.: *Stoicorum Veterum Fragmenta / Coll. I. Ab Arnim. Stuttgartiae*, 1978, в дальнейшем — SVF, II.794), который также использовался в неопифагореизме и неоплатонизме. См., например: *Прокл. «Комментарий к „Тимею“*, II.270.8; III.328.15; в данных рассуждениях философ соотносит с качественно определенным телом пентаду.

⁹² То есть тело и та сущность, которая выступает как находящаяся в теле (в одушевленных телах, например, душа). Речь идет о «форме» Аристотеля.

⁹³ Ср.: Аристотель. *Метафизика*, 1085а: «Тело не состоит из гладкого и шероховатого...» Одно дело — тело как носитель качеств, другое же — то, что делает его качественно определенным.

⁹⁴ *Нужда* (πενία) — один из самых излюбленных платонических терминов, который соотносился с материей вообще и особенно с телесной. См., например: Платон. *Тимей*, 49–53; *Плотин*. *Энеады*, I.8.3; III.6.7. Ср.: *Прокл*. *Первоосновы теологии*, § 80.

⁹⁵ Ср.: «Парменид», 142ε; «Софист», 245а1–3.

⁹⁶ Данное рассуждение Дамаския восходит к стоическому представлению о материи. Согласно Хрисиппу, первой материей всего является сущность (SVF, II.114), а второй — τὸ πάσχον, или ἄποιον ὄμμα, — тело, лишенное качеств (SVF, II.115–116).

Содержание представленных пассажей отсылает нас к «последней» (ἐσχάτη) материи Аристотеля. «Первая материя» у Стагирита определяется таким образом: «Если есть нечто первое, о чем уже не говорится со ссылкой на другое как о сделанном из этого другого, то оно первая материя... которая не есть определенное нечто». («Метафизика», 1049a25–28); «Таков первый способ определения природы: она есть первая материя, лежащая в основе определения каждого [сущего], имеющего в себе причину движения и изменения» («Физика», 193a28–30). О «последней» же материи говорится следующее: «Последняя материя и форма — одно и то же, но одна — в возможности, а другая — в действительности». («Метафизика», 1045b18–19.) Особенно важен тот фрагмент XII книги «Метафизики», где «огонь, мясо, голова» определяются как последняя материя сущности (1070a19 и далее). Поэтому можно говорить, что в ней присутствуют видовая соотнесенность и упорядоченность как раз в смысле данного пассажа Дамаския, — Впрочем, еще не как актуально определенная сущность, но как некоторая возможность. К этому следует добавить, что Аристотель также называл тело подлежащим и материей: «По-видимому, в основном тела, и притом природные, суть сущности... Ведь тело не есть нечто, принадлежащее подлежащему, а скорее само есть подлежащее и материя». («О душе», 412a12–19).

⁹⁷ Ощущение отделяет, абстрагирует, различает познающего и познаваемое. См.: Аристотель. О душе, 424a17 и далее. Ниже Дамаский фактически пересказывает это место из Аристотеля.

⁹⁸ Эйдос — составное, поскольку его стихии выступают частями определения данного эйдоса.

⁹⁹ Но растворяется в пространственной множественности!

¹⁰⁰ Орфический образ. См., например: *Плутарх*. О плотоядении, 1.99б.

¹⁰¹ «Природа же есть некое начало и причина движения и покоя в том, в чем оно существует первично, само по себе и не привходящим образом» (Аристотель. *Физика*, 192b20–23).

¹⁰² Понятие «природа» (φύσις) стало предметом философского дискурса у Аристотеля («Метафизика», 1014b): «Природой... называется возникновение того, что рас-

тет... первооснова растущего, из которой оно растет...» См. также: «Физика», 192b (ср. с примеч. 66 к настоящему разделу). Поскольку слово φύσις происходит от глагола φύω (расту), Стагирит относит все, в чем «причина движения» имманентна движущемуся к тому, что можно было бы обозначить как растительно-витальную силу, благодаря которой единство «причин» (формальной, материальной, причины движения, итоговой) в вещи дано непосредственно. Они едины в ее жизненно-растительном потоке становления, в отличие от искусственных вещей, создаваемых человеком, где причина движения лежит точно вовне. Природа в эллинистической философии выступает как особая сила, место которой в натурфилософии и теологии стоиков или эпикурейцев, впрочем, установить сейчас сложно. Что же касается Дамаския, то его «природа» воспроизводит ее «растительно-витальную» трактовку у Аристотеля; в отличие от последнего наш автор лишь стремится указать соответствующее ей место в бытийной структуре вещи. Кроме того, Дамаский (вслед за Аристотелем) показывает, что природе невозможно мыслить вне того, природой чего она выступает.

¹⁰³ То есть в теле.

¹⁰⁴ «В душе есть необузданная, безумная часть, готовая ниспасть до растения» (Плотин. Эннеады, V.2.2).

¹⁰⁵ Судя по всему, данный момент можно понять как указание на сущность в аристотелевском смысле: сущность, мыслимую в ее гилеморфическом единстве — единстве ее как определения и положенного в основу (определенной материи).

¹⁰⁶ См.: Аристотель. О душе, 412b.

¹⁰⁷ «Ибо нет разумного основания считать, что ум един с телом» (Там же, 429a25).

¹⁰⁸ Поскольку она обусловлена пространством и временем. Предмет стремления отчужден от нее, и это касается и практического, и познавательного стремления.

¹⁰⁹ Мы сталкиваемся здесь с критикой интеллектуализма в понимании первоначала, объектом которой для большинства неоплатоников был именно Аристотель (помимо XII книги «Метафизики», посвященной именно этой проблеме, трактовка ума в качестве первоначала встречается у Стагирита в IV и VII книгах «Метафизики», в «Физике» и в «Никомаховой этике»). Суть критики данного учения философами-платониками следующая: Аристотель и его последователи считают первым самопротиворечивое и саморефлективное начало — ум, который по своей природе двойствен. К тому же ум выступает у них сущим, причем мы не имеем права говорить, что мышление поглощает бытие, так как в подобном случае мы уничтожили бы и предметность мышления, и сам ум. Помимо данного места у Дамаския, как замечательный пример критики интеллектуализма отметим, в частности, трактаты III.7 и 8, а также V.1 и 3 «Эннеад» Плотина, хотя таких примеров можно было бы привести гораздо больше. Любопытен следующий факт: Плотин в своей критике интеллектуализма отталкивался от полемики с Нумением Апамейским, блестящим платоником II в. н. э., в пересказе учения которого, как сообщает Порфирий, порой упрекали создателя неоплатонизма. Нумений, основываясь на аристотелевско-стоической и иудейско-ближневосточной традициях, понимал высшее одно как мыслящее начало, вслед за которым идет умопостигаемый космос сущностей и идей. Подобная раздвоенность, помноженная на неподобающую, с точки зрения Плотина, обращенность первоначала на низшее, никак не могла устроить этого философа.

¹¹⁰ *Плерома* (πλήρωμα, полнота) — термин, часто встречающийся в гностических рукописях (и в пересказах последних христианскими ересиологами). Плотин также говорит о «полноте» высших ипостасей, но, видимо, не в гностическом смысле. Контекст, в котором данный термин встречается у Дамаския, значительно ближе к гностическому. У гностиков плерома — полнота бытия и ведения одновременно: ведание о судьбе космоса и о природе божества (каждый из чинов, «населяющих» плерому, — персонификация какого-либо из священных имен Бога). Плерома есть то, что возникает в душе познающего (гностика), и одновременно — некое место, лежащее за пределами нашего мира. В этом плане она является сферой подлинного бытия, создаваемой трансцендентным Богом. Поскольку последний превышает все, в том числе и знание (апофатика неоплатоников в этом плане не была новостью), плерома вполне может быть расценена как самопознание Бога (что не умаляет его абсолютного превосходства над всем, в том числе и над знанием). Однако Дамаский говорит об уме именно как о самопознании и самосознании, соответственно плеромы ума — это полнота всех моментов его самосознания. Поскольку ум является многим, он осознает себя как многое и в многообразных формах. Это касается и абсолютного ума, который, хотя и пребывает в вечности, однако в вечном своем самополагании видит себя как многое и «единовидное» (Плотин) одновременно. Ниже, в 14-м параграфе, у Дамаския речь пойдет о «плеромах сущности».

¹¹¹ Как мы видели выше, мышление, будучи энергией ума, единомысленного по определению, занимается различением. Именно по этой причине ум обретает бытие во многом. Интересно, что несколькими страницами выше Дамаский принимает и тезис Аристотеля о том, что силой различения выступает ощущение. Сказанное демонстрирует то, насколько сложно было переплетение аристотелизма и собственно платонизма в позднем неоплатонизме.

¹¹² Хотя Аристотель в XII книге «Метафизики» называет ум «сущностью простой и проявляющей деятельность» (1072a33).

¹¹³ Речь идет о Пармениде «историческом», говорившем как раз об абсолютной простоте единого бытия.

¹¹⁴ «Софист», 245a5–6.

¹¹⁵ Таково единое, рассматриваемое во второй гипотезе диалога «Парменид».

¹¹⁶ «Филеб», 23c9–d1. Сущее здесь представлено как смесь предела и беспредельного, состоящая из последних как из элементов-стихий. Прохла подробно обсуждает проблему сущего как смешанного в III книге «Платоновской теологии» (главы 7–10). В дальнейшем Дамаский будет неоднократно возвращаться к данной теме.

¹¹⁷ Дамаский придерживается в оценке простоты точки зрения, противоположной аристотелевской. Если для последнего ум прост, единое же есть некая мера, то у Дамаския простота становится мерой, а потому внешней характеристикой.

¹¹⁸ В издании Руэлла данное место выглядит так: «ἀλλὰ δὲ καὶ οὕτως τὸ ἐν αὐτῷ ἐν τοῦ ἐν αὐτῷ αὐτοενός...» Вестеринк вносит следующую коррективу: «ἀλλὰ δὲ καὶ οὕτως τὸ ἐν αὐτῷ <οὐχ ἐνός καὶ τὸ ἐν αὐτῷ οὐχ ἐν τοῦ ἐν> αὐτῷ αὐτοενός...» Мы предпочитаем прочтение Руэлла.

¹¹⁹ См.: Платон. Софист 245c1–3 («Далее, если сущее будет целым не потому, что обладает таким свойством благодаря тому <единому>, а само по себе, оно будет

нуждаться в самом себе»). Ср. также с диалогом «Парменида», где, в случае рассуждений об «относительном полагании единого», получается, что и целое и часть необходимо должны быть причастны единому (158a).

¹²⁰ Ср.: Платон. *Филеб*, 27c.

¹²¹ «Начало», «причина», «первое».

¹²² Ср.: «Определения», 414e9.

¹²³ Дионисий Ареопагит говорит о «благоприятных исхождениях Богоначалия в бытие» («Ареопагитики», 589D). Нет сомнений, что перед нами близкие по сути способы рассуждения о теофаническом.

¹²⁴ «Стало быть, следует допустить, что все остальное существует всецело благодаря наилучшей природе, не нуждающейся ни в каком попечении; ибо все, что бы ты ни прибавил, вследствие своего прибавления преуменьшает эту ни в чем не нуждающуюся природу» (Плотин. *Эннеады*, VI.7.41.14).

¹²⁵ Нужда эта, конечно, имеет прежде всего гносеологический оттенок. Можно провести параллель с учением Канта, который, анализируя в «Критике чистого разума» возможность доказать существование Бога, задавался вопросом: как мы можем помыслить безусловное? Мышление — уже воздействие на предмет мысли (формирование предметного горизонта), следовательно, мысля безусловное, мы обуславливаем его — точнее, даже не мыслим безусловное, но направляем ум на что-то другое.

¹²⁶ Вероятно, здесь мы имеем дело с одним из вариантов стоического в своей основе доказательства бытия Божия «от иерархии совершенств».

¹²⁷ Классическое обоснование того, что сущее в действительности предшествует сущему в возможности, содержится в «Метафизике» Аристотеля (1049b5 и далее). (Не путать с действительностью и возможностью в собственном смысле слова — с понятиями, которые в неоплатонизме обрели совершенно иной смысл, нежели у Стагирита.)

¹²⁸ Мы имеем дело с неоплатонической транскрипцией Аристотелевых понятий первоматерии и «последней материи» (см. выше, примеч. 96). Утверждение, что материя есть «эйдос в возможности» вполне соответствует онтологии Аристотеля, для которого формальное (эйдосное) всегда действительно в отличие от материального.

¹²⁹ Стоикам. См. выше, примеч. 96.

¹³⁰ В издании Вестеринка слова «с точки зрения ума» (νῦν) опущены.

¹³¹ См. трактат Платина «О сущности и качестве» («Эннеады», II.6), целиком посвященный тому, какое место в сущем занимают различные уровни качества.

¹³² То есть природное (естественное) и искусственное.

¹³³ То есть неживое и живое.

¹³⁴ Φυτικὴ δύναμις. См. выше, примеч. 102.

¹³⁵ Χορηγός — руководитель хора, тот, кто вел его, возглавляя обрядовое движение (хоровод), или же тот, кто финансировал данный хор.

¹³⁶ Платон вводит представление о самодвижности души в диалоге «Федр», обосновывая тем самым ее бессмертие (245c–e). См. также: «Законы», 896a; «Разве су-

существует другое какое-либо определение, кроме только что данного: душа — это движение, способное самое себя приводить в движение¹³⁷. Отметим, что для Платона душа — единственное самодвижное. Дамаский же вводит представление о феноменальном (зримом) самодвижном, существующем в нашем мире. По поводу феноменального вообще и о его соотношении с подлинным сущим см. нашу статью.

¹³⁷ Как мы видим, психология Дамаския основывается в первую очередь на психологии Аристотеля. Признается трехчастность души, состоящей из растительной, животной-неразумной и разумной сторон, где каждая последующая объемлет предыдущую (см. трактат Аристотеля «О душе»). Единственное, но существенное отличие заключается в том, что данная трехчастность относится не к человеческому существу, а к космосу как целому. В результате растительная сторона души оказывается существенно близка понятию «природа».

¹³⁸ Видимо, имеются в виду ближайшие ученики Сириана.

¹³⁹ Любопытную параллель можно обнаружить в «Ареопагитиках» (4.8—9).

¹⁴⁰ Возникает апория: если душа самодвижна, то, поскольку ее действие обращено на самое себя, она должна быть и самосознательной, — ведь последнее и есть обращение к самому себе в подлинном смысле данного слова. Но самосознание — признак разумности. Следовательно, разумна даже неразумная душа.

¹⁴¹ Сириан (ум. ок. 450) — схолярх Академии, учитель Прокла. «Великим» позднейшие неоплатоники называли его неоднократно, считая, что именно благодаря ему произошло подлинное возрождение платоновского учения. Для Дамаския Сириан — авторитет несопоставимо больший, нежели Прокл или Плотин. В данном случае имеются в виду его не дошедшие до нас комментарии к диалогам Платона «Тимей» и «Законы» (последний комментарий неоднократно цитируют Симпликий в своем «Комментарии к „Физике“» Аристотеля, например в 618.25—619.2, 635.11—14 и т. д., а также сам Дамаский в «Комментарии к „Федону“», II.44). Что же касается самодвижности, то в первой книге «Платоновской теологии» Прокл рассуждает именно о «самодвижной душе», саму себя движущей, и самой собой движимой, и через саму себя (к себе) стремящуюся (глава 13). Сошлемся также на «Платоновские вопросы» Плутарха Херонейского, где говорится о деятельности души от и из себя (II.2).

¹⁴² См.: «Законы», 896а—с; «Тимей», 77b («Растение проходит свой путь чисто страдательным образом»). Отметим, что Платон вовсе не говорит о том, что растение совершенно не движется в-себе (см. здесь же).

¹⁴³ То есть силой лучшего, сильнейшего (κρείττονος).

¹⁴⁴ Если под сущностью понимать тело. См.: Аристотель. О душе, 412а и далее.

¹⁴⁵ Разрешение апории, сформулированной Дамаскием в параграфе 15. Получается, что самодвижущееся — это единое живое существо, обладающее присутствием ему своеобразными энергиями, следовательно, оно может быть и неразумным.

¹⁴⁶ Которые Дамаский приводит в параграфе 16.

¹⁴⁷ То есть самодвижное все равно обладает составным бытием, даже при внешней видимости единства. Происходит это в силу того, что оно претерпевает состояние движения (как бы взгляд на него изнутри), но при этом также действует — движется (как бы взгляд снаружи).

¹⁴⁸ См. диалог Платона «Законы» (894с), где говорится о движении, которое «может приводить в движение другие предметы, а самого себя — никогда». См. также «физические» сочинения Аристотеля, где анализируется перемещение по прямой. В отличие от Стагирита, Дамаский приписывает физическим объектам прямолинейное движение как их неотъемлемое свойство. Трудно сказать, означает ли это, что неоплатоники представляли себе топологию пространства совершенно иначе, чем перипатетики, так как свидетельств в пользу данной гипотезы явно недостаточно. Однако мы можем здесь предположить некую недостаточность традиционных представлений об античной физике и космологии (а потому — и об античной картине мира).

Что же касается содержательной трактовки данного пассажа, то следует отметить, что Дамаский, как и Платон в диалоге «Софист» (например, 248е), отождествляет движение как родовое начало бытия с познающим мышлением. По отношению к нему перемещение есть нечто низшее, зависящее от внешних факторов.

¹⁴⁹ См.: Аристотель. О небе, 295а.

¹⁵⁰ По мнению Платона и Аристотеля, растительная душа является именно душой, а по мнению стоиков, она — всего лишь природа. Симпликий в «Комментарии к „Физике“» пишет: «Впрочем, душа является началом движения и изменения для одушевленных тел и по мнению Платона, и согласно самому Аристотелю. В чем же разница? Действительно, о том, что последняя душа, именуемая растительной, у Аристотеля оказывается чем-то иным, нежели природа, было кое-что сказано и выше, и пусть это будет подтверждено сейчас, невзирая на то, что он часто называет растительную душу природой, так как она близка к природе. У него говорится, что всякая душа, и в том числе растительная, является энтелехией природного органического тела, и потому растительная душа сочетается с телом, обладающим природой, очевидно, будучи иной по сравнению с этой самой природой. Далее, природой обладают не только органические тела, но и гомеомерные, и четыре стихии. Кроме того, мы утверждаем, что одушевленными [существами] являются те, которые обладают причиной питания, роста и порождения подобных в самих себе, природными же — не только такие... Помимо этого, всякое тело обладает природой... но не всякое тело одушевлено. Следовательно, душа не будет природой. При этом ясно, что природа хуже растительной души, коль скоро подобная душа присоединяется к природному телу как эйдос к материи» (286.20–36). По поводу отрицания стоиками одушевленности растений см.: Столяров А. А. Стоя и стоицизм. М., 1996. С. 118.

У Дамаския получается следующая схема: разумный эйдос (обособленное) — неразумная душа — растительная душа — природа — качество (неотделимое).

¹⁵¹ Ср.: Прокл. Первоосновы теологии, § 40–41.

¹⁵² Вероятно, источником всего этого рассуждения является следующее известное место из «Метафизики» Аристотеля: «Существует нечто вечно движущееся непрерывным движением, а таково движение круговое... Следовательно, существует и нечто, что его движет. А так как то, что и движется и движет, занимает промежуточное положение, то имеется нечто, что движет, не будучи приведено в движение; оно вечно есть и сущность, и деятельность» (1072a22–26 и далее).

¹⁵³ Дамаский вводит классическую неоплатоническую триаду «бытие — жизнь — ум», служившую универсальной структурной схемой при объяснении всего сущего.

¹⁵⁴ То есть движение возникает из необходимости или их разделения, или их объединения. Такое движение очень напоминает — несмотря на кажущуюся историческую и тематическую удаленность — движение в натурфилософии Эмпедокла, возникающее также только как действие либо разделения, либо объединения.

¹⁵⁵ Автор классического определения ума как единомножественного начала — Плотин (см., например: «Эннеады» V.4.4). Возникшее в полемике с ноологией Аристотеля и стоиков, оно стало общепринятым в неоплатонических школах.

¹⁵⁶ Αὐθλόστατος. А. Ф. Лосев переводит данный неоплатонический технический термин как «самобытный» (см.: Прокл. Первоосновы теологии. Гимны. М., 1993. С. 39–45). По нашему мнению, перевод «самоустановившийся» более точен, так как в соответствующих параграфах у Прокла речь идет именно о самостоятельном обретении ипостаси, а не об обладании ею.

¹⁵⁷ Эйдос как «вид» указывает на единомножественность. Следовательно, ему предшествует то, что дает ему возможность быть единомножественным, — его бытие. Под мудрецами, по всей видимости, имеются в виду элеаты.

¹⁵⁸ Ср.: Платон. Парменид, 164с, где речь идет о «скоплениях» «других», которые лишь кажутся едиными, но в силу небытия единого как такового все время — до бесконечности — в действительности оказываются многим.

¹⁵⁹ См.: «Парменид», 143с.

¹⁶⁰ Там же, 142.

¹⁶¹ Имеется в виду первая гипотеза диалога «Парменид». Прокл также понимает это отрицание как эманацию (см.: «Платоновская теология», II.9). Последняя в таком случае оказывается своего рода отчуждением, схожим с отрицанием нами всех возможных признаков преднизируемого абсолюта.

¹⁶² «П а р м е н и д». Следовательно, нельзя ни назвать его, ни высказаться о нем, ни составить себе о нем мнения, ни познать его, и ничто из существующего не может чувственно воспринять его. А р и с т о т е л ь. Как выясняется, нет. П а р м е н и д. Но возможно ли, чтобы так обстояло дело с единым?» («Парменид», 142а).

¹⁶³ «Софист», 244–245.

¹⁶⁴ «Государство», 509с.

¹⁶⁵ Единое есть превосходящее. Следовательно, имеется и логически противоположное (превосходимое, посюстороннее). Тогда оно в каком-то смысле сопоставимо с таким противоположным, а потому не является первым.

¹⁶⁶ Платон. Тимей, 32d1; 34b2. Прокл отождествляет совершенные тела, о которых говорит Платон, с четырьмя стихиями («Комментарий к „Тимею“», II, 101.31–32).

¹⁶⁷ Смертным телом.

¹⁶⁸ Всецелое (всекосмическое) тело бессмертно.

¹⁶⁹ Он превосходит то, что в нас есть лучшего.

¹⁷⁰ Общее место в античной философии. О круговом движении космоса Платон, например, говорит в «Тимее» и в «Политике», а Аристотель — в трактате «О небе».

Следует отметить лишь один момент — причину такого движения, которой в одном случае («Тимей», «О небе») оказывается нечто внешнее — демиург, естественная необходимость, законы физики и т. п., а во втором («Политик») — внутреннее свободное волеизъявление космоса как всеобщего одушевленного и разумного живого существа. В афинской школе неоплатонизма два этих подхода объединяются; например, Прокл утверждает, что космос в своем движении подражает уму по причине самого себя и благодаря отцу («Комментарий к „Тимею“», II, 92.27 сл.).

¹⁷¹ См.: Платон. Государство, 439а и далее. Имея в виду платоновское учение о трех составляющих души (вожделеющей, гневливой и разумной), Дамаский указывает на соответствующие моменты во всеобщей (космической) душе.

¹⁷² Можно предположить, что это отсылка не только к истории наблюдений за небесами в Греции (известных нам со времен Фалеса), но и к тем астрономическим наблюдениям, которые велись еще в глубокой древности в Вавилоне и в Египте и информацию о которых в значительном объеме греки получали со времен походов Александра Македонского.

¹⁷³ См.: Платон. Тимей, 34b; 36c, где речь идет о движении космоса по кругу и о таком же движении души. Ср.: Аристотель. Метафизика, 1072a23.

¹⁷⁴ Дамаский достаточно последовательно различает как минимум два вида вечного: не участвующее во времени вообще и не имеющее начала и конца во времени (необязательно во времени космоса — возможно, и в любом «физическом» времени, являющемся мерой движения и изменения). Вечное первого вида он, как правило (хотя и не всегда), именует αἰώνιον (такова, например, сущность, умопостигаемый ум, живое-в-себе), а второго — αἰδίον (то, что существует во все времена, — например, эйдетически мыслящий ум, космос, все вещи в их определенности).

¹⁷⁵ Идея космоса как «совершеннейшего живого существа» впервые отчетливо сформулирована Платоном в «Тимее» (32c–d), однако она вполне логично вытекает из досократического представления о природном («растущем», а потому — целостном) космосе и соотносима с «живой сферой» Ксенофана или Эмпедокла.

¹⁷⁶ Очевидно, речь идет о «внутрикосмических» богах (если использовать неоплатоническую терминологию), о которых наиболее выразительно пишет Прокл в шестой книге своей «Платоновской теологии».

¹⁷⁷ Соединенный и неподвижный космос — это «умопостигаемый космос» (выражение, впервые встречающееся у Филона Александрийского). Ср., например: Плотин. Эннеады, III.2.1.4; 8.9.

¹⁷⁸ Данный термин (ὁ κρῦφος διάκοσμος) в применении к космосу используется в «Халдейских оракулах» (фр. 198; здесь и далее ссылки на «Халдейские оракулы» даются по изданию: Oracles chaldaïques / Ed. É. des Places. Paris, 1971).

¹⁷⁹ Πάντα ἐν ᾧδιάκριτον, нерасторжимое всеединство как характеристика сверхумопостигаемого бытия. Идея всеединого, вероятно, ведет свое происхождение от пифагорейской традиции (см. ниже, параграф 25а). В неоплатонизме фундаментальным для понимания всеединства является развитое Прокломом Платиновое понимание ума как единомножественного бытия. Как мы увидим ниже, всеединое станет у Дамаския одним из технических обозначений того единого, которое уже не есть «таинственное», но выступает предпосылкой для сферы умопостигаемого.

¹⁸⁰ Как предпосылку предметности мышления.

¹⁸¹ Ср.: Прокл. Комментарий к «Пармениду», 1091.31—32.

¹⁸² Ибо без понятия единого не познать и многого. Эти понятия взаимопредполагают друг друга.

¹⁸³ Κατὰ ἐπιβολήν. Термин, принадлежащий Эпикуру, одним из основных принципов теории познания которого была необходимость «образного броска мышления» (ἐπιβολὴ τῆς διάνοιας). В творчестве Платина данное определение приобрело оттенок того, что позднее будет названо «интеллектуальной интуицией» (см. по этому поводу «Эннеады», IV.4.4). Дамаский связывает такое «интуитивное» постижение единого с Аристотелевой логикой следования (см.: «Об истолковании», 13,22a14 сл.) и делает вывод о неправомерности такого подхода к постижению единого.

¹⁸⁴ Νόθος λογισμός — фальшивое умозаключение, при помощи которого мы судим о том, что бесформенно и непознаваемо, на основании известного нам и познаваемого. Платон употребляет это выражение в «Тимее» (52b) по отношению к «третьему роду сущего», «хоре». Дамаский трактует такое умозаключение расширенно и применяет его к познанию нами единого, воспринять которое при посредстве единичного знания, свойственного лишь богам (и к которому вполне применим принцип интеллектуальной интуиции), мы по своей слабости не можем. Методов же такого незаконного рассуждения о едином два: аналогия и апофатика. Прокл подробно разбирает их во II книге «Платоновской теологии» (гл. 5).

¹⁸⁵ «Парменид», 141e.

¹⁸⁶ Ср.: «Парменид», 135c.

¹⁸⁷ Платон. Государство, 540a7—8.

¹⁸⁸ Ἄνθος νόου. Выражение из «Халдейских оракулов» (фр. 1).

¹⁸⁹ Ср.: «Государство», 508d.

¹⁹⁰ Там же, 505a2—3; 519c9—10.

¹⁹¹ «Софист», 245a5—b9.

¹⁹² Дамаский говорит о том, что в XX веке Макс Шелер назовет способностью человека совершать акт «идеации».

¹⁹³ В познаваемом должно иметься нечто соответствующее знанию — в данном случае единичное.

¹⁹⁴ Бог, знающий себя как единичное, действительно заключает эту природу в себе.

¹⁹⁵ Титаны — дети Урана и Геи, соперники олимпийского поколения Зевса. Видимо, распространенный образ действия, превышающего человеческие возможности (ср.: Прокл. Платоновская теология, II.3). Платон в «Софисте» сравнивает споры между философами с битвой «земнорожденных» (признающих бытийность лишь за телесным) и «небесных» (признающих бытие за бестелесным).

¹⁹⁶ «Письма», 343.

¹⁹⁷ Вероятно, имеются в виду айдосы, при помощи которых мы отклоняем знание о едином. Отклонение же — отнюдь не содержательная определенность, а, скорее, некий знак.

198 Ср.: Аристотель. О небе, 302a11: «Познание всегда — через первые <начала>».

199 Ср.: Аристотель. Категории, 7b15—20: «Соотнесенные между собой, надо полагать, по природе существуют вместе... [и] устраняются вместе».

200 Лин — легендарный мудрец и поэт из Фив, сын Гермеса и музы Урании (Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, I.4). Очевидно, его необходимо отличать от того Лина, которого убил Геракл (см.: Павсаний. Описание Эллады, IX, 29.9). О его космогонической поэме свидетельствуют Стобей в «Антологии» (I, 10.5): «Так, раздором управляется всегда все. / Из всего — все, и из всех — все, / Все — одно, каждое — часть целого, все в одном», — и Диоген Лаэртский: «Поэма его начинается следующим образом: Было некогда время, когда вещи все были вместе».

О Пифагоре Теофраст говорит следующее: «Платон и пифагорейцы, признавая огромный разрыв между чувственными вещами и одним, полагают, что все вещи стремятся подражать одному» (пер. А. В. Лебедева; цит. по: Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С. 71, 472).

201 Если все — одно, то его не познать, ибо нет различия, необходимого для деятельности мышления.

202 Вероятно, имеется в виду известное место из диалога Платона «Евтидем», где софист Евтидем убеждает Клиния, обучающегося грамоте, что если он знает буквы — как элементы слов, — то уже обладает искомым знанием (277a—b).

203 См.: Платон. Государство, 508с.

204 «Парменид», 142a4—6.

205 «Государство», 509a: «Как правильно было бы считать свет и зрение разнообразными, но признавать их Солнцем было бы неправильно, так и здесь: правильно считать познание и истину имеющими образ блага, но признать что-либо из них самим благом было бы неправильно: благо по его свойствам надо ценить еще больше».

206 Мы сталкиваемся с еще одним ходом мысли, который не раз будет встречаться ниже: то, что превосходит все, должно превосходить и любые противоположности. В «Федоне» Платон показал, что противоположности не только взаимно предполагают друг друга, но и «возникают друг из друга» и многообразно переходят друг в друга (70с—71с). О взаимосвязи противоположностей писал также Аристотель, а затем Плотин. Если единое чему-то противоположно, оно соотнесено с ним и не может абсолютно превосходить его.

207 По поводу множества генад (ἐνάς) см.: Прокл. Первоосновы теологии, § 64, 113, 114 и др. В «Платоновской теологии» Прокл называет генады богами (I.3). Боги для него — «пресущественные единицы, породительные в отношении сущностей, усовершенствительные и размерительные, связывая собой все первейшие сущности...» (пер. А. Ф. Лосева). В постямвлиховском неоплатонизме генада представляет собой то первое, дочисленное число, которое непосредственно примыкает к единому. В плане приложения их к сущему генады понимаются Проклом и Дамаскием как принципы единства существующего, в большинстве случаев предшествующие ему.

²⁰⁸ См. выше, параграф 25 и примеч. 200.

²⁰⁹ См. ниже, параграф 65 и далее, где Дамаский специально разбирает этот вопрос.

²¹⁰ Сущности, жизни и ума.

²¹¹ «Иное, чтобы действительно быть иным, должно иметь нечто, в отношении чего оно есть иное... [если же единое, по отношению к которому иное самоопределяется, отсутствует, то] оно иное по отношению к себе самому, ибо ему остается только это...» («Парменид», 164с).

²¹² Следовательно, мы не можем говорить о «возвращающемся едином».

²¹³ То есть единое при рождении иного ему не удаляется от рождаемого. Оно всегда одно с ним, в то время как само рождающееся удаляется от своего прародителя. Именно эта сторона неоплатонических представлений о творении позволяет трактовать рождение как своего рода «само-деятельность» низшего начала, как своего рода онтологическую «дерзость».

²¹⁴ Здесь речь идет уже не о «таинственном» начале, а о едином, мы бы сказали, трансцендентном-в-своем-присутствии.

²¹⁵ Очень существенное для понимания неоплатонических представлений о начале рассуждение (вне зависимости от того, как трактовалось ими единое). Единое ни от чего не самоотличает себя, в то же время все от него отличается. Для Платина, например, данное утверждение обосновывало двойственность человеческой познавательной активности, направленной на начало. С одной стороны, человеку необходимо пройти целый ряд посредствующих ступеней («удаляя все», что не соответствует искомому), с другой же — основатель неоплатонизма говорит: «Не ищи его вдали, немного тебя от него отделяет» («Энеады», V.1.3). Сверх- и дорефлексивная близость начала всему проясняет также, отчего даже сущее на уровне чувственно-телесного бытия способно стремиться к какой-либо цели, принимая ее за благо. Это и есть благо, только в своей мнящейся форме (мнящейся, поскольку здесь всеобщее отождествляемо частным существом с необходимой для его жизненного процесса единичностью).

²¹⁶ Ямвлих в трактате «О египетских мистериях» объясняет наличие в мире зла как плода субъективного выбора по той же самой схеме: «Гнев богов... — это отклонение людьми благодетельной заботы богов, отказываясь от которой, словно закрываясь в поодаль от света, мы тем самым навлекаем на себя тьму и лишаем себя благосклонности богов» (I.13).

²¹⁷ Хотя бы упоминавшегося выше аристотелевского понимания соотношенного.

²¹⁸ Мы можем отличить эйдос от материи, но не наоборот. Материя не имеет формы, она не эйдетична, ее просто не от чего отличать. Эйдос же отличается от нее как то, что, имея форму, выделяется на бесформенном и невидимом (но присутствующем) фоне.

²¹⁹ То есть нельзя путать единое с эйдосом, который, с одной стороны, как идея, есть единство определенного рода (множества) вещей, с другой же — и есть подлинный (в смысле умопостигаемый) человек, Луна и т. д.

²²⁰ То есть мы пытаемся отличить, отделить единое от не-единого, но не можем этого сделать, фактически объединяя их.

²²¹ Подробнее о такой трактовке сущего (стихиями для которого оказываются предел и беспредельное), возникшей на основании концепции Филолая, платоновского «Филеба» и учения Спевсиппа и развиваемой, в частности, Ямвлихом, Дамаский будет говорить ниже, в параграфах 55—57.

²²² Ибо эйдос есть родо-видовое единство, распадающееся, когда мы переводим его в определение (стихии эйдоса соответствуют частям определения), и имманентно содержащее возможность такого распада.

²²³ Τὸ ἰδναιτες. Термин Платона (см.: «Федр», 247b1, «Государство», 568d1). Прокл использует его в «Платоновской теологии» (I.1,8.10).

²²⁴ См.: Платон. Письма, 341с6.

²²⁵ Образ, которым часто пользуется Платон. См. ниже, примеч. 250.

²²⁶ Перед нами — простейшее и максимально доступное изложение индуктивного метода, по сравнению с которым даже те, кто спустя тысячу лет после Дамаския «создаст» метода индукции, например Фрэнсис Бэкон, едва ли смогли сказать что-либо существенно новое. Замечательно, что в качестве примера использована вода — первоначало, которое, по общему мнению, оказалось предметом первого акта философского самополагания. В отличие от Фалеса, Дамаский не отсылает к мифологической традиции, для которой образ воды — одна из наиболее распространенных форм указания на доисторическую субстанцию, породившую все, а вполне «рационально» раскрывает то, каким образом посредством индукции можно выработать представление о некоем сущем. При этом нужно иметь в виду, что индуктивное образование понятия подходит лишь для внешнего, множественного бытия. По отношению к единому мы следуем схожим путем, но, в отличие от воды, получить понятие последнего не можем.

²²⁷ Речь идет об особом экзгастическом состоянии, впервые описанном Порфирием в его «Жизни Плотина», на которое Дамаский не раз будет указывать ниже.

²²⁸ Поскольку знание разделяет, оно вынужденно удалено от единства. Поэтому-то даже посредство единого не может очистить знание от незнания. Знание по своей природе обречено на незавершенность, так как подлинный его предмет — первоначало — превосходит знание. Иными словами, если перефразировать известные строки, — «многое знание» означает «многие печали». Максимальное знание есть постижение не близости к создателю, а удаленности от него.

²²⁹ Мы имеем дело с не совсем привычным толкованием известного «мифа о пещере» из VII книги «Государства» Платона. Основатель Академии подчеркивает необходимости смотреть на Солнце, для чего нужно привыкнуть к свету. Получается процесс, казалось бы, обратный изображенному Дамаскием (и, к слову сказать, вполне соответствующий действительному положению вещей: без солнцезащитных очков мы можем видеть Солнце лишь периферийным зрением, но не прямо глядя на него, — слишком яркого сияния наши глаза не выдерживают): сначала мы должны привыкнуть к солнечному свету, а потом можем смотреть даже на его источник. Прояснить расхождение между суждениями Платона и последнего схолаха Академии может текст «Государства», где постоянно делаются оговорки о том, что человек может видеть лишь «Солнце, находящееся в его собственной области» (516b), и что идея блага «с трудом различима» (517c). В заключение Платон говорит, что, возможно, даже диалектика, являющаяся «освобождением от оков, поворотом от теней к образам и свету», не по-

звolyет нам увидеть его источник: «Если же и тогда будет невозможно глядеть на живые существа, растения и на Солнце, все же лучше смотреть на божественные отражения в воде и на тени сущего, чем на тени образов, созданные источником света, который сам — не более как тень в сравнении с Солнцем» (532b—c). Интерпретация Дамаския, видимо, не так далека от истины, как это кажется на первый взгляд.

²³⁰ Невероятное начало — то, о котором Дамаский говорил по преимуществу в первых 26 параграфах сочинения. Страстное молчание — единственная форма отношения к нему.

²³¹ Получается последовательность: таинственное начало — единое трансцендентное-в-своем-присутствии — простое единое.

²³² Не дошедшее до нас сочинение Прокла. В издании Вестеринка оно отождествляется с «Тремя трактатами о промысле и зле», сохранившимися в латинском переводе XIII века, а также с фрагментом трактата, прилегающего к «Комментарию к „Государству“». Между тем сам Прокл в том же комментарии (1,295.24—296.1) говорит о своих сочинениях, посвященных монадам, описанным Платоном в «Филебсе» и стоящим в преддверии блага — истине, красоте и соразмерности, а в «Платоновской теологии» непосредственно ссылается на «один из „Монобиблионов“», в котором он доказывал, что истина соответствует философу, а красота и соразмерность — влюбленному и музыканту» (III.18,63.16—21).

²³³ См.: «Письма», 313a3—4. Прокл неоднократно подвергал рассмотрению данное суждение Платона. Например, в комментарии к «Пармениду» он говорит следующее: «Таким образом, как сказал сам <Платон> в „Письмах“, именно это и есть причина всяческих зол для души — изыскание своеобразия первого и препоручение умозаключению знания о нем, в то время как необходимо пробудить единое в нас, с тем чтобы оказаться в состоянии некоторым образом познавать подобное подобным, если позволено так выразиться, в нашем собственном чине; в самом деле, при посредстве мнения мы познаем мнимое, при помощи рассуждения — рассудочное, благодаря уминому в нас — умопостигаемое, единое же — на основании единого» (1081.1—3). См. также подробное обсуждение данного вопроса в «Платоновской теологии» (II.8,55.18 сл.).

²³⁴ То есть страдание разорванности, Прометеевой распятости. Титаническое — метафора того прыжка в бездну бытия, который совершает любое сущее и который вызван фундаментальной разорванностью, разобщенностью всего, что устремлено прочь от единого (а это если и не есть еще само зло, то чревато им). Дамаский переносит эту метафору на познавательную активность, предлагая не приписывать тому, что внеположно «качественной определенности и бытия вот этим», определенности сущего.

²³⁵ Τὸ τί, τὸ ποῖόν — стоические категории. Первая («нечто») использовалась Христиппом как родовое понятие для любого сказывания о сущем. Вторая («какое») — общестойическая, указывающая на общее свойство некоего подлежащего, сущности, выступающей предметом сказывания. Категории относились стоиками к учению об обозначаемом или, в более общем смысле, к представлениям о словесной предметности. То, о чем высказаться невозможно, что никак не может быть обозначено и озвучено, вытеснялось стоиками за рамки философского интереса, то есть, по мнению неоплатоников, они теряли подлинный предмет философствования — единое. Таким образом, в данном пассаже Дамаския мы имеем дело со скрытой критикой стоицизма

и открытой — близкого стоикам «здорового смысла», отрицающего существование того, о чем невозможно сказать «что» и «каково».

²³⁶ Ср.: Платон. Письма, 342a—344d. См. также: «Халдейские оракулы», фр. 1.

²³⁷ Идея «второго» и «третьего» мышлений весьма близка концепции Нумения, который полагал, что создателем всего являются три бога-ума, причем первый ум есть само непредсказуемое начало, второй — обращен к первому и мыслит его, сам являясь уже мышлением в раздельности, ибо по природе своей он — множество идей-мыслей первого ума, лишь здесь, на уровне второго, получивших самобытный статус. Третий ум, близкий по своим характеристикам к «мировой душе» Платона (ибо именно он оказывается у Нумения демиургом) — рассудочное мышление, которое и «перечисляет все то, причиной чего является начало». Таким образом, третий ум — рассудочное разделение, Второй же (чье бытие состоит в обращенности к первому) — сведение многообразия к единой природе. Нужно отметить, что концепция Нумения критиковалась Платинем, а чуть ниже подобное разделение мышлений отвергнет также и Дамаский.

²³⁸ Данный пассаж Дамаския напоминает гностическое (школы Валентина) учение о «падшем эоне» Софии, которая, стремясь создать совершенное славословие добытийного Отца, в родовых муках производит на свет негодный плод, оказывающийся всего лишь несовершенным подобием плеромы. Родовые муки, таким образом, имеют и онтологический коррелят, на что указывает и Платин: «В той мере, в какой ум от всего отъединен, он, не подверженный воздействиям, вечно пребывает там, живя среди умопостигаемых сущностей чисто разумной жизнью; а за тамошним умом следует то, что приемлет влечение и, по мере его возрастания, всегда стремится вонне и жаждет все устраивать сообразно тому, что оно узрело в уме, поэтому, словно беременное от того бытия и испытывающее родовые муки, оно стремится созидать и творит...» («Эннеады», IV.7.13; пер. М. А. Солоповой).

²³⁹ То есть как имеющее наличное бытие, возможность и действительность (следовательно — уже каким-то образом составное).

²⁴⁰ Представление о «третьем боге» как смешанной природе является одной из возможных форм толкования концепции того же Нумения. В неоплатонизме «третий бог» — мыслящий ум как смешение единого и многого, который и именуется Зевсом, или вторым объединенным — объединением того, что уже обрело собственные очертания и определенность. Прокл понимает «третьего бога» как мужеженское начало («Платоновская теология», VI.28.81.20—23).

²⁴¹ Основание иерархии действительно не может быть просто ее высшим моментом; оно должно лежать вне обосновываемого.

²⁴² Таковое единое — не более то, чем иное: оно не обусловлено ни одной из предпосылок раздельности (от пространственно-временных до эйдетических).

²⁴³ Мы наблюдаем в данном случае пример того, что неоплатоническая метафизика имеет своей оборотной стороной «психологию». Отпадение души от ума — это рождение психологического самосознания, наблюдаемого нами в себе при возвращении от полноты интеллектуального созерцания к эмоциональному переживанию. Последнее есть ухудшение, ибо эмоция делает нас зависимыми от внешнего нам. Ср. со следующим определением Платина: «Тот, кто испытывает страсть, принижает себя тем самым до не-сущего» («Эннеады», III.6.19).

²⁴⁴ Здесь имеется в виду единовидное и неединовидное рождение, которое Дамаский будет еще обсуждать во всех подробностях, например, в параграфе 90.

²⁴⁵ Природа самой речи такова, что она вынуждает говорить о едином таким образом. Говоря о начале, мы вынужденно выговариваем его через различия.

²⁴⁶ Расхожая фраза, встречающаяся у Аристотеля, Полибия и у других писателей, авторство которой приписывается Пифагору: «„Начало — половина целого дела“, — изречение самого Пифагора» (*Ямвлих. О жизни пифагорейской*, 162).

²⁴⁷ Ср.: Платон. Законы, 753e5–754a1: «Ибо говорят, что начало — половина всякого дела... то же, что есть, как мне кажется, больше половины». Напомним, что о половине, которая больше целого, говорил еще Гесиод («Труды и दिन», 40). В схолиях к данной работе Гесиода, вероятно принадлежащих перу Прокла, данный пассаж трактуется следующим образом: по количеству половина (наследства, о котором говорит Гесиод), разумеется, меньше целого, но по достоинству — наоборот. Аналогичное мнение высказывает Прокл и в «Комментарии к „Государству“» (I,22.8), где половиной живого существа оказывается разум, а вторая половина — это страсти; в итоге и получается, что половина по достоинству больше целого. См. также его рассуждения в комментарии к «Тимею»: «...и, в-третьих, потому, что, как говорят, „начало — половина всего“; и если это так, то она обладает величайшей долей в предмете. А если, как утверждают некоторые, начало — даже нечто большее, нежели все, было бы удивительно растворять его величие в нем [в знании]» (I,338.8 сл.). Отметим, что Дамаский, как и Прокл в приведенном отрывке, трактует общезвестное высказывание, на которое ссылается Платон, расширенно — не как дело, а как все вещи вообще.

²⁴⁸ Пифагорейская философия действительно строилась вокруг «всего», ибо генетическому, близкому космогоническим представлениям первоначально ионийцев (например, «беспредельный воздух» Анаксимена, все из себя порождающий путем сгущения и разрежения), они противопоставили учение о числе, а также о синтезирующих последнее пределе и беспредельном, которые не только порождают сущее, но и удерживают его в субстанциальной гармонической целостности.

²⁴⁹ «Существа присутствуют в едином, как прозрачность в свете» (Плотин. Эннеады, VI.4.11).

²⁵⁰ Согласно Плотину («Эннеады», V.1.1), божество созерцается в созданном им, но существует обособленно и само-в-себе, «подобно тому как лишь центр в круге остается самим-по-себе, в то время как множество радиусов сходятся к нему со всех точек окружности».

²⁵¹ Впрочем, нет сомнения, что о подобном и говорит Платон в «Государстве» (526e и 534c). См. также: «Филеб», 15a.

²⁵² Аристотель, правда не об антитезе, а о противоположном, говорит следующее: «По природе противоположности относятся к тому, что тождественно по виду или по роду» («Категории», 14a).

²⁵³ См., например, «Парменид», 145a.

²⁵⁴ Ср.: Прокл. Комментарий к «Пармениду», 684.12 сл.

²⁵⁵ Аристотелевская аллюзия. «Каждое» — то, что сохраняет некую форму единства, однако, по сути, выступает как единичное.

²⁵⁶ «Филеб», 23d7—8. Ср.: Прокл. Первоосновы теологии, § 13.

²⁵⁷ «Филеб», 65a: «Итак, если мы не в состоянии поймать благо одной идеей, то поймать его тремя — красотой, соразмерностью и истиной; сложив их как бы воедино, мы скажем, что это и есть действительная причина...» Именно «сложение» этих идей позволяло неоплатоникам говорить о них как о монадах.

²⁵⁸ Дамаский в «Комментарии к „Филебу“» говорит следующее: «Было бы лучше представлять единое как причину всего, предел — как причину единства, а беспредельность — раздельности; смешанное же — участвующего в них обоих» (§ 108.4—5).

²⁵⁹ «Стало быть, если бы мы теперь сказали, что уже стоим в преддверии обиталища блага, то наши слова были бы в некотором роде правильными» («Филеб» 64c). См. также: «Филеб», 64e. Прокл в «Комментарии к „Государству“» (I, 295.19 сл.), ссылаясь на свою не дошедшую до нас «Книгу о трех монадах», говорит, что Платон, «испытывая затруднения» в рассмотрении блага и «как будто тяготясь им [таким рассмотрением]», назвал «стройно втекающими в преддверие» блага три умопостигаемые сущности (и монады): истину, красоту и соразмерность.

²⁶⁰ См.: Платон. Государство», 508—509.

²⁶¹ То есть платотского.

²⁶² Именно этому началу и соответственно типу мысли, который базируется на понимании высшего как слияния всех особенностей низшего в некой неразличимости, соответствует учение Николая Кузанского о «совпадении противоположностей». Как мы видим, для Дамаския подобное слияние не есть еще признак высшего начала.

²⁶³ Рузэл ссылается на «Комментарий к „Федону“» Олимпиодора (148): «Прежде ума, конечно, находится неразделимое сущее; оно и жизнь предшествуют объединенному». Олимпиодор имеет здесь в виду то место из диалога Платона «Софист», где содержится намек на будущую неоплатоническую триаду: бытие—жизнь—ум (248e).

²⁶⁴ О нисхождении единого можно говорить лишь потому, что все отдельное, будучи отдельным, одновременно присутствует и во всем нераздельном. Следовательно, нераздельное составляет жизненный (в данном случае — ипостасийный) корень раздельного.

²⁶⁵ Здесь мы имеем дело с традиционной неоплатонической концепцией творчества единого, понимаемого как бездеятельное дело. Например, Плотин говорит о том, что рождающееся от единого рождается так, что единое не вовлечено в движение рождения.

²⁶⁶ Платон («Софист», 249a1—2) имеет в виду Парменида, точнее, следующее место из первой части его поэмы «О природе» (излагающей т. н. путь истины):

«...Ибо нет и не будет ничего,
Кроме того, что есть, так как Мойра приковала его
Быть целокупным и неподвижным. Поэтому именем будет все,
Что смертные установили, убежденные в истинности этого:

„Рождаться” и „гибнуть”, „быть и не быть”,
„Менять место” и „изменять яркий свет”

[Строки 36—41 из фрагмента поэмы, цитируемого Симпликием в «Комментарии к „Физике”» (144, 29); пер. А. В. Лебедева].

Отметим, что Платон использует следующую формулу: *ἅλλὰ σερμὸν καὶ ἄγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἐστὸς εἶναι*. Дамаский перефразирует: *Ἔστηκεν ἄγιον, οὐδὲ κινούμενον, φησὶν ἐκεῖνος*. При этом Платонов ум отождествляется здесь с движением и сущностным делением, что вполне соответствует общим интенциям неоплатонизма.

267 Вероятно, это фрагмент из второй части поэмы Парменида «О природе» (где излагается т. н. путь мнения). Похожее место встречается у Климента Александрийского («Строматы», V.15) и у Прокла («Комментарий к „Пармениду”», 1152).

268 В таком случае мы получаем последовательность: таинственное — всеединое — единое — многое.

269 О том же говорил Плотин (см.: «Эннеады», III.7.6).

270 О том, что материя получает реальное бытие от определенности (формы, эйдоса, качества) и потому всегда существует в действительности именно как определенная (в отличие от абстрактно возможностной и потому никак не определенной «первой материи»), говорил Аристотель, точку зрения которого разделяли неоплатоники. Ср.: «Метафизика», 1037a.

271 Аристотель определял место (то, что отвечает на вопрос «где?») как «границу объемлющего тела» («Физика», 212ab). Он отрицал, что материя — место, делая, впрочем, следующую оговорку: «И материю можно было бы считать местом, если только рассматривать нечто в покое, причем не как отделенное, а как непрерывное. Подобно тому как при качественном изменении есть нечто, что теперь стало светлым, а прежде было темным... так и место кажется чем-то вследствие такого рода видимости» (Там же, 211b30—35). Материя может отождествляться с местом в том плане, в котором место может пониматься как субстрат. Впрочем, повторимся, поскольку Аристотель считает место границей тела, а граница может быть (абстрактно) отделена от него, материя же нет, он не отождествляет их.

272 Здесь, пожалуй, можно уловить одно из фундаментальных различий между неоплатоническим представлением о созидании всего сущего и христианским. Творение из ничто и наделение статусом тварности для неоплатоников прежде всего логическая апория, которую они принять не могут.

273 Ср.: Платон. Парменид, 131b3—5.

274 Характерно уже название соответствующего трактата Плотина («Эннеады», VI.4): «О том, что единое и тождественное сущее повсюду вместе [со всем] пребывает целостно». См., например, начало 11-й главы этого трактата: «Но если сверхчувственное целостно присутствует везде, то почему не все существа участвуют в нем... Это потому, что... оно, присутствуя везде как истинно сущее, не претерпевает никакого ущерба от того, что другие сущности присущи ему настолько, насколько способны». См. также: 2.47—48, 3.14—29, 9.42—45. Впрочем, нужно отметить, что Плотин отождествлял мышление, мыслимое, сущее в «первично сущем» (V.3.5; 6.7; 9.2) в от-

личие от Дамаския, который будет проводить границу между первичной сущностью и умом.

²⁷⁵ Схема проста: наличное бытие и есть сама причастность единству. Следовательно, мы не можем говорить о посредствующем между первым и вторым. При этом наличное бытие оказывается движением к единому, а выходение вообще — возвращением.

²⁷⁶ Множество и есть выход единства за свои пределы.

²⁷⁷ Ср.: Плотин. Эннеады, VI.5.5: «...наподобие того, как и все радиусы, представляемые в самом начале до распространения их в пространстве, должны бы составлять собой одну точку со своим центром».

²⁷⁸ Ср. диалог «Алкивиад I» (133c) и «Государство» (508b—d):

«— Зрение ни само по себе, ни в том, в чем оно возникает — мы это называем глазом, — не есть Солнце.

— Конечно, нет.

— Однако из орудий наших ощущений оно самое солнцобразное.

— Да, самое.

— И та способность, которой обладает зрение, уделена ему Солнцем как некое истечение... [Далее следует рассуждение о том, что видение ухудшается, когда вокруг сумерки, и улучшается в солнечный день.] Считай, что так бывает и с душой: всякий раз, когда она устремляется туда, где сияют истина и бытие, она воспринимает их и познает, что показывает ее разумность».

²⁷⁹ Как Платон, так и Дамаский использует глагол ἀνακλίνω, который значит «отклоняю». Не вынуждает ли это к выводу о том, что общепринятая интерпретация символа пещеры не вполне адекватна? По крайней мере, учитывая рассуждения Платона, основанные на аналогии со зрением (что нужно отрешиться от внешних предметов, чтобы начать видеть то, что позволяет их видеть, то есть свет), это представляется весьма вероятным.

²⁸⁰ Речь идет о красоте, соразмерности и истине, из которых, согласно «Филебу» Платона, складывается идея блага (63a).

²⁸¹ Формула, общая для школы Сириана и часто встречающаяся у Прокла, Дамаския и Гермия. Например, последний в «Комментарии к „Федру“» (245c5—d1) рассматривая душу, с одной стороны, называет ее αὐτάρκεια, а с другой — ἐκτένεια; при этом он дает следующее определение: «Овнешненное (ἐκτένεις) есть то, что передает нечто от себя другому; ибо это — характерная черта благовидной и независливой природы, а также высшей изобильности силы» (115.7—13).

²⁸² Ср. с рассуждением из «Тимей» о создании демиургом души, которая осуществилась (то есть стала сущностью) благодаря смешению тождественного и иного, неделимого и делимого (35a).

²⁸³ Можно сказать, что второе и есть само отделение.

²⁸⁴ Ср.: Прокл. Платоновская теология, I.15 и 18.

²⁸⁵ Аллюзия на «Тимей» Платона (48d4—e1). См. также следующий пассаж из «Филеба» (66d): «Итак, третья чаша — богу-хранителю». Речь идет об обрядовых посвящениях во время пиршества: первая чаша посвящалась Зевсу и олимпийцам, вто-

рая — героям, третья — богам-спасителям (см.: Платон. Сочинения: В 4-х т. М., 1993. Т. 3. С. 529). См. также: «Хармид», 167b: «Давай совершим третье жертвоприношение Зевсу-Спасителю...»; Прокл. Платоновская теология, IV.37; V.39.

286 Единство — его предикат, а не само существо.

287 Мы видим, что апофатические характеристики необходимо сохраняются и при рассуждениях о творческой деятельности начала. Действительно, таинственное лишь таинственным образом и могло попустить возникновение всего сущего. Отметим, что такого же рода апофатика присутствует и в христианском богословии в отношении рождения Богом Отцом Бога Сына (по крайней мере, начиная с Климента Александрийского).

288 Критика Прокла. См.: «Платоновская теология», I.21.

289 Единство предполагает их взаимную соотнесенность — отсюда и определенность всего материального.

290 Платон. Федон, 109c2. Метафора осадка широко использовалась в неоплатонизме. См., например, комментарии Прокла к «Алквиаду I» (181.17) и к «Тимею» (II.65.24).

291 Образ «растекшейся у последнего предела материи», так же как и отождествление ее с хаотическими водами, был необычайно популярен в первые века нашей эры. Встретить его можно у Модерата, Нумения, Плотина, гностиков и в «Герметическом корпусе». Отметим, что использование этого образа обычно указывало на негативную оценку автором материального и несло определенный «гностический» привкус.

292 Причина как образец.

293 Используются причины, концепция которых аристотелевская по духу (появление здесь парадигматического не должно удивлять, так как и цель и причина движения могут функционировать именно как образец; к тому же не надо забывать о «Тимее»). Дамаский говорит о тех причинах, которые абстрагированы от «сущности» (в отличие от имманентных ей материи и формы).

294 Параллелью этому рассуждению может быть выведение понятия перводвигателя Аристотелем в XII книге «Метафизики» [особенно см. 1071b15 и далее, а также комментарий Александра Афродисийского к этому месту (603)]. Дамаский здесь, в частности, имеет в виду знаменитую триаду «наличное бытие—сила—энергия».

295 Итак, рождение — самовыхожждение, самодвижение. Ср. со следующим суждением Плотина: «[Ум] развернул себя, возжелав все иметь... если лучшее в нем и не желало такого, то второе родило оное желание» («Эннеады», III.8.8).

296 Сущность образуют материя как некий эйдос и сам эйдос.

297 Гармонию в данном случае следует понимать не как соразмерность, но в исконном античном смысле — как связанность всего сущего. Можно говорить о гармонии и как о смешении — в смысле смешения высоких, низких и средних звуков, каковое, согласно пифагорейско-платоновским представлениям, и создает гармонию. См. диалог Платона «Тимей» (80b), где рассматривается результат воздействия быстрых и медленных движений, вызывающих звуки: «При этом неразумные получают удовольствие, а разумные — светлую радость от того, что и смертные движения через подражание причастны божественной гармонии».

²⁹⁸ Материя сама по себе не есть что-либо определенное, она лишь существует как определенная (благодаря форме). Дамаский в общем виде воспроизводит мысль Аристотеля о том, что лишь наше мышление обособляет эйдос от материи как от иного ей, хотя их отношение — это не отношение инаковости. В единой сущности они не противостоят друг другу. Однако цель Дамаския иная, чем у Стагирита. Он стремится показать, что эйдос и материя лишь потому не противопоставляются друг другу, что являются простым и пустым взаимным отрицанием, как бы проникая друг друга и не встречая при этом сопротивления (по крайней мере, при попытке противопоставить их в нашем мышлении). В таком случае, если мы не можем их взаимоопределить (через инаковость друг другу), то мы не можем их и отождествить. Отсюда у Дамаския и появляется понятие обособления.

²⁹⁹ Ср.: Платон. Федр, 250с3.

³⁰⁰ Таким образом, «родовые муки» являются метафорой не только познания, но и самого бытия в той мере, в какой оно «дано» в познании.

³⁰¹ «Халдейские оракулы» гласят: «Ибо сила — с ним, а ум — от него» (фр. 4). Ср.: Прокл. Первоосновы теологии, § 121.

³⁰² См.: Ямалих. О египетских мистериях, I.19: «Поскольку на самом деле строй всех богов заключается в единстве и поскольку первые и вторые роды их, как и те, что по природе возникают вокруг них во множестве, все вместе составляют единое целое, то единое в них — это все: и начало, и середина, и конец сосуществуют на основании самого единого... Единое предстает в них тем самым, чем является в них бытие. Второе на равных основаниях пребывает в единстве первого, а первое предоставляет свое единение второму, и все имеет общность как нерасторжимое слияние друг в друге».

³⁰³ Мы обнаруживаем два порядка возникновения: 1) всего вместе; 2) всего по отдельности (где существование переходит от одного отдельного к рядоположному; отсюда следует, что мы не можем выстраивать непосредственной и наивной генетической последовательности от единого к множественному миру, как считают исследователи, отстаивающие точку зрения, согласно которой неоплатоники — исключительные эманационисты в стоическом понимании данного термина).

³⁰⁴ Дамаский — несмотря на постоянное подкрепление своих рассуждений авторитетом Платона, Ямвлиха и Сириана — развивает, на наш взгляд, очень оригинальную концепцию начального момента творческой деятельности. До этого в неоплатонических школах оно рассматривалось либо как появление инаковости и движения, либо как выхождение силы.

³⁰⁵ «Филеб», см. выше, примеч. 275.

³⁰⁶ «Государство», 508–509.

³⁰⁷ О генадах см. выше, примеч. 207. Под «философами» следует понимать представителей школы Сириана. См.: Прокл. Платоновская теология, I.21,100.9–12; III.4, 16.15–17.12.

³⁰⁸ См.: Ямалих. О египетских мистериях, I.19: «Второе на равных основаниях пребывает в единстве первого, а первое предоставляет свое единение второму, и все имеет общность как нерасторжимое слияние друг в друге».

³⁰⁹ О божественности числа и о числе как относящемся к высшим чинам умопостижимого см. ниже. Та концепция, что любое число — монада, впервые, очевидно, прозвучала в пифагорействе. См.: Ямвлих. Богоизбранная арифметика, 1.

³¹⁰ Растительные образы не должны приводить нас в недоумение, ибо это — не более чем метафоры, не возвращающие к аристотелевскому пониманию бытия как природы.

³¹¹ Единому существу.

³¹² «Государство», 540a7—8.

³¹³ Дамаский часто пользуется образом математической точки для обозначения каких-либо свойств единого (разумеется, лишь в смысле аналогии с ним).

³¹⁴ Образ Плотина.

³¹⁵ Когда возникают подобного рода апофатические суждения, нельзя не упомянуть о т. н. скептических выражениях, возникших в кружках Пиррона и его последователей. См., например: Секст Эмпирик. Три книги Пирроновых положений, 187: «Применяя каждый из этих тропов или из тропов воздержания от суждения, мы употребляем при этом некоторые выражения, указывающие на скептическое расположение ума и на наше состояние: как, например, мы говорим „не более“ или „ничто не должно быть определено“...» Нет сомнений, что скептическая критика догматического философствования, как и система скептических тропов, оказали определенное влияние на формирование апофатики.

³¹⁶ Единое не есть «мертвая абстракция». Наоборот, как это ни парадоксально звучит, любая речь (о чем бы мы ни говорили) — это речь о нем.

³¹⁷ То есть опять же — чуждым нашему пониманию и бытию.

³¹⁸ Таким образом, «причина, пребывающая в себе», — тоже лишь аналогия.

³¹⁹ Дамаский «обрезает» рассуждение, поскольку оно построено на словесных ловушках: едва мы хотим указать основание для любого рождения, мы именуем его, но именнованное, оно требует своего основания и т. д.

РАЗДЕЛ II

¹ Имеются в виду предел и беспредельное или монада и неопределенная диада.

² Не сохранившееся произведение. Согласно Дж. Диллону, создано Ямвлихом в конце жизни.

³ То есть большинство неоплатоников IV века.

⁴ Возможно, в сочинении «О началах», упоминаемом Проклом в «Платоновской теологии», I.1. Если следовать П. Адо и А. Ф. Лосеву, Порфирий говорил об умопостижимой триаде так называемых «Халдейских оракулов» — отец, потенция (сила), демиург. За подобие «привнесение» единого Порфирия критиковал еще Прокл («Комментарий к „Пармениду“», 1070.50).

⁵ То есть ответа богодухновенного.

⁶ Ὁ πατήρ τοῦ νοῦς — выражение из «Халдейских оракулов» (фр. 39, 49, 109). Синонимическое определение νοῦς πατήρ используется во фр. 22, 36, 37. Отецский ум происходит от отца триады: ἡ μὲν γὰρ δύναμις σὺν ἐκείνῳ, νοῦς δ' αὖτ' ἐκείνου (фр. 4).

⁷ Ср.: Прокл. Комментарий к «Пармениду», 1067.25–26.

⁸ Ср.: Аристотель. Метафизика, 1085b6–8: «Здесь получают те же затруднения, что и для тех, кто выводит число из единого и неопределенной диады». Очевидно, все-таки здесь речь идет о Спевсиппе, а не о самих пифагорейцах, о которых будет говориться ниже. См. также «Мнения философов» Псевдо-Плутарха (1.1): пифагорейцы полагали «начала в монаде и неопределенной диаде». Что касается Ямвлиха, то можно отметить еще трактат «Богоизреченная арифметика», где халкидский философ дает многообразные определения монаде и диаде, считая в числе прочего первую «зародышем» всего существующего и даже «хаосом», в то время как диада связывается им с неопределимой протяженностью.

⁹ Ср.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, VIII.24: «Александр Полигистор в „Преемствах философов“ говорит, что он нашел в пифагорейских записках следующее. Начало всех вещей — монада, а из единицы гипостазировалась неопределенная диада, которая относится к монаде как материя к причине. Из неопределенной диады — числа...» (пер. А. В. Лебедева)

¹⁰ Согласно Теофрасту («Метафизика», 6a19–33; 11a27 сл.), пифагорейцы, в числе которых он называет Архита, а вслед за ними и Платон противопоставляли неопределенной диаде единое. С другой стороны, пифагорейцы противопоставляли единое также и монаде (Сириан. Комментарий к «Метафизике», 151.17–20: «Вообще же, поскольку, согласно их мнению, между монадой и единым есть различие, о котором вели речь многие из древних пифагорейцев, например Архит, который говорит, что единое и монада, будучи родственными, отличаются друг от друга, а из позднейших — Модерат и Никомах...»; Анонимное жизнеописание Пифагора из собрания Фотия, 249, 438b33–35: «Последователи Пифагора утверждали, что монада и единое различаются. В самом деле, монада, как они полагали, относится к умопостигаемому, а единое — к числам»).

¹¹ Ср.: Стобей. Антология, I, 10.12.54: «Пифагорейцы Филолай [полагал началами] предел и беспредельное».

¹² Платон. Филеб, 23c12–13: «Итак, допустим эти два рода (предел и беспредельное), третий же составит из смешения их воедино».

¹³ Имеются в виду «Халдейские оракулы», фр. 11.

¹⁴ Ср.: «сверхкосмическая отцовская бездна» (Там же, фр. 18).

¹⁵ То есть всеединое, которое «ничуть не более одно, чем другое», — в любом числе.

¹⁶ То есть не получается ли так, что между единым и умопостигаемой триадой мы не можем поместить упоминаемые в первой строке предыдущего параграфа «два начала» (предел и беспредельное или монаду и неопределенную диаду).

¹⁷ Слова «монада» и «пробывание» в греческом языке однокоренные: ἡ μονάς и ἡ μονή. Отсюда — многозначительная игра слов, которую использует Дамаский.

18 В отличие от монады, предполагающей наличие диады.

19 Противопоставляются не второе начало первому, а третье второму, причем не само начало, а его атрибуты.

20 То есть соответственно Пифагор, Спевсипп, «Халдейские оракулы».

21 Δύο ἀντιδιηρημέναις συστοιχίας ἀλλήλαις. См. определение противопоставления у Аристотеля (Категории, 14b33 сл.): «Противопоставленными друг другу называются те [виды], которые выделяются при одном и том же разделении [рода]» (отметим, что в русском переводе использован малопонятный и не соответствующий смыслу рассуждения термин «соподчиненные»). Симпликий в своем комментарии к «Категориям» (424.24 сл.) трактует разделение рода как двоякое: «В самом деле, имеет место следующее: бывает множество делений единого рода, причем первые из них называются рядоположными (αἱ ἰσοστοίχως), например когда мы говорим, что одни из тел являются теплыми, а другие — холодными, или что одни — одушевленные, а другие — бездушные, и называются они дополнительными делениями (ἐπιδιαίρεσεις), а вторые соответствуют предшествующему и последующему, например когда одушевленное или, что то же самое, живое существо мы делим на пернатых, сухопутных и водных, и называется это подразделением (ὑποδιαίρεσιν) живого существа».

22 О таких двух рядах вещей, соответствующих знаменитым пифагорейским парам начал (см.: Аристотель. Метафизика, 986a15–25), вслед за самими пифагорейцами (Аристотель. Никомахова этика, 1096b4–5: «Пифагорейцы... располагают единое в ряду благ (ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν συστοιχίᾳ)») среди неоплатоников впервые говорит уже Плотин. См. «Эннеады» (III.5.1.20–23), где речь идет о принадлежности определенного к ряду блага (ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ συστοιχίᾳ), а неопределенного — к иному ряду (τῆς ἐτέρας συστοιχίας). В афинской школе неоплатонизма представление о двух рядах вещей стало общим местом. См., например, комментарий Сириана к «Метафизике» (61.14, 125.30 и т. д.), Прокла к «Государству» (I, 82.20–24, 97.3 и т. д.) и многие другие места.

23 Дамаский противопоставляет здесь два способа постижения первоначала: эндейктический (κατ' ἐνδειξιν), опирающийся на наглядную очевидность, и умозрительный. В конечном итоге результаты, получаемые с помощью этих двух подходов, идентичны. См. по этому поводу нашу статью.

24 Прокл в «Комментарии к „Тимею“» утверждает, что Ямвлих после единого проводит противопоставление предела и беспредельного (I, 440–441).

25 Например, Феодор Асинский (конец III — середина IV в., ученик Порфирия и Ямвлиха, весьма почитавшийся Проклом) понимал единое как «то, от чего», ум — как «то, через что», душу — как «то, при помощи чего», то есть толковал эти три природы как триаду: пребывание — выход за свои пределы — возвращение. С другой стороны, Прокл в «Первоосновах теологии» утверждает, что все сущее состоит из предела и беспредельного, причем предел-сам-по-себе и беспредельное-само-по-себе превышают то, что смешано из них (см. § 89–102).

26 Именно «нечто единое». Единое у предела и беспредельного — атрибут.

27 То есть множество начал, если мы их отождествляем с упомянутыми рядами, приводит к дуализму.

²⁸ См.: Платон. Софист, 245a8—9.

²⁹ Атомарного единого, превращающегося в элемент.

³⁰ Зрение воспринимает свой предмет разом, как и ум, и потому в применении к последнему речь идет о созерцании. Слух же связан со стихией времени, без длительности он невозможен, причем время составляет неотъемлемый атрибут душевной жизни (ср.: Платон. Тимей; Августин. Исповедь), а душа, в свою очередь, опирается на рассуждающее мышление.

³¹ Критикуется ход мысли, близкий аристотелевскому, а также, к слову сказать, христианско-богословскому, — то есть мышление, возводящее к родам и определенному и теряющее при этом существенную последовательность бытия.

³² Что позволяет говорить о них как об отдельных, то есть возводимых к самостоятельным началам, предметах.

³³ О высшем едином и одновременно о чем-то, что ниже его, нельзя утверждать, что они оказываются предикатами чего бы то ни было в одном и том же отношении.

³⁴ В настоящее время приписывание Пифагору концепции единого в близком неоплатоникам (и даже Спевсиппу) духе считается поздним домыслом. Ср.: Аристотель. Метафизика, 1091a: «Нелепо допускать также возникновение вечных вещей... Допускают ли пифагорейцы возникновение или не допускают — на этот счет не может быть никаких сомнений: они ясно говорят, что, когда составилось одно — то ли из плоскостей, то ли из поверхностей, то ли из семян, то ли сами не знают из чего, — тотчас же стали втягиваться ближайшие части безграничного и ограничиваться границей» (пер. А. В. Лебедева).

³⁵ Дамаский противопоставляет здесь два подхода к постижению действительности: основанный на собственных познавательных признаках (γνώρισμα), результатом которого является знание, и связанный с символическим толкованием, который базируется на знаках (σύμβολα), указывающих на то или иное явление.

³⁶ Простое единое представляет собой платоновское единое из «Парменида» (137b2—4). Речь идет, например, о Плотине и Амелин.

³⁷ Аналог — платоновское представление о боге из «Филеба» (23c9). Первоначало как бога толковали, например, Порфирий, Ямвлих, Плутарх Афинский и Сириан. Прокл дает следующее определение: «Единое есть исток всякой божественности и бог-сам-по-себе (αὐτοθεός)» («Комментарий к „Пармениду“», 1108.36—37).

³⁸ Возможно, речь идет об Эрване Акарне, иранском божестве, почитаемом в т. н. зурванистском зороастризме. Эллины понимали этого бога, породившего и Ахуру-Мазду, и Ахримана, как беспредельное время (Хронос), причем влияние данного иранского представления заметно уже у Анаксимандра, чье первоначало («нечто божественное, беспредельное и охватывающее») можно интерпретировать через фигуру Эрвана. Влияние «зурванизма» на позднюю античность несомненно. Впрочем, и в собственно-эллинской традиции на Хронос как на первоначало-бога указывали еще орфики, о чем ниже будет говорить сам Дамаский.

³⁹ Кайрос (счастливый случай) — младший сын Зевса (см.: Павсаний. Описание Эллады, V.14.9). Платон упоминает его в «Филебе» (66a7), и к этому месту имеется следующий комментарий Дамаски: «Ибо Кайрос — это то, что все отмеряет или по-

рождает» («Комментарий к „Филебу“», 256). О Кайросе как божестве-первоначале говорят, например, Прокл в «Комментарии к „Пармениду“» (1216.15–18). Другой подход к Кайросу — это представление о нем как о божестве, отрицающем человеческие дела. Ср.: Ямвлих. Богонзренная арифметика, 59.4; Прокл. Комментарий к «Алкивиаду I», 124.8–13.

⁴⁰ Представление о первоначале-благое восходит к диалогу Платона «Государство» (506e1); таким образом благо трактовалось во всем неоплатонизме.

⁴¹ Речь идет о герметических представлениях, восходящих, возможно, к текстам, подобным гермопольской космогонии, где домировой Хаос характеризуется через следующие четыре пары: Нун и Наунет (собственно Хаос), Ху и Хаухет (Бесконечность), Кук и Каукет (Мрак), Амон и Амаунет (Безвидность). Вообще, египетский культ Амона как божества скрытого, стал одной из исторических предпосылок трансценденталистских построений поздней античности.

⁴² Ср.: Аристотель. Метафизика, 987b: «Что одно — это сущность, а не нечто иное, о чем одно сказывается как предикат, в этом Платон сходил с пифагорейцами...»; Теофраст. Метафизика, XIa27: «Платон и пифагорейцы, при<знавая> огромный разрыв <между чувственными вещами и одним, полагают, что> все вещи стремятся подражать <одному>. Впрочем, они допускают некую противоположность между одним и неопределенной двоичей, которой присущи безграничность, неупорядоченность и, так сказать, всякая неоформленность в себе» (цит. по: «Фрагменты ранних греческих философов», М., 1989, С. 472).

⁴³ См. 244а и далее.

⁴⁴ В тексте — слово «не-познаваемо», по смыслу «не» исключаем. Ср.: Платон. Государство, 477a: «Так вот, с нас достаточно того, что, с какой бы мы стороны что-либо ни рассматривали, вполне существующее вполне познаваемо, а совсем не существующее совсем и непознаваемо». Ср. также: Прокл. Комментарий к «Государству», 280.13–15: «Хотя он и утверждает, что оно познаваемо, так как является причиной познания для всего познаваемого и последней наукой».

⁴⁵ См. 137с и далее.

⁴⁶ Имеется в виду единое сущее («Парменид», 142b5–с7).

⁴⁷ Подобный «высказывающийся» вносил бы в сверхумопостижимое умопостижимое.

⁴⁸ Если его природа состоит в единении, оно не может отклоняться от чего-либо. Ниже идет обоснование утверждения, что ни таинственному, ни второму после него единому нельзя приписать триаду: пребывание—выход за свои пределы—возвращение.

⁴⁹ Как своей сущности.

⁵⁰ Вероятно, это предположение Ямвлих высказывает либо в утерянном ныне трактате «Платоновская теология», либо (что столь же возможно) в также утраченном комментарии к «Пармениду».

⁵¹ Но не является самым единым.

⁵² Например, Ксенократ отождествлял единое с Зевсом, диадой — с Матерью богов.

⁵³ Объединенное уже подразумевает некоторую разделенность, предшествующую ему если не в реальности, то логически, которая дает возможность говорить о нем через категории части и целого. Платон в диалоге «Парменид» (137с) доказывает, что у единого не может быть части и оно не есть целое.

⁵⁴ Ср.: Платон. Софист, 245b8–10. См. также: Прокл. Платоновская теология, I.11, 47.7–8: «Сущее — это единое, обладающее свойствами...».

⁵⁵ Комментарий Сириана утерян.

⁵⁶ Следующая в «Халдейских оракулах» за отцом.

⁵⁷ «Филеб», 23с9–d8, 64с1–65а6.

⁵⁸ В «Метафизике» (1076a3–4) Аристотель цитирует «Илиаду» (II.204): «Нет в многовластии блага; да будет единый властитель». См. также его ссылку на данный стих в трактате «Политика» (1292a13).

⁵⁹ Ниже (параграф 49) Дамаский оговаривается вновь, что речь идет не о высшем едином, а о том, которое логически противостоит многому.

⁶⁰ Логический вид знания связан с высказыванием и, как показал еще Аристотель, силлогистическим делением времени, умной (то есть теоретической) — со зрением и видом (эйдосом). И тот и другой подразумевают различие познаваемого и познающего.

⁶¹ Платон в «Федоне» (111a3) говорит о «блаженных зрителях» зрелищ, открывающихся душам в потустороннем мире. Плотин в аналогичном смысле ведет речь о «сверхблаженных зрителях» («Эннеады», V.8.4.43–44).

⁶² Ср.: Плотин. Эннеады, VI.9.11: «В момент узрения божества исчезает всяческая удвоенность, ибо созерцающий тут же настолько становится созерцаемым, что, собственно, не смотрит на него, но сливается с ним в одно...»

⁶³ **ἄθετος*. Имеется в виду определение Аристотеля из «Второй аналитики» (87a36), повторенное им в «Метафизике» (1016b30, 1084b26–27), которое гласит, что монада не обладает положением в пространстве, а точка обладает.

⁶⁴ Дамаский демонстрирует этим, что неоплатонизм не был чужд и катафатике, правда понимаемой, скорее, как необходимая аристотелия.

⁶⁵ У Дамаския получается, что единое и многое противостоят друг другу лишь в тех сущностях, которые возникают из их смешения. Сами же они образуют со-положенность и порядок выхождения.

⁶⁶ Вероятно, имеется в виду Гесиод. По крайней мере, именно такого мнения придерживался Симпликий. См. его «Комментарий к „Физике“» (528.12–26).

⁶⁷ Возможно, провоцирующими это суждение являются метафорические отождествления Платином ума и диалектики. См., например, «Эннеады» (V.6.1).

⁶⁸ См. ниже, параграф 123а, где данный вопрос освещен подробнее. Руэлл сопоставляет рассуждение Дамаския со следующим фрагментом комментария Олимпиодора к диалогу Платона «Федон»: «У Орфея рассказано о четырех царствах: первое — Урана, которое наследовал Крон, оскотивший своего отца, после Крона царствовал Зевс, который низверг отца в Тартар, преемником Зевса был Дионис...» (1.3.3–6).

⁶⁹ См.: Платон. *Филеб*, 23с. О Филолае см.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, VIII.85 («Природа в космосе образовалась из безграничных и ограничивающих: и весь космос в целом, и все вещи в нем»). См. также: Стобей. *Антология*, I, 21.7а. Ср.: *Прокл*. Платоновская теология, III.30–32.

⁷⁰ Здесь можно проследить существенное различие в понимании сущего между академической и перипатетической традициями. Ср.: Аристотель. *Метафизика*, 1089a33–34: «При исследовании того, каким образом сущее может быть многим, явно имеют в виду сущее в смысле сущностей...» Между тем для Аристотеля сущее может означать также и категории (см.: Там же, 7–8).

⁷¹ Вероятно, имеется в виду Сириан. См.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», I, 77.24–78.11.

⁷² См.: «О египетских мистериях», VIII.2: «Превыше истинно сущего и всех начал стоит единый бог, превосходящий даже первого бога и царя, пребывающий неподвижным в собственной единичности... Налицествует некая парадигма своего собственного прародителя, своего собственного потомка и единого порождающего бога, истинного блага. Ведь она является чем-то весьма великим и изначальным, истоком всего».

⁷³ См. предыдущее примечание, а также рассмотрение этого вопроса Проклом в «Платоновской теологии» (III.9).

⁷⁴ Дамаский последовательно различает начало наличного бытия и начала определенного сущего.

⁷⁵ Высшее и низшее относятся к познаваемому, здесь же речь идет о том, что находится прежде умопостигаемого, на что можно указать, но нельзя оценить.

⁷⁶ То есть «высшее» и «низшее» есть оценки сущего с точки зрения иерархии, степени проявленности единства. «Предел» же и «беспредельное» не иерархизируемы, они лежат выше иерархии.

⁷⁷ См. ниже, параграф 101 публикуемого труда Дамаския.

⁷⁸ Простое единство не может быть сращением двух по причине своей нераздельной простоты.

⁷⁹ То есть не следует предполагать чего-то, что выступает началом предела и беспредельного в прямом смысле этого слова — как принципа их единства. Таковым единством оказывается их сращенность, но она не может быть началом. Простое единое потусторонне пределу и беспредельному и является началом в ином смысле.

⁸⁰ Ср.: Ямвлих. Введение к «Арифметике» Никомеха, 77.9: «Согласно Филолаю... монада — начало всех». См. также: Аристотель. *Метафизика*, 986a13: «А элементами числа [пифагорейцы полагают] четное и нечетное, причем одно из них ограниченным, другое — безграничным, а одно — состоящим из обоих этих, поскольку оно четно и нечетно...» Таким образом, в изложении Аристотеля получается-таки, что пифагорейцы говорили о едином как — в терминологии Дамаския — о единстве сращенности предела и беспредельного. И лишь в первые века новой эры их начинают толковать в платоническом духе (как это делает, например, Ямвлих).

⁸¹ Под страстотерпием, о котором здесь идет речь, очевидно, имеются в виду египетские мистерияльные действия типа мистерий Оснриса, умирающего ради космическо-

го бытия бога, которые Дамаский склонен интерпретировать как метафору богопостижения вообще. (Впрочем, если нам будет позволено высказаться таким образом, мистериальные страсти выступают также метафорой самого бытия.)

⁸² 143a2, 144a4.

⁸³ Трудно сказать, является ли эта фраза всего лишь риторическим оборотом или же Дамаский действительно реализовал свое желание в каком-то не дошедшем до нас тексте.

⁸⁴ См. предыдущий параграф: предшествующее единое.

⁸⁵ Классический пример аргумента «от третьего человека».

⁸⁶ Триада выглядит следующим образом: 1) исток истока разделения; 2) исток триады разделения (сращение, противопоставление, разделение); 3) разделение. Дамаский оперирует с общей неоплатонической схемой: нечто, прежде чем выступить в своем своеобразии, должно предвшаться началом, в котором оно заложено, но не явлено, а последнее — началом, которое выше этой конкретики. Ср.: *Плотин. Эннеады*, VI.7.12: «Все истекает отсюда (из умопостигаемого), как река из единого источника...»

⁸⁷ То есть не в виде принявшего форму множества.

⁸⁸ Греческое слово *χάος* означает «зияние», «зев», «чрево». Гесиод назвал хаос «первым среди возникших». Данное слово происходит от глагола *χέω* (лью). Однако хаос понимался не только как праводы, но и как воздушное зияние между землей и небесами (так, например, у Аристофана). Со времен Сенки начинает фиксироваться отрицательное смысловое наполнение этого термина, что в дальнейшем приведет к противопоставлению хаоса космосу. Дамаский имеет в виду орфические интерпретации хаоса. См. ниже, параграфы 123, 124. Апиону принадлежит следующее свидетельство: «Гесиод в „Теогонии“ говорит: „Итак, в самом начале возник Хаос“. Слово „возник“ очевидным образом означает возникновение в качестве чего-то возникшего, а не вечное бытие в качестве чего-то невозникшего. Орфей же уподобляет хаос яйцу, в котором было слияние первых элементов. Под хаосом Гесиод понимает то, что Орфей считает возникшим яйцом» (*Климент Римский*, *Гомилии*, VI.3; пер. А. В. Лебедева). Хаос появился на свет в чине второго начала, ибо он для Дамаския «непостижимая и совершенно единая природа умопостигаемого» (см. ниже, параграф 124), — его бездна есть непостижимость, но такая, которая уже указывает на умопостигаемую природу.

⁸⁹ Понятие космоса возникает потому, что мы говорим уже о завершенном устройстве сущего, а не о совершенной простоте.

⁹⁰ Орфей.

⁹¹ Под «первым Мудрым» (*ὁ πρῶτος Μῆτις* — отметим мужской род, используемый в данном случае в противоположность «женской персонификации» в традиционной эллинистической мифологии) в неоплатонической традиции подразумевается умопостигаемый ум, третий чин первой умопостигаемой триады, который у Орфея идентифицируется как «несущий славное семя богов» (фр. 85), а в «Халдейских оракулах» — как «исток истоков» (фр. 30, 37), который тождествен Фанету орфиков. В папирусе из Дервени Метис — атрибут Зевса (17). В греческой мифореалистичной культуре Метис — дочь Океана и Тефии, первая супруга Зевса (*Гесиод*.

Теогония, 359). Она промыслила способ, которым Зевс извлек из утробы Крона своих братьев и сестер, и приготовила зелье, выпив которое, Кронос изрыгнул вначале проглоченный вместо Зевса омфал, а затем — олимпийцев. Узнав, что дитя его от Метис станет царем над богами, Зевс проглотил ее и сам породил Афину.

⁹² Умопостигаемый ум в стадии эманации, то есть умопостигаемая жизнь, результатом которой является первый Мудрый.

⁹³ Орфическая аллюзия. Ср.: Платон. Филеб, 66с8–9.

⁹⁴ Очень важное суждение, из которого следует, что наше разделение на предел и беспредельное — абстракция, так как сфера чисел следует после них. Количественно эти начала невыразимы, следовательно, мы ограничиваем их друг от друга как одно от другого (второго) весьма условно.

⁹⁵ Мы имеем дело опять с «Халдейскими оракулами». Руэлл ссылается на «Похвальное слово Михаилу Ксифилину» Миханла Пселла, где говорится, что «первые философы совершенно точно исследовали, что [ведущим является]... не всесущностное начало, и не целевое, а ум, или возможность, или отец и лежащее выше единое».

⁹⁶ См.: Ямвлих. О египетских мистериях, I.19: «Ведь если они (боги) вступили в небесные сферы как бестелесные, умопостигаемые и объединенные, то имеют свои начала в умопостигаемом и, мысля свои божественные образы, управляют всеми небесами в соответствии с единой беспредельной действительностью» (курсив мой. — Р. С.).

⁹⁷ См.: Там же, VII.2: «Превыше истинно сущего и всех начал стоит единый бог... Ведь к нему не примешивается ни умопостигаемое, ни что-либо другое».

⁹⁸ Монада и диада.

⁹⁹ Важная оговорка — дабы не произошло отождествления с точкой зрения Аристотеля, утверждавшего в «Метафизике» (1013а15), что «о причинах говорится в стольких же смыслах, что и о началах, ибо все причины суть начала».

¹⁰⁰ См.: «Филеб», 23с; Стобей. Антология, I.10.12.54; Прокл. Комментарий к «Тимею», I.176: «Образуется единый космос, гармонически сопряженный из противоположностей и возникший, согласно Филолаю, из ограничивающих и безграничных» (пер. А. В. Лебедева).

¹⁰¹ Орфический фр. 70. Ср. со следующим стихом:

«Сей нестареющий Хронос, нетленномудрый, родил
Эфир и бездну великую, чудовищную, семо и овамо...»
(орфический фр. 66; пер. А. В. Лебедева)

¹⁰² Наличное бытие есть то, что мы определяем как существующее. С другой стороны, оно наличествуется благодаря причастности единству. Однако это не просто причастность, но то, что причастно.

¹⁰³ То есть множественность и беспредельность есть не реальная наличность, а идеальный атрибут.

¹⁰⁴ Ибо стихия — это реальность атрибута.

¹⁰⁵ Ср.: Прокл. Платоновская теология, III.9,38.22–27; 10,41.20–22; 42.23–26.

¹⁰⁶ Поскольку здесь нет трех считаемых (и счетных) монад.

¹⁰⁷ Ср.: Аристотель. Метафизика, 1003a15 сл.: «Поэтому такого рода началам должны будут предшествовать другие начала — сказываемые как общее, если только должна существовать наука о началах».

¹⁰⁸ «Филеб», 27d1–10. См. обсуждение этого вопроса у Прокла («Платоновская теология», III.10,42.13–26).

¹⁰⁹ В рукописях здесь фигурирует бессмысленное слово $\alpha\nu\tau\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu$. Руэлл заменяет его на $\eta\nu\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu$. Мы предпочитаем чтение Вестерника ($\eta\nu\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu$).

¹¹⁰ Вероятно, Дамаский спорит здесь с философами, которые высказывали воззрения, близкие Платиновым. См.: Плотин. Эннеады, V.1.8: «В платоновском диалоге, названном его именем, Парменид с полной ясностью различает следующие три начала: первое единое — собственно единое, второе — единое многое, и третье — единое и многое».

¹¹¹ Таким образом, стихии появляются лишь здесь, в третьем моменте первой умопостигаемой триады. Их создает целое, которому они присущи.

¹¹² Совпадение имен не означает ипостасийного единства.

¹¹³ Единство — от начала, а множество — от предвосхищения низшего.

¹¹⁴ Здесь речь идет о деятельности, об акте, который един, хотя мы и выделяем в нем, например, орудие и того, кто им пользуется. В таком случае составное, разумеется, не будет определяться через то, из чего оно составлено. Ср.: Аристотель. Метафизика, 1043b5 сл.

¹¹⁵ Природа ума подразумевает разделение, однако при этом ум также объединяет (например, некое множество в единую идею). Поэтому объединенное и разделенное выступают в данном случае не просто частями, но плеромами, каждая из которых включает в себя все, только в одном случае объединенное (в уме), в другом же — разделенное (умом).

¹¹⁶ То есть связующий их единый акт.

¹¹⁷ Скорее всего, имеется в виду огненный, эфирный и материальный космосы. Прокл в «Комментарии к „Тимею“» говорит о «тех, кто, опираясь на чужеземную [то есть халдейскую] теософию, разделяет все на огненное, эфирное и материальное и при этом называет видимым только материальное» (II,57.10–14). С другой стороны, существует традиционное и древнее представление о небе, земле и преисподней как пространственных составляющих сущего. Возможно также, речь идет о высоте, ширине и глубине как о необходимых составляющих места — условия существования тела. Ср.: Платон. Тимей, 31b–32b.

¹¹⁸ Иными словами, в данном случае высшее охватывает низшее, как небо землю, содержа его в себе. При этом земля — вовсе не часть неба: небо и земля соотносятся между собой отнюдь не как целое и часть, а куда более сложно — как два айдоса.

¹¹⁹ Стихия есть нечто, неотделимое от сущности, поскольку в отсутствие последней говорить о стихиях не имеет смысла (как в случае слога, становящегося бессмысленным без соотнесения с целым слова); часть — то, что присутствует в целом, но

выделяется как некоторая особенность; *эйдос* — то, что выявляет себя как своеобразное.

¹²⁰ Пифагорейский образ «течения точки», используемый в неоплатонизме при условии неявного допущения тождества или хотя бы аналогии между точкой и единым (см.: Ямвлих. Комментарий к «Арифметике» Никомаха, 57.7–8). Распространенная в позднеантичной философии гипотеза о «течении» является одним из возможных способов разрешения апории, касающейся возникновения непрерывного из дискретного (протяженности — из точки, времени — из настоящего момента, а, в трактовке Дамаския, сущего — из единого). Симпликий в «Комментарии к „Физике“» пишет: «Точка порождает величину, коль скоро линия есть течение точки, и при этом линия является первой величиной, перемещающийся же настоящий момент создает движение времени. В самом деле, подобно тому как одна и та же текущая точка создает величину, не превращаясь при этом в другую точку, настоящий момент, будучи одним и тем же, благодаря восприятию, причисляющему его к предшествующему или к последующему, определяет и творит время» (722.27 сл.). Прокл, в общем придерживаясь мнения, сходного с Симпликием, вносит уточнение: «...ибо точка, будучи неделимой на части (непротяженной), создает ее (линию), оказываясь причиной наличного бытия для делимого (протяженного). Течение же указывает на выход за свои пределы и на порождающую силу, предпосланную всякой протяженности и не уменьшающуюся, и при этом одной и той же покоящейся, но представляющей от себя сущность всему делимому» («Комментарий к I книге „Начал“ Евклида», 97.12 сл.).

¹²¹ На наш взгляд, в этом высказывании мы можем увидеть намек на ожесточенные богословские споры, сотрясавшие христианскую Церковь, — особенно в столетия после превращения христианства в государственную религию Римской империи, когда эти споры получили продолжение в политических междоусобицах. К ним скептически и с явным неодобрением относились даже такие христианские авторы, как историки Прокл и Кесарийский и Агафий Миринейский, писавшие о временах создания сочинения Дамаския и близких к ним. Тем более скептически относились к ним языческие мыслители, для которых рассуждения о природе первобожества не были табуированы, но их принципиально нельзя было свести к каким-либо догматическим схемам — по причине абсолютной и гносеологической, и онтологической запредельности начала. Как мы видели, в предыдущих параграфах Дамаский показывает, что о «таниственном» невозможно никакое определенное высказывание.

¹²² Руззл ссылается на комментарий Олимпиодора к диалогу Платона «Филеб» (256) к «Платоновской теологии» Прокла (III.14). См. также: Прокл. Первоосновы теологии, § 28 и 176.

¹²³ Ибо нам представляется, что синтетическое имеет составной характер, где части предшествуют целому, которое и составлено из них.

¹²⁴ Имеются в виду пифагорейцы, так как их «объединенная триада» является аналогом платоновского «смешанного». В принципе Дамаский закладывает здесь основу для своего учения о числе, каковое в первую очередь является не множеством монад, а определенным единством.

¹²⁵ Формула из пифагорейского определения числа. Ср. с таким определением в сочинении Теона Смирнского «О пользе математики» (18.3–4): «Число есть сочетание монад или начальное исхождение множества из монады и заключительное возвращение

к монаде». Стобей в «Антологии» (I.21.8–9) называет автором данного определения Модерата.

126 Оно не выявлено — следовательно, лежит в основе.

127 В особенной форме многого.

128 Определения стихии, многого, другого; Дамаский же пользуется этими именами как указаниями и метафорами, ибо речь идет о сверхумопостигаемом.

129 Имеются в виду Сириан и Прокл. Ср.: Прокл. Платоновская теология, III.9.

130 Здесь — некоторая рецепция из аристотелизма. См.: «Метафизика» 1071b: «В самом деле сущности — суть первые среди сущего...» Однако не стоит путать эту сущность с аристотелевской же «первой сущностью».

131 Определение Платона. См.: «Софист», 254b8–255e1.

132 См.: «Парменид», 135a: «И надо быть исключительно даровитым, чтобы понять, что существует некий род каждой вещи и сущность сама по себе» (курсив наш. — Р. С., Л. А.).

133 См.: Плотин. Эннеады, II.6.1: «Является ли бытие и сущность двумя различными началами так, что бытие следует мыслить свободным от частных признаков, тогда как сущность включает в себя эти стихии, например: движение, покой, тождество, различие?» (ср. с современным, весьма популярным различением бытия и сущего).

134 См.: «Софист», 245a: «Ничто, однако, не препятствует, чтобы разделенное на части имело в каждой своей части свойство единого и чтобы, будучи всем и целым, оно таким образом было единым». Ср.: «Парменид», 153d: «Не представляется ли необходимым, чтобы начало или другая какая-либо часть единого или чего-либо другого — если только это часть, а не части, — была единым как часть?»

135 «Государство», 509b8–9.

136 См.: «Государство», 611d:

— Между тем, Главкон, надо обратить внимание вот на что...

— На что?

— На стремление души к мудрости. Надо посмотреть, каких предметов она касается, какого общения она ищет, коль скоро она сродни божественному, бессмертному и вечно сущему...

Ср.: «Тимей», 34с–35b, где идет речь о создании души, и «Законы», 899с6–7, а также: Прокл. Комментарий к «Тимею», I,185.

137 См.: «Софист», 248е: «Если познавать значит как-то действовать, то предмету познания, напротив, необходимо страдать. Таким образом бытие, согласно этому рассуждению, познаваемое познанием, насколько познается, настолько же находится в движении в силу своего страдания, которое, как мы говорим, могло бы возникнуть у пребывающего в покое».

138 См.: «Парменид», 143a.

139 См. Там же, 142b.

140 Ср. с определением Платина: «Всесовершенная сущность сущего, целая, а не только заключенная в частях, и не испытывающая ни в чем недостатка, но при этом не допускающая присутствия чего бы то ни было не-сущего» («Эннеады», III.7.4.37–40).

¹⁴¹ То есть род вообще означает абстрактную общность, выраженную в атрибуте.

¹⁴² В таком случае род соответствует стихии. На основании этого соответствия мы созерцаем и именуем «целостное смешение».

¹⁴³ Перед нами достаточно прозрачная диалектика целого и части — в каждой части именно потому, что она часть, имеется целое, и наоборот. Тогда целое и часть — элементы самих себя, стихии.

¹⁴⁴ Здесь Дамаский повторяет общее античное представление о данном в мышлении множественном сущем как эйдетически раздельной (то есть оформленной) реальности.

¹⁴⁵ Именуется выделенное, но не субстрат, общий для всего выделявшегося. Род, как это указывается несколькими строками ниже, в каком-то смысле также является субстратом.

¹⁴⁶ Ср.: «Поскольку же от смешений вышло большое многообразие, то большинство родов осталось без особого названия...» («Тимей», 60а), а также: «Понятно, что многообразие запахов остается безымянным, ибо оно не сводится к большому числу простых форм» (Там же, 66е).

¹⁴⁷ Составной эйдос, следовательно, определяется через соотнесение его с родами стихий (необязательно «природных»), из которых складывается данное сущее. Впрочем, такое соотнесение своеобразно, ибо в каждом отдельном случае у нас получается иной эйдос.

¹⁴⁸ Ибо каждая из этих реальностей присуща «всему» как сущему.

¹⁴⁹ Ср.: Прокл. Комментарий к «Пармениду», 811.32 сл.

¹⁵⁰ То есть соответствующих его природе способов познания (одновременно соответствующих природе самого познания).

¹⁵¹ Перечисляются возможные именования сущего (совокупной полноты).

¹⁵² Ср.: Плотин. Эннеады, II.8.1–4; 34–36.

¹⁵³ Единого сущего, напоминаем еще раз.

¹⁵⁴ См.: «О египетских мистериях», I.9: «Стало быть, точно таким же образом и весь космос, будучи делимым, располагается вокруг единого и неделимого света богов».

¹⁵⁵ Этот образ напоминает определения материи, которые давали такие платонизирующие пифагорейцы, как Модерат и Нумений (I–II века). Первый определял субстрат, создаваемый высшим единым, как лишенное определений множество (ἡ ποσότης); второй же говорил о беспредельной диаде, несотворенном принципе, от века соположенном монаде (или высшему одному — впрочем, тексты Дамаския вынуждают с некоторой осторожностью относиться к традиционной реконструкции учения Нумения, как и любого позднеантичного мыслителя). Эта диада есть находящаяся в постоянном беспорядочном течении материя.

¹⁵⁶ Ср.: Плотин. Эннеады, III.8.8: «[Ум] развернул себя, возжелав все иметь».

¹⁵⁷ Возможно, имеется в виду жреческая практика, подобная зафиксированной в «Индигитаментах», священных римских книгах, согласно которым во многих случаях не допускалось обращение к определенным божествам и их именование.

¹⁵⁸ Данное рассуждение близко к апории Аристотеля из четвертой главы III книги «Метафизики» (1001b1–7): «А трудности возникают в обоих случаях: и в том случае, если единое не есть сущность, и в том, если есть нечто само-по-себе-единое, число сущностью быть не может. А почему это так, если единое не есть сущность, указано раньше (1001a); а если есть нечто само-по-себе-единое, то возникает то же затруднение, что и относительно сущего. Действительно, из чего, помимо самого-по-себе-единого, могло бы получиться другое единое? Оно необходимо должно было бы быть не-единым; между тем то, что существует, всегда есть или одно, или многое, и каждое из многого есть одно» (пер. А. В. Кубицкого).

¹⁵⁹ Вероятно, имеются в виду три измерения.

¹⁶⁰ Поводом для определения души как двойственного начала были воззрения самого Платона, который в «Тимее» (36с–е) усматривает в ней два сущностных движения — по кругам тождественного и иного. Со времен платонизирующего стоика Посидония эта идея едва ли не подменяет привычную платоновскую концепцию «трехчастности» души и становится весьма распространенной (ср., например, взгляды Нумения и других пифагорейцев того времени). Двойственность души есть указание на ее укорененность в божественном мире и одновременно на вовлеченность в чувственное становление по воле рока.

¹⁶¹ Ср.: «Парменид», 134с:

«— Признаешь ты или нет: если существует какой-то род знания сам по себе, то он гораздо совершеннее нашего знания? И не так ли дело обстоит с красотой и всем прочим?»

— Да.

— Итак, если что-либо причастно знанию самому по себе, то, не правда ли, ты признаешь, что никто в большей степени, чем бог, не обладает этим совершеннейшим знанием?..»

¹⁶² Имеются в виду единичные предметы, где единое превращается в собственный признак, но не является самой их природой.

¹⁶³ Пребывание — выход за свои пределы — возвращение.

¹⁶⁴ Генада есть единство, даже единичность, но отнесенная к самой себе. Монада — это уже предпосылка счета, ибо она предполагает иные себе единичности как рядоположные себе и друг другу (то есть сосчитываемые).

¹⁶⁵ Множество сущего генадическое, но не монадическое.

¹⁶⁶ Судя по всему, титаническое здесь — метафора разорванности, раздельности, противопоставленности другому и несвязанности с ним (пример каковой — ряд атомарных объектов).

¹⁶⁷ Намек на то место из «Парменида» Платона, где последний анализирует само по себе единое, входящее в состав единого сущего (то есть, согласно неоплатонической трактовке, относящееся к умопостигаемо-умному чину): «Следовательно, самое единое, раздробленное (κεκερματισμένον) сущностью (ἀπὸ τῆς οὐσίας), является многим и бесконечным множеством» (144ε3–5). Отметим не отраженное в имеющихся переводах на русский язык противопоставление единого в данном чине именно сущности, а отнюдь не бытию или сущему. Это — важный момент, особенно для неоплатоников,

которые говорят в данном случае о сущем, определяемом как сущность (то есть в некотором смысле отдельное).

¹⁶⁸ Ср.: «Софист», 245а.

¹⁶⁹ В связи со следующим рассуждением ср.: Прокл. Комментарий к «Пармениду», 1111.26 сл.

¹⁷⁰ Невозможность составления линии из точек много раз подчеркивает Аристотель. См., например: «Физика», 231a24–26, 241a3; «Метафизика», 1001b18.

¹⁷¹ Ср. с указанием на то же место у Климента Александрийского («Строматы», V.15).

¹⁷² Имеется в виду восприятие свойства неделимого. См.: «Софист», 245а–b.

¹⁷³ См.: «Софист», 247d–e: «Я утверждаю теперь, что все, обладающее по своей природе способностью либо воздействовать на что-то другое, либо испытывать хоть малейшее воздействие, пусть от чего-то весьма незначительного и только один раз, — все это действительно существует. Я даю такое определение существующего: оно есть не что иное, как способность». Следует отметить, что к подобному определению сущего, идущему от очевидности, Платон прибегает не только в «Софисте». Так, в завершающей части «Федра», созданной, очевидно, в поздний период творчества Платона, говорится, что, рассуждая о природе любой вещи, мы должны «рассмотреть ее способности: на что и как она, согласно природе своей, может воздействовать и, напротив, что и как может оказывать воздействие на нее...» (270d). Похожее мнение высказывал и Аристотель в «Метеорологике»: «Ведь все существует благодаря некой способности либо что-то делать, либо что-то претерпевать...» (890a17–18).

¹⁷⁴ Аристотелевская мысль. Именно Стагирит начал рассуждать о сущности через категории возможности и действительности. Ср.: «Очевидно, между тем, что из того, что считается сущностями, большинство — это лишь возможности...» («Метафизика», 1040b); «Так как сущность как субстрат и как материя общепризнанна, а она есть сущность в возможности, то остается сказать, что такое сущность чувственно воспринимаемых вещей как действительность» (Там же, 1042b).

¹⁷⁵ Не дошедшее до нас сочинение. Сам Ямвлих в книге «О египетских мистериях» (VIII.8), вероятно, упоминает именно его.

¹⁷⁶ Аристотель же связывает с сущностью сущее: «Вопрос о том, что такое сущее, — это вопрос о том, что такое сущность» («Метафизика», 1028b3–4).

¹⁷⁷ Здесь ипостась — букв. «основание».

¹⁷⁸ Единое (не таинственное), о котором идет речь, стоит выше сущего, хотя и является для него основанием. Однако само оно не обосновано чем бы то ни было и не есть основание для себя самого.

¹⁷⁹ То есть быть умом для него — приводящее свойство.

¹⁸⁰ Ср.: Прокл. Комментарий к «Пармениду», 628.26 сл.

¹⁸¹ Амелий из Этрурии (родовое имя — Гентилиан) — один из старейших учеников Платона, в кружке последнего — примерно с 246 г. О нем см.: Порфирий. Жизнь Платона, 3–22. Ср.: Прокл. Комментарий к «Тимею», I, 306.1–14: «Амелий представляет демиурга тройственным и три ума, трех царей — сущего, обладающего и

видящего. При этом они разделяются так, что первый ум сущностно есть то, что он есть; второй есть то, что в нем мыслимо, поскольку он всецело причастен тому, что до него, потому-то он и второй; что же касается третьего ума, то он есть то, что находится в нем [в первом] и в [то же время] является этим последним [вторым]...» (пер. А. Ф. Лосева); см. также I, 103.18–28. О «царях», упоминаемых здесь, см. «Письма» Платона (312e). Поскольку первый ум у Амелия — сущий, а второй и третий определяют себя через него (обладанием и созерцанием этого начала), можно говорить о том, что вообще ум определяет себя через бытие.

Что же касается того, откуда Прокл и Дамаский берут это суждение Амелия, мы позволим себе предположить, что источником для них служили не гипотетические комментарии атрусского философа к диалогам Платона, но вполне реальное и упоминаемое Порфирием сочинение «Об отличии учения Платина от учения Нумения» (Порфирий. Жизнь Платина, 17). Подобное предположение вызвано тем фактом, что Нумений — как уже говорилось выше — понимал три своих высших единства (божества) как три ума — сущий, созерцающий и дискурсивный. Тезис Амелия в таком случае будет попыткой указать на истинное место этих начал — они есть три, если угодно, гипостаси демиурга из «Тимея», но находятся ниже единого (к тому же, как мы видим, Амелий предлагает иной их порядок).

¹⁸² Имя, подобно собственному признаку, конкретизирует и выявляет в отличие от обобщающего рода.

¹⁸³ Получается, что сущему невозможно приписать какого-либо имени.

¹⁸⁴ См.: Аристотель. Вторая аналитика, 93a4: «Ибо... знать, что именно есть и знать причину бытия — одно и то же»; 93a20: «Невозможно знать, что именно есть, не зная, есть ли это»; 93b16–17: «О том, что есть, хотя и нет силлогизма и доказательства, но тем не менее оно становится очевидным посредством силлогизма и доказательства». Аристотель нащупывает ту же самую тему, которую проговорил Дамаский: сущее лежит за рамками определения, но присутствует как очевидное условие возможности определить нечто вообще, — если чего-то просто не существует, мы и не можем высказаться о нем. Определение дается по поводу того, что можно поименовать, сущее же, как только что выяснил Дамаский, не имеет имени. Чуть ниже, в следующем предложении, философ отождествляет глагол-связку «есть» с сущим как связкой всех видов, что еще более сближает его с классическим платоновским и, особенно, аристотелевским пониманием бытия как сказывания и соответственно речи как выявления этого сказывания.

¹⁸⁵ См.: «Софист», 247d–e.

¹⁸⁶ Там же, 249a1–2.

¹⁸⁷ Там же, 248b. Бытием является «страдание или действие, возникающее вследствие некой силы (ἐκ συνάμεως), рождающейся от взаимной встречи вещей».

¹⁸⁸ Стратон из Лампсака (III в. до н. э.) — философ, возглавлявший Ликей в течение 18 лет (в 287–269 гг. до н. э.). Диоген Лаэртский сообщает, что Стратон был учителем Птолемея Филадельфа (продолжая традиционные связи Ликей с Александрией), за внимание же к натурфилософии он был прозван «физиком» (см.: «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов», V.3). Стратон произвел известную реформу аристотелизма, приблизив его к досократической натурфилософии (вполне в духе «арханзазии», характерной для эллинистического философствования вообще и осо-

бенно в III в. до н. э.). Выразилось это в его представлениях о природе как единой и лореклексивной витальной силе, служащей основанием роста для самой себя. Оппозиция мужского и женского, характерная, в особенности, для трактатов Аристотеля, посвященных биологии, воспроизводится Стратоном как классическая ионийская противоположность теплого и холодного — двух ипостасей природы, чье взаимодействие определяет бытие феноменального мира. Приведенное Дамаскием определение силы сущего как порыва позволяет предположить, что натурфилософские метафоры Стратона могли послужить одной из предпосылок для связывания в неоплатонизме «силы» с «выходом за свои пределы».

189 Дамаский отрицает такой ход рассуждения по причине его тавтологичности.

190 Эта, аристотелевская по сути своей, мысль объясняет следующие рассуждения. Сущность, как то, о чем все сказывается (в аристотелевской логике и метафизике), не является определением для чего-либо. Через нее не определить бытие, но бытие — одно из ее определений.

191 Бытие без определенности блага не может быть целью самополагающего стремления.

192 См.: Платон. Кратил, 421b: «Ибо „существующее“ означает „шествующее“ (ión)».

193 Гомер. Одиссея, X.251.

194 Сюжет с получением некоего указания во сне часто используется в платонической традиции. См., например: Платон. Федон, 60e—61a, где Сократ говорит об «одном и том же» сне, много раз являвшемся ему (речь идет о призыве к творчеству на поприще муз). О вещем сне, который видел один из академиков (возможно, сам Дамаский) на обратном пути из Персии, см.: Азафий Миринейский. О царствовании Юстиниана, II.31.

195 Подобная трактовка энергии — одно из возможных толкований позиции Аристотеля. Напомним, что последний определял движение как переход возможности в действительность; движение оказывается реальностью и единством двух этих абстрактных сторон бытия. К тому же сам Аристотель говорит в «Метафизике» (1047a30—35): «А имя „энергия“, связываемое с „энтелехией“, перешло и на другое больше всего от движений: ведь за деятельность больше всего принимают движение. Поэтому-то несуществующему не приписывают движения, а приписывают ему другое, например что несуществующее есть мыслимое или желаемое, но не утверждают, что оно приводимо в движение, и это потому, что иначе оно было бы в действительности». Ср.: Прокл. Комментарий к «Пармениду», 771.28—29; 773.13—14 и др. Чуть ниже Дамаский связывает с движением также и силу (возможность), сущность же отождествляет с покоем, ссылаясь при этом на мнение Стратона.

196 Ср.: Прокл. Комментарий к «Пармениду», 773.22 сл.

197 Речь идет об аристотелевской схеме: существующая вещь есть реализация в действительности ее возможности быть. Таким образом, в определении мы говорим о вещи как о ее возможности и о ее действительности.

198 Эту точку зрения можно считать развитием иногда встречающегося у Аристотеля сближения энергии и движения (хотя вместе с тем в других местах Стагирит разви-

чает их). Поскольку возможность также связана с движением, сущность, отличающаяся от энергии и возможности, — это покой.

¹⁹⁹ Φιλία — «дружба». Пифагорейский термин, которым Дамаский обозначает то взаимное расположение (и стяженность) всех сущих, которое стонки, например, называют «симпатией», и которое, согласно платоникам, является не основанием сущих, а следствием их наличия.

²⁰⁰ Дамаский защищает от критики, выдержанной в Аристотелевом духе, родовую структуру бытия, выдвинутую Платоном в «Софисте» (248с и далее).

²⁰¹ На этом суждении основывалось, например, выведение идеи «злой души» как чего-то, являющегося условием пассивности, заложенной в материи.

²⁰² Ἐνέργεια — от ἐν ἔργῳ ὄν, «находящийся в (собственном) деле».

²⁰³ Ср.: Аристотель. Физика, 196b: «Все происходящее происходит или ради чего-нибудь, или нет (в первом случае или по выбору, или не по выбору, но и там, и здесь ради чего-нибудь), так что очевидно, что и в происходящем не по необходимости бывают [события], которым может быть присуща цель. Ради чего-нибудь происходит все то, что делается при размышлении или производится природой...» (пер. В. П. Карпова).

²⁰⁴ Согласно родовой структуре бытия, отстаиваемой Платоном, движение не есть само сущее, и как само движение оно — простая энергия, не определяемая как энергия конкретных сущих. Тем не менее, как определенное (имеющее эйдос), оно имеет уже составной характер, соответствующий движущимся сущим.

²⁰⁵ К числу таких философов относятся, например, Прокл (см. его «Комментарий к „Пармениду“», 1154.6–10; 1152.17–23) и Плотин (см. «Энеады», VI.1.16, а также оценку соответствующих рассуждений Симпликием в «Комментарии к „Категориям“», 304.28–32: «Плотин... склоняется к тому мнению, в согласии с которым кое-кто определяет энергию как движение и полагает тождественными движение как процесс и энергию»). По сути дела, данное мнение противоположно мнению Аристотеля (см., например: «Физика», 201b31; «Метафизика», 1066a20–21, где Стагирит четко различает энергию как действительность и движение), к которому, похоже, в предыдущих рассуждениях в определенной мере склоняется сам Дамаский.

²⁰⁶ Что сила и энергия есть выход за свои пределы.

²⁰⁷ Что сила и энергия есть эйдос.

²⁰⁸ Ср. критику Аристотелем («Метафизика», 1046b) и Александром Афродисийским («Комментарий к „Метафизике“», 540) тезиса мегарской школы о тождестве возможности, действительности и самого отдельного сущего.

²⁰⁹ См.: Прокл. Комментарий к «Пармениду», 1151.29–32: «...энергия прежде всего — в сущем, в то время как сила — в генаде, предшествующей сущему, а наличное бытие — в той, которая предшествует даже ей...»

²¹⁰ Энергия ума — мышление. Но мышление лишь тогда может быть собой, когда оно охватывает совокупное тождество ума.

²¹¹ «Жить» — это бытие жизни.

²¹² См.: Аристотель. Категории, V.

213 То есть определяется сам из себя и через себя.

214 Сущее противостоит родам, но каждому — особым, соответствующим последнему образом, отсюда и происходит форма его разделенности.

215 Ἀναρπῶσαν ἑαυτοῦ. Образ похищения заимствован из «Халдейских оракулов» (фр. 3).

216 Мы видим очередной пример апофатки Дамаския. При любом суждении о начале добавляется указание на недостаточность такого суждения.

217 Причастность, не означающая деления того, чему причастно нечто.

218 Принцип составности присутствует в любом сущем.

219 Вероятно, Дамаский имеет в виду не свой сон (см. выше, примеч. 194), но тот факт, что, хотя мы и говорим о реальности родов, постигнуть их бытие нам удастся не скорее, чем упоминавшуюся уже «хору» из диалога «Тимей» (видимую «в грезах» и «сонном забытии» — см. 52b). Нельзя не отметить, что подобное суждение имеет определенную близость к убеждению Аристотеля в том, что род сам-по-себе существует лишь в возможности (в нашем мышлении).

220 См. об этом: Прокл. Первоосновы теологии, § 166–183.

221 См.: «О душе», 430a13–18: «И действительно, существует, с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой — ум, все производящий, как некое свойство, подобное свету. Ведь некоторым образом свет делает действительными цвета, существующие в возможности. И этот ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью» (пер. П. С. Попова).

222 Ибо именно атрибуты сущности связаны с наличным бытием.

223 Постигаем его через наше познавательное разделение.

224 См.: «Тимей», 35a: «Из той сущности, которая неделима и вечно тождественна, и той, которая претерпевает разделение в телах, он (демиург) создал путем смешения третий, средний вид сущности...» (пер. С. С. Аверинцева).

225 Общее для афинской школы представление. См.: Прокл. Комментарий к «Тимею»: «Следовательно, вовсе не получается так, как полагают некоторые: что душу образуют само по себе делимое и само по себе неделимое, напротив, поскольку сказано, что <демиург> смешал эйдос <души> как промежуточный между неделимой и делимой по телам сущностью, по той причине, что одно и то же неделимое выступает как бы в соотносительности с делимым, а делимое — с неделимым, они на самом деле предоставляют нашей душе среднее положение» (II, 150.5–11). Ср. также: Платон. Федон, 80b: «...божественному, бессмертному, умопостигаемому, единообразному, неразложимому, постоянному и неизменному самому по себе в высшей степени подобна наша душа...» (пер. С. П. Маркиша).

226 Выражение из «Филеба» Платона (30d2–3).

227 См.: «О египетских мистериях», I.9.

228 В «Комментарии к „Тимею“» Прокл говорит, что, согласно Ямвлиху, вечно сущее выше как родов сущего, так и идей.

²²⁹ Согласно Проклу, вечно сущее, или парадигма у Ямвлиха, является демиургом, который характеризуется как «истинная сущность» и соответственно превышает и идеи и родовую структуру бытия, будучи непостижимым (фр. 34; здесь и далее фрагменты не сохранившихся сочинений Ямвлиха даются по книге: *Iamblich Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta* / Ed. with transl. and comment. by J. M. Dillon. Leiden, 1973).

²³⁰ То есть в первом чине, в котором проявляют себя умные качества — в высшем чине умопостигаемо-умного («Парменид», 143b; действительно, здесь Платон говорит уже не о сущем, как в начале второй гипотезы, а именно о сущности, которая является иной единому и которой единое также является иным). Ср.: *Прокл. Платоновская теология*, IV.27.79.20—80.6; 30.89.14—90.27.

²³¹ См.: *Платон. Парменид*, 142e.

²³² Как мы видим, Дамаский разъясняет принятую в неоплатонизме, по крайней мере со времени Ямвлиха, концепцию непознаваемого сущего, следующего за единым.

²³³ См.: «Федр», 247c—e. Ср.: *Прокл. Платоновская теология*, IV.14.

²³⁴ См.: «Кратил», 396b: «А имя Уран, так же как Урания, прекрасно выражает взгляд вверх (ὀρῶσα τὰ ἄνω), который, Гермоген, по словам людей, изучающих небесные явления, сохраняет в чистоте человеческий ум».

²³⁵ Речь идет о мифе из «Теогонии» Гесиода, рассказывающем о первом и втором поколении богов (124—720). Этот миф не раз интерпретировали, например, орфики. Хитроумие Крона заключается в том, что он справляется с Ураном и является отцом мудрого Зевса. Интересно, что Плотин понимает Урана как само единство (см.: «Энеаиды», V.8.13).

²³⁶ Ср. с орфическим фр. 106: «Ночь — амбросиальная кормилица богов»; с фр. 129: «Из всех Ночь растила и хоила Крона» (пер. А. В. Лебедева). О том, что Ночь наряду с Тартаром является первой богиней, говорил, согласно стоику Хрисиппу, мифический ученик Орфея Мусей.

²³⁷ Ср. с орфическим фр. 167.

²³⁸ См.: «Софист», 245a и далее.

²³⁹ То есть идет ли речь о сущем едином или о едином сущем.

²⁴⁰ Диалога «Парменид».

²⁴¹ См.: «Парменид», 143c: «И вот, если мы выберем из них, хочешь — бытие и иное, хочешь — бытие и единое, хочешь — единое и иное, то не будем ли мы брать при каждом выборе два таких, которые правильно называть „оба“?»

²⁴² Здесь имеется в виду диалог Платона «Парменид» (137c—146e).

²⁴³ См.: «О египетских мистериях», I.9.

²⁴⁴ «Халдейские оракулы», фр. 21.

²⁴⁵ См.: «О египетских мистериях», I.19: «Насколько мы могли бы подняться выше, к тождественности первого по образу и сущности, и возвести самих себя от частей к целому, настолько больше мы нашли бы вечно существующего единения и созерцали бы его первенствующим».

²⁴⁶ См.: «Федр», 247с: «Неосязаемая сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчему души — уму».

²⁴⁷ Судя по всему — в утраченном комментарии к диалогу Платона «Федр».

²⁴⁸ Дамаский показывает, что о едином можно говорить в плане его сращения с сущим, то есть как об ином сущему, — поэтому-то «таинственное» начало не может именовать и единым.

²⁴⁹ «Парменид», 143а4—b8. Дамаский подчеркивает выделение Платоном инаковости как аргумент против скрытой критики Аристотелем в III книге «Метафизики» рассуждений из «Парменида» (1001b).

²⁵⁰ Ямвлих утверждает (скорее всего, в утраченном ныне сочинении «О Зевсовой демиургии в „Тимее“», вероятно являющемся фрагментом его же комментария к «Тимею»), что «истинная сущность, и принцип становящегося, и умопостигаемые парадигмы космоса, которые мы называем умопостигаемым космосом, и причины, которые мы считаем предшествующими всему в природе, — все это собирает воедино и подчиняет себе бог-демиург» (цит. по: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Последние века. М., 1988. Кн. 1. С. 141). Имеется в виду, конечно, ум-демиург из «Тимея», созидающий и космическое тело, и космическую душу.

²⁵¹ «Парменид», 142d9—e2.

²⁵² См.: «Парменид», 142—148.

²⁵³ Древняя апория — это, очевидно, вопрос о том, откуда появляется разделение в сущем как таковом. Если мы не предполагаем в нем инаковости, то разделение окажется порожденным, как говорит Аристотель, «сказывающимся как последнее» — то есть видовое, близкое единичному бытию. Ср.: Аристотель. Метафизика, 999а: «Если, с другой стороны, единое в большей мере начало, единое же неделимо, а неделимым что бы то ни было бывает или по количеству, или по виду, причем неделимое по виду первое, а роды делимы на виды, то в большей мере единым было бы то, что называется как последнее, ибо „человек“ не род для отдельных людей[и, для которых род — «живое существо»]». Постановку данной апории, как и попытку ее своеобразного разрешения, можно обнаружить уже в единственном сохранившемся фрагменте Анаксимандра: «А из чего все вещи получают рождение...»

²⁵⁴ Νοῦσις μετὰ λόγου. Формула из «Тимея» Платона (28a1—2). Таким образом познается подлинное и тождественное сущее. Ср.: Прокл. Платоновская теология, I.3.15.8—13: «Ибо род богов не воспринимается ни ощущением (поскольку он обособлен от всех тел), ни мнением и разумом (ибо они делимы и относятся к многовидным предметам), ни мышлением с рассуждением, так как подобные знания относятся к подлинным сущим». Типологически в рамках платоновского дискурса мышление с рассуждением сопоставимо с «мнением с объяснением» из диалога «Теэтет» (см. 201c и далее).

²⁵⁵ Платон. Политик, 272e4—5.

²⁵⁶ «Халдейские оракулы», фр. 1.

²⁵⁷ Апория, рассматриваемая на следующих страницах данного параграфа, такова: Ямвлих, утверждая непознаваемость парадигмы, говорит, что именно к ней стремится мышление. Поскольку — мы видели выше — как раз стремление к парадигматическо-

му бытию определяет ум, получается, что непознаваемое наполняет собой мышление, становясь его содержанием, — и теряет статус непознаваемости.

258 Мы видим рассуждение, напоминающее Аристотелево («Вторая аналитика», 93а4; см. выше, примеч. 184). Познается лишь определенное, целью же познания является то, что не имеет предикатов.

259 Поэтому мышление — третье в триаде ума (после сущности и жизни).

260 Ибо познание предполагает многообразие родов, в соответствии с которыми оно совершается.

261 Объединенность, о которой шла речь, означает невозможность выделить в ней что-либо определенное, обособленное каким-то своеобразным способом. Если мы все-таки делаем это, значит, существует нечто помимо объединенного, если нет — нет и познаваемого.

262 Прокл. Первоосновы теологии, § 39.

263 Единому, соотносенному с многим.

264 Речь идет о том, что ум знает о наличествовании того, что превосходит и его способности, и его природу; более того, указание на это и есть итог мышления. По отношению же к низшему, связанному с временным становлением, а значит, и с индивидуальной историей, ум выступает как единый промысел.

265 Жизнь в полноте ее определений и феноменально данная жизнь.

266 Понятно, что о таком разделении объединенного можно говорить лишь очень условно.

267 Ср.: «Халдейские оракулы», фр. 21.

268 Повторяется одна и та же схема: объединенное — единичное — сущностное (родовое).

269 Фрагмент из «Халдейских оракулов», не вошедший в используемое в большинстве случаев издание (*Oracles chaldaïques* / Ed. É. des Places. Paris, 1971), по смыслу близкий к фр. 77 из указанного издания. Помимо Дамаския, используется Проклом в «Платоновской теологии» (IV.1,6.11).

270 Ср. с фр. 2 из комментария Ямвлиха к «Тимею» (по Диллону).

271 Не сохранившееся сочинение.

272 Очевидно, имеется в виду структурная организация текста «Оракулов».

273 «Халдейские оракулы», фр. 1.

274 Там же, фр. 2.

275 Собственно, все новоевропейское открытие субъектности познания, выражающейся в формирующей деятельности знания по отношению к постигаемому предмету (который и становится предметом лишь благодаря этой деятельности), предвосхищено в данном суждении. Видимое делается видимым благодаря видящему, но при этом видящий видит свое видение, — такова формула Дамаския. Впрочем, ниже автор не раз показывает односторонность этой формулы, утверждая, что подобному мышлению должно предшествовать прямое, не опосредованное самим мышлением, соотношение со своим предметом.

²⁷⁶ Очевидно, имеются в виду умопостигаемо-умные боги, знаменующие первое выхождение, как следующие за ними умные знаменуют возвращение. Умопостигаемо-умные боги особенно подробно исследовались в школе Сириана.

²⁷⁷ Известная максима, начертанная на стенах Дельфийского храма и посвященная Аполлону одним из «семи мудрецов», лакедемонянином Хилоном. Эта фраза стала императивом античной философской мысли, и, особенно, к ее толкованию обращались ученики Сократа. Цитируется Платоном в «Алкивиаде I» (121b1) и в «Филебе» (48c11).

²⁷⁸ Схема, используемая Дамаскием, может быть представлена следующим образом:

	Умопостигаемое	Умопостигаемо-умное	Умное
Пребывание	Умопостигаемая сущность	Сущностная жизнь	Сущностный ум
Выход за свои пределы	Умопостигаемая жизнь	Жизненная жизнь	Жизненный ум
Возвращение	Умопостигаемый ум (сущностное возвращение)	Умная жизнь (жизненное возвращение)	Умной ум (умное возвращение)

Умопостигаемый ум в неоплатонической традиции получает следующие предикаты: τὸ αὐτοπόστατον — «самогипостазирующее»; τὸ παντελὲς ζῶον — «все-совершенное живое существо» («Тимей», 31b2); τὸ αὐτοζῶον — «саможивущее» (Прокл. Комментарий к «Тимею», III, 8.16; отличать от «живого-в-себе» — αὐτοζῶον — в последнем случае артикль отсутствует).

Умной ум описывается как τὸ γινώσκον ἑαυτὸ («познающее самое себя») и именно поэтому Дамаский соотносит его с известным изречением: «Познай самого себя» (γινῶθι σαυτὸν), которое, по преданию, было начертано на воротах храма Аполлона в Дельфах.

²⁷⁹ То есть высказываний о нем согласно категориальной сетке Аристотеля («сколь-ко» и «каково» являются обозначением категорий количества и качества, следующих сразу же за сущностью в аристотелевских «Категориях»).

²⁸⁰ См.: Аристотель. Категории, I, 1a1–13.

²⁸¹ Аргумент, вокруг которого выстраивается полемика Дамаския с, если так можно выразиться, «субъектно-субъектной» трактовкой познания.

²⁸² То есть не являться тем, что мы познаем (эйдетически или логически).

²⁸³ Другими словами, та девятирица, которую Дамаский зафиксировал выше, не является строгой вертикальной последовательностью. Здесь существует соответствие первых, вторых и третьих моментов в триадах.

284 Эйдос создает тело, оформляя материю. Появившееся в результате материальное тело отличается от парадигматической, нематериальной формы. Именно деятельность эйдоса творит новый тип различий — между двумя родами тел (материальных и нематериальных).

285 Это рассуждение будет понятно, быть может, на примере отношения двух арифметических величин. Так, четыре относится к двум как 2 к 1. В то же время два относится к четырем как 1 к 2. Иными словами, различие между ними в каждом случае оказывается иным и тождество можно обнаружить лишь в том, что оба числа обладают собственным признаком, благодаря которому и отличаются друг от друга.

286 Платон. Парменид, 164с: «Ἐτερον δὲ γὰρ ποῦ φαμεν τὸ ἕτερον εἶναι ἑτέρου, καὶ τὸ ἄλλο δὴ ἄλλο εἶναι ἄλλου» («Как мы утверждаем, иное является иным иному иногда, другое же есть другое другому <всегда>»). Существующие русские переводы неточны.

287 Инаковость подразумевает отношение между эйдосами, но не между тем, что лишено эйдоса.

288 При различении бессмертного и смертного природа бессмертного сохраняется, при отлнчении же смертного от бессмертного возникает природа смертного и т. д. Вероятно, именно это имел в виду Гераклит, когда говорил: «Бессмертные смертны, смертные бессмертны; живут за счет смерти других, за счет жизни других умирают...» (Ипполит. Опровержение всех ересей, IX,10.6).

289 Ср.: Прокл. Первоосновы теологии, § 103, и Порфирий. Сентенции, 10.

290 Поскольку эйдос — действительность, то отличие материи от него предполагает сама эта действительность.

291 Поскольку объединенное отделено от различенного, то в нем (объединенном) это различие должно быть различием в объединенности (аналогично эйдосу). Отсюда возникает затруднение, связанное с тем, что объединенное, как оказывается, включает в себя разделенное.

292 Так как после совершенно объединенного, пребывающего при едином, появляется раздельное — противоположное ему.

293 Сходство по тому признаку, что они взаимно отличаются друг от друга. Ниже Дамаский говорит, что между эйдосом и материей не может быть такого сходства, ибо материя не обладает свойством отличия, так как она не является никаким эйдосом. Этот пример автор переносит и на соотношение объединенного и разделенного.

294 Поскольку мы используем именование, наши рассуждения имеют лишь относительный характер.

295 Может быть, это один из вариантов пресловутого «незаконнорожденного силлогизма».

296 Ср.: Прокл. Первоосновы теологии, § 28—44.

297 Здесь имеется в виду ряд: причина—пребывание—выхождение.

298 Человек — аманация живого существа как рода. Являясь живым существом, человек тем не менее вносит и свое, видовое. Жизнь же, как сказал бы Аристотель, «этого человека» (то есть конкретная жизнь) является его собственной сущностью.

299 Речь идет об уме «этого человека», который есть второе после жизни, но при этом придает ей своеобразие.

300 Вновь аргумент «от третьего человека».

301 См. ниже, параграф 102 публикуемого трактата.

302 Растение и есть причина своего роста (как природные вещи у Аристотеля — причины самих себя), основанием же для его бытия является земля.

303 То есть необходимо различать, а не объединять их.

304 Мы могли бы объединить их лишь в связи с единством особенности, но никак не вследствие единства по основанию (в этом смысле родитель и рождаемый принадлежат к одному роду, но оба они являются совершенно разными сущностями хотя бы потому, что первый принадлежит к разряду рождающих, а второй — рождаемых).

305 В случае порождения, присущего единичным живым существам, рождение также оборачивалось отчуждением.

306 Вероятно, имеется в виду следующее: если появление на свет познаваемо лишь при помощи приблизительного, «незаконнорожденного» рассуждения (ибо мы по-прежнему говорим о том, что находится на грани умопостигаемого), то это означало бы, что и выводы наши будут мнящимися, и о рождении мы не скажем ничего.

307 Но не смотрит одновременно в обоих направлениях. Намек на стих Гомера («Илиада», IV.443), который также использовал Плотин («Энеиды», IV.3.11.15).

308 Ум рассуждает о первом рождении согласно опыту природного становления (того, что ему знакомо), обусловленного пространством и временем, а потому разделяет то, что в парадигматическом акте неделимо.

309 То есть в смысле возвращения (обращения).

310 Как следует из изложенного, таковы, например, эйдосы души, происходящие от эйдоса ума. Соответственно, феноменальные души — души живых существ, пребывающих в чувственном бытии, — находятся от эйдоса ума дальше, чем эйдос души.

311 Возможно, эти рассуждения Дамаския позволяют еще раз прояснить общую для неоплатоников концепцию происхождения второго начала от первого. Это, например, относится к обсуждаемой Платином теме происхождения ума, а прежде всего к антиномии двух способов суждения об этом процессе, получивших в научной литературе наименования «дерзновение» и «рождение». Нам представляется, что для попытки объединить их имеется единственная возможность: предположить, что форма описания меняется, когда меняется точка зрения *внутри* созидательного процесса (а не взгляд на созидательный процесс). Тогда картина будет выглядеть следующим образом: происхождение, если проследить его на всех ступенях перехода от высшего к низшему, есть порождение и излияние; создающим началом здесь выступает первое. Однако это бездеятельное созидание, «бездвижное и молчаливое». «Рождающееся от единого рождается так, что единое не вовлечено в движение», — говорит Плотин. Приводимые последним примеры — Солнце и свет, огонь и теплота, благовоение и запах — иллюстрируют то, что лишь второе начало можно назвать действующим в привычном для нас смысле этого слова. Рождение есть рождение энергии, это бездеятельное дело, итогом которого является деятельность. Следовательно, мы можем переформулировать определение понятия «рождение»: от единого проистекала деятельность и единый (бог)

«допустил» ее появление. Разделяемая Платином трактовка демиургии и созидания как целесолагания, характерная для античности, обуславливала невозможность выхождения первоначала за свои пределы. Оно «вызывает» движение, не становясь им. Это движение есть ум, который иной единому и сам есть особое начало (для последующих ипостасей). Посему мы можем определить акт рождения с точки зрения ума — и тогда он есть некоторое само-движение, само-деятельность (ведь не единое нисходит, а ум!). «Самость» ума, противопоставляемая единому, позволяет трактовать процесс созидания как отпадение и «дерзость». Обе оценки рождения для различающего ума верны и обе необходимы, только одна из них совершается с позиции более общего принципа, вторая — с позиции частного. Само же рождение сверхразумно, а потому несводимо ни к первому объяснению, ни ко второму, ни к совмещенности того и другого.

³¹² Например, существа, принадлежащие к одному и тому же роду, разделены здесь пространством, временем, судьбой, приводящими свойствами и т. д. В умопостижаемом же невозможно никакое из перечисленных отчуждений родов друг от друга.

³¹³ Следовательно, оно неспособно к возвращению как третьему необходимому моменту бытийного процесса. Отсюда и нижеследующий вывод: таковое невозвращающееся оказывается и не-сущим.

³¹⁴ То есть она то возвращается, то отпадает, будучи сущим, находящимся во времени. Ср.: Плотин. Эннеады, IV.1; IV.7.9–12, и особенно — VI.9.11.

³¹⁵ Ср.: Прокл. Первоосновы теологии, § 31.

³¹⁶ Ср.: Прокл. Первоосновы теологии, § 32: «Связывается же подобием, как различается и разделяется неподобием». То есть обретается подобие, но само последнее возникает благодаря тому, что появляется лишь между различными прежде вещами, а значит, после неподобия. Получается чисто гностическая схема, характерная и для неоплатонических спекуляций о возникновении второго начала: выхождение имеет целью возвращение и восхваление истока. Однако, устремляясь к нему, вышедшее создает призрак — именно на этой схеме базировалась, например, космогония и историософия гностической школы Валентина. Интересно, что это место из Дамаския имеет многозначительную проясняющую параллель с тем рассуждением из «Софиста», где Платон называет софиста «творцом изображений» (239d). См. также приведенное выше в этом же диалоге определение изобразительного искусства, использующего принцип перспективы, как деятельности художников по воплощению не действительных соотношений, но лишь тех, которые кажутся им прекрасными (236a). Именно здесь идет речь о «призраке»: «Не есть ли то, что кажется сходным, а на самом деле не таково, лишь призрак?» (см. параллель этому месту в «Государстве», 598b: «Какую задачу ставит каждый раз перед собой живопись? Стремится ли она воспроизвести действительное бытие или только кажимость? Иначе говоря, живопись — это воспроизведение призраков или действительности?»). Как и гностическая «художница» София, «возвращающееся знание» в рамках данной апории привлекается созданным им же самим призраком.

Платон неоднократно говорил о «призрачности» чувственного познания и всего того, что вызывает вождение и гордыню в низших частях человеческой души. См. об этом: «Тимей», 71a; «Государство», 586c; «Федон», 66b; «Тезетет», 150e. Призрачность является также характеристикой того, каким образом в нашем познании выступает «третий род сущего» — «хора» («Тимей», 52c). Однако нужно иметь в виду,

что, в отличие от Дамаския, использующего для обозначения призрака — то есть всего лишь кажущейся реальности подлинного — термин εἶδωλον, Платон обычно пишет φάντασμα, оттеняя субъективность этого представления (что, впрочем, как мы видим, не противоречит, по существу дела, рассуждениям нашего автора).

317 Имеется в виду Платиново деление добродетелей на гражданские, очистительные и созерцательные.

318 Не просто понять, о ком здесь идет речь. Натурфилософы досократического периода часто говорили о двух противоположно направленных движениях, создающих космическое бытие. Особенно это касается ионийцев. Так, Анаксимен говорил о сгущении и разрежении как изменениях, которые создают из воздуха другие природные стихии (Теофраст. Мнения физиков, фр. 2, Дильс). Гераклиту принадлежит знаменитое положение: «Путь вверх—вниз один и тот же» (Ипполит. Опровержение всех ересей, IX, 10.4). Оно истолковывалось и как свидетельство о физических противоположностях, взаимодействие которых создает единый Космос, и как указание на мистериальную тайну нисхождения—восхождения душ (таково мнение Ямвлиха — см.: Стобей. Антология, I, 49.39). Однако если говорить именно о «сынах физиологов», понимая это выражение буквально, а не как устойчивый оборот, то ближе всего к данному положению оказываются воззрения Аристотеля: «Так как движению кажется противоположным не только движение, но и покой, то следует разобраться и в этом. В прямом смысле движению противоположно движение, но противостоит ему и покой (так как он есть лишенность, а в известном смысле и лишенность окажется противоположностью). Однако какой [покой] какому [движению]? Например, [движению] относительно места — [покой] относительно места. Но это говорится вообще, а противолежит ли пребыванию здесь движение отсюда или движение сюда? Очевидно, что если движение происходит между двумя субстратами, то движению из первого в противоположное противостоит пребывание в первом, а движению из противоположного в первое — пребывание в противоположном. Вместе с тем они противоположны и друг другу; ведь [было бы] странно, если бы движения были противоположны, а противолежащие состояния покоя не противоположны» («Физика» 229b24—35).

319 См. выше, примеч. 25, Феодор Асинский.

320 То есть к единичному также оказываются применимы рассматриваемые три вида отношения.

321 Пребывание мы определяем уже в соотношении с выходением и возвращением. Указывая на него, мы указываем и на все остальное.

322 Пребывания и выходения как стихий.

323 Имеются в виду три энергии — пребывание, выход за свои пределы и возвращение.

324 Поскольку это возвращение, оно в любом случае одно. Поскольку возвращение к пребывающему есть возвращение к себе, оно двойственно.

325 Определение трех стихий.

326 Ум порожден жизнью, и, как порожденный жизнью, он и выход из нее, и возвращение к ней, и она сама.

³²⁷ По поводу этого и следующих рассуждений см.: *Прокл. Первоосновы теологии*, § 103, 30, 31, 33, 35, 197.

³²⁸ Пребывание—выход за свои пределы—возвращение. См. последний абзац данного параграфа.

³²⁹ Если бы не было самого-от-себя-сущего, то в поисках породителя мы либо ушли бы в бесконечность, либо предположили бы, что не-сущее породило сущее.

³³⁰ См.: *Аристотель. Метафизика*, 1072a21—26: «Существует нечто, вечно движущееся беспрестанным движением, а таково движение круговое; и это ясно не только на основе рассуждений, но и из самого дела, так что первое небо, можно считать, вечно. Следовательно, существует и нечто, что его движет. А так как то, что и движется и движет, занимает промежуточное положение, то имеется нечто, что движется, не будучи приведено в движение; оно вечно и есть сущность и деятельность». Здесь у Аристотеля речь идет об уме-перводвигателе, о возникающих благодаря передаче природного движения природных вещах и о посредствующем самодвижении «первого неба». См. также: «*Метафизика*», 1075a; «*О небе*», 287b—288a.

³³¹ Едва ли можно найти более красноречивое свидетельство общего неоплатонического убеждения в том, что ум является абстракцией, отвлечением от сущего, причем отвлечением уже не первого порядка. Следовательно, традиционное определение, гласящее, что неоплатонизм есть образцовая «диалектика ума», неверно уже по формальному основанию.

³³² То есть, перефразируя в терминах орфических триад, в виде Мудрого (ум), Эрикипея (сила) и Фанета (отец).

³³³ О чем-то похожем, судя по всему, писал Ямвлих. См. фрагмент 34 его «Комментария к „Тимею“» (по Диалону).

³³⁴ Либо благодаря тому, что возвращающееся воспринимает существенные свойства того, к чему стремится, либо же оно само обретает соответствующее состояние.

³³⁵ То есть благодаря тому, что высшее создает в себе (именно в себе) некоторую аналогию низшему.

³³⁶ Следовательно, ум существует сам по себе, но в этом существовании он возвращается и воспринимает жизнь и сущность, получая от них бытие.

³³⁷ Определение Прокла («Платоновская теология», I.11, 54.18—22).

³³⁸ Ср.: *Прокл. Платоновская теология*, III.14, 52.7—11.

³³⁹ Ум противостоит вообще всему познаваемому, поскольку он — познающее сущее.

³⁴⁰ См.: *Аристотель. О душе*, 412a13—15: «Жизнью мы называем всякое питание, рост и упадок тела, имеющие основания в нем самом»; 413a22—25: «Но о жизни говорится в разных значениях, и мы утверждаем, что нечто живет и тогда, когда у него наличествует хотя бы один из следующих признаков: ум, ощущение, движение и покой относительно места, а также движение в смысле питания, упадка и роста...»

³⁴¹ Противопоставлению жизни и сущности.

³⁴² Иными словами, Дамаский начинает обсуждать возможность использования триады платоновского «Софиста»: бытие—жизнь—ум.

³⁴³ Знание отсутствует потому, что сущность и жизнь, выступая вершиной умопостигаемого, тем не менее не определяемы как эйдосы. Несколько по-иному об этом говорил Ямвлих (обозначая сущностное и жизненное как божественное): «...соприкосновение с божественным не является даже и знанием. Ведь последнее каким-то образом строится на основании родового различия. По сравнению с ним, познающим иное как иное, опирающаяся на богов единообразная связь является естественной и нерасторжимой» («О египетских мистериях», I.3).

³⁴⁴ Познавательное обращение в отличие от жизненного и сущностного, как оказывается, обращено не только на себя.

³⁴⁵ В сущностном обращении ум получает самое себя, в познавательном же — то, что стоит выше его; отсюда и возникает противоречие.

³⁴⁶ Иными словами, можем ли мы принять древний принцип: «Подобное познается подобным»?

³⁴⁷ См.: Платон. Софист, 248d—e: «Если познавать значит как-то действовать, то предмету познания, напротив, необходимо страдать. Таким образом, бытие, согласно этому рассуждению, познаваемое познанием, насколько познается, настолько же находится в движении в силу своего страдания».

³⁴⁸ В этом случае мы имеем дело, например, с атомистической традицией: согласно «линии Демокрита—Эпикура» познание осуществляется путем восприятия истечений-«идолов» от вещей. Даже «предзнание» бога возникает из-за того, что божественная сущность постоянно испускает таковые истечения и они как бы врождены человеческой душе. Именно поэтому эпикурейцы объявляли ощущение (как место получения этих истечений) одним из критериев истины.

³⁴⁹ Платон же чаще отождествлял первичную жизнь и жизнь-в-себе с мышлением и первым умом. См., особенно, «Эннеады», III.8.8,13,18.

³⁵⁰ Ср. с воззрениями уже упоминавшегося (примеч. 88) Алфона, о котором говорит Климент Римский в «Гомилиях» (VI.7), где при пересказе орфической космогонии от «кипения» производится имя самого Зевса: «А оставшийся третий, самый чистый ввиду его прозрачности и самый горный [элемент] — огонь — назвали Зевсом по причине присущей ему кипящей (ζέουσαν) природы...» (пер. А. В. Лебедева). Интересно, что в «Кратиле» Платон связывает с именем Зевса само слово «жизнь» (через близость одного из произошедших имени главы олимпийских богов — в винительном падеже оно звучит Ζῆναι — глаголу ζῶω, «живу»). См. также: Платон. Эннеады, VI.5.12.9; 7.12.23.

³⁵¹ Жизнь как неделимое действие разделения не может быть поэтому триадой познания.

³⁵² Ср.: Дамаский. Комментарий к «Федону», I, § 3, 90.3: «...знание обособляется вследствие инаковости и разорванности, в то время как мышление ума более всего истинно, поскольку неделимо по отношению к умопостигаемому».

³⁵³ Интересно и показательно, что, давая характеристику единому, Платон прибегает к суждениям, весьма похожим на те, которые использует Дамаский. Несоставная природа, или «первоначало» Платина, не имеет необходимости «промышлять о себе... и без мысли они — Само», мышление же означает выход за пределы простоты. Таким

образом, единое не ограничено своим знанием и «не знает себя» («Эннеады», V.3.10; V.6.6). Единое у Плотина «превыше сущности» и потому сверхумопостигаемо; напомним, что основатель первого неоплатонического кружка сближал сущность и постижимость. Дамаский же вслед за Ямвлихом показывает, что и сущность как таковую нельзя постигнуть при посредстве определенного знания.

³⁵⁴ Ср.: *Прокл. Платоновская теология*, IV.1,8.20—9.9.

³⁵⁵ Знание, таким образом, соединяя, разделяет познающее и познаваемое. Вообще, рассуждения Дамаския о знании в данных параграфах близки скептическим опровержениям возможности истинного суждения как такового, основанным на выявлении разделяющего познающего и познаваемое посредника. См., например: *Секст Эмпирик. Против логиков*, I, 366: «Так как, по общему мнению, все, что постигнуто из другого [а не само-по-себе], неизвестно, а все воспринимается на основе наших претерпеваний, отличающихся от того, что воспринимается, то внешнее полностью неизвестно и потому непознаваемо...»

Отметим примечательную «полемику» (которая могла бы стать темой отдельной работы), хотя и разделенную столетиями политической истории и «прогресса культуры», трансцендентализма Дамаския с панлогизмом Гегеля, отрицавшего как одностороннее утверждение о разделяющей природе знания (наиболее образно последнее выражено во «Введении» к «Феноменологии духа»).

³⁵⁶ Следовательно, знание есть процесс. Νῶσις — термин Тимона Флиунтского (согласно Диогену Лаэртскому — см.: О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, X.23), соответствующий в ионийском диалекте слову νόησις (мышление). Ср.: *Геродот. История*, I.86.6; III.6.1. Ниже γυνῶσις сопоставляется с «происхождением» (γένεσις). Ср. также: *Платон. Кратил*, 411d, где Платон производит γυνῶμν от γυνῆς σκέψις καὶ νόησις («рассмотрение и понимание порождения»).

³⁵⁷ По поводу благозвучности (εὐστομία) см.: *Платон. Кратил*, 404d7; 412e2.

³⁵⁸ Ср.: *Платон. Кратил*, 411d: «И само имя мышления означает улавливание нового (νέου ἔστις)».

³⁵⁹ То есть мыслящий ум.

³⁶⁰ То есть умопостигаемый ум.

³⁶¹ То есть, постигая сущее, ум постигает его постольку, поскольку он сам сущностен.

³⁶² Формула из трактата «О душе» (431b16—17). Ср.: «Метафизика», 1072a19—24: «А ум через сопричастность предмету мысли мыслит сам себя: он становится предметом мысли, соприкасаясь с ним и мысля его, так что ум и предмет его — одно и то же. Ибо то, что способно принимать в себя предмет мысли и сущность, есть ум; а деятелен он, когда обладает предметом мысли».

³⁶³ Προαύρασις — термин Гелиодора Эмесского.

³⁶⁴ Сущее же не является таковым (познаваемым во всех отношениях). Можно сказать, что спустя двенадцать с половиной столетий по схожей схематике будет рассуждать Кант, причем близость его рассуждений гносеологии Дамаския даже больше, чем может показаться на первый взгляд: ведь последний схолахр Академии, говоря о су-

щем-в-себе, имеет в виду не иерархические построения, где последнее занимает одно из высших мест, но и то сущее, которое мы воспринимаем сквозь призму умопостижения и чувственного познания, то есть о сущем вообще, отвлеченном от нас нашими познавательными способностями.

³⁶⁵ Ср.: Аристотель. О душе, 418a26—31.

³⁶⁶ Здесь — четкое отличие от концепции Гегеля, который не признает абсолютности момента непознаваемости, соглашаясь только на относительность его и снимая непознаваемость благодаря выделению процесса обращения ума от знания к предмету и обратно (при этом, согласно автору «Феноменологии духа», происходит трансформация обоих моментов).

³⁶⁷ Иными словами, познаваемое как явленность сущего есть результат познания, хотя оно (в отличие от последнего) непрорисовуемо.

³⁶⁸ То есть собственно-телесная составляющая всего сущего, которая в данном случае рассматривается безотносительно к оживотворяющему эйдосу, хотя — поскольку любое тело не есть без-образность — оно уже эйдетично. Абстрактность отделения тела от эйдоса Дамаский иллюстрирует, констатируя, что на самом деле любое тело причастно жизни, даже камень и древесина, рассматриваемые не как составляющие соответственно земли в целом или конкретного дерева, а как внешние мертвый строительный материал, — и причина этого, как мы уже сказали, в их эйдетичности. Вообще, все рассуждение об эйдосе нужно Дамаскию для того, чтобы показать двойственность ума, являющегося эйдосом.

³⁶⁹ «Тимей», 77a3—c3.

³⁷⁰ Ср.: Аристотель. О возникновении животных, 715a4—5: «Таковы все те, которые рождаются не от спаривающихся животных, а из разлагающейся земли или испарений».

³⁷¹ Руэлл сравнивает рассуждения Дамаския с Олимпиодоровыми: «Знание — согласие познающего и познаваемого» («Комментарий к „Федону“», 139).

³⁷² Ум, возвращаясь к сущности, постигает ее, напомним, настолько, насколько он сам — сущность.

³⁷³ С сущим.

³⁷⁴ Гомер. Илиада, II.2,12,29; XI.709,725.

³⁷⁵ Этот момент в рассуждениях Дамаския, особенно суждение о том, что знание в уме выступает как сущность, очень близок к пониманию абсолютного ума как формы форм Аристотелем, ибо последний и определяет форму прежде всего как сущность.

³⁷⁶ Поскольку, не став сущностью, то есть не отказавшись от познания, ум не проник бы за пределы познаваемого как явления сущности.

³⁷⁷ Стремление — признак ущербности, нехватки того, что является его целью.

³⁷⁸ Речь идет о воздействии познающего на познаваемое.

³⁷⁹ См.: Платон. Федон, 101c: «Разве не остерегся бы ты говорить, что, когда прибавляют один к одному, причина появления двух есть прибавление, а когда разделяют одно — разделение? Разве ты не закричал бы во весь голос, что знаешь тот единственный путь, каким возникает любая вещь, — это ее причастность особой сущ-

ности, которой она должна быть причастна, и что в данном случае ты можешь назвать лишь единственную причину возникновения двух — это причастность двойке» (пер. С. П. Маркиша).

³⁸⁰ Можно сказать, что основание для такой оценки познавательной деятельности заложили: Аристотель, говоривший о том, что ум действителен лишь тогда, когда мыслит, а затем Плотин. Ср.: «Энеады», V.3.10: «Когда ум устремляется к первоначально, он не есть еще, а лишь в возможности. Похож на зрение, еще не видящее, но готовое увидеть; в созерцании же оно (зрение-ум) наполняется содержанием и становится многим. Прежде оно имело лишь некоторое стремление к иному, теперь же есть и идея иного, делающая его многим... Только устремляясь к единому и воспринимая его мыслью, ум становится умом».

³⁸¹ В таком случае нет стремления к худшему — и не ум нисходит к нему, а худшее вкладывается в лучшее, обретая его форму.

³⁸² Ибо оно оказывается высшей формой близости — единством.

³⁸³ Дамаский просто и образно описывает природу апофатического мышления. Действительно, последнее тщательно, последовательно выясняет пределы разума. По ряду формальных признаков апофатика, вообще, близка будущему новоевропейскому критицизму — прежде всего потому, что и та и другая направлены на поиск границ рационального познания. И там, и здесь ставится вопрос о том, каким образом возможно знание, однако ответы даются кардинально разные. Начало, обнаруживающееся в европейском критицизме как вещь-в-себе, отталкивающая познавательную деятельность, неоплатоническая апофатика считает тем абсолютным, что само и создает, и указывает пределы, а вместе с пределами — разум. Метафизика неоплатонизма — это метафизика предела, но не такого, который появляется при движении от низшего к высшему, а предела, конструируемого высшим.

³⁸⁴ Ср.: Прокл. Комментарий к «Пармениду», 823.32; 1174.9; 1235.20.

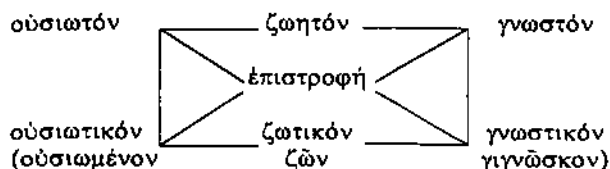
³⁸⁵ Дамаский формулирует еще один аргумент, который можно использовать против абсолютизации знания, присущей новоевропейской философии. Для Гегеля, например, познание действительно подчас оказывается творением. Для Дамаския же творческая деятельность как таковая принадлежит к сферам более высоким, чем ум.

³⁸⁶ Συγκάθεσις — один из важнейших стоических терминов, имеющий и физический и этический смыслы. По поводу его определения см.: SVF, IV, P. 135–136.

³⁸⁷ Получаются следующие триады:

Сущностное (οὐσιωτόν)	Обретающее сущность (οὐσιούμεον)	Осуществление, ипостась (οὐσίωσις, ὑπόστασις)
Живущее (ζῶν) [дарующее жизнь (ζωτικόν)]	Жизнь (ζωή) [оживляемое (ζωητόν)]	Оживление (ζῆσις)
Познающее (γινώσκον)	Познаваемое (γινώσκομενον)	Знание (γνώσις)

Возвращение соотносится с описанными триадами следующим образом:



³⁸⁸ Отсюда и возникает обсуждаемая Дамаскием чуть выше неопределенность.

³⁸⁹ Мы используем конъектуру Вестеринка; в рукописях и в издании Руэлла фигурирует не объединенная (ἡνωμένη), а возникающая (γινόμενη) сущность.

³⁹⁰ Которое в данном случае тождественно объединенной сущности.

³⁹¹ Ибо, повторим вслед за Дамаскием: каждый из этих трех моментов определен, причем определен он относительно остальных двух.

³⁹² Возможно, это вновь вариация на тему «незаконнорожденного умозаключения» из «Тимея» (52b). Если наше предположение верно, то единому Дамаския соответствует «тождественная идея» Платона, многому — «ощутимое», промежуточному же, неопределимому ни как единое, ни как многое, — «хора», «третий род».

³⁹³ Определение Хрисиппа. См.: SVF, II.633.

³⁹⁴ Ср.: Прокл. Комментарий к «Пармениду», 771.33–34: «Ибо сама жизнь есть обладание движением».

³⁹⁵ Дамаский естественным образом разделяет наши понятия о триаде «бытие — жизнь — ум» и то, чем она пребывает на самом деле.

³⁹⁶ Ср.: Платон. Тимей, 34a14; Законы, 898a3–b4.

³⁹⁷ Мы можем высказываться только об определенной сущности — дефиниция, близкая аристотелевской.

³⁹⁸ См. выше, примеч. 350.

³⁹⁹ Следовательно, данная триада есть само бытие, причем бытие отдельным.

⁴⁰⁰ «Халдейские оракулы», фр. 3–5.

⁴⁰¹ См.: «Софист», 245 а–с.

⁴⁰² «Подобочастие» (ὁμοιομερεία) — понятие, которое приписывается со времен Аристотеля Анаксагору из Клазомен (ок. 500–428 до н. э.). Термин «гомеомерия» означает частицу, являющуюся элементом сущего и потенциально включающую в себя вообще все сущие качества. Вот что говорит по этому поводу Аристотель («Физика», 203a): «А те, кто полагает элементы бесконечными, как Анаксагор и Демокрит, говорят, что бесконечное непрерывно благодаря контакту и составляется, согласно первому, из подобочастных... Причем первый из них считает, что любая частица — смесь, подобная Вселенной, так как зрительный опыт говорит о том, что все что угодно возникает из всего что угодно...» Симпликий в комментариях к этому месту утверждает, что «Анаксагору приходится считать бесконечной по величине не только целокупную

смесь, но и утверждать, что каждая гомеомерия, подобно Вселенной, содержит в себе все вещи, и даже не просто бесконечные по числу, но и бесконечное число раз бесконечные». Иными словами, гомеомерии — частицы, суть которых выражается через принцип: «все во всем». А, говоря точнее, в них часть и целое слиты настолько, что отделить одно от другого трудно. О чем-то похожем писал в «Пармениде» и Платон, например когда говорил о бытии и единстве как частях существующего единого (142e). Как на любопытную параллель укажем также на сохранный Стобеем фрагмент поэмы, приписывавшейся Лину (см. примеч. 200 к разделу I). Из неоплатоников о «гомеомерном целом» определенно рассуждал Ямвлих, считая таковым парадигматическое время (см. фрагмент 67 из «Комментария к „Тимею“», по Диллоку).

В своем описании частей и целого, а также стихий, Дамаский в основном следует Аристотелю (о частях и целом см.: «О частях животных», 646a11–647b28; «Метафизика», 1023b12–1024a10; о стихиях: «Метафизика», 1014a16–b15; «О небе», 302a10–313b23; «О возникновении и уничтожении», 328b31–338b19).

⁴⁰³ Ср.: Аристотель. Метафизика, 1014a25–1014b15; 1023b12–25.

⁴⁰⁴ Ибо стихии, в отличие от частей, несоставны в абсолютном смысле данного слова. Ср. с определением стихий у Аристотеля: «предельные части» («Метафизика», 1014a33).

⁴⁰⁵ Ср.: Аристотель. О душе, 411a4–5: «В самом деле, достаточно одного из каждых двух противоположных элементов [здесь элемент выступает в роли части], чтобы он сам разделил себя и свою противоположность: ведь посредством прямого мы познаем и его, и кривое».

⁴⁰⁶ Смещение воды и земли, например, не приводит к появлению костей или мяса; последние возникают с соответствующим эйдосом, а не благодаря эйдосу смещения стихий.

⁴⁰⁷ Ипостась многого — не делимая далее на части единичность.

⁴⁰⁸ См.: Аристотель. О душе, 412a7–9: «Итак, под сущностью мы разумеем один из родов сущего; к сущности относится, во-первых, материя, которая сама по себе не есть определенное нечто; во-вторых, форма или образ, благодаря которым она уже оказывается определенным нечто, и, в-третьих, то, что состоит из материи и формы». Фактически в этом пассаже материя, форма и составленное из них у Аристотеля выступают стихиями сущности. Ср.: Прокл. Платоновская теология, V.30.

⁴⁰⁹ Имея в виду подразумеваемое Дамаскием определение стихий, укажем, что роды существуют только как роды сущего, через сущность. Нет движения или тождества как сущностей. Здесь точки зрения Дамаския и Аристотеля близки.

⁴¹⁰ Не делимые далее.

⁴¹¹ То есть существуют такие вещи, которые состоят из частей, но тем не менее разделить их на части нельзя, ибо тогда разрушится целое. Например, меч (вне зависимости от способа его изготовления в древности). В нем можно абстрактно отделить рубящее лезвие от собственно тулова, но в реальности то и другое представляет собой единство, разделение которого на части приведет к уничтожению целого. Здесь часть выполняет функции, схожие со стихией, хотя сама она стихией не является.

⁴¹² Эта раздельность и есть форма, в которой возникшее такого рода пребывает как неделимая целостность.

413 Например, когда мы говорим о роде живых существ, принадлежащие к которому виды выступают и как его части (если мы имеем в виду разнообразие), и как стихии (когда живое существо как таковое рассматривается нами в виде целостного организма).

414 Получается триада: стихия—вид—часть.

415 То есть отлания друг от друга, неодинаковости.

416 Демиургические сечения описаны Платоном в «Тимее» (35b4—d7). В целом они соответствуют Евклидову делению музыкального канона.

417 Например, черты характера некоего человека.

418 Существа, по античным представлениям, произошедшие от родителей разных видов.

419 Например, кентавр.

420 Разделение кентавра на виды — человек и конь — обесмысливает его существо, а потому виды здесь выступают и как стихии.

421 Например, Космос как живое существо. Впрочем, можно привести аналогию и из современных представлений: составленность организма из клеток, каждая из которых сама является миниатюрным живым организмом.

422 То есть до ее рождения.

423 Ибо стихии созданы вместе с космическим телом, они не предшествовали деятельности демиурга, как это показывает внимательное изучение «Тимея».

424 Имеется в виду, что первое составленное из стихий, возникая, создает и свои составляющие стихии-моменты. С таким суждением в данном случае не согласился бы Аристотель. См.: «Метафизика», 1070b3: «Элемент должен предшествовать тому, элемент чего он есть».

425 Создавая сам синтез.

426 Результат синтеза.

427 То есть эйдосу.

428 Имеются в виду Прокл и Сириан. См.: Прокл. Комментарий к «Тимею»: «...бог гипостазировал всякую беспредельность, как и материю, которая является последней беспредельностью» (1,384.30 сл.); Комментарий к «Пармениду»: «Итак, беспредельность, с тем чтобы нам проследить начало среди низшего, необходимо усматривать и в материи» (1119.4 сл.).

429 На наш взгляд, здесь подразумевается «Тимей», где образование природных стихий как материала для строительства всекосмического тела оказывается результатом обработки «кормилицы» демиургом, а точнее — превращения потенций стихий в т. н. «Платоновы тела» (53a и далее). Именно из последних будут создаваться тела (материя) живых существ.

430 Речь идет, напоминаем, о земле, огне, воздухе и воде.

431 Подразумеваются четыре потенциальных качества целостной и лишь по видимости разделенной — до воздействия на нее демиурга — «кормилицы» (см.: «Тимей», 52d и далее).

⁴³² См.: Платон. Тимей, 31b—32b: «Итак, телесным, а потому видимым и осязаемым — вот каким надлежало быть тому, что рождалось. Однако видимым ничто не может стать без участия огня, а осязаемым — без чего-то твердого, твердым же ничто не может стать без земли... [Далее Платон показывает, что для появления объемного тела Вселенной необходимо сопряжение между огнем и землей через два средних члена.] Поэтому бог поместил между огнем и землей воду и воздух, после чего установил между ними возможно более точные соотношения, дабы воздух относился к воде, как огонь к воздуху, и вода относилась к земле, как воздух к воде» (здесь и ниже в примечаниях перевод фрагментов из «Тимея» принадлежит С. С. Аверинцеву). Платон говорит о стихиях как об очевидных условиях бытия телесного космоса именно таковым, каков он есть.

⁴³³ Вновь мы видим образ природного роста, приближающий воззрения Дамаския скорее к Аристотелевым, нежели к Платоновым. Основатель платонизма не говорил об организмической, природной целостности единого и многого. Впрочем, Аристотель высказывался о единстве составленного из частей и следующим образом: «Для всего, что имеет несколько частей, но совокупность оных не сходна с [беспорядочной] кучей, целое же есть нечто помимо частей, для всего такого имеется некая причина [вне частей лежащая], ибо и у тел причиной их единства в одних случаях бывает соприкосновение, в других вязкость или свойство, подобное этому» («Метафизика», 1045a8—12).

⁴³⁴ Стихии не образуют порядка, как и чего-то подобного пифагорейской «гармонии». Они могут существовать лишь в синтезе, в синтетическом единстве некой формы; вне последнего они имеются не более чем в возможности.

⁴³⁵ Так, по Аристотелю, отношение часть—целое не тождественно отношению материя(рии)—форма. Материя наряду с формой может быть одной из частей вещи как целого. См.: «Метафизика», 1024b19—23: «Частью называется... то, на что делится или из чего состоит целое, — или форма, или то, что имеет форму; например, у медного шара или у медной игральной кости и медь... и угол суть части». Если рассматривать как целое форму или материю, то и у них есть части. См.: «Метафизика», 1036b32—33: «Части бывают и у формы... и у целого, составленного из формы и материи, и у самой материи».

⁴³⁶ Понятно, почему Дамаский различает целое и все вместе, — последнее есть большая интенсивность выраженности многого. Однако Платон в «Тимее» показывал близость, доходящую до совпадения понятий целого и всего вместе, утверждая в итоге: «Итак, мы говорили, что там, где есть части, целое и все будут совокупностью частей» (см. 204a—205a.)

⁴³⁷ Отношения часть—целое и виды—все лишь аналогичны, но не тождественны отношению материя—эйдос.

⁴³⁸ Попросту говоря, составные моменты последней формы единства оказались сосчитываемы, что указывает на большую выраженность в данном моменте раздельности.

⁴³⁹ Образ дерзости (τόλμα), которую явила диада, отделив себя от монады, чисто пифагорейский. См.: Ямвлих. Богонзреченная арифметика: «Ибо первой отделила себя от монады диада, по каковой причине она и называется дерзостью» (9.5—7); Плу-

тарх Херонейский. Об Исиде и Осирисе: «Диада — раздор и дерзость, триада же — возмездие» (381F). Ср.: Плотин. Эннеады, V.1.1.3 сл.: «Началом зла для них (душ) является дерзость, рождение, первая инаковость и желание принадлежать самим себе».

440 Пожалуй, параллелью к этому суждению будет не раз уже отмеченное место из «Софиста» (245a).

441 Состояния части как не тождественной целому и целого — как превышающего сумму частей.

442 Часть является частью лишь постольку, поскольку есть целое, по отношению к которому она определена таковым образом. Точно так же и целое. Виды же существуют в разделении, отталкивая иное себе (к примеру — виды живых существ); они объединены лишь общей принадлежностью, например, ко «всему сущему».

443 Смысл всего приведенного выше пассажа Дамаския прост: как только мы начинаем говорить о чем-либо как о сущности, многое, соответствующее этому нечто, мы постигаем прежде всего как стихийное, то есть как слившееся в полное единство — вплоть до полной неразличимости самих стихий. Мы предполагаем присутствие их различия, но в первый момент лишь интуитивно, не видя его конкретных форм. Однако наш анализирующий взор постепенно выделяет разнообразие частей, видов, после чего мы обнаруживаем синтезирующую то и другое связь (принцип целостности, совместности этого сущего).

444 Платон. Федр, 247c7.

445 Судя по написанному Дамаскием в параграфе 85, мы не должны понимать данную обусловленность как тот факт, что стихии предшествуют сущности. Впрочем, здесь наш автор говорит о сущности, насколько о ней может высказаться наша мысль, а последняя и разделяет в ней стихии, обуславливая искомый предмет атрибутами, через которые мы пытаемся его постигнуть.

446 Параллелью к рассуждениям Дамаския может стать уже упоминавшийся рассказ Тимей о деятельности демиурга по созданию «Платоновых тел» (Платон. «Тимей», 52d—53b). Сущность, «сложенная из четырех стихий» есть «кормилица», которая «и растекается влагой, и пламенеет огнем, и принимает образы земли и воздуха, и претерпевает всю череду подобных состояний». То же в ней, «что приходит в движение и побуждает себя к разделению собственных энергий», — это наполняющие «кормилицу» силы. «Она повсюду была неравномерно сотрясаема и колеблема этими силами и в свою очередь сама колебала их своим движением... Вот наподобие этого и четыре упомянутых рода тогда были колеблемы восприимчивей, которая в движении своем являла как бы сито... Таким образом четыре рода обособились друг от друга еще до того, как пришла время рождаться устрояемой Вселенной... Хотя огонь и вода, земля и воздух являли кое-какие приметы присущей им своеобразности, однако они пребывали всецело в том состоянии, в котором свойственно находиться всему, чего еще не коснулся бог». Эйдос же есть стихии, «упорядоченные с помощью образов и чисел».

447 В обычной единичной сущности стихии теряют свои качества, вместо них появляются качества совершенно иные (как ил — это не вода и не земля, а особое «своеобразие»).

⁴⁴⁸ См.: *Аристотель*. *Метафизика*, 1070a30 и далее. Мы бы добавили также учение Аристотеля о смеси и смешении качеств: «Среди способных воздействовать и испытывать воздействие некоторые легко делимы, и когда большое количество одного из них соединяется с малым количеством другого или крупное с мелким, это вызывает не смешение, а рост преобладающего; происходит изменение одного из них в преобладающее. Так, например, капля вина не смешивается с 10 тысячами мер воды, но теряет свою форму и превращается целиком в воду. Но когда они в какой-то мере равны по своим силам, каждое из них меняет свою природу в направлении преобладающего, но становится не другим предметом, а чем-то средним и общим им обоим» («О возникновении и уничтожении», 328a24–31; пер. Т. А. Миллер). Таким образом, по Аристотелю, качественное изменение оказывается результатом механического смешения.

⁴⁴⁹ Если мы говорим о сущностном слиянии стихий во всем их совершенстве, то имеем дело с чем-то, что эйдетически оформлено, а на уровне простой сущности это невозможно.

⁴⁵⁰ Обычная осторожность Дамаския: предмет нашего мышления — лишь носитель самого мышления, ее суб-акт, душа. Разумное и истинное — как таковые — выше ее, поэтому эйдетическое восхождение к ним не безусловно, а опирается на предположения.

⁴⁵¹ Ср.: *Аристотель*. *Метафизика*, 1014b3–15: «Элементами в переносном смысле именуют то, что, будучи простым и малым, применимо ко многому... Отсюда и возникло мнение, что элементы — это наиболее общее... А поскольку так называемые роды общи и неделимы (ибо для них уже нет определения), некоторые называют роды элементами и скорее их, нежели видовое отличие, потому что род есть нечто более общее».

⁴⁵² О «низших эйдосах» (каково, скажем, видовое по отношению к родовому) см., например: *Плотин*. *Эннеады*, VI.2.21.

⁴⁵³ Так говорят, например, «физиологи». См.: *Аристотель*. *Физика*, 193a20 сл.

⁴⁵⁴ Сириан и Прокл. См.: *Прокл*. *Платоновская теология*, III.8.

⁴⁵⁵ Так как предел и беспредельное превышают все виды, их местоположением станет то, что превосходит объединенное. Однако это — начало, от которого происходит все. Но тогда начало, определившись через предел и беспредельное, станет только их собственным началом (все остальное будет из него изъято).

⁴⁵⁶ Заполнение и смешение — характеристики деятельности демиурга в «Тимее» (35a–36d) по созданию души из принципов делимого и неделимого, а также по ее распределению согласно космическим числовым прогрессиям.

⁴⁵⁷ Человек сам является сущностью. Но у него как у сущности в качестве необходимого момента имеется стихия живого существа. С другой стороны, «сухопутное» содержит в себе в качестве элемента и человека.

⁴⁵⁸ Под атомами здесь следует понимать единичное, буквально — неделимое, индивидуальное. От «элементарных частичек сущего» Демокрита данные атомы сохраняют смысл лишь предельного момента деления. Однако в данном случае это исключительно логико-эйдетическое деление. Подобное понимание термина «атом», очевидно, появилось в Ликее (см., например: *Аристотель*. *Метафизика*, 995b29), а в окончательном виде было сформулировано Порфирием.

⁴⁵⁹ В данном параграфе Дамаский необычайно близко подходит к проблеме универсалий, в законченной форме сформулированной также в начале VI столетия Бозидием. Известное «Введение» Порфирия к «Категориям» Аристотеля, послужившее историческим источником для данного вопроса, не является исключением в неоплатонической литературе, ибо вопрос о статусе «пяти звучаний» поднимался во многих античных комментариях. Однако проблема универсалий не является специфической для античной философии (как специфична она для западного средневекового богословия), о причинах чего нам уже доводилось рассуждать (см.: *Светлов Р. В.* Платонизм и проблема универсалий // Универсум платоновской мысли: метафизика или недосказанный миф? Материалы III платоновской конференции 11 мая 1995 г. СПб., 1995. С. 33—36). Обратим внимание на то, что и Дамаский, говоря о родах сущего, о видах и о сущности, тем не менее не производит абстрактного противопоставления родового общего эмпирически данному единичному. Представление об общем он вводит ниже (в параграфе 87), и соответствующее определение у него совершенно иное. Использование концепции бытийного деления на стихии, части и виды позволяет Дамаскию предложить для обсуждения следующий тезис (см. параграф 87, ниже комментируемого места): поскольку единичное определяется как, например, живое, разумное, здоровое, мы можем говорить о реальности бытия видов, отмеченных в нашем описании данной единичности предикатами. Они являются стихиями этого сущего — разумеется, в том смысле, в каком сам Дамаский использует понятие «стихия». Будучи стихиями, они никак не умаляют своего статуса, ибо пребывание стихией выше пребывания видов в раздельности. К слову сказать, ум, выделяя эти предикаты и рассматривая их как стихии, занимается абстрагированием, — что сам Дамаский показывал, когда говорил о знании. Отметим, что такой предположение будет соответствовать воззрениям Аристотеля, у которого бытие общего помещено в единичное (в «первую сущность»), однако оно в конечном итоге не удовлетворяет нашего философа (см. конец параграфа 87).

⁴⁶⁰ *Χάσκειον* — в прочтении Вестеринка. Такое прочтение позволяет провести параллели с тем, что Дамаский говорил о хаосе и множестве выше (см. примеч. 88).

⁴⁶¹ *Υπάλληλα* — термин Аристотеля. См.: *Аристотель*. Категории, 3,1b16—24.

⁴⁶² Как общее качество твердости у того, в чем достаточна концентрация земли.

⁴⁶³ То есть далее неделимые, существенные.

⁴⁶⁴ См.: *Аристотель*. Метафизика, 1025a31—32: «О случайном говорится и в другом смысле, а именно о том, что присуще каждой вещи самой по себе, но не содержится в ее сущности».

⁴⁶⁵ Вид, соответствующий этим атомарным различиям, но не имеющий, однако, собственной идеи.

⁴⁶⁶ Дамаский, противопоставляя, объединяет эйдетический принцип объяснения индивидуации, использовавшийся Платоном, и объяснение единичности, исходящее из наличия материи, которое связано с именем Аристотеля.

⁴⁶⁷ Ср.: *Аристотель*. О частях животных, 1.4.

⁴⁶⁸ Уже дважды высказывавшаяся Дамаскием мысль о том, материя не имеет отличия ни от чего.

29 Дамаский

469 Простейший пример — близнечество.

470 См.: *Аристотель. Метафизика*, 1016b32 сл.; 1074a31—35.

471 Здесь Дамаский начинает отвечать на аристотелевскую критику «теории идей» Платона с точки зрения проблематичности существования эйдоса для всякого атомарного бытия. См., например: *Аристотель. Метафизика*, 991a20—30.

472 Сократ не иной Платону в том смысле, что оба они — люди.

473 «Парменид», 148e7—149a2.

474 Ср.: *Аристотель. О частях животных*, 644a31.

475 Ср.: *Аристотель. Метафизика*, 1015a3—5: «Поэтому и о том, что существует или возникает естественным путем, хотя налицо уже то, из чего оно естественным образом возникает или на основе чего существует, мы пока не говорим, что оно имеет естество, если у него еще нет формы или образа».

476 Речь идет о все большей интенсивности определенности эйдетического, достигающей степени неделимости.

477 И соответственно как стихии.

478 Стихиями здесь выступают единичные различия. См. начало параграфа 87.

479 Наряду, например, с образованностью или курносостью.

480 Напомним, что, согласно Платону, они появляются лишь вместе с деятельностью демиурга по упорядочению «кормилицы».

481 Ибо стихии ума, души и т. п. обретают смысл лишь в бытии того, стихиями чего они являются.

482 То есть своего носителя, которого Дамаский обозначает как монаду, чтобы не путать его с материей.

483 Во второй сущности.

484 Перевод выполнен согласно конъектуре Вестеринка.

485 Платон. *Тимей*, 37d1—4. Ср.: *Прокл. Комментарий к «Тимею»*: «То, что живое-в-себе есть плерома множества умопостигаемых живых существ и что оно вечно находится в одном и том же и одинаковом положении, много раз рассматривалось и пристально изучалось философами-платониками, и никаких разногласий у них по этому поводу нет» (III,8.16 сл.).

486 Иными словами, Дамаский выделяет нечто общее по своему бытию (стихия как то, что охватывает бытие живых существ) и абстрактно общее — собственный признак (к слову сказать, у Порфирия и Боэция — одна из универсалий).

487 Слово κόσμος происходит от глагола κοσμέω («привожу в порядок»).

488 Следовательно, даже имя, запечатлевающее означаемое бытие в неповторимости его бытийного звучания (на чем основана логика большей части диалога Платона «Кратил»), — лишь то, что указывает на искомую суть всего, но не раскрывает ее.

489 Здесь — еще одна скрытая цитата из «Кратила» (399c1—6). В данном месте речь идет об имени «человек», которое сопоставляется с глаголом ἀναβρέω («пристально смотрю») и с существительным ὄψις («зрение»).

490 Суть этой апории можно выразить еще и так: если мы не соединяем в единой природе эйдетически различное (например, живое существо и математический объект), то отчето же низшее живое может стать соприродно высшему (например, смертное животное — бессмертному планетному богу)?

491 Которые неделимы и на своем уровне отличаются друг от друга.

492 Часто используемый в афинской школе образ высшего и низшего Дамаский здесь применяет к собственным признакам. См.: Прокл. Комментарий к «Тимею», I,127.1; 172.1; 295.28 и др.

493 Дамаский представляет в образной форме абстрагирующую деятельность мышления, которое, объединяя по какому-то признаку в отвлеченно общее различные на самом деле вещи, приходит к выводу о соприродности того, что далеко не соприродно (на такого рода абстрагировании основан известный софизм из диалога Платона «Евтидем» о человеке, который, избивая собственного пса, бьет Зевса, всеобщего отца).

494 О невозможности абстрактного разделения эйдосов тождественного и иного говорил Платон, например, в «Софисте». В результате обсуждения проблемы причастности движения эйдосам покоя, тождества и инаковости делается следующий вывод: «Чужеземец. Надо согласиться, что движение есть и тождественное и нетождественное, и не огорчаться. Ведь когда мы называли его тождественным и нетождественным, мы выразились неодинаково... Те этет. Вполне справедливо, если мы согласимся, что одни роды склонны смешиваться, другие же нет».

495 Прибавление четвертой монады создает эмпирическую, но не эйдетическую тетраду. Суть последней заключается в том, что по своей идее она есть тетрада. Как и любое идеальное число, она монадична, то есть неделима.

496 Ср.: Аристотель. Категории, 4b23: «Раздельны, например, число...» Вообще, разделение Дамаскием монадического и числового количества основывается не только на трактате Платина «О числах» («Эинеады», VI.6) или на учении Сириана о единичном и сущностном числах (см.: «Комментарий к „Метафизике“», 904a6), но и на развиваемом Аристотелем в «Метафизике» и «Физике» учении о числе «считаемом» (эмпирически данном) и числе «считающем» (мере).

497 Вывод, который можно сделать на основании данного абзаца, таков: поскольку мы выявляли собственные признаки человека, деля его монадическую целостность (пусть даже это монадическое число «три» как единство жизни, разума и смертности) на считаемое, или количественное, число (целое), то сосчитываемые признаки появляются позже их монадической объединенности.

498 Велик соблазн говорить о рассуждениях Дамаския как о философско-языческой вариации на тему христологических споров в христианском богословии первых веков нашей эры. Несомненно, Дамаский предлагает совершенно иной вариант трактовки участия низшего в высшем, нежели выработанный Церковью.

499 Ср.: Прокл. Комментарий к «Тимею»: «...ибо благо не является умпостигаемым, как и Фанет не будет умным, а Зевс — сверхкосмическим. В согласии с тем же самым рассуждением, Солнце, будучи сверхкосмическим, производит из себя истоки света и наитайнственнейшие из рассуждений сообщают о его целостности как об относящейся к сверхкосмическому. В самом деле, именно там располагается солнечный космос и всеобщий свет...» (III,83.10–15).

⁵⁰⁰ Ср. с воззрениями Платона, считавшего, что в едином находится все: и жизнь, и мышление, «только пребывающее в вечном покое и отличающееся от деятельности ума» («Энеады», V.4.2). Он же говорит: «Существа присутствуют в едином как прозрачность в свете» («Энеады», VI.4.11). Обобщая суждения Платона, можно сказать, что у него единое содержит в себе целокупное бытие, но только в совершенно неразличимом, слитом, а потому превосходящем бытие как таковое, виде.

⁵⁰¹ *Логосы природы* — выражаясь современным языком, это природные закономерности, которые, однако, следует понимать так, что они распределяют, разделяют и умножают природную жизнь. Данное понятие коренится, очевидно, в известной стоической концепции «семенных логосов», в свою очередь генетически связанной с Гераклитовым учением о логосе.

⁵⁰² То есть логос — это еще более частное, хотя и здесь возникает некая общность, так как голова есть и у человека, и у лошади, и у рыбы.

⁵⁰³ См.: Платон. Парменид. 146b2—с4. Ср.: Аристотель. Топика, 150a15—21.

⁵⁰⁴ Ибо целое в таком случае как бы не «умалется». Мы вновь видим двойственность суждений Дамаския о возникновении: вслед за Платином он говорит о нем как о создающем бытии высшего и как о самостоятельной эманации низшего.

⁵⁰⁵ *Пчелиный рой* — метафора, указывающая, что на месте этих видов на самом деле находится саморазделяющееся единство.

⁵⁰⁶ *Титаническое расторжение видов* — в данном случае не просто образ, вызванный античной мифологией Диониса, разорванного титанами и вообще необузданностью титанической природы. В неоплатонизме, как мы уже видели, титаническое связано с умом; но ведь ум и есть то, что разделяет, распределяет, расторгает единство, лежащее «над» ним, хотя исток его деятельности — именно познавательное стремление к высшему началу.

⁵⁰⁷ Образы войска или хора часто использовал в подобных же контекстах Платин. См.: «Энеады», V.5.4.31; VI.2.10.3—4 и т.д.

⁵⁰⁸ «Тимей», 33a7.

⁵⁰⁹ Руководителем хора.

⁵¹⁰ Сама же по себе атомарная единичность не есть многое уже хотя бы потому, что она неделима и предстает как абсолютное индивидуальное единство. Следовательно, бытие не просто тяготеет к единству, но прямым образом основано на нем; множество характеризует, скажем так, необходимое бытийное обстояние, но не его основу.

⁵¹¹ То есть определенный в своей внутренней форме.

⁵¹² Согласно диалогу Платона «Парменид», это происходит при полагании единого не существующим либо в каком-то определенном смысле, либо совершенно бытийным (см. 164b и далее).

⁵¹³ Речь идет о том, что ум, сам будучи эйдосом, подразумевает два вида целостности — целостность эйдосов, являющихся содержанием частного ума, и целостность умов как эйдосов, являющихся содержанием всеобщего ума [см. об этом многие места в 5-й девятке трактатов «Энеад», а также в трактате «О родах сущего» («Энеады», VI.2.20): «Существует сам по себе великий ум и имеются также отдельные умы сами

по себе. Но частные умы охватываются — так целым, а целый — в них...]. То же самое относится и к душе, которая, с одной стороны, есть «душа-вся» (выражение из «Федра» Платона, 246b), то есть всеобщая душа, и это то, чему причастна и соприродна (в разобранном Дамаскием смысле) душа частная. Об этом много писали Плотин, Порфирий и Прокл, а также сам Дамаский.

514 Единый, например, по бытию, многих — по бытийным характеристикам.

515 Получается, что стихии стремятся к соединению, многое же, наоборот, к разделению.

516 Действительно, многое соотносится с единым, а отнюдь не с сущностью или бытием, даже если они и имеют более или менее необходимые атрибуты (формы) определенности, а следовательно, множество. Не имеет смысла приводить все те места из диалогов Платона, где обсуждаются проблемы соотношения многого с единым. Отметим лишь речь Сократа в начале «Парменида», где выражается развиваемое затем главой александрийской школы сомнение в том, что мы можем утверждать, будто единое само по себе хоть в каком-то смысле есть многое (129b). Упомянем также вывод из того же диалога о тождестве многого и существующего единого: «Следовательно, существующее единое, надо полагать, есть в одно и то же время единое и многое...» (145a). Для неоплатоников диалектика единого и многого станет и важнейшей школьной, и фундаментальной метафизической темой — см., например, первые параграфы «Первооснов теологии» Прокла.

517 То, что множественность происходит от единства, а не от какого-то иного начала, соположного единому, — один из типичных неоплатонических выводов, выражающийся даже в форме своеобразной тео- и космодицеи (см. трактат Платина «Против гностиков» — «Экнеады», II.9).

518 143a2.

519 Предел подразумевает о-пределенность единства, которая останавливает «растекание» множественного. Напомним о пифагорейском понимании предела как своего рода монадности (и возведение первого предела к первой монаде).

520 Говорится о самом начале первой гипотезы диалога Платона «Парменид»: «В обоих случаях единое состояло бы из частей — и как целое, и как имеющее части... И значит, в обоих случаях единое было бы многим, а не единым» (137c4—d3).

521 «Халдейские оракулы», фр. 30.

522 О Мудром см. выше, примеч. 91—92.

523 Вероятно, речь идет о позднеэллинистических храмовых вариациях на тему древнего западносемитского культа Бела (Баалшамина) либо трансцендентного (и достаточно позднего) культового объекта с табуированным именем («Имя его благословенно в вечности»). Ниже (в параграфе 1256) Дамаский будет рассказывать о космогонии финикийца Моха. Евсевий Кесарийский в сочинении «Приготовление к Евангелию» пересказывает изложенное Филоном Виблским учение другого финикийского (беритского) мудреца, Санхунйатона. Здесь Вечность является порождением Ветра первичного бытийного лона (Кюлпий) и его супруги (Баау). При этом Вечность становится сестрой-супругой Перворожденного (именование скорее всего заимствовано из орфической традиции), а от них уже возникают все остальные роды живых существ (прежде всего Генос и Геня — по-гречески «род» и «поколение», что, очевидно, под-

черкивает свернутость всего родового-порождаемого в вечности). Для проведения каких-либо параллелей с текстом Дамаския нужно сказать, что появлению родителей Вечности предшествовало возникновение первостихий Вселенной — от хаоса и воздуха до смерти. Лишь после всекосмического пожара на смену состоянию стихийного единства приходит порождение-расчленение сущего.

⁵²⁴ Соединившее в себе все.

⁵²⁵ «Парменид», 143a2.

⁵²⁶ См. выше, примеч. 513.

⁵²⁷ Ср.: Плотин. Эннеады, VI.8.12, где речь идет о том, что каждое сущее «есть некоторая сущность, а точнее — некий синтез сущности и различия».

⁵²⁸ Предел, отделяющий объединенное, каким могло бы быть единое, от сущности, жизни и ума.

⁵²⁹ Ср.: Плотин. Эннеады, V.6.6.

⁵³⁰ Определение Прокла. См. его «Комментарий к „Пармениду“»: «Если же бог и единое тождественны, поскольку нет ничего лучшего, чем бог и чем единое, значит, объединяться — это то же самое, что и достигать божественности» (641.10–12). Ср.: Аристотель. Метафизика, 986b21–25: «Ксенофан... провозглашал единство, ничего не разъясняя и, кажется, не касаясь природы единого... а, обращая свои взоры на все небо, утверждал, что единое — это бог».

⁵³¹ См.: «Парменид», 144е: «Следовательно, не только существующее единое есть многое, но и единое само по себе, разделенное бытием, необходимо должно быть многим».

⁵³² Ср.: Аристотель. Метафизика, 1013a7–9.

⁵³³ Выше (примеч. 523) мы видели, что первые две подразумевают совершенную простоту Мудрого, несущего семя Отца, или исток истоков. Финикийцы же говорят (в случае и Моха, и Филона из Библа) об объединенности всего в вечности — то есть о «простом единомом». О египтянах см.: Ямвлих. О египетских мистериях, VIII.2, где излагается воззрение «египетских теологов» на высшие инстанции Универсума: «Наличивается некая парадигма своего собственного прародителя, своего собственного потомка и единого порождающего бога, истинного блага. Ведь она является... источником всего и основанием первых существующих мыслимых идей».

⁵³⁴ Получается триада: простая сущность—единичная-сущностная сущность—объединенная-смешанная сущность.

⁵³⁵ «Парменид», 144a.

⁵³⁶ Имеется в виду второй момент триады «отец—сила—демиург (отеческий ум)». См.: «Халдейские оракулы», фр. 3–7.

⁵³⁷ То есть того, что связано с единством и выступает как единства, и того, что вызвано к сущностному, или своеобразному пребыванию неединством природы своего бытия.

⁵³⁸ Своего рода их «денотаты».

РАЗДЕЛ III

¹ Представление о сущностном числе в неоплатонической традиции впервые было сформулировано Платином. Он противопоставлял его числу в смысле количества, используемому в качестве некоего инструмента исчисления и описания, соотносящегося с некоторыми предметами («Энеады», V.5.4.16–20). Сущностное число, согласно Платину, появляется в суждении, в котором в качестве подлежащего выступают, например, два, но каждое из них оказывается единым, образующим сущность, и в любом из них присутствует единство (VI.6.16.20 сл.). В афинской школе неоплатонизма представление о числе было трансформировано с учетом рассуждений Платона в «Пармениде» (143b сл.). Первая ннаковость, добавленная к единому и сущему, образует первые числа — один, два и три, но такое добавление может относиться к единому, и тогда появляется единичное число, и к сущему, и в этом случае образуется сущностное. Такие числа не имеют отношения к исчислению, а являясь фактом различия. Данный шаг эманации реализуется в умопостигаемо-умном чине богов, но в неясном виде единичное и сущностное числа присутствуют уже в умопостигаемом. Сириан в «Комментарии к „Метафизике“» (126.15–18) пишет: «Впрочем, тому, кто следует теологическим догматам пифагорейцев и „Парменида“ Платона, разумеется, очевидно, что идеям предшествуют единичное и сущностное числа и что они проявляют себя во всех божественных чинах». Прокл конкретизирует: «Единичное и сущностное числа в таком случае являются частями высшего единого сущего, но отнюдь не потому, что они образуют это самое единое сущее, так как каждое из них состоит из [единого и сущего]» («Комментарий к „Тимею“», II, 147.15 сл.).

² То есть единого и сущего, выступающих в качестве монад в умопостигаемо-умном чине.

³ Ср. любопытную (и знаменитую) параллель к этим рассуждениям из созданного Оригеном в 3–4-м десятилетиях III века «Комментария к Евангелию от Иоанна». В нем александрийский экзегет пишет: «Коль именую Бога и Сына светом, не следует отсюда, что Отец по существу (τῇ οὐσίᾳ) равен Сыну... Не одно и то же свет, священный во тьме, но не объемлемый ею, и свет, в котором нет тьмы... Сын есть свет меньший... В Спасителе даже есть тьма, ибо Он принял сей грех плоти и смерть плоти. Лишь Отец бессмертен подлинно...» (II, 18–21). Допущение о присутствии тьмы в свете означало бы для Оригена отождествление Христа, первого разделения, с Отцом, которому у Дамаския соответствует объединенное.

⁴ См.: Платон. Парменид, 145a5–b1.

⁵ Там же, 144e9–145a4.

⁶ Любой выход за свои пределы означает появление чего-то нового, а следовательно, «присоединение» отсутствовавших до этого собственных признаков.

⁷ Нельзя ли предположить, что здесь Дамаский указывает на «родовую апорию» атомизма в целом: определенные-в-себе атомы выступают совершенно единой природой. Различие между ними может быть только порядкового (числового) характера: их почти бесконечно много. И тогда непонятно, как внутренняя определенность атомов порождает те три рода различий между ними, на которые указывал Аристотель (форма, порядок, поворот).

⁸ Само словосочетание «единовидный и неединовидный выходы за свои пределы» (ὁμοειδὴς καὶ ἀνομοειδὴς πρὸς ὅδους) в античной философской традиции встречается только у самого Дамаския. Тем не менее здесь, очевидно, имеются в виду философы, принадлежавшие к «школе Сириана», то есть афинские неоплатоники. Например, определение, по сути дела применимое к данным понятиям, можно встретить у Прокла: «Необходимо упомянуть еще о следующем: все монады, речь о которых идет как о существующих, порождают частное, с одной стороны, как бы от самих себя в целом в собственном нисхождении, и при этом своеобразие остается тем же самым, но именно частным, а с другой — при сущностном изменении, поскольку в данном случае выход за свои пределы происходит как возникновение изображений от своих парадигм; в самом деле, изображения стремятся по сущности отличаться от своих парадигм и обладать уже не тем же самым смыслом, что и те парадигмы, от которых они произошли, но лишь похожим» («Комментарий к „Пармениду“», 745.40 сл.).

В афинской школе на принципе единовидной и неединовидной эманации строились теологические схемы, обуславливающие происхождение богов. У Прокла мы находим развернутые и подробные иерархии-генеалогии богов. Сама иерархизация божественной сферы, сопровождаемая отождествлением божеств с определенными сторонами сверхумопостигаемого, умопостигаемого и прочего сущего в неоплатонизме ведет свое происхождение от учеников Платона — Амелия и Порфирия. Много внимания такого рода изысканиям уделял Ямвлих, а после него — пергамские неоплатоники. Однако в завершенном виде данная система известна нам именно из сочинений Прокла.

⁹ Когда Афина возникает от Афины, сохраняется принцип подобия (от женского — женское). Когда же она рождается от Зевса (который и является, согласно античной мифологии, ее единственным родителем), происходит рождение не по подобию. Чтобы было понятно, о каких порождениях здесь идет речь, нужно указать на тексты Прокла, и прежде всего на «Платоновскую теологию» (V.12—26,40—97), а также на «Комментарий к „Кратилу“» (170 и далее). Там, используя античные мифы о происхождении богов (прежде всего из «Теогонии» Гесиода), Прокл говорит о целостной божественной сфере, охватывающей все уровни сущего. Поскольку же чин богов един, каждый уровень воспроизводит их полноту: как высшие сферы порождают низшие, так и боги создают ряды своих инаковений. В частности, Афина впервые появляется как одно из божеств-куретов на втором, «жизненном», уровне ноуменальных богов. Далее она присутствует во второй же, «животворящей», триаде сверхкосмической сферы. Наконец, мы встречаем Афины как члена охранительной триады сверх-и-внутрикосмических богов.

¹⁰ Ср.: Прокл. Первоосновы теологии, § 125.

¹¹ Мы видим, что Дамаский обсуждает гипотезу, высказанную юным Сократом в самом начале его беседы с элеатскими философами: «Не признаешь ли ты, что существует сама по себе некая идея подобия и другая, противоположная ей, идея непоподобия? Что к этим двум идеям приобщаемся и я, и ты, и все прочее, что мы называем многими?» («Парменид», 128e—129a).

¹² Зевс порождает самого себя, создавая, по Проклу, последовательность эманации от высшей бытийной триады умных богов (Крон—Рей—Зевс) через «демиургические» триады сверхкосмических и сверх-и-внутрикосмических богов до планетного бога. См.: Прокл. Платоновская теология, V.12—26,40—97.

¹³ Первое рождение есть рождение вообще всего рождающегося — так, например, говорит об уме Платон (ум содержит в себе вообще все сущее). Второе рожденное является уже всего лишь одним из многих.

¹⁴ Данное рассуждение корреспондируется с обсуждением Дамаскием предельных чинов сущего и использования имен «сущность», «наличное бытие» и т. д. в параграфах 58–69. Такие имена используются им именно как имена, что подразумевает содержательное различие, связанное с подобием и неподобием, при отнесении их к различным чинам, например, умопостигаемого.

¹⁵ Дамаский указывает на знаменитый миф о рождении Афины из головы Зевса. Именно благодаря этому рождению Афина понималась как сама божественная мудрость (без которой Зевса не было бы).

¹⁶ Дамаский вслед за Проклом использует традиционные античные генеалогии, согласно которым Зевс — отец Афины, Артемиды, Аполлона, Диониса и т. д. (см. выше, примеч. 12). Тем не менее нельзя не отметить, что в данном случае «множество богов» отождествляется конкретно с «новыми богами» Платона, которых создал демиург для завершения творения космоса и наполнения его смертными живыми существами («Тимей», 42d6).

¹⁷ Согласно Гесиоду, Крон возглавлял эпоху богов-титанов, Зевс же, одолевший его, является главой олимпийских богов и трактуется как бог-создатель (то есть демиург).

¹⁸ Ἐν γὰρ τοῖς σωματικαῖς στερεώματι (Халдейские оракулы», фр. 57). Дословный перевод — «среди обладающих объемом тел». Прокл отмечает, что στερεώματα располагаются также в сверхкосмических сферах, объемая космос («Комментарий к „Тимею“», II, 57.13 сл.). Вероятно, здесь имеется в виду т. н. «пятое многогранное построение», которое демиург «определил для Вселенной» (см. «Тимей», 55с) и которое часто отождествлялось в античности с эфиром.

¹⁹ Дамаский пользуется неоплатонической интерпретацией картины мира из диалога Платона «Федр» (247а сл.). При этом поднебесная (или, если угодно, «дом богов») отождествляется с Зевсовым космосом (в неоплатонической терминологии — третий чин умного), внутренняя область неба («поднебесный свод»), которое является зримым, эйдетическим и обладающим фигурой, поскольку в его пределах «располагается много блаженных зрелищ и фигур», — с Кроновым (первый чин умного), «небесный хребет» — с Урановым (третий чин умопостигаемо-умного), а сверхнебесная область — с Ночным (первый чин умопостигаемо-умного). См. по этому поводу: Прокл. Платоновская теология, IV, 5–19, 18–54. Что же касается «простого и единого космоса», то он тождествен умопостигаемому уму, живому-в-себе и парадигме «Тимея» и бесконечному множеству «Парменида», а в орфической традиции — Фанету (третий чин умного). Аналогичная космическая иерархия описывается также у Прокла («Комментарий к „Тимею“», III, 168.17 сл.), у Александра Афродисийского («Комментарий к „Метафизике“», 821 сл.) и у Гермия («Комментарий к „Федру“», 152.15 сл.).

²⁰ Мы будем вынуждены предположить наличие начала многого, которое будет требовать своего начала и т. д.

²¹ По поводу превосходства бытия в действительности над бытием и возможности см.: Аристотель. Метафизика, IX, 8–9, 1049b5–1051a33.

²² Дамаский излагает апорию, прозвучавшую еще в сочинении Горгия, старшего современника Платона, «О не-сущем, или О природе»: сущее не может иметь происхождения ни от сущего, ни от не-сущего. В первом случае нет никакого происхождения, второй же просто невозможен, так как «не-сущее не в состоянии что-нибудь породить». См.: Секст Эмпирик. Против ученых, VII,71–72.

²³ То есть способности выступать образом чего-либо. Далее Дамаский перечисляет те необходимые свойства материи, которые позволяют ей выступить субстратом всего телесно сущего.

²⁴ Проблема возникновения многого из единого, которую рассматривает Дамаский, в неоплатонической традиции впервые была поставлена Платином. См.: «Эннеады», III.9.4.1; V.1.6.3–7; V.2.1.1–4; V.4.

²⁵ Ср.: Платон. Федон, 71b. Смысл апории таков: если единое и многое противоположны по своей природе, то это делает их похожими на иные противоположности, которые, взаимоотрицая, взаимопереходят друг в друга. Но мы не можем таким образом рядоположить единое многому.

²⁶ См.: Плотин. Эннеады, V.2.2: «Каждое вновь произведенное бытие, с одной стороны, менее совершенно по сравнению с тем, от чего произошло, а с другой — сохраняет подобие ему». См. также: Прокл. Первоосновы теологии, § 7.

²⁷ Ср.: Плотин. Эннеады, VI.8.13: «Поскольку [единое] всецело в себя направлено, в самом себе сосредоточено, то желает быть собой... Оно само есть творец себя». Наличие единого «тождественно с его созидательной энергией или, если можно сказать таким образом, с его вечным рождением» (Там же, VI.8.20).

²⁸ Здесь имеется в виду геометрический образ всего: если его нижней границей является многое, то оно должно предшествовать этому всему (как своего рода его материя). Но, поскольку всему предшествует именно единое, многое будет единым.

²⁹ *Χύσις*. Конъектура Вестеринка. В издании Руалла — *λύσις* («отвержение», «ниспровержение»). Используемая в случае принятия конъектуры Вестеринка формулировка, по сути, приводит к разрешению рассматриваемой апории, тождественному Платиновому («Множество возникает в течении единого» — «Эннеады», VI.6.1.6). Отметим, что обоснованность использования данной конъектуры доказывается тем, что тогда соображения Дамаския соответствуют пониманию Прокла: «Слово „влия“ (*τὸ κατεχέϊτο*; «Тимей», 41d6) означает выход за свои пределы к низшему и неопределенное течение» («Комментарий к „Тимею“», III,256.30–32).

³⁰ На наш взгляд, данная фраза содержит в себе, с одной стороны, критику учения Платина, не раз высказывавшего суждение о том, что второе рождается от единого, и тем самым приписывавшего высшему началу порождающую способность (см., например: «Эннеады», V.4.1), с другой же — неявный выпад против христианских богословов, среди которых рассуждения о вечном рождении Бога Сына от Бога Отца во время Дамаския были весьма распространены.

³¹ Неповиновение и дерзновение — обычные для неоплатонизма обозначения деятельности любого второго, происходящего от первого. Неоплатоническая «креатология» не является всего лишь объективистки-логическим учением, поскольку включает в себя идеи как свободы воли первоначала, так и способности порождаемого им к собственному выбору, а равным образом и определенные гнозисные представления

о рождении как об отпадении. См., например: Плотин. Эннеады, I.8.7; III.8.8; V.1.1; VI.9.5.

³² Дамаский говорит о «высших видах» (категориях) из «Софиста» (248е сл.).

³³ Отсюда и возникают апории: сверхразумное больше познавательных способностей, которые вынуждены, дабы описать его, использовать противоположные предикаты, охватывающие всю сферу возможного сущего. Однако это вызывает антиномии (вполне в духе Канта), а следовательно, и апории.

³⁴ Плотин, например, предпочитал говорить о таких «последних эйдосах» как о качествах. См. его трактат «О сущности и качестве» («Эннеады», II.6).

³⁵ См.: Платон. Критил, 399с1–6.

³⁶ Вновь мы имеем дело с этимологией в духе платоновского «Критила» (а отчасти и непосредственно заимствованной из данного диалога). Дамаский показывает, как образуется название: оно ухватывает сущее, выделяя его видовое своеобразие, а точнее — один из собственных признаков. Следовательно, имя, когда оно понимается как изображение сути вещи, не в состоянии описать всю ее, и в таком случае скепсис финала «Критила» оправдан. Выход из скепсиса возможен только при понимании имени как демиургического орудия божества, а также как символа. Ср.: Прокл. Комментарий к «Тимею», III.168.15 сл.

³⁷ Дамаский производит слово ὅλον («целое», «общее») от ἀλῆς («собранный в кучу»).

³⁸ См.: Платон. Тимей, 28с сл.

³⁹ См.: «Парменид», 148а и далее, где Платон показывает, что в основании подобия лежит инаковость парадигматического и иконического. Вообще, Дамаский здесь обосновывает различие идеального и чувственно-эмпирического, одновременно пытаясь снять апории, формулируемые против «теории идей» в первой части «Парменида».

⁴⁰ Ἐν τῷ πᾶσι πάντα. Руалл проводит параллель с «Первоосновами теологии» Прокла, где употребляется выражение πάντα ἐν τῷ πᾶσι (§ 103).

⁴¹ Не-сущее и иное маркируют здесь различие, а не указывают на самих себя.

⁴² Ср.: Прокл. Комментарий к «Пармениду», 1046.10 сл. Отметим, что, в отличие от Платона, статус порождающего у Дамаския получает не высшее, «таинственное», а единственное, понимаемое как простота.

⁴³ Дионис, имя которого иногда интерпретируется как «Новый Зевс», согласно разным античным мифам, рождается от разных матерей (Персефоны, Деметры, фиванской царицы Семелы), однако отцом у него всегда выступает Зевс. В рассказанном Гесиодом мифе о рождении Диониса от Семелы Зевс зашивает младенца Диониса в свое бедро и вынашивает его там до положенного срока. В неоплатонизме Дионис соответствует божественному кенозису, или, как говорит Олимпиодор, «раздроблению на Вселенную» (орфический фр. 209).

⁴⁴ Ср. с рассуждением из диалога Платона «Тимей», где душа образуется из предшествовавших ей делимого и неделимого, а также тождественного и иного (35а–b).

⁴⁵ Связующий — это космос Урана, согласно Гесиоду, оставившего свое потомство в чреве Геи-Земли, связывая тем самым титаническое стремление к раздроблению.

⁴⁶ То есть причиной разумения и мышления является наличие умопостигаемого.

⁴⁷ См.: *Прокл. Первоосновы теологии*, § 103.

⁴⁸ «Халдейские оракулы», фр. 21.

⁴⁹ Луна традиционно понималась как низшее из небесных светил.

⁵⁰ Дамаский вновь обращается к мифологической генеалогии богов, созданной Гесиодом (и отождествленной еще во времена Геродота с генеалогиями божеств ближневосточных культур). От Кроноса рождаются братья и сестры Зевса: Посейдон, Аид, Гера и т. д.; от Урана — титаны (Рея, Океан, Гиперион и проч.); от Зевса — уже упоминавшиеся Афина, Дионис, Аполлон и т. д.

⁵¹ Вероятно, имеются в виду воззрения, близкие уже упоминавшемуся орфическому «папирусу из Дервени», согласно которому Зевс, проглатывая всех предшествовавших ему богов, сам становится всем.

⁵² См.: *Платон. Политик*, 261e8–274e1.

⁵³ Согласно Гесиоду, и Крон и Зевс являются младшими среди своих братьев и сестер; на них заканчивается породительная деятельность Урана и Крона соответственно.

⁵⁴ Сопоставление власти божества с царской — распространенный образ (популярность которого, очевидно, обусловлена практиковавшимися в эллинистическую эпоху культами царей как божеств-на-земле).

⁵⁵ Имеются в виду «Халдейские оракулы», где демиург, как и Зевс у Прокла, действительно выступает в различных ипостасях. См., например, фр. 7.

⁵⁶ Дважды Потусторонний (Δις ἐπέκεινα) бог в традиции, связанной с «Халдейскими оракулами», отождествлялся с демиургом (мыслящим умом, или Зевсом), в отличие от Единойжды Потустороннего (Ἄταξ ἐπέκεινα), соответствующего чистому уму (Крону). Такое отождествление засвидетельствовано уже у Порфирия: «Однако Порфирий в трактате „Об истолковании оракулов“ излагает теологические представления относительно Дважды Потустороннего, то есть демиурга всего... которого халдеи почитали вторым после Единойжды Потустороннего, то есть блага» (*Иоанн Лаврентий Лидский. О мыслях*, IV.53.31–36). См. также: *Прокл. Комментарий к «Кратилу»*, 101.14 сл.; *Комментарий к «Тимею»*, I.408.14 сл.

⁵⁷ В «гомеомерной» раздельности части подобны друг другу, а равным образом и целому, что и приводит к их соименности.

⁵⁸ Магическое действие подразумевает уподобление низшего высшему, хотя оно и невозможно без наличия в низшем неких заложенных свыше способностей. Как показывал Ямвлих в книге «О египетских мистериях», сама магия строится как вызывание причины (божественной силы — т. н. принуждения богов, о которых Ямвлих пишет в I.14), исходя из ее следствий (символических рядов сотворенного).

⁵⁹ Данная последовательность истоков имеет своим основанием представление об упомянутых богах как носителях спасительно-возвращающей силы. Гелнос (Солнце) и Аполлон (как Феб, опять же часто отождествлявшийся с Солнцем) относятся, по Проклу, к так называемой обратительной триаде сверхкосмических богов. Асиспей, сын Аполлона и Корониды, центральным местом культа которого был город Эпидавр,

знаменит как бог-исцелитель, охранитель и спаситель. Именно последнее приближает его в различного рода теологических классификациях к отцу и делает достаточно популярной фигурой в поздней античности.

⁶⁰ Вероятно, имеется в виду псевдодихотомическое деление понятия как логический инструмент, блестяще примененный Платоном в «Софисте».

⁶¹ Дамаский неявно апеллирует к апории, сформулированной Аристотелем в ходе критики учения Платона: о душе, теле, уме мы можем судить как о самодостаточных, атомарных сущностях, а, например, прекрасное не дано нам как самодостаточное. Следовательно, мы не имеем права говорить о его бытии самим-по-себе.

⁶² Богини справедливости.

⁶³ Платоническая традиция, начиная с древней Академии (Ксенократ), основываясь на учении Платона о злой душе мира из диалога «Законы», признавала наличие помимо благих демонов также и злых. Однако зло в представлении большей части платоников, по крайней мере в первом приближении, лишь относительно противостоит добру, будучи не субстанциальным, а некой мерой беспорядка, присутствующей в материальном космосе. Таково, например, учение Прокла о зле как псевдоипостаси. Ср.: *Плутарх Херонейский. Об Исида и Осирисе*, 26.

⁶⁴ Предметов как таковых, применительно к которым эманация шири трансформируется в эманацию вглубь.

⁶⁵ Аристотель в своей полемике с мегарской школой в IX книге «Метафизики» показывает, что бытие в возможности не просто отличается от бытия в действительности, но и определяется через него.

⁶⁶ См.: *Прокл. Первоосновы теологии*, § 18.

⁶⁷ Учение о причинности применительно к сущему в собственном смысле данного слова впервые было сформулировано Аристотелем: «Совершенно очевидно, что необходимо приобрести знание о первых причинах: ведь мы говорим, что тогда знаем в каждом отдельном случае, когда нам известна первая причина» («Метафизика», 983a24–25). Однако ниже Стагирит говорит, что первые философы вели речь «о некоторых началах и причинах», тем самым вводя абстрактное понятие «начало» для описания их учений и тут же отождествляя его с причиной как таковой. Нет сомнений, что причинное и начальное в философии, скажем, милетской школы еще не было вычленено из генетического. Например, «беспредельный воздух» Анаксимена порождает из себя все природные качества. Ср.: *Прокл. Первоосновы теологии*, § 65.

⁶⁸ Потому Аристотель не просто «объективирует» причины, но и, мы сказали бы, «объективствует» их; пример тому — Форма форм=Перводвигателю.

⁶⁹ Ср.: *Аристотель. Метафизика*, 1054a18–19: «<Быть> единым означает быть каждым».

⁷⁰ Умозаключений, основанных на использовании доводов, а не силлогизмов.

⁷¹ Ср.: *Аристотель. Метафизика*, 1013b6–9: «Причины изваяния — и ваятельное искусство и медь, причем не в отношении чего-то иного, а поскольку оно есть изваяние; но они причины не в одном и том же смысле, а одна из них в смысле материи, другая — как то, откуда движение».

⁷² Одно из пифагорейских определений монады. См.: Ямвлих. Введение к «Арифметике» Никомаха, 10.16—17.

⁷³ См.: «Тимей», 30с: «Но предположим, что было такое [живое существо], которое объемлет все остальное живое по особям и родам как свои части, и что оно было тем образцом, которому более всего уподобляется космос...»

⁷⁴ О которых речь идет у Платона в «Тимее» (39e10—40a2). Ср. с платоновским мифом о происхождении этих родов живых существ (Там же, 91d и далее).

⁷⁵ То есть не только в смысле видового деления «живого существа», но и в том смысле, что оно включает в себя также все отдельные живые существа.

⁷⁶ Ср.: Прокл. Платоновская теология, V.3,15,24.

⁷⁷ Последующие рассуждения Дамаския относятся к божественным устройствам, следующим за умными, то есть так или иначе соответствующим «новым богам» «Тимей» (42d6). Термины «начало» и «исток» используются в «Халдейских оракулах» (фр. 40 — начала скрывают умоизобразительные действия отца под покровом чувственно воспринимаемых предметов; фр. 42 — речь здесь идет о «кратере, имеющем характер истока»). Ср.: Прокл. Платоновская теология, VI.1.

⁷⁸ Дамаский опирается на Гомерово определение Зевса как «отца богов и людей». См.: «Илиада», IV.68; V.426; VIII.49.

⁷⁹ В данном случае Дамаский уклоняется от традиции Гесиода, который считал Гелиоса сыном не Зевса, а титана Гипериона.

⁸⁰ Дамаский фрагментарно излагает своеобразную ангелологию, основанную, несомненно, на «Халдейских оракулах» (см. фрагменты 18, 80, 82, 86 и мн. др.). Связанная своим происхождением с ближневосточными ангелологиями, она, как и те, имела астрологический смысл (ζώνη — в том числе и «звездный пояс»). Перечисленные Дамаскием чины властвуют над отдельными сторонами поднебесного сущего. См. ниже, параграфы 130—132 наст. изд.

⁸¹ Хранители (οἱ συνωχεῖς, букв. «соединители»). Вместе с телетархами (οἱ τελετάρχοι, букв. «начальствующие над таинствами») выступают в «Халдейских оракулах» ревнителями единства, целостности космоса (см. фрагменты 80—86).

⁸² Михаил Пселл объясняет данное место так: «Среди животворящих начал высшее называется Гекатой, среднее — начальствующей душой, а низшее — начальствующей добродетелью» («Эктезис», 1152b1—4).

⁸³ Судя по всему, это ссылака на не дошедшее до нас сочинение Ямвлиха «Совершеннейшее халдейское богословие».

⁸⁴ Как мы уже отмечали выше (см. примеч. 58), источник магического действия характеризуется тем, что, будучи частным, он производит — на основе вселенской симпатии — всеобщие действия.

⁸⁵ Дамаский, как сообщает автор «Мириобиблиона» Фотий, увлекался чародейством и магией. Можно предположить, что мы видим пример своего рода скрытого теоретического рассуждения по поводу возможного магического опыта. «Внешняя» же мысль достаточно проста: даже в случае с частной демиургической последовательностью сохраняется единство с целостным источником.

⁸⁶ Речь идет о последовательности семи демиургов «Халдейских оракулов». В учении, излагаемом в гностических и близких им источниках, гебдомада (число 7) — не просто священное число, но и указание на архетипическую структуру небес. Такое представление восходит к месопотамским и западносемитским представлениям о космосе.

⁸⁷ Согласно Платину, всеобщий ум есть потенция частных умов (см.: «Эннеады», VI.2.20).

⁸⁸ В данном случае, вероятно, имеется в виду то свойство пустоты, что актуальное присутствие в ней всего невозможно.

⁸⁹ Атомы не могут сливаться, так как в данном случае они потеряют свою определенность неделимых (слияние — это появление смежных частей, у неделимого же частей быть не может).

⁹⁰ Если предположить, что атомы должны хотя бы в парадигматическом смысле присутствовать в единстве вечности, то это будет означать для нее возможность гибели. Потому Дамаский и говорит, что в вечном будет содержаться тленное.

⁹¹ Пример в духе Аристотеля. Стагирит также разделял искусственное творение (создание того, чего не было в создающем, а потому происходящее внешним образом), и естественное порождение (когда происходит внутреннее вызревание и самодвижение). См., например: «Физика», 192b и далее.

⁹² Ср. с уже отмеченным выше (примеч. 96 к разделу I) местом из XII книги «Метафизики» Аристотеля.

⁹³ Свет един, но каждое живое существо видит освещенное им по-разному.

⁹⁴ Это вполне соотносимо с мифологической метафорой, согласно которой Афина родилась именно из головы, вместилица мудрости Зевса, а ведь мудрость является его важнейшим предикатом.

⁹⁵ Имеется в виду Прокл. См.: «Платоновская теология», VI.11.

⁹⁶ Дедукцию родов сущего (бытия, движения, покоя, тождества и различия) можно, помимо «Софиста», обнаружить в трактате VI.2 «Эннеад» Платона — см. в первую очередь главы 7 и 8, где рассуждение ведется в близком следующему пассажиу Дамаския духе (особенно когда вводится категория различия в 8-й главе).

⁹⁷ Прокл относит Афродиту к «возводительной» триаде, завершающей строй сверхкосмически-внутрикосмических богов, говоря, впрочем, о ней и в иных смыслах (например, как о планетном божестве).

⁹⁸ Представление об Эросе как о сыне Афродиты впервые встречается во фрагментах Симонида, хотя большая часть античных авторов (Гесиод, Ферекид, Акусилаи) считает его одним из древнейших богов, с чем в диалоге «Пир» соглашается и Платон.

⁹⁹ Πάνδημος. Всенародная — одна из культовых ипостасей Афродиты, храм которой находился на Акрополе (см.: Павсаний. Описание Эллады, I,22). Образ Афродиты Пандемос, в отличие от Афродиты Урании (Небесной, дочери Урана, из пенообразного семени которого она родилась), использовал в «Пире» (178a и далее) Платон, чтобы отделить два смысла любви. Один из них — духовный, подразумевающий направленность на высшее, и ему покровительствует Урания; другой — телесный, свя-

занный с возжелением и продолжением рода (и вместе с тем рождением), и ему покровительствует Пандемос. Потому Дамаский и связывает с последней демиургию.

¹⁰⁰ См.: Платон. Пир, 180d: «Все мы знаем, что нет Афродиты без Эроса; следовательно, будь на свете одна Афродита, Эрот был бы тоже один; но, коль скоро Афродит две, Эротов тоже должно быть два» (пер. С. К. Апта).

¹⁰¹ Общее для всех членов рода имя.

¹⁰² Ср.: Ямвлих. О египетских мистериях, I.5: «Стоит относить на счет богов все объединенное, сколько и какво бы оно ни было, твердо установившееся в себе, причину неделимых сущностей».

¹⁰³ Например, потому, что еще не проанализировано сущностное и порядковое отношение между умом и душой.

¹⁰⁴ Согласно Проклу, Арес в первую очередь относится к триаде охранительных богов сверхкосмически-внутрикосмического устройства.

¹⁰⁵ Иначе говоря, сам всеобщий ум является чем-то сущностным и, как таковой, он подобен высшей сущности в плане делимости на части. Но как только мы говорим о частях, мы переходим к жизни, а точнее — к жизням, которые оказываются производением в числе прочего и ума.

¹⁰⁶ Именно это выводит все живущее за пределы чисто интеллектуальной («видовой») определенности.

¹⁰⁷ Имеется в виду последовательность рассуждений в «Пармениде» Платона: первая, гомеомерная, раздельность (142d8–143a3)—первая инаковость (143b1–8)—первое число (143b8–144e8).

¹⁰⁸ Инаковость является отрицанием того, по отношению к чему выступает данная категория. Однако это первое, абстрактное, отрицание, содержательно не ставшее эйдетичным. Поэтому-то эйдос появляется лишь после числа.

¹⁰⁹ См.: Платон. Пир, 192e9–10.

¹¹⁰ См.: «Парменид», 144a: «При существовании числа должно быть многое и бесконечная множественность существующего».

¹¹¹ «Халдейские оракулы», фр. 34. Несколько иные формулировки этого фрагмента можно обнаружить у Прокла, например: «Все ведь оттуда / Начинается в низшем, распространяя лучи удивительным образом» («Платоновская теология», III.27,97.21–23). См. также: «Комментарий к „Тимею“», I,388.21; 451.19.

¹¹² Эрикипей — одно из священных имен Первороденного (он же Мудрый-Метис) орфических космогоний, именуемого обычно Фанетом. См. фрагмент 85:

«Метиса, несущего славное семя богов, коего Фанетом
Первороденным величали блаженные на высоком Олимпе»,

а также фрагмент 102:

«После Фанета царствует Ночь,
Скипетр держа в руках велепный Эрикипей»
(пер. А. В. Лебедева).

¹¹³ Ср.: Плотин. Эннеады, II.6.1.10–11: «...в семени — все вместе взятое, как и все отдельно, а не порознь рука и голова».

¹¹⁴ Ближайшей аналогией к неоплатоническим понятиям эманации вширь и вглубь в современных терминологических системах являются т. н. экстенсивный и интенсивный пути развития.

¹¹⁵ Руэлл сравнивает это место с «Тошкой» Аристотеля, где упоминается, что бог является «умопостигаемым живым существом» (136b7). Отметим, что у Дамаския речь здесь идет об умопостигаемом уме — Фанете.

¹¹⁶ Ср. со следующим суждением Ямвлиха: «Истинная сущность и принцип становящегося, и умопостигаемые парадигмы космоса, которые мы называем умопостигаемым космосом, и причины, которые мы считаем предшествующими всему в природе, — все это собирает воедино и подчиняет себе бог-демиург» (фр. 34, по Диллону).

¹¹⁷ См. выше, раздел II, примеч. 91.

¹¹⁸ В известной нам традиции первым триаду «бытие—жизнь—ум» как три триады стал понимать Ямвлих (фр. 34 по Диллону). См. также: Прокл. Платоновская теология, III.11–27,43–99.

¹¹⁹ См.: «Парменид», 142b5–c7; 142c7–d9; d9–143a3.

¹²⁰ См. орфические фрагменты 71 и 72. Выход Фанета из яйца и одновременно его появление из туманной бездны (или облака) является примером архетипического для языческих космогоний начала мирозидания, где яйцо символизирует хтоническую эпоху в построении Космоса.

¹²¹ Имеются в виду два рассуждения из «Парменида» Платона, согласно неоплатонической традиции относящиеся к умопостигаемо-умным богам: об инаковости единого и сущности (143a4–b6) и о втором бесконечном множестве (144a5–e8). См.: Прокл. Платоновская теология, IV.35–36.

¹²² «Халдейские оракулы», фр. 22. Ср.: Прокл. Комментарий к «Пармениду», 1091.6.

¹²³ Этот халдейский образ (бог-владыка умопостигаемого — трезубец; «Халдейские оракулы», фр. 2) объясним не только с той интеллектуально-экзегетической точки зрения, которой в данном случае придерживается Дамаский, но и с точки зрения сравнительной мифологии. В античности, как известно, трезубец являлся атрибутом Посейдона. Хотя этот бог и не играл особой роли в неоплатонической теологии (кроме Саллюстия, современника Юлиана Отступника, в трактате которого «О богах и о мире» Посейдон наряду с Гестестом и Зевсом является космосозидателем), в Микенской Греции он был одним из наиболее почитаемых; к тому же до нас дошло несколько свидетельств, что первоначально именно Посейдон выступал богом-космогенетором, победителем Крона. К тому же следует напомнить, что трезубец был одним из атрибутов индоарийского божества Варуны, владыки асуров (аналогичных валинским титанам) и одновременно древнейшим из богов.

¹²⁴ Каждый из уровней сущего полностью воплощает себя в самом себе в целом. Космос, следующий ниже, являет потенции высшего как множественность.

¹²⁵ О «несущем» см.: Ямвлих. Комментарий к «Тимею», фр. 81 (по Диллону).

¹²⁶ Иными словами, все остальное (промежуточное), с точки зрения низшего — несомненно, а с точки зрения высшего — несущее.

¹²⁷ То есть прежде умопостигаемо-умного чина.

¹²⁸ Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Пармениду», 1054.37—1055.23; 1064.21—1071.3.

¹²⁹ См.: «О египетских мистериях», I.19: «Поскольку на самом деле строй всех богов заключается в единстве и поскольку первые и вторые их роды, как и те, что по природе возникают вокруг них во множестве, все вместе составляют единое целое, то единое в них — это все...»

¹³⁰ Очевидно, мы вновь имеем дело со скрытой цитатой из не дошедшего до нас трактата Ямвлиха «Совершеннейшее халдейское богословие».

¹³¹ Видимо, речь идет о том, что пифагорейцы именовали неопределенной диадой, — о числе, но еще не оформленном и представляющем собой всего лишь принцип множественности, или индуктивного порождения всех последующих чисел.

¹³² Ср., например: *Плотин*. Эннеады, V.1.2: «Душа всецелая создала всех живых... Пусть себе представит [твоя] душа, что в это мертвое и неподвижное [материальное бытие] нечто входит извне, всюду распространяется душа, как бы вливается, повсюду насквозь проникает и освещает эту безжизненную массу, подобно тому как лучи солнца, падая на темное облако, делают его просвечивающимся, златовидным». Образная система Платона закономерно вызывает представление, что для автора «Эннеад» индивидуальное бытие частных душ — видимость. Сходные суждения можно увидеть и в трактате IV.3.2. Хотя, считая частное энергией общего, основатель неоплатонизма фактически делал вывод о своего рода субстанциальности индивидуумов («атомов»), однако, согласно Дамаскию, этого мало. См. примеч. 133.

¹³³ Речь идет о Платине. Божества у него «представляют собой множественность лишь по своим разнообразным потенциям, а на самом деле — одно целостное божество... единый бог имеет в себе совокупность всех божеств» («Эннеады», V.8.9). Мы видим, что Дамаский выступает за большую субстанциальность единичного, раздельного, в отличие от гнозисной образной системы Платина. Ямвлих утверждал, что человеческая душа является созданием не только небесных светил (что прямо следует из «Тимея», 41b и далее), но и богов, следовательно, субстанциальность и бессмертие ее атомарности обеспечено.

¹³⁴ Если бы все души растворялись в душе всецелой как единственной сущности, то последней было бы присуще и худшее, недостойное ее (например, «торемщик»).

¹³⁵ Что указывает на сущностность тел как имеющих объем, а следовательно, на различную физическую топологию (пространственные различия).

¹³⁶ Все эти рассуждения Дамаския направлены против грубого «аманационизма» как принципиального способа объяснения созидания мира и вообще низшего из высшего, который обычно приписывают неоплатоникам. Очевидно, что логическая концепция аманации присутствует в «школе Сириана» (и то выполняет вполне определенные функции), возможно начав формироваться в школе Ямвлиха. У Платона же «аманационизм» связан лишь с образной стороной его философствования и с упомянутым вопросом о степени субстанциальности единичного.

¹³⁷ Согласно Проклу, частными душами оказываются человеческие, всеобщей — божественная, промежуточные же плеромы — это ангельские, демонические и героические души («Комментарий к „Тимею“», II, 138.26–139.4).

¹³⁸ Дамаский понимает Платина следующим образом: животворение происходит (1) в особенном смысле: это частные жизни и низшая, «материальная» жизнь; (2) в общем смысле: это общая жизненность, делающая частное общим.

¹³⁹ В связи с тем что Все — множественность, в которой разделение доведено до крайности, индивидуальная душа будет более общей, а следовательно, совершенной.

¹⁴⁰ Образ жребия как условия восприятия жизни телом заимствован Дамаскием из «Государства» Платона, где в конце десятой книги излагается миф о «загробном путешествии Эра». Эр оказывается свидетелем того, как души, готовящиеся к возрождению в человеческом теле, при помощи жребия (бросаемого, словно кости, «неким проприцателем») определяют порядок выбора ими будущей своей судьбы и соответственно тела (617d–618a).

¹⁴¹ О концепции «участия» и «неучастия» впервые в неоплатонической традиции подробно писал Ямвлих. См., например, фр. 54 из его «Комментария к „Тимею“» (по Диллону): «В любом устроении безучастная монада предшествует участвующей».

¹⁴² Имеются в виду Платон и Аристотель. Первый говорил о самодвижном и движимом другим в «Федре» (245с5 сл.) и в «Законах» (894b8 сл.). Второй подробно анализировал неподвижное, самодвижное и движимое иным, например, в XII книге «Метафизики». Отметим, что само понятие «движимое иным» (ἐτεροκίνητον) как технический термин впервые в платонической традиции было введено Сирианом («Комментарий к „Метафизике“», 23.21). Платон вел речь о «движимом другим» (ὅτι ἄλλου κινούμενον). Изменение терминологии, очевидно, связано с подчеркнутым разделением «другого» и «иного» в афинской школе неоплатонизма.

¹⁴³ На наш взгляд, здесь Дамаский оспаривает позицию Аристотеля, согласно которому каждой их вечных движущихся сущностей должна непосредственно предшествовать сущность неподвижная («Метафизика», 1073a30 и далее). Впрочем, Стагирит чуть ниже показывает и необходимость наличия первого самодвижного (непрерывно движущейся небесной сферы — 1074a30 и далее).

¹⁴⁴ Античные философы тонко чувствовали генетическую связь понятия «вечность» (αἰών) с выражениями, обозначающими юность, жизненность, полноту жизненных сил. Отметим лишь одну современную работу, посвященную этимологии понятия «эон»: Festugière A. J. *Le sens philosophique du mot aion // Études de philosophie grecque*. Paris, 1971. Неоплатоники особенно много писали об этом. Например, Плотин, считавший, что единое превышает даже вечность и делавший последнюю атрибутом ума, говорил, что вечность — это «жизнь вокруг сущего в бытии, целостно всеохватная, непрерывная повсюду в своей полноте» («Эннеады», III.7.3). Тем не менее он еще не был последователен в своем выделении жизни в качестве чего-то сверхумопостигаемого. Прокл же, ссылаясь на Платина, утверждает: «Вечность — до ума и после сущего, поскольку она водружена в сердцевине круга умопостигаемого. В самом деле, подобно тому, как живое-само-по-себе вечно, так и вечность-сама-по-себе есть вечно сущее» («Платоновская теология», III.16).

¹⁴⁵ Ἀντίπαρταίνομενον πᾶσι τὸ ἐν. Аллюзия на диалог Платона «Федр» (257c4), где также использован редко встречающийся глагол ἀντίπαρταίνομαι. См. также: Прокл. Комментарий к «Государству», I,196.20; II,111.24—112.1.

¹⁴⁶ На мнении о душе, изложенном Дамаскием выше.

¹⁴⁷ Дамаский упоминает традиционную, идущую от «Законов» Платона, триаду душ: человеческая—демоническая—божественная. В эпоху эллинизма (особенно после Посидония, интересовавшегося ближневосточными англологиями и демонологиями) в нее обычно добавляли т. н. героев и чистые души. Изложение в книгах II—IV трактата Ямвлиха «О египетских мистериях» является одним из вариантов такой демонологии. Прокл, а вслед за ним и Дамаский, широко пользовались определениями из этих книг. Мы отметим пока, что демоническое всегда выступало в качестве посредствующего звена между божественным и человеческим, а также между божественным и материальными стихиями.

¹⁴⁸ См.: «Федр», 245c5—9: «У того, что сообщает движение другому и приводится в движение другим, это движение прерывается, а значит, прерывается и жизнь. Только то, что движет само себя, раз оно не убывает, никогда не перестает и двигаться и служить источником и началом движения для всего остального, что движется...» и т. д. См. также: Гермий. Комментарий к «Федру», 117.

¹⁴⁹ Дамаский противопоставляет философов их гонителям. Килон из Кротона, человек, по всей вероятности, принадлежавший к аристократическому роду, организовал в конце VI века до н. э. заговор против общины Пифагора, в результате чего большинство ее членов погибло (сгорело — см.: Ямвлих. О жизни пифагорейской, 248—251). Именно Килону приписывают печально известную фразу: «Философия — это заговор против народа». Клеон из Афин, знаменитый демагог, политический деятель времен «золотого века» Афин и первого десятилетия Пелопоннесской войны (ум. в 422); с 426 по 422 г. фактически руководил Афинским морским союзом. Диоген Лаэртский (ссылаясь на «Преемства философов» Сотиона) сообщает, что Клеон был инициатором судебного преследования Анаксагора и обвинял того в «нечестивом» утверждении, будто Солнце — раскаленная железная крица. Впрочем, ниже Диоген говорит, что, согласно «Жизнеописаниям» Сатира, инициировал судебное преследование не крайний демократ Клеон, а аристократ Фукидид (не путать с историком Фукидидом). См.: «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов», II.12—14.

¹⁵⁰ Ὀπρ καὶ ὁλως. Словосочетание, часто используемое Платоном («Федон», 100d6; «Тимей», 37b1; «Государство», 612a4—5; «Законы», 899a9, b8). Ср.: Дамаский. Комментарий к «Филебосу», 12.5—6.

¹⁵¹ То есть с одушевленным телом.

¹⁵² Возможно, Дамаский указывает на некоторые аспекты, как сказали бы сейчас, психофизической практики, моменты которой, вероятно, присутствовали в неоплатонизме. «Жизнь Платина», принадлежащая перу Порфирия, уже подразумевает наличие таковой (или, по крайней мере, ее индивидуальной разработки его учителем). Сам Плотин, даже если не вспоминать его известное изречение: «Отложи все!», не раз призывает перейти от тела «к себе самому» («Эннеады», IV.8.1), «бежать к Единственному» (VI.9.11). Евнапий в «Жизнеописаниях философов и софистов» рассказывает о чудесах, приписываемых Ямвлиху, а Марин в книге «Прокл, или О сча-

стве» — о теургических подвигах Прокла. Конечно, слова Дамаския выглядят и как образное описание нравственного самоусовершенствования (ср. с его же «Комментарием к „Федону“», 1,138–144, где речь идет о градах добродетелей, включающих физические, этические, политические, катартические, теоретические, парадигматические и иератические), однако нельзя забывать о том, что в древности одно не всегда представлялось обособленным от другого: моральная чистота была признаком мудрости, а последняя связывалась с теургической мощью. Возможно, первым указанием на бытование в платонических школах такого рода практики является следующий фрагмент из платоновского «Федона»: «А очищение — не в том ли оно состоит... чтобы как можно тщательнее отрешать душу от тела, приучать ее собираться из всех его частей [курсив наш. — Р. С.], сосредотачиваться самой по себе и жить, насколько возможно, — и сейчас и в будущем — наедине с собою...» (67с–d).

¹⁵³ См.: Платон. Алкивиад I, 129b5–130a4. Так можно понимать Платона, который в «Тимее» говорит о том, что боги, создавшие человека, вручают ему тело, подобное колеснице (69с), и Аристотеля («О душе», 412b10–25).

¹⁵⁴ Еще раз отметим те места из сочинений Платона и Аристотеля, на которых Дамаский основывает последующие рассуждения: «Федр» (245с–246а); «Законы» (894b и далее); «Метафизика» (главы 6–9 XII книги); «О душе» (403b27 и далее).

¹⁵⁵ Имеются в виду планеты — т. н. блуждающие боги. Ср.: Платон. Законы, 898a8–b4; Тимей, 34a3–5.

¹⁵⁶ В «Тимее» (36с–d) Платон говорит о том, что существование души проявляется как взаимодействие двух движений: внешнего — равномерного, идущего по «кругу тождественного», и внутреннего — неравномерного, «шестикратно разделенного на семь неравных кругов», которое следует по «кругу иного». Последнее движение соответствует круговращению планетных сфер.

¹⁵⁷ См.: «Энеады», II.2.1: «Почему [небо] движется по кругу? Потому, что оно подражает уму...»

¹⁵⁸ См., например, 898a: «То из двух этих видов движений, которое совершается на одном месте, по необходимости происходит всегда вокруг какого-то центра, как некое подражание волчку. Оно-то, насколько это только возможно, во всех отношениях подобно и всего более близко к кругообращению ума» (пер. А. Н. Егунова).

¹⁵⁹ Вновь возникает тема, поднятая Аристотелем: «вечные движения планет», которые требуют для каждого из них наличия собственной неподвижной сущности («Метафизика», 1073a24–1073b15). Дамаский разделяет два смысла вечности: того, что есть «всегда», и того, что постоянно повторяется, а потому есть не «всегда», но «иногда» (и возвращается к прежнему состоянию спустя некоторые промежутки времени).

¹⁶⁰ Ср.: Прокл. Первоосновы теологии, § 191–192.

¹⁶¹ Вероятно, Дамаский имеет в виду Платона и Аристотеля. Первый в «Тимее» рассказывал о созданности всего, второй же отстаивал вечность сущностей. Противопоставление этих точек зрения стало для александрийской философии своего рода дидактической практикой, о чем свидетельствует, например, трактат Филона Александрийского «О вечности мира».

¹⁶² Возможно, Дамаский имеет в виду либо свою книгу «О месте и времени», о которой упоминает его ученик Симпликий в «Комментарии к „Физике“», либо собствен-

ный «Комментарий к „Тимею“», о котором в публикуемом трактате речь идет ниже («Комментарий к „Пармениду“», II, 252.11–12).

¹⁶³ Αὐτοῦ ἐν ἐστὶν. Симпликий дает данному термину следующее определение: «Самодвижность принадлежит душе в ее отделении от самой себя и удвоении в самой себе, в согласии с которой возникает самородность» («Комментарий к „Физике“», 824.15–17).

¹⁶⁴ Согласно античным представлениям, самородно природное в своей целостности, в отличие от создаваемого «от иного» искусственного.

¹⁶⁵ Так называемый «круг неподвижных звезд» — сфера созвездий.

¹⁶⁶ Крон, напомним, в умном устройении соотносится с чистым умом, а в чувственном космосе — со сферой неподвижных звезд.

¹⁶⁷ Ср.: Прокл. Первоосновы теологии, § 23, 166.

¹⁶⁸ Ср.: Там же, § 162–165.

¹⁶⁹ Вероятно, таково мнение Прокла. См. примеч. 168.

¹⁷⁰ Прямо говорит об этом Платон в «Государстве»: «Разве бог не благ по существу и разве не это следует о нем утверждать?» (379а и далее). Начало почитания богов как благих обычно приписывают Орфею, Лину и прочим мифическим личностям. Ср.: Прокл. Комментарий к «Государству», II, 28.25–31.2 сл.

¹⁷¹ Все позднеантичные разделения ума на допускающий и не допускающий участие в себе генетически связаны с предпринятой Аристотелем в его психологии попыткой разделения ума на деятельный и претерпевающий.

¹⁷² Вероятно, имеется в виду начин второй речи Сократа в диалоге «Федр», где учитель Платона говорит следующее. Об идее души «надо сказать вот что: какова она — это всячески требует божественного и пространного изложения, а чему она подобна — это поддается и человеческому, более сжатому...» Непостижимость для человеческого разума идеи души-как-таковой вполне могла стать для Дамаския указанием на сверхкосмический и «безучастный» ее характер. Добавим, что и Ямвлих в утраченном «Комментарии к „Тимею“» писал об «исключительном превосходстве» божественных душ над всеми остальными (фр. 83, по Диллону).

¹⁷³ См., что об этом пишет Ямвлих: «Демоны появляются благодаря порождающим и демиургическим силам богов в предельном завершении их продвижения и последних разделений... Демоническая [природа] является создающей и образующей космические природы и осуществляющей наблюдение за отдельным возникающим» («О египетских мистериях», II.1). Ср. также: Максим Тирский. Речи, XIV; Олимпиодор. Комментарий к «Федону», 156.

¹⁷⁴ Ср.: Прокл. Первоосновы теологии, § 62.

¹⁷⁵ Ср.: Ямвлих. Комментарий к «Тимею», фр. 34 (по Диллону). Прокл прямо говорит о Ямвлихе как об «антиплатоновском» учителе, который создавал собственную теологию. Ход рассуждений Дамаския в данном месте напоминает ход рассуждений Ямвлиха: всем сущим вещам должна предшествовать некая единая природа, в свою очередь предшествуемая богом-демиургом. Ср.: Прокл. Платоновская теология, III.6 сл.

¹⁷⁶ На основании рассуждений, которые Платон приводит в «Пармениде» (144с6—е3).

¹⁷⁷ См.: Платон. Парменид, 143а сл. Ср.: Прокл. Платоновская теология, IV.27, 79.20—80.6.

¹⁷⁸ Речь идет о начале второй гипотезы «Парменида» (142b и далее), где, вслед за предположением о существовании единого, делается вывод о наличии внутри единого сущего существования и единства (ряда ипостасей и ряда генад — по Дамаскию). Один фрагмент приведем полностью, упуская реплики Аристотеля: «Итак, должно существовать бытие единого, не тождественное с единым... Если „существует“ говорится о существующем едином, а „единое“ — о едином существующем, и если, с другой стороны, бытие и единое не тождественны, но лишь относятся к одному и тому же существующему единому, которое мы допустили, то ведь необходимо, чтобы само существующее единое было целым, а единое и бытие его частями?.. [Поскольку каждая из частей не может оставаться особняком], каждая из этих двух частей в свою очередь содержит и единое, и бытие, и любая часть образуется опять-таки из двух частей».

¹⁷⁹ Полученная триада аналогична триаде умопостигаемого, но это невозможно, так как мы обращаемся к сверхумопостигаемому.

¹⁸⁰ Каждый из моментов тогда распадается на безучастное, выступающее предметом сопричастности и участвующее.

¹⁸¹ Ἐκτένειν, от глагола ἐκτείνω, который означает не только «напрягаю», но и «вытягиваю», «растягиваю»; следовательно, метафорически речь у Дамаския идет о напряженной, натянутой растяженности, вытянутости единого, а точнее — того смысла, в котором ему оказывается близко первичное многое.

¹⁸² Проводя аналогию с рецепциями платонизма в более поздние эпохи, следует, конечно, вновь указать на Николая Кузанского, который говорит о Божестве как о месте слияния противоположностей, что в данном случае сближает последнее с «объединенным» Дамаския.

¹⁸³ Помимо отмеченных выше мест из трактата «О египетских мистериях», Дамаский, очевидно, имеет в виду такие не дошедшие до нас трактаты Ямвлиха Халкидского, как «Совершеннейшее халдейское богословие» и «О богах», а также его комментарии к диалогам Платона.

¹⁸⁴ Ср.: Плотин. Эннеады, V.1.5: «Когда же [душа], стянувшись в себе и сама став единой, приближается к этому богу [уму], то, конечно, вопрошает у себя: кто родитель его?»

¹⁸⁵ Последняя фраза Дамаския исчерпывает значительную часть содержания второй гипотезы диалога «Парменид».

¹⁸⁶ «Халдейские оракулы», фр. 22.

¹⁸⁷ Понятие глубины, бездны (βυθός), происходящее от древнейших космогонических мифов, в первые века нашей эры многократно использовалось и как обозначение лежащего выше человеческого разумения начала (Отца) всего сущего, и как образ предшествующей всему природы, и как указание на исток жизненных потенций — своего рода вариация на тему Хаоса-Чрева. В этом плане оно могло иметь и магический характер (как то, что все порождает). Можно сказать, что в данном и подобном

местах Дамаский следует традиции, особенно ярко проявившейся в гностических и раннехристианских писаниях.

188 См.: Платон. Парменид, 145a4 сл. Ср.: Прокл. Платоновская теология, IV.37,108.5—22.

189 Семя является носителем того, что еще не рождено, не явлено и не разделено вовне; в то время как «родовая мука» есть указание на уже производимый акт рождение-разделения.

190 Имеется в виду Дионис. Ср. с орфическими фрагментами 210—211.

191 Мы постигаем единое, исходя из собственной природы (поскольку сами едины лишь в относительном смысле). Природа же наша разделяльна, вот мы и производим разделение предмета познания, не замечая, что тем самым разделяем лишь самих себя. Поскольку ум в неоплатонизме, как мы видели уже не раз, исполняет функцию разделения, таковое познание вполне соответствует его сути.

192 См.: «Федр», 250c: «Благодаря памяти [у души] возникает тоска о том, что было тогда [то есть в умопостигаемом, до ее рождения]...»

193 См.: «Парменид», 142c: «Тогда слово „существует“ будет обозначать нечто другое, чем „единое“».

194 «Халдейские оракулы», фр. 21.

195 Все перечисленное — даже если мы наблюдаем это в нашем, чувственном, космосе (ведь Дамаский перечисляет здесь признаки того, что считалось принадлежностью «калокагатийной» природы, родовитой и нравственно совершенной) — происходит прямо от умопостигаемого, является непосредственным его «следом».

196 Очищение мыслей — одно из обозначений деятельности, которую приписывали Сократу платоники. В частности, таково «обличение пустого суетумудрия», которое Платон назвал в «Софисте» «благородной сорфистикой» (231b). Итогом очищения мыслей для Сократа стала знаменитая максима: «Я знаю только то, что я ничего не знаю, — но другие не знают даже этого». Согласно с этим тезисом является необходимым шагом в постижении высших начал и для Дамаския.

197 См.: Платон. Парменид, 142d1—143a1.

198 Античная ноология знает немало примеров описания форм мыслительной активности (см., например: Аристотель. Метафизика, XII; О душе, III; Плотин. Эннеады, V.1; V.8; VI.9 и др.). Но все они принципиально останавливаются на грани того, что новоевропейская культура будет называть «интеллектуальным созерцанием». Не только потому, что созерцание в античности считалось более достойным, нежели даже диалектическая спекуляция, но и потому, что оно подсказывает наличие чего-то сверхрационального, очередным указанием на каковое является данное суждение Дамаския.

199 О существующем едином как бесконечном множестве см. 143a. Ср. также: 144e—145a.

200 Платон. Пир, 221b8—c1.

201 «Халдейские оракулы», фр. 18.

202 В первой сущности нет ни внутреннего, ни тем более внешнего различия, следовательно, нет инаковости другому — в отличие от всего того, что идет за ней.

203 Не стало собой первым и собой последующим.

204 См.: «Парменид», 147d.

205 О котором Платон писал в «Пармениде» (143a).

206 Данное рассуждение Дамаския близко критике Аристотелем Эмпедокла. У последнего, как известно, сила любви должна объединять элементы, а раздор, наоборот, расторгать. Однако, как говорит Стагирит, «во многих случаях у него любовь разделяет, а распри соединяет. Так, всякий раз, когда вселенная распадается на элементы под воздействием распри, огонь соединяется в одно, подобно каждому из остальных элементов, когда же под воздействием любви они снова сольются воедино, каждый из элементов по необходимости снова разделится» («Метафизика», 985a21–24).

207 См. заметку Симпликия об Анаксагоре: «Золото по своему явлению есть то, в чем много [частиц] золота» («Комментарий к „Физике“, 27.2).

208 См.: «Парменид», 144d.

209 Имеется в виду единое, входящее в состав единого сущего, отличное от сущности, которое служит основой числа. См.: Платон. Парменид, 143a4 сл.

210 «Единое, раздробленное бытием...» — «Парменид», 144e.

211 Ибо душа зависит от ума, занимающего низшее место в порядке умов; то же суждение приложимо и ко всему остальному, перечисленному Дамаскием.

212 См.: «Парменид», 143a.

213 Там же, 144e.

214 Там же, 142b–c.

215 См.: «Федр», 247c: «Наднебесную область не воспел никто из здешних поэтов, да никогда и не воспет по достоинству. Она же вот какова... эту область занимает бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчему души — уму; на нее-то и направлен истинный род знания». Ср.: Прокл. Платоновская теология, IV.10,33.2–12, где подлинная сущность отождествляется с первой триадой умопостигаемо-умного, то есть с рассуждениями Платона в «Пармениде» (143a4–e8).

216 См., например, о безвидной и неоцутимой «подлинной сущности» в диалоге «Федон» (78c–79c), о «совершенной сущности» (в противоположность изделиям ремесленников) — в «Государстве» (597a). Тезис Дамаския о противопоставлении Платоном подлинной сущности единству основывается, вероятно, на том факте, что тот всегда говорит о сущности как об определенном умопостигаемом.

217 Например, тела планет, каждая из которых является живым существом (божеством), согласно «Тимею» (38e).

218 Вероятно, имеется в виду единство космического тела.

219 Можно предположить, что Дамаский рассуждает в соответствии с традицией афинского неоплатонизма («школы Сириана»), в которой рассуждения о «световых» или «эфирных» телах богов были нередки. Выбор воздуха как субстанции для существ, о которых идет речь у Дамаския, вызван, очевидно, тем, что со времен Анаксимена воздух считался максимально бескачественным. К такому пониманию воздуха

Диоген Аполлонийский (современник Сократа) прибавил следующее: «И думается мне, что то, что обладает сознанием, — это воздух, как называют его люди, и что он всеми правит и над всем господствует: именно это, думается мне, и есть бог, и везде присутствует, и все устраивает, и во всем содержится...» (Симпликий. Комментарий к «Физике», 151.28; пер. А. В. Лебедева).

²²⁰ Ср.: Прокл. Платоновская теология, III.9,35.25–36.7.

²²¹ Для второго смешанность является его собственным признаком, для первого же — самим бытием.

²²² Ср.: «Халдейские оракулы», фр. 18.

²²³ Ср.: Там же, фр. 4.

²²⁴ Подробнее изложение используемого Дамаскием варианта орфической космогонии и комментарии к нему см. ниже, в параграфе 123а.

²²⁵ См.: «Парменид», 143а и далее.

²²⁶ То есть носители откровения — такие как Гермес Трисмегист, халдейские жрецы, Орфей, Лин и т. д.

²²⁷ Имеется в виду Прокл. Ср.: «Платоновская теология», III.9,36.10–23; IV.1, 6.16–7.3. Сам Дамаский в «Комментарии к „Филебу“» пишет следующее: «Потому что яйдо, отеческий ум, таинственное число и просто третье, происходящее от предела, есть у теологов бог; таким образом, смешанное, или сущее, необходимо мыслить как бога и как единое, но вовсе не как объединенное и не как сущность. В самом деле, тогда вполне справедливым было бы то, что речь идет о таинственном устройении богов; в противном случае говорилось бы об устройении не богов, а сущих» (106).

²²⁸ Ср.: Прокл. Платоновская теология, IV.3,16.6–11.

²²⁹ Имеется в виду первая триада «Халдейских оракулов» (см. фрагменты 3, 4).

²³⁰ Түуѣ — букв. «птица-вертишейка», использовавшаяся первоначально при приворотном колдовстве. Ее название, вероятно, было перенесено на магическое колесо. Марин в жизнеописании Прокла сообщает, что последний, вращая колесо с вертишейкой, избавил Аттику от засухи. В переносном смысле это слово обозначает ворожбу, чары. «Ворожен», «хранители» и «телетархи» упоминаются во фрагментах 78, 80, 82, 83 и 86 «Халдейских оракулов».

²³¹ См. орфический фр. 72.

²³² На первый взгляд кажется, что под «вождем» следует понимать Прокла, лекции которого Дамаский слушал, тем более что в трактате «Первоосновы теологии» (§ 113 и далее) он писал нечто подобное. Однако сам Прокл неоднократно называет «вождем» своего учителя Сириана (например, в «Платоновской теологии», I.1). Если мы вспомним пиетет Дамаския перед Сирианом, то следует признать, что именно учитель Прокла первым ставит сущность в зависимость от третьей генады. Отметим, что в «Жизни Исидора» Дамаский прямо называет «вождями» своего предшественника по руководству Академией Зенодота и создателя неоплатонической школы в Александрии Аммония Гермия (Фотий. Библиотека, 181.127а).

²³³ Целостность триад окажется разорванной, если мы будем рассматривать порядок составляющих их элементов как наличествующий помимо порядка триад.

²³⁴ Так как существуют ум и душа, не допускающие причастности себе.

²³⁵ Ибо обособленному должно предшествовать объединенное, которое в таком случае займет в триаде второе место.

²³⁶ Ср.: «Халдейские оракулы», фр. 27.

²³⁷ Вероятно, имеются в виду философы школы Сириана.

²³⁸ Очевидно, речь идет о триадах, подобных следующей Ямвликовой: предел—бес-предельное—единое сущее. Вообще же здесь Дамаский возражает против буквального прочтения «Халдейских оракулов», настаивая на необходимости их философской (апо-диктической) интерпретации.

²³⁹ См.: «Филеб» (25b). Надо заметить, что и в данном, и в ряде предыдущих параграфов Дамаский полемизирует с Проклом, который помещал генады над сущностью. См.: Прокл. Первоосновы теологии, § 115: «Если каждый бог есть совершенная в себе единичность, сущее же, жизнь и ум не единичность, а объединенность, то ясно, что всякий бог превышает все названное...»

²⁴⁰ Например, Плотина.

²⁴¹ Χῆσσις. Термин из «Халдейских оракулов», фр. 66.

²⁴² Орфические образы; см. в тексте Дамаский ниже, параграф 123.

²⁴³ В рукописи — δ'ο'. Руэлл понимает данное слово как «четвертое», следуя принципам нумерации в греческом языке. Мы следуем конъектуре Вестеринка, понимающего данное обозначение как сокращение от слова βεῦτερον — «второе».

²⁴⁴ У Дамаския получается следующая схема:



²⁴⁵ Ср.: Олимпиодор. Комментарий к «Филебу», 257.

²⁴⁶ Как это делается в «Халдейских оракулах» и у Ямвлиха.

²⁴⁷ Ср.: Прокл. Платоновская теология, III.21,73.18—19.

²⁴⁸ Если бы объединенными были именно монады.

²⁴⁹ Ср.: «Софист», 248d–249a. Там Платон, показав, что для познаваемости бытия необходимо «находиться в движении в силу своего страдания» (то есть испытывания воздействия от познающего), говорит, что таковому «совершенному бытию» причесны жизнь, душа и разум.

²⁵⁰ «Халдейские оракулы», фр. 177.

²⁵¹ Употребленный термин $\alpha\kappa\mu\eta$ в греческих источниках традиционно обозначает расцвет жизни, совпадающий с полнотой свершений того человека, о котором идет речь. Часто дата «акмэ» (обычно совпадающая с сорокалетием) — единственное, что упоминается при рассказе о сроках жизни.

²⁵² См.: «Тимей», 37c–d: «И вот, когда Отец усмотрел, что порожденное им, это изваяние вечных богов, движется и живет, он возрадовался и в ликование замыслил еще больше уподобить его образцу. Поскольку же образец являет собой вечно живое существо, он положил в меру возможного и здесь добиться сходства, но дело обстояло так, что природа того вечного существа вечна, а этого нельзя полностью передать ничему рожденному. Поэтому он замыслил повторить некое движущееся подобие вечности: устроив небо, он вместе с ним творит для вечности, пребывающей в одном, вечный же образ, движущийся от числа к числу, который мы называли временем» (пер. С. С. Аверинцева).

²⁵³ От «ворожей» — см. выше, примеч. 230.

²⁵⁴ Имеются в виду боги, которые есть отцы и истоки, входящие в умное устройство: Единойды Потусторонний (Крон), Геката (согласно Проклу — Рея), Дважды Потусторонний (Зевс).

²⁵⁵ То есть ума, имеющего аналогом сущность, ума, соответствующего жизни, и ума как такового, чья деятельность и есть демиургическое разделение синтетической целостности в космос.

²⁵⁶ «Халдейские оракулы», фр. 24.

²⁵⁷ Гермий же утверждает, что Фанета могла видеть лишь Ночь, все же остальные боги «дивились, видя немыслимый свет в эфире» (орфический фр. 86).

²⁵⁸ См.: Прокл. Комментарий к «Пармениду», 897.18–20.

²⁵⁹ См.: «О египетских мистериях», I.19.

²⁶⁰ Πρεσβύτερος — «старец», «пресвитер». Вероятно, имеется в виду «Тирский старец», Порфирий (проживший порядка 70 лет), который заключал сущее и «целостную сущность сущего» в уме (фрагмент XVIII, по Науку), в результате чего сущность перестает быть единой и нераздельной. Возражения Ямвлиха против данной концепции Порфирия сформулированы в его трактате «О египетских мистериях».

²⁶¹ Распространенный в античности образ. См., например: Платон. Евтидем, 298с; Аристотель. Физика, 207a17; Прокл. Комментарий к «Тимею», III.298.7 и др.

²⁶² Ср.: Платон. Филеб, 62d4–5, где Платон ссылается на Гомера («Илиада», IV.453). Платон принципиально отличал сферу «поэтического неистовства» от философствования. Однако в диалоге «Федон» он пишет, что Сократ, будучи на пороге смерти, учится сочинять стихи и при этом утверждает, что «поэт — если только он хочет быть настоящим поэтом — должен творить мифы, а не рассуждения» (61b). В

«Федре» тот же Сократ говорит: «Творения здравомыслящих затмятся творениями неистовых» (245а). Позже Прокл в «Комментарии к „Государству“» специально рассматривал поэтическое искусство и стремился при этом показать его внутреннее родство как с философией, так и — в некоторых аспектах — с теургией. Сам Дамаский пользуется соответствующим методом в «Жизни Исихора» (фр. 358).

²⁶³ То есть, до «сверхнебесного места» из диалога Платона «Федр» (247с).

²⁶⁴ См.: «Федр», 247с7, а также: Прокл. Платоновская теология, IV.13,43.1.

²⁶⁵ Видимо, в не сохранившемся «Комментарии к „Федру“».

²⁶⁶ Ср.: Прокл. Платоновская теология, IV.10,32.24—33.12.

²⁶⁷ О каком «первом искусстве» говорит Дамаский, судить непросто. Возможно, подразумевается искусство демиурга (первое как по порядку, так и по сущности), при помощи которого тот создает всеобщую душу («Тимей», 35а). С другой стороны, данная фраза может просто означать, что искусство в своей деятельности повторяет природный рост, какового мнения придерживался Аристотель: «Итак, как делается [каждая вещь], такова она и есть по природе, и, какова она по природе, так и делается, если что-либо не помешает. Делается же ради чего-нибудь, следовательно, и по природе существует ради этого. Например, если бы дом был из числа природных предметов, он возник бы так же, как теперь [создается] искусством» («Физика» 199а8—14).

Можно предложить и иную, достаточно смелую, гипотезу: поскольку Ямвлих в единственном сохранившемся фрагменте из своего «Комментария к „Софисту“» полагал, что этот диалог в целом посвящен фигуре демиурга и выяснение понятия «софист» происходит в нем путем дихотомического деления, причем первым предметом такого деления становится искусство (219а), — то соответствующее первое делимое понятие оказывается первым, относящимся еще к сверхразумному, искусством.

²⁶⁸ Ср.: Прокл. Первоосновы теологии, § 147.

²⁶⁹ Метафора жизненного течения генетически восходит к известному образу Гераклита. См.: Платон. Тезет, 160d: «Согласно Гомеру, Гераклиту и всему племени их единомышленников, все вещи движутся, словно потоки». Тот факт, что современные историки, ссылаясь на свидетельство Ария Дидима (у Евсевия в «Приготовлении к Евангелию», XV.20), признают оригинальным несколько иной смысл данного образа (уподобление душ, которые, «испаряясь, влажными вечно рождаются», рекам) в данном случае не должен нас смущать, ибо, как утверждал Платон в «Софисте», бытие, жизнь и ум содержатся именно в душе.

²⁷⁰ Которая и является следом нерасторжимого.

²⁷¹ Возражение таково: если единое обособлено от сущности, то судить о жизни и об уме, лежащих ниже сущности, как хотя бы о целостных, мы не можем.

²⁷² Ибо жизнь и ум уже определены, а не едины.

²⁷³ О «материальной сущности» пишет в одном месте Аристотель: «Что же касается сущности материальной...» («Метафизика» 1044а15). Тем не менее из контекста понятно, что здесь имеется в виду сущность, соединенная с материей, то есть не чистый эйдос, а конкретное сущее.

²⁷⁴ Имеются в виду Сириан и Прокл. Ср.: Прокл. Платоновская теология, III.24,84.4—85.16.

²⁷⁵ См.: Плотин. Эннеады, V.3.1: «С одной стороны, мыслящий ум, с другой же — мыслимое и сущее суть одно: первое сущее и первый ум, обладающий всем истинно сущим или, точнее, тождественный с ним».

²⁷⁶ Ср.: Аристотель. Метафизика, 1072b: «А ум через причастность предмету мысли мыслит сам себя».

²⁷⁷ Простая сущность.

²⁷⁸ Простой ум.

²⁷⁹ Простая жизнь

²⁸⁰ См., например: Аристотель. О душе, 413a23—27.

²⁸¹ См.: Аристотель. О душе, 413a—413b: «Нечто живет и тогда, когда у него наличествует хотя бы один из следующих признаков: ум, ощущение, движение и покой в пространстве, а также движение в смысле питания, упадка и роста. Поэтому, как полагают, и растения обладают жизнью... Но животное впервые появляется благодаря ощущению; в самом деле, и такое существо, которое не движется и не меняет места, но обладает ощущением, мы называем животным, а не только говорим, что оно живет» (пер. П. С. Попова).

²⁸² Эйдетическое привлекает нас к зримому и именуемому на основании реальности становления. Мы возвращаемся к проблематике платоновского диалога «Кратил», где в последней части делается вывод о том, что этимологическое объяснение имени показывает его иконическую, изображающую вещь природу. Отсюда возникает очевидным образом разрешаемая дилемма: «А если можно было бы с успехом изучать вещи из их имен, но можно было бы и из них самих, — какое изучение было бы лучше и достовернее?» (439a).

²⁸³ Ср.: Плотин. Эннеады, V.8.4: «Созерцание здесь [в умопостигаемом] не приводит к насыщению от переполнения, ибо не сопровождается прискучиванием от созерцаемого. И это потому, что каждое сущее чем более вглядывается, тем более и яснее усматривает свою беспредельность в беспредельности остальных, всегда имея перед собой свою природу».

²⁸⁴ См.: Прокл. Платоновская теология, III.15.

²⁸⁵ См. выше, параграф 105 публикуемого трактата Дамаския.

²⁸⁶ То есть каждый из ее моментов сам рассматривается нами как триада — хотя бы потому, что оказывается чем-то частным и несет на себе отпечаток определенности частного.

²⁸⁷ Фактически повторение рассуждения из параграфа 99 сочинения Дамаския.

²⁸⁸ Хотя бы потому, что внешнее свято с внутренним.

²⁸⁹ То есть не то единое, которое является принципом индивидуальности, самостождественности эйдоса, и не то, которое единит эйдетическое бытие.

²⁹⁰ См.: Платон. Парменид, 145a: «Далее, поскольку оно <существующее единое> есть целое, не должно ли оно иметь начало, середину и конец? Разве может что-либо быть целым без этих трех?» Чуть ниже (145d) Платон опять-таки показывает, что целое пронизывает собою части.

²⁹¹ То есть триада «отец—сила—демиург» — одна из вариаций на тему исходной триады «Халдейских оракулов».

²⁹² См.: «Парменид», 147b: «Единое не может быть ни частью единого, ни целым в отношении его как части; и, с другой стороны, не-единое тоже не может быть ни частью единого, ни целым в отношении единого как части... Но... вещи, между которыми нет отношения ни части к целому, ни целого к части, ни различия, будут тождественными между собою... Но если дело обстоит так, не должны ли мы утверждать, что единое тождественно не-единому?» Дамаский использует данное рассуждение Платона не с целью утверждения незыблемой бытийной иерархии Универсума, а опять же обращая нас к очевидности непосредственного опыта: все сущее, поскольку оно сущее, несет на себе печать единства и является предметом разбираемых Дамаскием апорий.

²⁹³ См. выше, раздел II, примеч. 6.

²⁹⁴ Мы уже видели, что Платон именно так говорил о едином. Согласно воззрениям основателя неоплатонизма, в едином находится все: и жизнь, и мышление, «только пребывающее в вечном покое и отличающееся от деятельности ума» («Энеады», V.4.2).

²⁹⁵ То есть является единым, многим, всем.

²⁹⁶ Триада, не являющаяся арифметической, не будет числом в каком-либо определенном смысле: ни как аристотелевское «считающее», ни как «считаемое». Такая триада не относится к сфере чисел вообще.

²⁹⁷ Все это рассуждение Дамаския является истолкованием представлений Ксенофана и Парменида о шарообразности подлинного (единого) бытия. Часто эти представления эзотеров понимают как метафору или как неизжитое наследие «чувственного» характера досократического мышления. Однако о том, что мы имеем дело не только с метафорой, свидетельствует уже Ксенофан: «А коль скоро он [бог] всюду подобен, то должен быть шарообразен, ибо дело обстоит не так, что он здесь таков, а там нет, но так, что он повсюду [подобен]» (*Псевдо-Аристотель*, О Мелиссе, Ксенофане и Горгии, 977b). Об однородности «глыбы прекрутого шара» говорит и Парменид. Разделение на три части (центр, растекание, периферия) весьма условно и является всего лишь характеристикой сферы. Следовательно, и «нематериальную сферу» Дамаския, и «шарообразное бытие» эзотеров мы должны понимать не как какую-либо форму эйдоса, но как однородную природу, выступающую сфероподобной по причине особенностей нашего мышления, — и не более того.

²⁹⁸ Ср.: Платон. Софист, 254a: «Философа же, который постоянно обращается разумом к идее бытия, напротив, нелегко различить из-за ослепительного блеска этой области: разумные очи большинства не в силах выдержать созерцания божественного».

²⁹⁹ Ср. с уже не раз упомянутым образом из «Федра» Платона (247b и далее).

³⁰⁰ Рассуждения Дамаския на этих страницах очень близки христианскому триадическому богословию: его попыткам установить максимально точное и догматически чистое определение единства сущности и троественности ипостасей Бога. Ср., например: *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры, VIII: «Поэтому, когда смотрим на Божество и на первую причину, на единоедержавие, на единство и тождество Божества и, так сказать, на движение и хотение, на тождество сущности, силы, действия [курсив наш. — Р. С.] и господства, — тогда воображаем себе одно. Когда

же смотрим на то, в чем есть Божество, или, чтобы сказать точнее, что есть Божество, и на то, что оттуда — из первой причины — существует вечно, равносильно и нераздельно, то есть на ипостаси Сына и Духа, — то будет три, коим поклоняемся, а также гл. XIV того же трактата. Однако мы видим, что Дамаский переходит к собственно-триадологической проблематике лишь на уровне умопостигаемого, в то время как подлинно трансцендентное начало у него лежит выше умопостигаемого. Здесь и находится центральный пункт, отличающий неоплатонический трансцендентизм от средневеково-христианского: последний связывал первоначало с уровнем умопостигаемого (в неоплатоническом понимании). Отсюда, согласно точке зрения позднейших языческих мыслителей, возникают антиномии, впервые сформулированные еще Платином в его полемике с Нумением: двойственное оказывается на месте того, что должно быть совершенным образом едино. Различие в данном случае столь существенно, что в истории мысли так и не было предпринято ни одной попытки теоретически согласовать неоплатоническое единое и христианскую Троицу (если не считать некоторых еретических — с точки зрения ортодоксальной христианской культуры — богословских построений, вроде концепций Иоанна Итала).

³⁰¹ Имеется в виду следующее: монада, входящая в триаду, обладает специфическим свойством триадичности, а в входящая в тетраду — свойством четверичности. Ведь, отнимая триадную монаду от самой триады, мы получаем диаду. Отнимая же тетрадную монаду от тетрады, мы получаем триаду. Таким образом, по получившемуся итогу можно сделать вывод о том, что монады, образующие различные числа, и сами различны (и потому содержат в себе качество целого).

³⁰² Речь идет лишь о возможности мыслить, а не о реальном мышлении о том, что мыслимо в качестве вещи-самой-по-себе. Мы вынуждены ограничиться лишь выявлением того, насколько наше знание может сконструировать образ единства, но не самого предмета мысли.

³⁰³ Но чем-то абсолютно трансцендентным.

³⁰⁴ Мы видим, что Дамаский поддерживает тезис Платона о сущностной близости устной и мысленной (внешней и внутренней) речи.

³⁰⁵ Перед нами вполне очевидный образ интеллектуальной интуиции, а точнее — того «схватывания», которое осуществляется, по Аристотелю («О душе», 430a26 и далее), мышлением, не дробящим время в силу своей обращенности к неделимому. Образ молнии, возможно, возник благодаря Гераклитову утверждению: «Всем этим правит громовая молния» (фр. 64, по Дильсу—Кранцу), ибо теоретическим (созерцательным) мышлением античной философской культуры как бы руководит «схватывающая» интуиция, которую метафорически вполне возможно уподобить вневременной вспышке молнии. К этому следует добавить то, что молния (как посланная, например, Зевсом), может указывать на откровенную основу знания (причем любого).

³⁰⁶ См. Аристотель. Метеорологика, 374b30–34, где речь идет о радуге. Ее происхождение объясняется различием трех «зрительных лучей», исходящих из нашего глаза и видящих отражение Солнца в зеркальной (в силу его капельного состава) поверхности облака: «Более сильный зрительный луч превращает цвет в красный, луч следующий — в зеленый, а еще более слабый — в синий. Кроме этих, больше цветов не появляется, но и эти, так же как и большинство других, находят свое завершение в триаде...» Ср.: Плутарх Херонейский. Об Исиде и Осирисе, 20: «И, как математики

говорят о том, что радуга — отражение солнца, расцвеченное преломлением взгляда в облаке, так и миф у нас — изображение некоего смысла, переводящего мысль на иное».

³⁰⁷ См.: Платон. Филеб, 64c1; 65a1–5. Ср.: Прокл. Платоновская теология, III.12.

³⁰⁸ Ипостась — это ослабление, следствие или аналог того, что находится в объединении. Причем в последнем случае мы можем лишь в представлении различать неразличимо объединенные там ипостаси.

³⁰⁹ Понятие эфира как первого, простейшего и вечного тела подробно разбирается Аристотелем в трактате «О небе» (например, 269a и далее). См. также этимологию слова αἰθήρ («эфир») у Платона в «Кратиле» (410b) и у Аристотеля в трактате «О небе» (270b20–25).

³¹⁰ Нужно помнить, что здесь говорится о триаде «безучастное—выступающее предметом сопричастности—участвующее».

³¹¹ Осмелимся высказать предположение, что «ртутные» образы, используемые Дамаскием особенно часто при анализе высшего единого и умопостигаемой триады, метафоры «растекания», оборачивающиеся «сплочением», могут быть навеяны алхимической практикой, как известно, существовавшей в VI веке в Александрии. Ртуть, текучая и в то же время стягивающая себя в одно сплоченное бесчастное целое, являлась неперменным элементом этой практики, хотя обычно и не в чистом виде.

³¹² Ср.: Олимпиодор. Комментарий к «Федону», 99, где речь идет о «через всех проходящей триаде наличного бытия, силы, ума», а чуть ниже — о «душевной сущности, возможности и действительности».

³¹³ См.: «О египетских мистериях», I.4, а также приведенные у Стобея фрагменты трактата «О душе» («Антология», I,49.32–33). Ср.: Прокл. Комментарий к «Алкивиаду I», 84.1–13.

³¹⁴ Слово νοῦς производится от глагола νοεῖν.

³¹⁵ Ямвлих, Сириан и Прокл.

³¹⁶ Ибо природа богов проста, каково и есть наличное бытие; сущность же подразумевает «бытие отдельным» (Аристотель), следовательно, не-простоту.

³¹⁷ См. выше, параграфы 22, 40 и 69 сочинения Дамаския.

³¹⁸ Понимать Дамаския следует вот как: бытие не тождественно сущим вещам (ср. с популярным ныне тезисом Хайдеггера о нетождестве бытия и сущего и о постепенном забвении этого нетождества в античной философии). Однако его простота наличествует как бытие «вот этого», конкретного сущего. Бытие при наших рассуждениях о данном конкретном сущем становится указанием на его наличие, и не более; все остальные (например, категориальные) его определения оказываются уже рассмотрением, скажем, родов сущего (в случае категориального анализа), а не самого бытия.

³¹⁹ То есть и идиома отца, и идиома энергии требуют наличия того, по отношению к чему они определены как таковые.

³²⁰ См. параграф 61 публикуемого трактата и примеч. 176 к разделу II. Понятие сущности указывает на существование (например, Аристотель утверждает следующее:

«Сущность есть первое среди сущего» — «Метафизика», 1071b6), причем на такое, которое определяется по категориальным признакам.

³²¹ Ибо это сделало бы его бытие неполным: отец — это уже наличное.

³²² Определение сущности через наличное бытие, которое способно действовать и действует, приближает понимание сущности Дамаскием к аристотелевскому.

³²³ «Υπαρξις (наличное бытие) в дословном переводе с греческого языка означает «под-началие».

³²⁴ То есть если бы предполагалась простота, предшествующая наличному бытию, то это была бы простота сущности, но не наличествующего, которое и так уже лежит в основе, будучи досинтезированной природой.

³²⁵ Ибо они являются иными друг другу и сохраняют взаимное отношение инаковости по отношению друг к другу.

³²⁶ См. 245b: «Ведь если бытие обладает свойством быть как-то единым, то оно уже не будет тождественным единому и все будет больше единого».

³²⁷ Аристотель в трактате «О душе», однако, утверждает, что стремление как признак жизни появляется лишь на уровне животной души, где впервые возникает способность к ощущению. «И если есть способность ощущения, то есть и способность стремления. Ведь стремление — это желание, страсть и воля; все животные обладают, по крайней мере, одним чувством — осязанием. А кому свойственно ощущение, тому возможно также испытывать и удовольствие, и печаль, и приятное, и тягостное» (411a35–411b6).

³²⁸ См.: «Парменид», 142e: «Каждая из этих двух частей существующего единого — именно единое и бытие — может ли оставаться особняком: единое без бытия как своей части и бытие без единого как своей части?»

³²⁹ Отношение предиката к субъекту (в суждениях Платона) здесь понимается как отношение подчинения первого второму. Вторичность предиката по отношению к субъекту — одно из возможных пониманий суждения вообще, как бы субстанциализирующее его элементы. Впрочем, против такого понимания суждения выступал уже Аристотель.

³³⁰ См.: «Парменид», 142b и далее.

³³¹ Так как число оказывается уже определенным множеством. Ср.: *Никомах. Арифметика*, I,7.1, а также: *Прокл. Комментарий к I книге «Начал» Евклида*, 6.15 сл.

³³² Имеются в виду пифагорейцы. Ср.: *Аристотель. Метафизика*, 986a17–19. См. также обсуждение данной темы в трактате Платона «О числах» («Эинеады», VI.6), особенно гл. 2 и далее.

³³³ Ср.: *Прокл. Комментарий к «Кратилу»*, 64.

³³⁴ *Геката* — богиня ночного мрака, привидений, ночной ворожбы. По Гесиоду, дочь титанов Перса и Астерии. В древнегреческую культуру Геката пришла, очевидно, из Карии, причем достаточно рано. При раскопках Милета был обнаружен цилиндрический алтарь с посвящением Гекате двух пританов раннеархаического времени. Это означает, что первоначально ее культ мог иметь даже государственный статус и был при этом достаточно популярным. В классической античности ей приписывались эпи-

теты «хтония» (то есть «земная») и «уrania» («небесная»), что указывает на двойственность (точнее, докосмическую нерасчлененность) ее природы. О том же говорит эпитет Дамаския «обоюдозримость». У римлян Геката отождествлялась с Тривией, богиней перекрестков и колдовства, которое в архаическое время совершалось именно на перекрестках дорог. Традиционные атрибуты Гекаты — факел и собака; в частности, для защиты от колдовства и всяческой нечисти рекомендовалось ночью при свете трех факелов, воткнутых в землю, принести в жертву черную собаку. В эллинистическую эпоху Геката — непеременимый атрибут магических папирусов и различных магических, а в будущем — и магико-теургических практик.

В «Халдейских оракулах» Геката упоминается неоднократно. Судя по сохранившимся фрагментам, этот образ выступал в них в различных ипостасях (как и другие боги в теологиях Ямвлиха, Прокла, Дамаския и остальных неоплатоников). Интересующая нас Геката, очевидно, представлена во фр. 50, где о ней говорится как о «центральном пункте» между «первым и вторым богами», и во фр. 51, согласно которому Геката одним боком рождает всеобщую душу, а другим — добродетель. Если вспомнить, что середина в умопостижаемом и сверхумопостижаемом связывается нашим автором с жизнью, становится понятно утверждение «Халдейских оракулов» о том, что лоно Гекаты полно «несущим жизнь огнем». В «Гимне к Гекате» Прокла, явно имея в виду соответствующее место из «Филеба» Платона (64с), где речь идет о «преддверии обители Блага», а вовсе не исполнение Гекатой функций пограничного стража пресподней (как это обычно принимается при интерпретации данного гимна Прокла), обращается к богине: «Радуйся, мать богов многославная, с добрым потомством! / Радуйся ты, о Геката преддверная, мощная силой!» (12–13; пер. О. В. Смыки).

³³⁵ «Халдейские оракулы», фр. 1.4.

³³⁶ Очистить от привычных чувственных образов при помощи таинственности и парадоксальности суждений оракулов.

³³⁷ Имеется в виду т. н. рапсодическая теология, то есть песни о богах, составленные бродячими сказителями еще в архаическую эпоху. Считается, что они воспроизводили одну из версий орфических космогоний. Самые ранние свидетельства о ней дошли до нас от Плутарха Херонейского и Климента Александрийского (I–III вв.), что свидетельствует об эллинистическом, причем, возможно, позднееллинистическом, происхождении данных текстов. Об «Эпических песнях» см. также: Прокл. Комментарий к «Пармениду», VI.102.

³³⁸ Вероятно, имеются в виду Сириан, которому, по свидетельству Суды («Словарь», IV, 478.25–479.1), принадлежали две книги, посвященные теологии Орфея, а также Прокла (см.: Марин. Прокла, или О счастье, 27).

³³⁹ См.: Гермий. Комментарий к «Федру», 141; 143.

³⁴⁰ Орфический фр. 60.

³⁴¹ Известные нам только по изложению Дамаския лица (или лицо).

³⁴² Согласно «Прошению о христианах» (18) раннехристианского апологета Афинагора, представление о том, что вода является одной из первостихий, Орфей заимствовал у Гомера, считавшего Океан прародителем всех богов.

³⁴³ Происхождение образа, о котором говорит Дамаский, связано с Востоком, и скорее всего с зороастрийской традицией. Благодаря археологическим находкам мы можем

установить, что в относящемся к VIII—VII векам до н. э. иранском культе Зрвана Акарны (см. примеч. 38 к разделу II и 344 и 349 к разделу III) речь шла о крылатом боге, из плеч которого появляются близнецы. В позднеэллинистическое время как львиноголовый змий иногда изображался Зон, входивший в культовый комплекс Митры.

³⁴⁴ Χρόνος Ἀγῆραος — образ, очевидно, эллинистического происхождения. В нем словно бы совместились античные представления о главе титанов Кроне (издавна отождествляемом с Хроносом-временем) и зороастрийские — о Зрване Акарне (возможный перевод данного имени — «Время Беспредельное»). Зрван — одно из древнейших иранских божеств; в поздних частях «Авесты» — одна из сил, присущих богосозидателю Ахуре-Мазде. Имеется ряд косвенных свидетельств о том, что еще в ахеменидской Персии существовала «зурванистская» ересь, adeпты которой считали, что и Ахура-Мазда, и его соперник Ариман были рождены домировым божеством Зрваном. В I веке до н. э. в эллинистических государствах Верхнего Евфрата засвидетельствован культ Беспредельного Времени (Χρόνος Ἀλείρος). Можно предположить, что в эллинистическую эпоху на основании более древних, относящихся к VI веку до н. э. орфических космогоний, происходит синтез тайной эллинской мудрости и элементов иранского откровения, что, в частности, объясняет происхождение митранизма и появление в «орфической теологии», излагаемой Дамаскием, Неувядаемого Времени как первого персонифицируемого деятеля из череды мирозидателей.

³⁴⁵ Интересно, что Геродот во второй книге своей «Истории» (гл. 42–45) рассказывает о божестве Геракле, одноименном с эллинским полубогом, почитавшемся в Египте (как Хонсу), в Тире и на о-ве Фасос (центре уникальных архаичных культов).

³⁴⁶ Богиня, олицетворяющая неизбежность, невозможность укрыться от того, чему должно быть. Мать Мойр, одного из вариантов богинь судьбы. В философских текстах этот образ наиболее впечатляюще используется Платоном в «Государстве», где Ананке вращает веретено, ткущее нить судеб и одновременно являющееся осью мирового вращения (617a–e). См. также орфический фр. 126.

³⁴⁷ Δισώματος, конъектура Вестеринка. В рукописях и в издании Рузала — ἀσώματος. Ср. с орфическим фр. 13. См. также: Прокл. Комментарий к «Тимею», III, 274.14–20.

³⁴⁸ Αδραστηя — богиня возмездия (букв. «неотвратимая»). В античности отождествлялась с Кибелой или даже с нимфой Идой, воспитавшей Зевса, что позволяет ряду ученых предполагать фригийские корни ее культа. По Гермину, в орфических текстах Αδραστηя «содержит в себе все законы». Вспоминая сказание о божественных существах, издававших разного рода шум, чтобы заглушить плач младенца Зевса и не выдать его местонахождение Крону, орфики (в изложении Гермия) утверждают: «Она звенит кимвалами у входа в пещеру Ночи, чтобы все подчинялось ее законам. Внутрь, в заповедном святилище Ночи, сидит Фанет, посередине — Ночь, прорицающая богам, а у входа — Αδραστηя: она законодательствует и дает всем божественные установления» (орфический фр. 105). Αδραστηя стоит на пороге Космоса, ибо она посредствует между тайным универсумом Ночи и явленным миром.

³⁴⁹ Мужеженское божество — очередная отсылка к зурванистской традиции, в которой Зрван является гермафродитом и именно потому порождает противоборствующих братьев — Ахуру-Мазду и Аримана. Зрван — первый бог, вот почему можно,

вслед за Фестушье, соотнести с ним то место из трактата Ямвлиха «Богоизреченная арифметика», где говорится, что, «как семя, единицу полагают сразу мужской и женской частью всего». Последнее дает основание «пифагорейцам», о которых идет речь в данном сочинении, утверждать, что монада «порождает саму себя» (если вспомнить указания об Ананке, сопровождающей Хроноса, интересно также ее отождествление в трактате Ямвлиха с Мойрой Атропос). Христианский автор Руфин также сообщает о мужеженском божестве, появляющемся в орфических теогониях при переходе от хаотического состояния мира к определяющемуся и разделяющемуся Космосу.

³⁵⁰ Триждырожденность в данном случае является как бы следствием трехлавости родителя.

³⁵¹ Эреб — «мрак». По Гесиоду, порожден Хаосом вместе с Ночью, своей сестрой («Теогония», 123). Эпитет «туманный» Гесиод употребляет по отношению к более ранней — в его схеме — сущности, Тартару («Архистрашный»), возникшему после Хаоса третьим. Вообще, орфические космогонии являются разного рода редакциями «Теогонии» Гесиода, в которых гесиодовская последовательность богов может, правда, весьма сильно искажаться.

³⁵² Опять пример иранского, зурванистско-митраистского влияния. Данный образ необходимо отнечать от образа Геракла, о котором говорилось выше (см. примеч. 345). Ср. со свидетельством Афинагора (II век н. э.) в «Прошении о христианах», 20: «Фанет породил из священной утробы другое страшное дитя: ехидну, у которой были волосы на голове и милое лицо, прочие же части — начиная с самого верха шеи — похожи были на ужасного змея».

³⁵³ В отличие от орфических теогоний, о которых у Дамаския речь шла выше и где Первородным именовался Фанет.

³⁵⁴ В тексте присутствует внутренняя этимология имени Зевса (в косвенных падежах имеющее корень ΔΙ) от эпитета «устроитель» (Διὰ τὸ τεταρ).

³⁵⁵ Пан — сын Гермеса и нимфы Дриопы, одно из древнейших аркадских божеств, возможно некогда являвшееся местным богом-демиургом. Дамаский пользуется обычной эллинистической этимологией имени бога Пана (Πάν) от слова «все» (πᾶν), которая встречается в «Гомеровских гимнах» (гимн XIX) и в «Кратиле» Платона (498с), хотя, как это показано в наше время, имя Пана производно от праиндоевропейской корневой основы paus-, имеющей смысл «делать плодоносным».

³⁵⁶ Евдем, перипатетик с Родоса — один из ближайших (как говорит Симпликий) учеников Аристотеля. Возможно, он был автором или, по крайней мере, редактором т. н. «Евдемовой этики», авторство которой, по традиции, приписывается самому Стагириту. Теология Евдема представляла собой изложение теологических представлений эллинов и варваров в духе тех многочисленных сводов, которые дошли до нас от перипатетической школы. Интерес к представлениям древних о причинах и началах, характерный уже для Аристотеля (см., например, I книгу «Метафизики»), у Евдема носил систематический и школьный характер. Если сообщение Дамаския верно, то перу Евдема принадлежит первое «ученое» изложение орфических идей.

³⁵⁷ Между тем данное суждение Евдема наверняка основывалось на мнении самого Гомера, назвавшего Океан «прародителем» богов, а его супругу Тефию их «матерью» (Илиада, XIV.201).

³⁵⁸ Одно из суждений Гомера, которое с древности и до настоящего момента вызывает самые разные толкования (Илиада, XIV.261).

³⁵⁹ Гейя — богиня земли, в античной философской и теологической литературе часто понималась как хранительница докосмической мудрости.

³⁶⁰ См.: «Теогония», 116—117.

³⁶¹ Гесиод говорит, что Эрос «покоряет разум и здравость в груди» (Там же, 122).

³⁶² У Гесиода Гейя — «прочное вечное седалище для всех бессмертных» (Там же, 117).

³⁶³ Акусила́й, аргосец из Керкады — один из «семи мудрецов», написавший «Генеалогии», которые включали в себя теогоническую часть. В единственном свидетельстве Платона говорится, что Акусила́й был согласен с Гесиодом в определении Эроса как древнейшего божества («Пир», 178b). В схолии к Феокриту утверждается, что Акусила́й считал Эроса порождением Ночи и Эфира (XIII, 21). Акусила́й не относился к числу слишком популярных авторов, однако еще во времена Адриана находились люди, комментировавшие его сочинения и, следовательно, существует возможность того, что текст его «Генеалогий» в эпоху поздней античности был известен не только в пересказе Евдема.

³⁶⁴ Эпимени́д — сын Фестия из Кносса на Крите, живший в VII—VI веках до н. э. (утверждают, что он прожил 157 или даже 299 лет, из которых часть проспал в некой критской пещере). Знаменит как чудотворец: так в 596—593 гг. (или, согласно Суде, в 604—601) Эпимени́д очистил Афины от чумы. Ему приписывают создание поэм «Очищения», «Мистерии», «Оракулы». Помимо изложения Дамаския, от Эпимени́да до нас дошло несколько отрывков с переложениями генеалогий богов, в частности — о борьбе Зевса с Тифоном. Известно также его сочинение «Критские события», излагающее мифы, связанные с откровениями богов, совершенными на Крите. Схожий с приведенным у Дамаския рассказ о возникновении мира по Эпимени́ду сохранил Филодем в трактате «О благочестии» (47a).

³⁶⁵ Аэр — воздух, природная стихия, особенно почитавшаяся в ионийской натурфилософии (вслед за Эпимени́дом о нем говорили Анаксимен и Дютен Аполлонийский). Воздушная стихия обычно связывалась с небесной властью Зевса, хотя у Аристофана и Еврипида воздух понимался как Хаос — зев между землей и небесами.

³⁶⁶ Фереки́д из Сиро́са — древний космогонист, мудрец. Родился около 600 г. до н. э., умер около 540 г. (или позже). Эллан в «Пестрой истории» связывает обстоятельства его смерти (вызванной т. н. вшивой болезнью) с кощунственной речью, которую он якобы произнес. Согласно Порфирию и «Словарию» Суды, Фереки́д был первым автором, опубликовавшим прозаическое сочинение. Известен как учитель Пифагора.

³⁶⁷ Ζῶντ — одно из возможных произношений имени Зевса. Употребление этого имени у Фереки́да отмечает также грамматик Героднан («Об особенных словах» II.911), оговаривая, что оно происходит «по особому склонению». Порфирий в «Жизни Пифагора» приписывает Пифагору (возможному ученику Фереки́да) написание на гробнице Зевса в идейской пещере следующих слов: «Зан возлежит, мерев, что людьми прозывается Зевсом» (17). Возможно, Фереки́д и Пифагор используют одно из храмовых, «эзотерических» именований главы эллинского пантеона.

³⁶⁸ Это суждение Дамаския подтверждается Аристотелем, написавшим в «Метафизике» (1091b): «Например, Ферекид и некоторые другие полагают первичное породившее наивысшим благом, равно как и магии». Если Аристотель и Дамаский не ошибаются, можно предположить, что учение Ферекида было одним из проявлений того значительного влияния иранской религии, которое испытывала Эллада как раз в VI столетии до н. э. Впрочем, по другим источникам, Ферекид считал первоначалом хаотические воды (*Ахилл Татий*. Введение к «Феноменам» Арата, 3). Интересные материалы об изображении Ферекидом космогонической борьбы Крона с Офиееем (от *ὄφις*, змея; ср. с названием одной из гностических сект — «офиты»; последнее было поводом для христианских авторов говорить о заимствовании Ферекидом иудейской премудрости) см. в сочинениях Оригена («Против Цельса», VI.42) и Евсевия («Приготовление к Евангелию», I.10).

³⁶⁹ В отличие от Дамаския в «Словаре» Суды говорится о книге Ферекида, которая называется «Семижды глубинное» (*Επτὰμυθος*). Что касается «глубин», то Порфирий считает, что Ферекид понимает под ними акты вхождения души в чувственный мир и ее ухода из него («О пещере нимф», 31).

³⁷⁰ Дамаский излагает древнеавилонскую космогоническую поэму «Энуа Элиш» («Когда наверху»), созданную, видимо, во II тысячелетии до н. э. и ставшую известной эллинам благодаря вавилонскому жрецу Беросу (младшему современнику Александра Македонского). *Апасон* и *Тауте* — это Апсу, владыка докосмических хаотических вод (образ, встречающийся еще в шумерских текстах), и Тиамат, богиня моря (видимо, безжизненного, соленого), изображавшаяся в виде многоглавой морской змеи (ср. с орфическим драконом). *Моимис* (аккадское «Мумму») — скорее всего не сын, а советник Апсу, олицетворяющий мировой порядок, — откуда и отождествление его Дамаскием с умопостигаемым Космосом. *Даха* и *Дах* — это Лахму и Лахаму, опять же божества водной стихии, но более низкого ранга. *Киссара* и *Ассор* — передача имен Кишар и Аншар, обозначающих земной и небесный окоемы. Все это боги, принадлежащие к числу «древних» («иггивов», как их называли шумеры). *Анос*, *Иллинос* и *Аос* — Ану, бог небес, Энлиль, бог-громовник (глава шумерского пантеона), и Эйя (шумерское «Энки»), владыка пресных вод и всекосмической мудрости. *Давка* — это Дамкина (шумерское «Дамгалнуна»), женская ипостась Энки. *Белос* — это Бел (аккадское «господин», «господь»), эпитет, применявшийся к наиболее значимым богам, в том числе и к Мардуку, главному персонажу пересказываемой Дамаскием поэмы, победившему Тиамат и создавшему космический строй.

³⁷¹ То есть среди арийцев.

³⁷² В «Ясне», написанной в позднейшие времена части «Авесты». Место («Тхваша») и Время («Зрван») названы божественными силами (72.10). Соотнесение этих сил с горним миром могло произойти в результате развития зурванизма.

³⁷³ Речь идет о стержневом моменте зороастрийского учения (во всех его вариантах): о противоборстве перворожденных духов-близнецов («Ясна», 30.3 и далее), в дальнейшем описываемых иранцами как светonosный бог Ахура-Мазда (среднеперсидское Ормузд) и Ангро-Майнью (Ариман). Их борьба составляет собой содержание как мировой истории, так и судьбы отдельного человека. Дуалистическое учение зороастрийцев было хорошо известно эллинам. См., например: *Плутарх Херонейский*. Об Исида и Осирисе, 46.

³⁷⁴ То есть жители города Сидон в Финикии.

³⁷⁵ Πότος — «желание», ὀμίχλη — «мгла», «облако». Теогония, которую, со слов Евдема, излагает Дамаский, напоминает Гесиодову тем, что как Эрос Гесиода, так и Потос сидонцев есть как бы квинтэссенция чувственного желания, ставшего истоком космического устройства. Однако «сидонская» версия имеет еще более «восточный» облик, где это желание принципиально подчеркивалось (напомним хотя бы древнеиндийские представления о Тапасе).

³⁷⁶ Аура — «дуновение».

³⁷⁷ Перевод по конъектуре Вестеринка (яйцо — ὄν). В тексте фигурирует загадочный персонаж Ὀτον. В случае принятия последнего чтения мы либо имеем дело со своеобразным экзотерическим словотворчеством (Отос получается от Потос путем вычитания первой буквы), либо здесь упоминается гигант От, который вместе с братом Эфиальтом пытался взойти на небо (Гомер. Одиссея, XI.307), или же имеется в виду западносемитский, в частности угаритский, бог или демон смерти, а затем — глава преисподней Мот (Муту). В пользу последнего предположения свидетельствует упоминание Мота в связи с финикийско-сидонской теологией у Евсевия («Приготовленные к Евангелию», I.10.2.5), который цитирует «Финикийскую историю» Синхуайатона. Подробнее изложение финикийской теологии, в которую включается также и сидонская, см. в книге: Финикийская мифология. СПб., 1999.

³⁷⁸ По поводу Моха см.: Финикийская мифология. С. 121–123.

³⁷⁹ «Вечность».

³⁸⁰ Имеется в виду бог Кусар-и-Хусас («искусный и мудрый»), который мог претендовать на звание демиурга уже потому, что понимался как божественный ремесленник, кузнец (последнее, в связи с особым положением кузнецов в древних обществах, делает его к тому же покровителем магических операций). Речь о нем идет еще в угаритских мифах. Можно предположить, что применяемый к нему эпитет «отверзитель» указывает на олицетворение им явленности мироустроительных навыков.

³⁸¹ То есть ветер. Возможно, весьма почетное положение, отведенное в этой теологии ветру и ветрам вообще, является реликтом древних космогонических представлений, когда демиургом выступал бог-громовник, владыка ветров, врывающийся между небом и землей и создающий таким образом космос.

³⁸² Липс — божество юго-западного ветра; Нот — бог южного ветра.

³⁸³ Рассечение прамирового яйца на две части, из которых образуются соответственно земля и небеса, — мифологический сюжет, распространенный вплоть до Китая.

³⁸⁴ Скорее всего имеется в виду «Герметический корпус», составленный примерно в то же время, когда складывалась неоплатоническая философия.

³⁸⁵ Образ из философии Гермеса Трисмегиста. См.: Герметический корпус, I.44.6–13 («Священная беседа», III.1–2).

³⁸⁶ Гераис и Асклепиад, как видно из дальнейшего текста, были современниками Прокла.

³⁸⁷ Киефис (Камефис, греч. передача дренеегипетского: «бык своей матери») — итифаллическая ипостась Мина или Амона, то есть верховного божества (указание

А. О. Большакова). Если с Кмефисом можно отождествить Амона (Амон — «потенный») — центральную культовую фигуру египетских Фив, в эпоху Нового Царства ставшего наиболее популярным образом верховного божества и почитавшегося в качестве творца всего, в котором все пребывает невидимым образом, то будет понятно, отчего упомянутый Асклепиад отождествляет с ним «целостное умопостигаемое устройство» (в греческой философии «невидимость» часто означает «умопостигаемость» — см., например: Платон. Федрон, 79а).

Еще одна возможная версия — что «Кмефис» является древнеегипетским храмовым эпитетом, приписывавшимся некоторым богам, в частности Птаху, что для нас важно, так как Птах (Фта), согласно Ямвлиху, в эзотерическом египетском учении является одним из демиургических богов («О египетских мистериях», VIII.3, где именем Нртф, скорее всего называется тот же самый Кмефис). Кмефис также упоминается в трактате Гермеса Трисмегиста «Κόρη κόσμου» (Стобей. Антология, I.49.44.174; 230; 232).

³⁸⁸ Книги Гераиска и Асклепиада до нас не дошли.

³⁸⁹ Дамаский начинает обсуждать вопрос о сопричастности (μεθεξις), впервые поставленный Платоном в «Пармениде» (129а). Данное понятие критиковалось Аристотелем в «Метафизике» (987b10–15): «Однако „причастность“ — это лишь новое имя: пифагорейцы утверждают, что вещи существуют через подражание числам, а Платон — что через причастность. Но что такое причастность, или подражание эйдосам, исследовать они предоставили другим». О сопричастности писали Плотин («Энеады», III.6.11; IV.5.8) и Олимпиодор («Комментарий к „Филебу“», 256).

³⁹⁰ То есть само обладание предполагает наличие иного, того, на что обладание направлено.

³⁹¹ Обладающий обладает не самим предметом обладания, а его явленностью.

³⁹² Протагор из Абдеры (480–410 до н. э.) — знаменитый софист. Ликофрон — представитель т. н. младшей софистики (IV в. до н. э.). Вероятно, имеются в виду рассуждения Протагора о человеке как о критерии всего сущего, а также утверждение Ликофрона о том, что «знание есть общение познания с душой», причем под общением понимается именно причастность (Аристотель. Метафизика, 1045b8–15).

³⁹³ Аллюзия на диалог Платона «Теэтет» (201e3–202a8), где речь идет о том смысле, который имеет объяснение в применении к правильному мнению.

³⁹⁴ Здесь Дамаский воспроизводит, не разделяя, доводы Антисфена (ученика Сократа, основателя кинической школы) и Аристотеля против теории идей Платона. Нет «красоты вообще», но есть красивый предмет, как утверждает Стагирит. С другой стороны, ведя речь о чем-либо, мы не можем соединять в его определении общее (род — «живое существо») и единичное (вид — «человек»), но в состоянии лишь именовать конкретное единичное сущее, каковой аргумент приводит Антисфен. О проблеме сопричастности см. также: Платон. Парменид, 130b.

³⁹⁵ Ср.: Аристотель. Метафизика, 991a8–9: «Какое же значение имеют эйдосы для чувственно воспринимаемых вещей?...» и далее.

³⁹⁶ То есть объемного тела. Ср. с параллельным местом из «Метафизики» Аристотеля: «Правда, можно было бы, пожалуй, подумать, что они [эйдосы] причины в том

же смысле, в каком примешивание к чему-то белого есть причина того, что оно бело» (991a14–15).

³⁹⁷ Платон. Софист, 259e4–6.

³⁹⁸ Весь этот пассаж направлен против кинической, аристотелевской, стоической и скептической критики идеи участия, а также против концепции особого эйдетического бытия.

³⁹⁹ Ср.: Платон. Горгий, 481c7–d2.

⁴⁰⁰ Ср.: «Софист», 256b: «Поэтому, если бы каким-то образом само движение приобщалось к покою, не было бы ничего странного в том, чтобы назвать его неподвижным».

⁴⁰¹ См., например: «Алкивиад I», 115a: «Видел ли ты когда-нибудь человека, совершающего безобразные, но справедливые поступки?.. [Не правда ли.] напротив, все справедливое было одновременно прекрасным?..»

⁴⁰² На этом изложение Дамаския в рукописях обрывается, и далее следует его выложенный в форме вопросов и ответов комментарий к диалогу Платона «Парменид», в котором он зачастую полемизирует с Проклом.

II

КОММЕНТАРИЙ К «ПАРМЕНИДУ»

¹ Συζεύξεις. Термин, в изначальной античной традиции означавший «бракосочетание» (см., например: Платон. Законы, 930b3), в неоплатонизме в ходе попыток интерпретации одного из суждений Платона («Государство», 508a1, где речь идет о необходимом сопряжении зрительного восприятия и возможности зрительно восприниматься) превратился в технический термин, который подразумевает бытие низшего по необходимости лишь в связи с высшим и благодаря этому высшему его участие в иерархии сущего. Например, тело сопряжено с душой, душа — с умом, ум — с умопостигаемым и т. д. Основанием для такого сопряжения является своего рода «священный брак» на небесах, спекуляции по поводу которого были широко распространены в поздней античности. Ср. с брачными сопряжениями идей в «умопостигаемом космосе» Филона Александрийского или с «сизигиями» гностических аэонов.

² Поскольку имеется объединенное все, в которое входит бытие всего единичного наряду с божественным. Ср.: Прокл. Первоосновы теологии, § 23–24, где данный вопрос рассмотрен весьма детально.

³ См.: «Халдейские оракулы», фр. 49.

⁴ Там же, фр. 4.

⁵ Ср.: Платон. Софист, 245a8–9.

⁶ Различий родов сущностей.

⁷ То есть не было бы перехода: следовательно, хотя ум и удаляется от божественной природы, появляется нечто посредствующее между ним и богом.

⁸ В эллинистической религии «ангел» («вестник») — один из служебных чинов, обязанный своим происхождением восточным, прежде всего месопотамским и западно-семитским культам. Отсюда же образ ангелов был заимствован христианством. Особенно много об ангелах рассуждал Порфирий. Любопытно, что в средневековые (преимущественно западные) будет бытовать представление, аналогичное соответствующему утверждению Дамаския: «Умопостижаемое существует среди ангелов».

⁹ См.: Платон. Парменид, 142c7—d9.

¹⁰ То есть когда сущность связана с собственной генадой.

¹¹ См.: «Парменид», 144c2—8.

¹² Ср.: Платон. Пир, 203b4—5; Филеб, 64c1.

¹³ Например — небесные светила. См. специально посвященное данному вопросу рассуждение Явванха в трактате «О египетских мистериях» (I,17—20), особенно: «Боги же, даже если и входят в тела, тем не менее совершенно отделены от них...»

¹⁴ Божество порождает все разом как тотальность, в отличие от частного ума, порождающего последовательность раздельных существ.

¹⁵ То есть отличают себя от истока своего бытия.

¹⁶ См.: «О египетских мистериях», I,19.

¹⁷ Речь идет о двух разумностях: о разумности вообще и о разуме конкретном, порожденном. Обе эти разумности не противостоят друг другу, но и не тождественны.

¹⁸ То есть бестелесные.

¹⁹ Представление о концах и началах всего сущего имеет мифологическое происхождение и связано с вариациями на тему образа Хаоса — чрева, из которого порождается все.

²⁰ Комментарий Дамаския к «Халдейским оракулам» не сохранился. Помимо данного места они упоминаются в параграфе 265 публикуемого труда (II,132.9—10).

²¹ По поводу предиката соприкосновения и несоприкосновения см.: Платон. Парменид, 148d5—149d7.

²² О таких богах говорится: ἡμίσχετος, «наполовину соотносительный». Согласно Проклу («Комментарий к „Тимею“, II,142.24—27), данный термин принадлежит Феодору Асинскому, по мнению которого ум не соотносится (ἄσχετος), природа, разделенная по телам, пребывает в некой соотносительности (ἐν σχέσει), душа же соотносится лишь наполовину (ἡμίσχετος).

²³ Речь идет о случайности и о необходимости той самостоятельности действий, которая заложена в природу этих богов и вызвана их мироустроительными функциями.

²⁴ См.: Прокл. Комментарий к «Тимею», III,127.16—17: «Ибо в каждом из космократоров присутствует аэональный чин богов».

²⁵ Космократоры — это правители чувственного Космоса, планетные боги, которых семь: Крон (Сатурн), Зевс (Юпитер), Аres (Марс), Гелиос (Солнце), Афродита (Венера), Гермес (Меркурий) и Селена (Луна). Их «предмет» — светило или

планета, которые не связаны с определенным положением на небесах в отличие от «зональных», то есть рассматриваемых в целостности, созвездий, звезд. Ниже (II, 216.15–17) Дамаский будет говорить о том, что каждый из них выступает в двух ипостасях: сверхкосмической и внутрикосмической. Очевидно, мы имеем дело с проникновением в теологические спекуляции астрологических идей и терминологии, которое определенно можно фиксировать начиная с «Египетских мистерий» Ямвлиха.

²⁶ *Зодиократоры* (по Дамаскию) — божества, которые связаны со знаками т. н. зодиакального пояса — созвездиями, за пределы расположения коих планеты во время своих самостоятельных движений не выходят. Овен, Рак, Весы и Козерог для греческих астрономов-астрологов были важнейшими созвездиями, так как в первые дни соответствующих им месяцев происходили наиболее значимые для годичного солнечного цикла события — равноденствия и солнцестояния. Следовательно, мы можем предположить, что зодиократоры, связанные с четвертями и полушариями небес, являются зональными богами этих созвездий.

²⁷ Первый управляет частями Космоса, второй — своей собственной единичностью.

²⁸ Букв. «дюжина». См. примеч. 29.

²⁹ См.: Платон. *Федр*, 246e4–247a3. Речь идет о Зевсе и об одиннадцати следующих за ним богах-олимпийцах, объезжающих Космос, подобно тому как двенадцать зодиакальных созвездий равномерно передвигаются по ночным небесам.

³⁰ См.: *Прокл. Первоосновы теологии*, § 150.

³¹ Там же, § 65.

³² См.: «Тимей», 37d1–4: «Поскольку же образец являет собою вечно живое существо, он [демиург] положил в меру возможного и здесь добиться сходства, но дело обстояло так, что природа того живого существа вечна, а этого нельзя полностью передать рожденному. Поэтому он замыслил сотворить некое движущееся подобие вечности...»

³³ Ибо парадигма не есть наличное бытие живого.

³⁴ См.: Платон. *Тимей*, 30c7–31a1, а также: *Прокл. Комментарий к «Тимею»*, I, 427.3–436.3, и Платоновская теология, III, 15, 52.23–54.21.

³⁵ У Дамаския, как и у Прокла («Комментарий к „Тимею“», I, 435.4), в тексте данного фрагмента фигурирует слово ἀλῆστὶς, в то время как в комментарии Германа к «Федру» (247c, р. 149.4) — ἀλῆστρατε.

³⁶ Ср. с орфическим фр. 86. См. ниже, параграф 184 данной работы.

³⁷ Имеются в виду и четыре природные стихии, и четыре измерения телесного объекта (центрирующая точка, ширина, глубина, высота), и, что главное, четыре рода живых существ: небесные, пернатые, водные и сухопутные. См.: Платон. *Тимей*, 39e7–40a2. Ср.: *Прокл. Комментарий к «Тимею»*, III, 105.15–22.

³⁸ Чаще в неопифагорейской традиции началом числа считалась троица. См. в этой связи: Ямвлих. *Богонзреченная арифметика*, IV: «Естественное приращение числа до четверицы заключает в себе, по-видимому, все, что есть в мире вообще и по частям, и все, что есть в числе, в каждой простой природе... Твердое постижение и ученое познание истины сущего также совершается через четыре науки».

³⁹ То есть жизнь присутствует, но нет того, что можно было бы назвать «жизненным процессом», который мы находим в здешней, «живущей» жизни.

⁴⁰ А не вел речь о парадигме как причине.

⁴¹ Речь идет об Анаксагоровом понятии νοῦς, «ум». Анаксагор считал его действенной причиной Космоса. Как говорит Аристотель, Анаксагор «полагает ум началом по преимуществу: из всех сущих только его одного он признает простым, беспримесным и чистым» («О душе», 405a15–18). По поводу неизменности ума у Анаксагора см.: Аристотель. Физика, 256b24–27. Прокл трактует Анаксагоров «ум» как бестелесную душу («Комментарий к „Пармениду“», 1214.10–11).

⁴² То есть душа, не привязанная к особому местоположению, но повсюду распространенная и правящая множеством материальных частиц. Ср.: Аристотель. О душе, 405a13–15: «Во многих местах [Анаксагор] понимает ум как причину прекрасного и правильного, а в других отождествляет его с душой — это ясно из его слов, что ум присущ животным всяким: и большим, и малым...» «Несмешанность» ума, о которой говорит Анаксагор, также может быть понята как предикат аэональной души.

⁴³ Ὑπαίσι θεοῖς, о которых речь идет в «Халдейских оракулах» (фр. 80). Прокл называет этих богов поллунными (ср.: «Комментарий к „Тимею“», III, 196.11–197.26).

⁴⁴ То есть как материи Универсума в целом, так и материи единичных сущностей.

⁴⁵ Прокл говорит об этом, например, в «Платоновской теологии» (I.4, 18.17–20 и III.20, 67.27–68.7).

⁴⁶ Ср.: «Халдейские оракулы», фр. 48.

⁴⁷ См.: «Платоновская теология», III.9, 35.8–36.8; IV.1, 6.16–7.13.

⁴⁸ См.: Платон. Парменид, 143a2.

⁴⁹ Ибо раздваивается на нечто-в-себе и на нечто, выходящее за свои пределы.

⁵⁰ А таково умопостигаемое.

⁵¹ «Халдейские оракулы», фр. 18.

⁵² Выражаясь более современным языком — как некая предметная область, понимаемая нами как умопостигаемое сущее.

⁵³ «Халдейские оракулы», фр. 19.

⁵⁴ Там же, фр. 20a.

⁵⁵ Там же, фр. 20.

⁵⁶ Прокл. Комментарий к «Тимею», III, 13.21–22.

⁵⁷ Ср.: Там же, III, 49.27–29.

⁵⁸ См.: Платон. Тимей, 37d и 38b: «Устраивая небо, он вместе с ним творит для вечности, пребывающей в едином, вечный же образ, движущийся от числа к числу, который мы назвали временем... Итак, время родилось вместе с небом, дабы, одновременно рожденные, они и распались бы одновременно, если наступит для них распад».

⁵⁹ Ср.: Прокл. Комментарий к «Тимею», III, 14.16–28; III, 15.11–21.

⁶⁰ Вечное оказывается вечно сущим и, следовательно, сама вечность как свойство вечного есть вечное бытие. Будучи собой, она двойственна. О таком положении дел

применительно к наименованию «вечность» (αἰών, от αἰεὶ εἶναι) говорил уже Аристотель («О небе», 279a27). Ср.: *Плотин*. *Энеады*, III.7.4.42–43; 7.6.27–33.

⁶¹ Ср. со знаменитым местом из «Писем» Платона: «Все тяготеет к царю всего и все совершается ради него; он — причина всего прекрасного. Ко второму тяготеет второе, к третьему — третье...» (312e1–4).

⁶² То есть время все-таки измеряет самое себя как отличное от себя.

⁶³ Имеется в виду начало кругообращения небес, которое, как это можно понять из сказанного в «Тимее», означает и начало жизни космоса как живого существа. Время измеряет время как движение небес, а жизнь — как жизнь. Аристотель писал: «Мера всегда однородна с измеряемым» («Метафизика», 1052b24).

⁶⁴ То есть время и место, будучи мерами тела, одновременно выступают мерой самих себя: они являются не чем-то внеположным телу, но как бы двумя его модусами. Тело формирует свой топос — пространство же и время являются независимыми системами координат лишь в нашем воображении.

⁶⁵ Ср.: *Прокл*. *Платоновская теология*, V.38.

⁶⁶ Ср.: Там же, III.21.

⁶⁷ Ср.: *Аристотель*. *Топика*, 153b31.

⁶⁸ Определение, принадлежащее Аристотелю. См.: «Физика», 219b1–2.

⁶⁹ Фактически повторяя понимание времени Аристотелем. Впрочем, по отношению к такого рода выводам неоплатоников следует быть крайне осторожными. Прокл принимает Аристотелево понимание только для определенного аспекта времени. Ср. с критикой отождествления времени с мерой движения, которую Прокл, вслед за Ямвлихом, развивает в «Комментарии к „Тимею“» (например, III.32.32).

⁷⁰ Важный момент. Лишенное качеств — то есть неделимое (в том аспекте, в котором качества делают вещь, при том, что жизнь и есть разделение, выход за свои пределы). Но ведь такого рода неделимым может быть названо и бездушное!

⁷¹ См.: «Парменид», 142d.

⁷² Очевидно, «математическое» здесь синонимично «абстрактному». То есть мы говорим о теле как таковом, а не об абстракции тела, подобной стереометрическим фигурам, изображаемым геометриями.

⁷³ См.: «Метафизика», 1015a, 13–15: «Как видно из сказанного, природа, или естество, в первичном и собственном смысле есть сущность, а именно сущность того, что имеет начало движения в себе самом».

⁷⁴ Как говорит Аристотель. Именно для Стагирита время является мерой движения, то есть одним из тех модусов, в которых необходимо раскрывает себя природная, а значит, становящаяся, переходящая от возможности к действительности, вещь. Впрочем, время как мера есть и само движение (исходя из сформулированного выше принципа): «Время — исчисление чего-то непрерывного, то есть движения по кругу...» («О возникновении и уничтожении», 337a24–25). Такое непрерывное движение — это кругообращение небес, что в конце концов сближает воззрения Аристотеля с таковыми из платоновского «Тимея».

⁷⁵ Ἀλειρόδυνος. См.: *Прокл*. *Первоосновы теологии*, § 84.

⁷⁶ Человек создает статую или дом, которые являются целостными вещами. Но они не будут при этом живыми сущностями, поскольку сохраняют безжизненность использованного для их изготовления материала.

⁷⁷ См.: Платон. Парменид, 144e8–145a4.

⁷⁸ Напомним, что в «Тимее» (37d) говорится: время — «вечный же образ, движущийся от числа к числу».

⁷⁹ Например, светила — части небес.

⁸⁰ Ср. с определением Платона: «Вечность есть жизнь в покое, в тождественности и в одном и том же состоянии» («Энеады», III.7.11.45–46).

⁸¹ Части движения прекращают движение (уничтожаясь либо переходя к покою), время же все равно течет, «сохраняя» изменчивость как суть движения. Как говорит Аристотель, «и как движение всегда иное и иное, так и время. А взятое вместе всякое время одно и то же, только бытие его различно» («Физика», 219b10–12).

⁸² Перестает быть частью, теряет свое существенное свойство, по сути выражающее существенное свойство целого.

⁸³ Время как мера движения присутствует лишь там, где действительно наличествует последнее. Аристотель иллюстрировал это апелляцией к психологическому опыту переживания своего бытия: «Однако время не существует и без изменения... Ибо когда ничто не меняется в нашей мысли или когда мы не замечаем никаких перемен, нам не будет казаться, что протекло [хоть какое-то] время. Мы будем подобны тем баснословным людям, спящим в Сардинии... когда они пробудятся: они ведь соединят прежнее теперь с последующим и сделают его единым, устранив из-за бесчувствия все, что было между ними» («Физика», 218b20–27; спящие герои — дети Геракла от дочери Феспия, нетленные тела которых якобы сохранялись на о-ве Сардиния).

⁸⁴ Поскольку, как мы видели в «Тимее», вечное живое существо является предметом, приближаясь к которому ум-демиург создает чувственно воспринимаемый космос.

⁸⁵ То есть ум является либо деятельным, либо претерпевающим (в аристотелевском смысле).

⁸⁶ Парменид в поэме «О природе» утверждал следующее о своем «шарообразном едином бытии»: «И не было оно, и не будет, коль ныне разом и все / Есть единое, сплошное...» (Симпликий. Комментарий к «Физике», 144). О том же см.: Платон. Тимей, 37e: «Ведь мы говорим о той сущности, что она была, есть и будет, но, если рассудить правильно, ей подобает одно только „есть“».

⁸⁷ Ср.: Евклид. Начала, I, определение 1: «Точка есть то, у чего нет ни одной части». Прокл уточняет: «Точка не делится на части, поскольку не обладает частями, так как части будут иметься лишь у протяженного; но при этом она не просто не делится на части так, как будто не обладает ни одной частью. В самом деле, определение точки включает в себя какие-то составляющие, все же включаемое занимает положение частей по отношению к тому, в состав чего оно входит». См. также: Аристотель. Физика, 233b33–34: «Настоящий момент нерасторжим».

⁸⁸ См. выше, примеч. 60.

⁸⁹ См. выше, примеч. 78.

⁹⁰ См.: «Тимей», 37d5—7 и далее.

⁹¹ Но лишь тем, в котором в определение данного эйдетического сущего необходимым, сугубым моментом входит длительность.

⁹² Очевидно, имеется в виду абстрактное тело космоса.

⁹³ Пример — небо и его части.

⁹⁴ Даже если это чисто эйдетическое движение (различение целого и частей) и покой (их тождество).

⁹⁵ Своего рода протяженность «теперь».

⁹⁶ То есть в «нашем», чувственно данным космосе.

⁹⁷ Иными словами, космос становится (пребывая во временной длительности), он эйдетичен (ибо зрим и логически определяем), а также жизнен (на что указывает та сущностная, «природная» жизнь, о которой говорилось уже немало).

⁹⁸ Так в диалоге «Софист»: Платон, прежде чем перейти к рассмотрению тождества и инаковости, вводит понятия движения и покоя как родов сущего (249a—255e).

⁹⁹ Как мы уже отмечали, Платон весьма красноречиво говорит о появлении «первого движения» и «первой инаковости» вслед за единым при рождении от него ума.

¹⁰⁰ Ср.: «Тимей», 38b. Памятуя о том, что вечность — это вечно сущее, нам следует внимательнее прислушаться к словам Платона: «К тому же мы еще говорим, буд-то возникшее есть возникшее и возникающее *есть* возникающее, а имеющее возникнуть *есть* имеющее возникнуть». Не означает ли это «есть» прямого присутствия вечного во времени? О чем-то подобном позже будет писать также Августин.

¹⁰¹ Где движение имеет конкретную конечную цель.

¹⁰² Фактически Дамаский воспроизводит аристотелевское понимание движения как интелектуального феномена, в котором заранее предположена обуславливающее его бытие цель.

¹⁰³ Дамаский вновь отождествляет вечность с неделимо длящимся моментом настоящего. Аристотель говорил о чем-то похожем, когда анализировал в «Физике» природу момента «теперь». Последний с необходимостью оказывается самопротиворечивым и фактически складывающимся из природ предела и беспредельного. Впрочем, если он — не предел, то «окажется одновременным прошедшее десять тысяч лет назад и прошедшее сейчас» (218a18—22). Но если «теперь» — не беспредельное, то «теперь» вместе друг с другом не будут существовать, а прежнее должно уничтожиться» (218a13—17).

¹⁰⁴ Которые «здесь» исполняют функции той же целостности.

¹⁰⁵ Атрибуты второго чина умопостигаемого превращаются в модусы существования того, что ниже его.

¹⁰⁶ О вечности, тождественной себе эйдетичности и жизненности первообраза, на основании которого демиург создавал космос, говорит в «Тимее» Платон (29a, 30c и далее).

¹⁰⁷ Четыре рода живых существ — см. выше, примеч. 37.

¹⁰⁸ Это то самое становление, которое соответствует не временному генезису, но непротяженной во времени сверхвременной длительности вечного.

¹⁰⁹ См.: Платон, Парменид, 145c: «Но если все части находятся в целом и если все они составляют единое и само целое и все охватываются целым, то не значит ли это, что единое охватывается единым и, таким образом, единое уже находится в себе самом?» Можно указать и на исторического Парменида, приписывавшего в поэме «О природе» бытию определенность целокупности (строка 38 у Симпликия — см. выше, примеч. 266 к части I, разделу 1).

¹¹⁰ Будучи как бы его материей, — а мы помним, что у Аристотеля материя также в некотором роде выступает как сущность.

¹¹¹ «Халдейские оракулы», фр. 12. О двойственности такой монады см. также: Ямвлих. Богонзренная арифметика, I.

¹¹² «Халдейские оракулы», фр. 49.4

¹¹³ Но как бы самораспространяясь.

¹¹⁴ То есть почему части сами не выступают в качестве целого, как это говорится, например, у Платона в «Пармениде» (142e).

¹¹⁵ Следовательно, вопрос звучит так: отчего второй чин не является триадой?

¹¹⁶ А именно — из начала, середины и конца. См., например: «Парменид», 137d.

¹¹⁷ Платон. Софист, 245a.

¹¹⁸ Напоминаем: вечность ($\alpha\iota\omega\nu$) в античности связывалась и с жизнью; в таком случае данное слово понималось как «жизненный век».

¹¹⁹ Речь здесь идет о рассудочном мышлении, для которого время выступает одним из заложенных в его природу оснований. Еще Аристотель, анализируя силлогизм, приходил к такому выводу: чередование посылок и следствий предполагает для рассуждающего ума порядок следования объектов, через которые он постигает искомый предмет. Иначе говоря, рассудок есть мышление, «делящее время»: оно выделяет прошлое и будущее, в результате чего к нему, как говорит Аристотель, «присоединяется и время» («О душе», 430b2, и ниже — о разделении времени умом). Что же касается Ямвлиха, то для него время все-таки пребывает в «рассуждающей душе», играя там ту же роль, что вечность в «умопостигаемом» (см. фрагменты 62–68, по Диллону).

¹²⁰ Аристотель, не считая, что время является количеством, части которого имеют определенное расположение по отношению друг к другу, тем не менее указывал на присущую ему характеристику порядка: «Нельзя это [определенное расположение] показать и у частей времени: ведь ни одна часть времени не неподвижна; а как может то, что не неподвижно, иметь определенное положение? Скорее можно было бы сказать, что время имеет некоторый порядок в том смысле, что одна его часть существует раньше, а другая — позже...» («Категории», 5a25–30).

¹²¹ Первое — за более краткий период времени, второе — за более длительный.

¹²² Ср. с порядком создания Космоса, о котором Платон рассказывает в «Тимее».

¹²³ Как первый чин умопостигаемого.

¹²⁴ См. выше, примеч. 285 к части I, разделу 1.

¹²⁵ Ср. еще раз с отмеченным местом из «Теэтета», где Платон говорит о беременности юношей мыслью (149а и далее). Очевидно, что, согласно Дамаскию, образное изложение Платоном сократовского способа ведения беседы показывает параллельность процессов, происходящих в постигающей истину душе человека и при умопостижении рождении Всего.

¹²⁶ Πολύχους. Ср. с определением Платина: «Великая плодovitость природы делает единое не-единым» («Эннеады», VI.2.3.25). См.: Ямвлих. Протрептик, 125.21–27, а также: Введение к «Арифметике» Никомаха, 4.22; 33.17.

¹²⁷ Характерно, что и Прокл начинает рассуждать о божествах и об их порядке именно при переходе к рассмотрению жизненной амакации.

¹²⁸ Речь идет уже не о вечности-эоне, а об эонах, божественных сущностях, образующих полноту подлинного бытия. Особенно активно понятие «эон» как обозначение одного из порождений праотца использовалось в гностических сочинениях. Можно предположить, что здесь под «теологами» Дамаский понимает либо собственно гностиков (типа знаменитого Валентина), либо философов, более близких к классическому язычеству, однако находящихся под гностическим влиянием, — таковы, например, современники и оппоненты Платина Адельфий и Аквелин (против них был, например, направлен трактат Платина «Против гностиков» — «Эннеады», II.9).

¹²⁹ См.: Прокл. Платоновская теология, IV.39.

¹³⁰ В случае же самостоятельности они были бы целыми.

¹³¹ См.: Платон. Филеб, 52с1–53с3. Сам Дамаский комментирует данный пассаж так: «Если чистое не смешано с противоположным, не смешанное есть по своему виду подлинное то, что оно есть, а подлинное — это высшее, то вывод ясен: высшее всегда оказывается чистым» («Комментарий к „Филебу“», § 212.1–3).

¹³² Единое сущее, относящееся ко второму чину умопостигаемого.

¹³³ Описанного в диалоге Платона «Парменид» (143а4–144е7).

¹³⁴ То есть все возникновение происходит под модусом единства: «Единое присутствует в каждой отдельной части бытия, не исключая ни меньшей, ни большей...» («Парменид», 144с).

¹³⁵ Возможно, здесь имеется в виду то место в «Пармениде», где Платон, вводя пары типа «бытие и единое», «иное и единое», именует их «оба» и продолжает: «Но каждая из взятых нами [пар] представляет собою сочетание двух; следовательно, каждое из них будет одним... Если же каждое из них одно, то при сложении какой угодно единицы с любым парным сочетанием не становится ли все вместе тремя?» (143d).

¹³⁶ См.: Прокл. Платоновская теология, III.12, 46.18–20: «Итак, первое в этой самой второй триаде пусть будет названо пределом, второе — беспредельным, а третье — жизнью».

¹³⁷ См.: Прокл. Первоосновы теологии, § 67–69; 103; Комментарий к «Тимею», II.195.25–196.19; III.97.14–98.11 и т. д.

¹³⁸ В не дошедшей до нас части комментария к «Пармениду».

¹³⁹ См.: Прокл. Платоновская теология, III.25, 88.15 сл.

140 Там же, IV.27,79.23–25; V.39,147.10–11.

141 Прокл противопоставляет первую, неявную инаковость, соответствующую умопостигаемому устройению, второй, которую Платон впервые и называет инаковостью и которая присутствует в умопостигаемо-умном чине. См.: «Платоновская теология», III.28,85.17–86.6; IV.28,83.1.

142 У Платона в «Филебе» триада «предел—беспредельное—смешанное» (25а сл.), а в «Тимее» — «тождественное—иное—сущность» (35а сл.).

143 Как целое и как части.

144 Прокл пишет об этом в «Первоосновах теологии»: все порождающее сперва рождает подобное, а лишь затем — неподобное (§ 28).

145 В плане их подобия они гомеомерны, а как неподобные — негемеомерны и потому не содержат в себе друг друга.

146 Очевидно, речь идет, во-первых, о частных душах, которые одновременно и подобны друг другу (и всеобщей душе), и не подобны; во-вторых же — о частях индивидуальной души (согласно Платону, вожделеющей, разумной и гневливой): последние не подобны друг другу, и, в зависимости от того, какая из них овладевает нами, мы являем свою природу соответственным образом; тем не менее они все-таки подобны, поскольку в любом случае охватываются атомарным единством частной души.

147 То есть того, что выше целого.

148 Ср. с определением целого во втором смысле у Аристотеля: «Целым называется то, что так объемлет объемлемые им вещи, что последние образуют нечто одно, а это бывает двояко: или так, что каждая из этих вещей есть одно, или так, что из всех них образуется одно...» («Метафизика», 1024b25–28).

149 Простая, не скрытая, явленная инаковость.

150 В последнем случае некая целостность входит в иную целостность как часть. См. в связи с этими рассуждениями современные теории множества.

151 Целостность второго чина умопостигаемого.

152 В них проявляется уже природа части.

153 В жизни покой и движение выступают ее составными моментами, они не просто присущи ей, но могут быть соприсущи и даже единосущи друг другу. Мы вычленяем покой и движение как характерные части бытийного состояния живого существа. Однако мы связываем с состояниями покоя и движения также сущностные стороны жизни и объединяем их в ней.

154 Речь о целом, состоящем из трех частей (начала, середины и конца), у Платона заходит при рассмотрении уже не умопостигаемого, а умопостигаемо-умного (фигуры).

155 См.: Прокл. Платоновская теология, III.24,84.9–86.6.

156 В тексте Дамаския речь идет об участии сущего в сущем, а единого в едином. Мы идем по конъектуре Вестеррика, которая учитывает соответствующий пассаж из «Парменида» (142b5–c1).

157 Ср.: «Парменид», 142d9–e4.

158 Ср.: «Парменид», 142d9–143a1, особенно 142e4–6.

159 Мыслимое умом сущее.

160 Отец—сила—отеческий ум.

161 Необходима всецелая целостность, а не какая-либо частная форма целого.

162 См.: Платон. Теэтет, 205а: «Там, где существуют части, целое и все будут совокупностью частей», а также: Софист, 245а: «Ничто, однако, не препятствует, чтобы разделенное на части имело в каждой части свойство единого и чтобы, будучи всем и целым, оно таким образом было единым».

163 Имеется в виду небо из диалога Платона «Федр» (246е4–247d5). Прокл разделяет его на три части: сверхнебесное место, собственно небо и поднебесный свод (см.: «Платоновская теология», IV.4–8, 17.16–27.4).

164 Когда мы говорим обо Всем, то подразумеваем космическую всеобщность — все сущие вещи, тотальность которых видим, когда обращаемся к созерцанию небес, охватывающих и удерживающих в единстве чувственно воспринимаемый космос. Небеса как образ такой тотальности — чрезвычайно распространенный в античности образ. Можно сослаться хотя бы на не раз уже отмеченную картину небесного божественного шествия из «Федра» (247b и далее).

165 См.: Платон. Софист, 244е2–245а6.

166 'Ολοποιοί. «Халдейские оракулы», фр. 83.

167 Согласно воззрениям неоплатоников, данный чин описан Платоном в «Пармениде» (145е7–146а8). Ему соответствуют либо Рея, либо Геката традиционных эллинистических теологий. См.: «Халдейские оракулы», фр. 50.

168 Крон.

169 Зевс.

170 См. выше, параграф 122.

171 Имеется в виду второй Зевс — устроитель всех разделенных, множественных Космосов.

172 Сабазий — божество, культ которого был по своему происхождению фригийским. В Эллад Сабазий отождествлялся с критским (и орфическим) Дионисом-Загреем, сыном Зевса и Персефоны.

173 Дионис — древнейшее божество, которому поклонялись еще в Микенской Греции. В орфической традиции был наиболее популярной фигурой: с состоянием разорванности Диониса часто образно отождествлялось бытие души (частички божественного) в теле. Согласно орфическому мифу, Дионис — сын Зевса и Персефоны. Ревнивая Гера, супруга Зевса, натравила на него титанов. Те отвлекли младенца Диониса детскими игрушками, и в том числе зеркалом. Увидев свое отражение в зеркале, Дионис увлекся его разглядыванием — и, воспользовавшись этим, титаны разорвали его на части. Удвоение Диониса в зеркале для позднеантичных мыслителей (Прокл, Олимпиодор, Нонн Панополитанский) является точной метафорой его природы, склонной к саморазделению и умножению до бесконечности. «Соединяет» же Дионисово распадение Аполлон.

174 В контексте, близком данному, о телетархах см.: Прокл. Платоновская теология, IV.16.

¹⁷⁵ Буквально — «завершающее», «приводящее в исполнение». Ср.: «Халдейские оракулы», фр. 86.

¹⁷⁶ Ср.: *Прокл*. Платоновская теология, III.20.

¹⁷⁷ Имеется в виду «сверхнебесное место» из диалога Платона «Федр» (247c1). «Воспевание кругового движения» см., например, у Платона («Федр», 247c; «Тимей», 36c; «Законы», 893c) и у Аристотеля («О небе», 286b10 сл.).

¹⁷⁸ См. ниже, II.154.17–18.

¹⁷⁹ То есть отделяющего в мышлении самого себя от предмета, на который направлена мысль, в отличие от неделимого и не-субъектного акта сверхъестественного (а потому неопишущего) мышления.

¹⁸⁰ «Халдейские оракулы», фр. 182.

¹⁸¹ Поскольку целое, обладающее частями, обязательно имеет форму, пусть даже смысловую, и в результате оказывается видом.

¹⁸² Имеется в виду пассаж из первой гипотезы «Парменида» Платона (137c5–d3). В данных рассуждениях Дамаский, по сути дела, отождествляет понятия «целое» и «общее».

¹⁸³ «Парменид», 142d2–5. Ср.: *Аристотель*. Метафизика, 1059b38–39.

¹⁸⁴ По Дамаскию, данные рассуждения Платона являются указанием на непреложную очевидность именно такого структурирования сущего на высших уровнях умопостижаемого. «Обычные логические упражнения» — это указание на совет Парменида «поупражняться побольше в том, что большинство считает и называет пустословием», который тот дает юному Сократу после вводных рассуждений диалога, посвященных апориям, возникающим, если принимается теория идей (135d). Формально говоря, все гипотезы «Парменида» есть не более чем такие упражнения.

¹⁸⁵ Из самодвижности души выводится ее бессмертие, из промысла — кара дурным людям. Ср.: *Плотин*. Эннеады, III.2.5.21.

¹⁸⁶ См.: «Парменид», 142e3–7.

¹⁸⁷ Рассматривая беспредельное множество, мы не можем указать целого, которое охватывало бы его. Следовательно, оно обусловлено своими частями. В таком случае есть целое само-по-себе, которое совершенно внеположно частям.

¹⁸⁸ Например, в постоянном, бесконечном порождении и воспроизведении любого вида живых существ, где все время делится, а делясь, количественно умножается, к примеру, некий вид «лошади» или «человека».

¹⁸⁹ Дамаский использует многозначное Аристотелево понятие лишенности. Смысл, который он имеет в виду в данном случае, — это лишенность как одна из сторон противоположности: «В каждой паре противоположностей одно есть лишенность...» («Метафизика», 1004b26). Мы говорим о чем-то, а как на противоположное ему указываем на то, что выступает его отрицанием (бес-форменность — отрицание формы, а не-бытие — бытие). Следовательно, лишенность есть отрицание данного эйдоса, который по своей природе есть целое. Тогда лишенность его — это лишенность целого, словно бы целостная лишенность.

¹⁹⁰ Ибо вечность выражается во временном бытии как неделимое «есть».

191 Поскольку сущее превышает вечности.

192 То есть второго чина умопостигаемого

193 См.: Платон. Парменид, 142с7–8.

194 Там же, 143а4.

195 Там же, 142с8–d9.

196 Там же, 142d1–5.

197 Там же, 142d1–2.

198 Там же, 142b7–8.

199 В начале второй гипотезы «Парменида» (142d) речь идет о едином, к которому прилагается предикат существования. Ниже Платон переосмысляет этот предикат как субъект. Тогда единое само становится предикатом, приписываемым сущему.

200 Там же, 142d4–5.

201 Там же, 142d8–9.

202 Вероятно, имеются в виду апории, возникающие при рассмотрении отношений части и целого (145с и далее): если мы с определенностью говорим о частях, целое неуловимо. Ср. с их рассмотрением Проклом в «Первоосновах теологии» (§ 67 и далее).

203 «Парменид», 142b7.

204 Там же, 142d.

205 Там же, 142е.

206 Единое выступает в качестве сущего целого потому, что последнее ближе всего к единому и более всего проявляет его свойства. Сущее есть часть сущего как единое целое потому, что, лишь будучи единой целостностью, оно не распадается во множественность иного. Способ разрешения апорий у Дамаския чисто диалектический.

207 «Парменид», 142b5–с1.

208 Там же, 142d2–3.

209 Там же, 143а, 145е и далее.

210 Там же, 142d.

211 Там же, 142с.

212 Там же, 142d.

213 Там же, 142d6–7.

214 См., например, «Парменид», 142е: «Каждая из этих двух частей существующего единого».

215 Каковыми и являются части и целое: они постигаются лишь в соотносительности друг с другом.

216 Или, говоря другими словами, здесь оно состоит из частей и выступает как целое уже в качестве части.

217 Имеется в виду следующее место из «Парменида» (142е): «Каждая из этих двух частей в свою очередь содержит и единое, и бытие, и любая часть опять-таки об-

разуется из двух частей... Не представляет ли собой существующее единое, таким образом, бесконечное множество?»

218 Вопрос таков: непрерывное ли перед нами бесконечное множество или дискретное?

219 См. выше, параграф 123.

220 Ср.: *Прокл. Платоновская теология*, III.27.98.10–99.9, где говорится следующее: «Существует единый умопостигаемый эйдос богов... относительно же единого сущего — демонов... Ведь все божественные порядки [проистекают] от монадных архонтов».

221 См.: «Халдейские оракулы», фр. 32.1. Ср.: *Прокл. Комментарий к «Тимею»*, 1,420.11–19.

222 Ср.: *Прокл. Платоновская теология*, III.20: «В „Тимее“ же космос называется целым, слагающимся из целых».

223 Ср.: Там же, III.26,92.20–28.

224 Ср.: Там же, III.24,84.26–85.4.

225 См.: «Парменид», 142d: «С другой стороны, если бытие и единое не тождественны, но лишь относятся к одному и тому же существующему единому...»

226 Связанной с генадой — см. в тексте чуть выше.

227 «Парменид», 142e3–4.

228 Там же, 142e7–143a2.

229 О комментариях Ямвлиха к «Пармениду» см. выше, параграф 91 и примечания к нему.

230 Ср.: *Прокл. Комментарий к «Пармениду»*, 1114.10–13.

231 Речь, очевидно, идет о проблемах исчисления площади и периметра круга, а также о задачах типа т. н. квадратуры круга. Ср.: *Платон. Письма*, 343a–b.

232 Круг непостижим в плане познания, а как чувственно воспринимаемый образ он вполне «послушен» и ясен нашей практической природе.

233 Дети — мое порождение, но они и иные мне.

234 Смысл данного параграфа можно попытаться передать следующим образом: мы не должны представлять умопостигаемые чины беспредельно делимыми. В последнем случае мы пришли бы к чему-то, подобному тому, о чем говорит Платон в седьмой гипотезе «Парменида» (164d): «Даже если кто-то возьмет кажущееся самым малым, то и оно, только что представлявшееся одним, вдруг, как при сновидении, кажется многим...» Следовательно, предполагая делимость богов, мы вынуждены приписывать им и атомарность (неделимость).

235 В материи беспредельные предметы не представлены все разом потому, что она является возможностью их бытия; в то же время часть из них уже исчерпала данную возможность, отойдя в прошлое, по отношению же к последнему понятие потенциального неприменимо. В умопостигаемом также нет множественности единичного, чувственно данного сущего. Иначе говоря, непостижимая умопостигаемая беспредельность — это не простая «нумерическая» бесконечность, но нечто иное.

²³⁶ Умопостижаемое оказывается не бесконечным нумерически уже потому, что душа всегда способна перейти к его постижению, то есть охватить его каким-то образом.

²³⁷ См.: «Парменид», 143а, 144а.

²³⁸ Дамаский интерпретирует Платона таким образом, что в истолковываемом месте «Парменида» речь идет не о «дурной» бесконечности (о которой говорил, например, Аристотель), а о бесконечности как признаке превосходства надо всем и абсолютного совершенства. В схожем смысле еще за столетие до Дамаския Августин писал о бесконечном бытии Божества.

²³⁹ «Парменид», 144b.

²⁴⁰ Например, «Парменид», 144е: «Единое само по себе, разделенное бытием, должно быть многим... Однако... разве части не охватываются целым?.. А то, что их охватывает, есть предел».

²⁴¹ Любая часть тела имеет величину, так как сущностной его стороной является то, что оно — пространственная величина.

²⁴² Разделение тела есть его уничтожение.

²⁴³ Ср.: Аристотель. Об истолковании, 13.23a21–26.

²⁴⁴ Беспредельное множество не является счетным, поэтому оно, хотя и делимо, но в своей делимости сохраняет свойство атомарного.

²⁴⁵ «Халдейские оракулы», фр. 179.

²⁴⁶ Имеется в виду диалог Платона «Тимей» (30c5–8; 31a4–6). Прокл строит данную триаду так: отец (=τὸ ἐν ζῶον, τὸ αὐτοζῶον) — сила (=ἡ αἰτία προαΐουσα) — отеческий ум (=τὰ νοητὰ ζῶα). См.: Прокл. Платоновская теология, III.18,61.11–62.10; Комментарий к «Тимею», I,419.16–420.19.

²⁴⁷ По поводу жизни см.: Прокл. Платоновская теология, IV.3,16.24–17.1, относительно сущего — IV.3,17–19.

²⁴⁸ Имеются в виду имена: μονογενὲς («Тимей», 31b3), ὁτιον («Тимей», 31b3, тождественно αἰώνιον неоплатоников) и παντελές («Тимей», 31b3).

²⁴⁹ См.: «Тимей», 30–31.

²⁵⁰ Там же, 48e6; 92c7.

²⁵¹ Там же, 30d1–2.

²⁵² Там же, 31a3–4 и в др. местах.

²⁵³ «Халдейские оракулы», фр. 20.1. Ср.: Прокл. Комментарий к «Тимею», III,102.10–11.

²⁵⁴ «Халдейские оракулы», фр. 20.1–2.

²⁵⁵ В трактовке Дамаския «существующее единое» Платона, являющееся целым, — отец, две его части (единое и бытие) — отеческая сила, беспредельное множество, которым является существующее единое, — ум (см.: «Парменид», 142d–143a).

²⁵⁶ См.: Там же, 145a: «Существующее единое, надо полагать, одновременно и единое, и многое, и целое, и части, и ограниченное, и количественно бесконечное».

²⁵⁷ «Халдейские оракулы», фр. 179.

258 См. ниже, параграф 265.

259 В «Тимее» Платон говорит о Космосе как о божестве и в то же время рассказывает о внутрикосмических богах, его наполняющих.

260 «Халдейские оракулы», фр. 76.

261 Там же, фр. 81.

262 Там же, фр. 80.

263 Там же, фр. 30.

264 Там же, фр. 22.

265 «Парменид», 142d9—e1.

266 Там же, 142e4—6.

267 Там же, 142e1—2.

268 Слово «вечно» используется Платоном в «Пармениде», 142e5; 6; 7; 143a1, а «становиться» — Там же, 142d5; e4; 6; 143a1.

269 См.: Прокл. Платоновская теология, I.16.

270 Платон. Парменид, 143a2.

271 Там же, 142e.

272 Единичной сущностью.

273 Возможно, имеется в виду следующее место из «Парменида», 143b: «Итак, если единое и бытие различны, то единое отлично от бытия не потому, что оно — единое, равно как и бытие есть что-то иное сравнительно с единым не потому, что оно бытие, но они различны между собою в силу иного и различного».

274 «Халдейские оракулы», фр. 22.1.

275 Там же, фр. 31. Ср.: Прокл. Платоновская теология, III.26,91.6.

276 Секст Эмпирик, например, рассказывает о «прежних» воззрениях пифагорейцев, говоривших о порождении «числа из двух начал — единицы и неопределенной двойцы» («Против ученых», X.281).

277 Распространенный пифагорейский образ, выработанный на том основании, что сумма первых четырех чисел $1+2+3+4=10$. См., например, пифагорейские «Золотые стихи», 47—48, а также: Ямвлих. О жизни пифагорейской, 85.4—5; 92.1—2; Богоизреченная арифметика, 22.21—22.

278 Например, человек является первым, бесконечное множество людей — вторым, род человеческий как обобщающая абстракция (в данном случае) — третьим. На наш взгляд, Дамаский здесь говорит о последовательности образов, генерируемых познающим созерцанием: мы действительно идем вначале от конкретного человека к узрению бесконечности человеческих существ, вслед за чем объединяем их в понятие человеческого рода.

279 «Халдейские оракулы», фр. 18.

280 Речь идет об Орфее. Ср. с орфическим фр. 84.

281 Ср.: Ямвлих. О жизни пифагорейской, 162.

282 Ибо мы осуществляем познание через собственные признаки, образуя при их посредстве понятия.

283 Платон. Софист, 249a1–2.

284 См.: «Халдейские оракулы», фр. 30.

285 Ср. с орфическим фр. 101, где речь идет о том, что Фанет сам вручает Ночи царский скипетр.

286 Платон. Государство, VII.525e1–526a7. Ср. со следующим рассуждением Платона из «Государства» (525a): после того, как чуть выше Сократ высказал суждение о том, что единичный предмет наличием своей составности вынуждает нашу душу обратиться к разрешению апории, связанной с самопротиворечивостью единичного вообще, происходит следующий обмен мнениями: «Главное. Но, конечно, не меньше это наблюдается и в том случае, когда мы созерцаем тождественное: одно и то же мы видим и как единое, и как бесконечное множество. Сократ. Раз так бывает с единичей, не то же ли самое будет и со всяким числом вообще?»

287 Очевидно, имеется в виду диалог Платона «Парменид», где речь идет о том, что любое сущее единое или единое сущее может интерпретироваться как число, причем как сколь угодно большое (143c и далее).

288 Ср.: Прокл. Платоновская теология, III.24,86.3–5.

289 Ср.: «Парменид», 143b.

290 См. то, что говорится о становлении в диалоге «Парменид» (142e).

291 См.: Прокл. Платоновская теология, IV.28,82.4–9. О женственности числа см.: Там же, IV.30,89.6–91.26.

292 Инаковость, как нечто посредствующее, двойственна, помимо того, что она занимает в этих триадах второй по порядку чин. Однако можно вспомнить символические отождествления тех же пифагорейцев, для которых диада связана с женским началом. «Подобозающая женскому полу божественность» — это различение и умножение, рожденные динамической (потенциальной, силовой) природой женского начала.

293 См.: Прокл. Платоновская теология, IV.16,48.15–22.

294 См.: «Парменид», 144e1–3: «Следовательно, утверждая недавно, что бытие раздроблено на наибольшее число частей, мы говорили неправду: ведь, как оказывается, оно разделено на число частей не большее, чем единое, а на столько же, ибо ни бытие не отделено от единого, ни единое — от бытия, но, будучи двумя, они находятся во всем в равной мере». См. также: «Парменид», 144c6–8.

295 Не идентифицированный фрагмент «Халдейских оракулов».

296 Хотя бы потому, что она является началом ряда натуральных чисел.

297 В ситуации взаимной инаковости все отрицает иное себе и само подвергается отрицанию. Взаимоограничение же есть взаимоопределение — вот откуда определенность, «сопутствующая» инаковости.

298 Дамаский определяет число вполне в соответствии с рассуждениями Платона в «Пармениде» (143c и далее). Ср. с тем, что говорил о числе Плотин («Энеады», VI.6.15): «Сущее, которое стало числом, скрепляет сущие с собой, так как раздробля-

ется оно не потому, что оно единое, но его единство присутствует [всегда]. Раздробляясь в соответствии со своей природой на столько частей, сколько восхотело, сущее уарело, на сколько; уарев же, породило число, существующее в нем самом [изначально]». Согласно Платону, также используемому в данном месте идеи и даже некоторые слова из «Парменида», инаковость заложена в сущем, выявление же ее приводит к своеобразной актуализации превышающего дискурс (неявно существующего в уме с самого начала) числа.

299 «Парменид», 143b

300 При рассмотрении второго чина умопостигаемого («Парменид», 142c7—d9).

301 Дамаский проводит следующее расчленение соответствующих логических выводов, сделанных Платоном в «Пармениде»: 143b3—7 — деление; 143c1—144a4 — определение числа; 144a5—c2 — рассмотрение сущностного числа; 144c2—e7 — исследование единичного числа.

302 То есть всем как жизнь, всем как ум. Либо как человек, желающий быть всем и в то же время сохранять свое неповторимо-индивидуальное бытие.

303 Ср.: *Прокл. Платоновская теология*, IV.31,92.6—26.

304 См.: «Парменид», 143e: «Далее. Когда есть два и дважды, то необходимо ли, чтобы было и дважды два? И когда есть три и трижды, не необходимо ли также, чтобы было трижды три?..»

305 Вероятно, имеется в виду следующее место из «Парменида» (144a): «Следовательно, могут быть произведения четных чисел на четные, нечетных на нечетные, а также четных на нечетные и нечетных на четные... А если это так, то не думаешь ли ты, что остается какое-либо число, существование которого не необходимо?.. Но при существовании числа должно быть многое и бесконечная множественность существующего». Иными словами, из существования числа вытекает «законность» существования вообще всего, в том числе и таких вещей, «как, например, волос, грязь, сор и всякая иная дрянь» (Там же, 130c), об идеях которых выше вопрошал у Сократа Парменид. Вот что писал по этому поводу критиковавший «теорию идей» Аристотель: «Далее, согласно предположению, на основании которого мы признаем существование идей, должны быть эйдосы не только сущностей, но и многого иного (в самом деле, и мысль едина не только касательно сущности, но и относительно всего другого; и имеют знания не только о сущности, но и об ином; и получается у них несметное число подобного)...» («Метафизика», 990b23—27). Другими словами, появление инаковости и числа приводит к появлению дурной множественности всего сущего. Поскольку же здесь речь идет о сфере умопостигаемого, то каждой, самой незначительной и не-благой вещи должно будет соответствовать умопостигаемое число. См. также: «Метафизика», 1091b26—35: «Кроме того, если эйдосы — числа, то все эйдосы — нечто благое по существу. Но пусть признаются идеи чего бы то ни было: если они принимаются только для того, что есть благое, то идеи не могут быть сущностями; если они принимаются и для сущностей, то благами будут все животные и растения и все причастное. Таким образом, получают и эти вот нелепости, и то, что элемент, противоположный [единому], будет ли это множество или неравное, то есть большое и малое, оказывается сам-по-себе злом».

306 См.: *Прокл. Платоновская теология*, IV.31,94.21—26.

³⁰⁷ Ср.: «Парменид», 143b: «И вот если мы выберем из них, хочешь — бытие и иное, хочешь — бытие и единое, хочешь — единое и иное...»

³⁰⁸ «Парменид», 143d8–144a2. Ср.: *Евклид. Начала*, VII, определения 8–11; *Прокл. Платоновская теология*, IV.31,93.7 сл.

³⁰⁹ Плотин, Ямвлих и Прокл достаточно единодушно связывали божественность с высшим числом.

³¹⁰ Дамаский использует Аристотелево определение сопоставимости, данное в отрицательной форме (через несопоставимость): «Ибо то, что различается по роду, не имеет пути друг к другу, но стоит далеко друг от друга и несопоставимо» («Метафизика», 1055a6–7).

³¹¹ Белизна появляется благодаря тому, что проводится белая линия, но не благодаря наличию линии вообще.

³¹² Ср.: *Аристотель. О возникновении и уничтожении*, 323b25–29.

³¹³ Все изложение Дамаския является кратким переложением рассуждений Аристотеля из VII книги «Физики». Например: «Несравнимо все, что не синоним. К примеру, отчего нельзя сравнивать, будет ли острее графит, вино или высокий тон? Потому, что они омонимы и [в результате] несравнимы» (248b7–9). Или: «Не потому ли [присутствует несравнимость], что непосредственный носитель различен? Ведь лошадь и собака сравнимы, кто из них белее, так как то, в чем [присутствует данное качество], у них одно и то же, а именно — поверхность. Вода же и звук в отношении этих свойств несравнимы, ибо носитель у них разный. Иначе очевидно, что все придется в этом смысле делать единым» (248b21–25).

³¹⁴ «Ибо в математическом <числе> ни одна монада никак не отличается от любой другой... монады в каждом числе сопоставимы» (*Аристотель. Метафизика*, 1080a22–26).

³¹⁵ Ср.: *Аристотель. Метафизика*, 1088a8–11: «Необходимо, чтобы у всего всегда существовала некая тождественная мера, например, у коней мера — конь, у людей — человек. У человека же, коня и бога — пожалуй, живое существо, и их число соответствует живым существам». См. также: *Аристотель. О возникновении и уничтожении*, 333a20–21: «...необходимо, чтобы у всего сопоставимого было нечто тождественное, посредством которого оно измеряется».

³¹⁶ См. об этом: «О возникновении и уничтожении», 333a33–34: «Ведь если одна и та же [вещь] стала больше по величине, то соотношение ее [с другой] вещью соответственно увеличится ввиду однородности». См. также: «Никомахова этика», 1165a33–34: «Судить об однородном легче, о различающемся же — труднее».

³¹⁷ Дамаский использует определение человека, первая формулировка которого принадлежит Аристотелю, а окончательная — Порфирию. См., например: *Порфирий. Комментарий к «Категориям» Аристотеля*, 60.17–18; 63.22 и т. д.

³¹⁸ Ср.: *Плотин. Эннеады*, VI.6.11–29.

³¹⁹ Мысль Дамаския такова: род не является суммой входящих в него частей. Хотя, говоря о нем, мы подразумеваем некоторое множество сущих вещей, входящих в него, все-таки их число (как и число видов этого рода) не важно для его определенности. Если род и делится, то лишь на свои стихии, а не на виды. Отметив это, мы

поймем, отчего в процессе познания род выступает как нечто неделимое. Будучи разделен, род перестает быть собой, выступая в качестве одного из своих видов, и не более.

³²⁰ Появление числа означает появление монады, которая не просто «сопровождает» его, но, поскольку все сущее несет в себе свою монаду, «окружает» его как возможность счета.

³²¹ Ср. греческое слово *μόνος* — «один», «только один».

³²² Дамаский здесь рассматривает в основном определение сопоставимости (и однородности) частей как коренное условие возможности понимания природы числа. Действительно, мы никогда не сможем сосчитать, так же как и обозначить предикатом существования в каком-то одном определенном смысле то, что совершенно неоднородно и несопоставимо.

³²³ Например, видовые разнообразия минералов, живых существ и частей тела не рядоположны друг другу, а потому не имеют отношения к числу как таковому. Используя известный оборот, можно сказать, что численное множество не слагается из книг хороших, книг дурных и книг в кожаных переплетах.

³²⁴ См.: Платон, Парменид, 143d.

³²⁵ Одно из принятых в античности определений числа, отличающееся от пифагорейских. Являх («Введение к „Арифметике“ Никомаха», 10.8–9) связывает его с именем Фалеса.

³²⁶ Иными словами: разве не выступало бы все число в качестве некой монады?

³²⁷ Возможный пример такого множества — та же белая линия. Ее можно рассматривать как множественную сущность, состоящую из двух моментов — белизны и линии. При этом непосредственное деление данной линии приведет к появлению потенциально бесконечного множества белых отрезков, в то время как разделить ее на белое и на линию невозможно, поскольку в этом случае она просто уничтожится.

³²⁸ Наименьшей в смысле силы. Прокл пишет: «Ибо всякий выход за свои пределы уменьшает силу, но увеличивает множество» («Комментарий к „Тимею“», III.107.5–6).

³²⁹ Согласно неоплатоническому учению о демонах, последние происходят от различных начал. Так, материальные связаны с материальным истоком, благие с демиургическим и т. д. См. по этому поводу: Дамаский. Комментарий к «Федону», I.478–479; II.95–96; Прокл. Комментарий к «Алкивиаду I», 57–59; Олимпиодор. Комментарий к «Алкивиаду I», 17.10–19.10 и т. д.

³³⁰ Ср.: Прокл. Комментарий к «Государству», II.17.15–16; Платоновская теология, IV.28.83.5–6.

³³¹ Ср.: Прокл. Платоновская теология, IV.16.50.2–6.

³³² Ср.: Там же, IV.28.83.4–5.

³³³ Имеются в виду роды сущего из диалога Платона «Софист» (254d4–15).

³³⁴ Здесь речь идет не об инаковости конкретных родов сущности друг другу и тождеству, а о противостоянии тождеству инаковости самой-по-себе. Об отношении иного и тождественного см.: «Софист», 255c и далее.

³³⁵ См.: «Парменид», 143b6–7.

³³⁶ Дамаский вводит популярную и широко распространенную в поздней античности идею «сизигии», брачного сопряжения, характеризующего пребывание бытийных начал в сфере умопостигаемого. Происходящая от позднесиудаистических спекуляций, она особенно популярна в гностицизме (гностические «эоны», наполняющие плерому, обычно представляют собой брачные сопряжения с обязательным разделением на духовно-мужское и духовно-женское) и достаточно отчетливо представлена у Прокла (в последнем случае, правда, не без влияния уже собственно-эллинистического пифагорейзма с его символическими отождествлениями чисел с бытийными феноменами). См. также примеч. 1.

³³⁷ «Халдейские оракулы», фр. 27.1.

³³⁸ «Парменид», 142b5–c7.

³³⁹ Там же, 142c7–d9.

³⁴⁰ Там же, 142d9–143a3.

³⁴¹ То есть умопостигаемо-умного устройства.

³⁴² Ср.: Прокл. Платоновская теология, IV.31,92.10–12.

³⁴³ Вероятно, имеется в виду фр. 76 «Халдейских оракулов».

³⁴⁴ Ср., например, с орфическим фр. 109: «Затем Ночь родила Землю и широкое Небо, / Явив их из скрытых в явные...»

³⁴⁵ «Парменид», 146a9–147b8. Ср.: «Софист», 250a и далее.

³⁴⁶ «Ворожеей» его называют «Халдейские оракулы», «Ночью» — орфики.

³⁴⁷ Подводя итог, Дамаский показывает, что сила-инаковость, о которой говорится здесь, не является родом сущего, — в этом и заключается главный смысл данного параграфа.

³⁴⁸ Монада как единица уже внутренне рядоположна другой единице и предполагает наличие чего-то, отличающегося от нее.

³⁴⁹ Математическая точка подразумевает величину, настоящий же момент — определенное положение по отношению к иным модусам времени.

³⁵⁰ Ср.: Платон. Филеб, 66c: «На шестом же колене, — говорит Орфей [фр. 14], — прервите песенный строй».

³⁵¹ «Парменид», 143b3. Ср.: Прокл. Платоновская теология, IV.31,92.6–9.

³⁵² Ср.: Прокл. Платоновская теология, IV.31,92.10–16.

³⁵³ Как это показывает Платон в первой гипотезе «Парменида»: «А если что не существует, то может ли что-либо принадлежать ему или исходить из него?.. Следовательно, не существует ни имени, ни слова для него, ни знания о нем, ни ощущения его, ни мнения» (142a).

³⁵⁴ Ср.: Прокл. Платоновская теология, IV.31,92.16–19.

³⁵⁵ «Парменид», 144a2–3. Ср.: Прокл. Платоновская теология, IV.31,94.7–12.

³⁵⁶ Ср.: Прокл. Комментарий к «Пармениду», 1100.26; 29–30; 33–34; 1171.28; 31.

³⁵⁷ Ср.: Аристотель. Физика, 207b16.

³⁵⁸ Ср.: Аристотель. Физика, 204a2—8: «В одном значении бесконечное — то, что не может быть пройдено вследствие невозможности по природе сделать это, подобно тому как нельзя увидеть голоса; в другом же — то, прохождение чего не может быть завершено — потому, что это едва ли выполнимо, или потому, что, будучи по природе проходным, оно не имеет конца прохождения или предела. *Здесь все бесконечно или в отношении прибавления, или в отношении деления, или в обоих* [курсив мой. — Р. С.]».

³⁵⁹ Ср.: Аристотель. Физика, 203b23—24; 206a18—21; Плотин. Эннеады, VI.6.3.34—35; Прокл. Платоновская теология, IV.31,94.24—26.

³⁶⁰ «Парменид», 143b3—6.

³⁶¹ «Федон», 78c6—79a4. Ср.: «Политик», 308c: «Разве какое-нибудь из смешанных искусств, творя любое свое произведение, даже самое ничтожное, составляет его намеренно из негодных и добротных частей, или же, наоборот, всякое искусство по возможности отбрасывает все негодное, а берет лишь полезное и нужное и уже из этого, сводя его воедино — будь все эти вещи между собой подобны или не подобны, — творит некую единую силу и идею?» (пер. А. Н. Егунова).

³⁶² «Парменид», 144a6—7.

³⁶³ Вновь имеется в виду деятельность демиурга по разделению изначальной смеси душевной сущности на доли («Тимей», 35b—36b). Существенно то, что, используя представление об арифметической, геометрической и гармонической пропорциях, Платон делает это разделение сплошным, избавляясь — по крайней мере, внешне — от парадоксов иррациональных чисел.

³⁶⁴ Ср.: Прокл. Платоновская теология, IV.28.

³⁶⁵ Ср.: Там же, IV.28,81.12—14.

³⁶⁶ Смертные роды водных, земных, воздушных существ плюс род бессмертных богов.

³⁶⁷ Это изречение приписывается пифагорейцам. См.: «Мнения философов», I.3.8: «Вот почему пифагорейцы клялись четверицей, почитая ее величайшей клятвой:

Нет, клянусь предавшим нашей главе четверицу,
Вечной природы исток и корень в себе содержащу»
(пер. А. В. Лебедева).

³⁶⁸ Ср.: Прокл. Платоновская теология, IV.29.

³⁶⁹ «Халдейские оракулы», фр. 22.

³⁷⁰ Там же, фр. 98.

³⁷¹ Там же, фр. 168.

³⁷² Иными словами, в отличие от возникающего числа пребывающее не может быть исчислено.

³⁷³ Платон. Государство, 509b9.

³⁷⁴ Имеются в виду потоки порождаемых (обособляющихся) вещей.

³⁷⁵ Платон. Федр, 247с3.

³⁷⁶ Иными словами — почему Орфей и халдси прямо не обозначали их числами.

³⁷⁷ См.: Прокл. Платоновская теология, IV.29.

³⁷⁸ «Халдейские оракулы», фр. 30.

³⁷⁹ Там же, фр. 28.

³⁸⁰ Там же, фр. 203.

³⁸¹ Вероятно, имеется в виду утверждение Гомера о том, что прародителем богов являются Океан и его супруга Тетия («Илиада», XIV.201), а также приведенный выше, в параграфе 202, орфический фрагмент.

³⁸² Михаил Пселл описывает потоки вещей следующим образом: «Высшее в каждом потоке именуется истоком (πρῦν), то, что непосредственно к нему примыкает — ключами (κρήναι), следующее — проливами (ὄχτοι), а идущее за этим — струями (ρεῖθρα)» (Hypotyposis, 28.201).

³⁸³ См.: Ямалих. О египетских мистериях, VIII.2.262.9–11; «Халдейские оракулы», фр. 57; Прокл. Комментарий к «Тимею», II.57.10–14.

³⁸⁴ «Халдейские оракулы», фр. 26.

³⁸⁵ Ср.: Там же, фр. 76.

³⁸⁶ Там же, фр. 80.

³⁸⁷ Там же, фр. 81.

³⁸⁸ Там же, фр. 76.

³⁸⁹ Там же, фр. 75.

³⁹⁰ Речь, очевидно, идет о титанах, рожденных Ураном, но еще не явленных, поскольку он оставлял их в чреве Геи (см. орфический фр. 114). Ср. с орфическим гимном Урану, где говорится о том, что этот бог — «начало всему и всему разрешение» (стр. 2), а также, что в его сердце содержится «бесконечный закон вечно-сущей природы» (с. 6).

³⁹¹ Противопоставление Олимпу Тартара, являющегося своего рода против-Олимпом, видно уже из того, как пространственно локализует его в «Теогонии» Гесиод: он расположен под землей на том же расстоянии, что и небо от земли (с. 720–721). Усильвает это противопоставление также тот факт, что, согласно эллинской мифологии, Тартар — место вечного пребывания соперников богов-олимпийцев — титанов.

³⁹² Как можно видеть, под «материальным» здесь следует понимать плотную вещь-существование, телесность, а не материю вообще.

³⁹³ То есть все как уже разделившееся.

³⁹⁴ Иначе говоря, превыше всего космоса, основанного на рассеянии, и космоса, выступающего как связанность.

³⁹⁵ О чем-то сходном говорит Прокл в «Первоосновах теологии» (§ 64): монада дает происхождение сущему-в-себе и сущему-в-другом, иными словами — непрерывному и дискретному.

³⁹⁶ «Халдейские оракулы», фр. 35.

397 Там же, фр. 32.

398 О «теле космоса» см., например: Платон. Тимей, 32а и далее.

399 Πῶμήν. Технический термин в античной математике, обозначающий число, лежащее в основании какого-либо числового ряда.

400 Античность тонко чувствовала связь понятия числа (ἀριθμός) с представлением о ритме и течении — это является одним из внутренних побуждений для сближения Дамаскием потоков и числовых рядов.

401 При делении образуются подобные виды — например, первичное и простейшее деление на два образует половины делимого, потенциально присутствующие в нем (деление на 2 приводит к появлению $\frac{1}{2}$). Сложение же создает то, чего еще не было, ибо сумма всегда превосходит слагаемые.

402 См., например: Платон. «Парменид», 147с–148а, где речь идет об отличии единого от другого, но на основании такого отличия устанавливается их тождество.

403 Там же, 144с: «Следовательно, не только существующее единое есть многое, но и единое само по себе, разделенное бытием, необходимо должно быть многим».

404 См.: «Платоновская теология», IV.28,82.4–9; 89.6–91.26.

405 См.: Аристотель. О происхождении животных, 329а9–14. Дамаский трансформирует биологические представления Стагирита в выдержанные в пифагорейском духе аритмологические: поскольку женское начало связывается с диадой, а деление на два есть его простейшая и первичная форма, нет ничего удивительного в утверждении, что материнскому присуще именно деление.

406 См.: Прокл. Платоновская теология, IV.30,91.12–13.

407 Аристотель приводит в «Метафизике» список противоположностей, к которым как к началам якобы сводят все пифагорейцы. При этом единое и мужское оказываются в одном ряду, многое же (то есть все формы собственно числа) и женское — в противопоставленном ему (см. 986а). Ср.: Прокл. Комментарий к «Тимею», I,130.15–19.

408 Ср. с орфическим фр. 98.

409 «Халдейские оракулы», фр. 77.1.

410 Ср. с орфическим фр. 107: «Согласно Орфею, царями богов были Фанет, Ночь, Уран, Крон, Зевс, Дионис...»

411 Имеется в виду переход в рассуждениях диалога Платона «Парменид» от единого, сущего и инаковости (143b3–7) к числу (144а).

412 Ср.: «Парменид», 153а–b: «Парменид. Что, станем мы утверждать, возникает и возникло прежде: большее числом или меньшее? Аристотель. Меньшее. Парменид. Но наименьшее — первое, а оно есть единица... Итак, из всего, имеющего число, единое возникло первым; но и все другие вещи обладают числом, поскольку они другие, а не другое».

413 Число причастно беспредельному. Оно беспредельно, но не есть само беспредельное.

414 Плотин говорит: «Умопостигаемое число можно называть беспредельным потому, что оно не измерено, ибо чем же [его можно измерить]?» («Эннеады», VI.2.18).

31 Дамаский

⁴¹⁵ См.: *Прокл. Платоновская теология*, IV.34,100.1–20.

⁴¹⁶ Число издавна выступало в античной культуре не только как предмет научного и философского дискурса, но и как одна из форм священного символизма. Ямвлих в сочинении «О жизни пифагорейской» сообщает, что «богословие числа» Пифагор заимствовал у орфиков. Точные ряды числовых символов установить не удастся, хотя некоторые возможности для этого имеются. Так, Александр Афродисийский в комментариях к «Метафизике» (985b) говорит, что Афина определялась пифагорейцами как число семь, брак — как пять, ум — как единица, а мнение — как двоица и т. д. О числовом символизме см. также трактаты Ямвлиха «Богонзреченная арифметика» и «О науке общей математики». Ср.: *Прокл. Платоновская теология*, IV.34,101.1–4.

⁴¹⁷ Позднесантичную теорию теургических символов и знамений всяческого рода см. в трактате Ямвлиха «О египетских мистериях». Знамениям в нем посвящена книга II.

⁴¹⁸ Дамаский обосновывает учение Древней Академии о числе как об одном из моментов парадигматического, эйдетического бытия (разными академиками, впрочем, роль числа истолковывалась по-разному). Основной материал, связанный с таким пониманием эйдетического числа, содержится в «Метафизике» Аристотеля — там, где последний критикует данную концепцию (например, главы 6 и 9 из первой книги, а также книги XIII и XIV).

⁴¹⁹ Ср. с сохранившимися в «Антологии» Стобея словами пифагорейки Теано — жены древнейшего пифагорейца Бронтина, а возможно, и самого Пифагора, — из ее легендарного сочинения «О благочестии»: «И многие эллины, как мне известно, думают, будто Пифагор говорил, что все рождается из числа. Но это учение вызывает недоумение: каким образом то, что даже не существует, мыслится порождающим? Между тем он говорил, что все возникает не из числа, а согласно числу, так как в числе — первый порядок, по причастности которому и в исчисляемых вещах устанавливается нечто первое, второе и т. д.» (пер. А. В. Лебедева).

⁴²⁰ В отличие от нашего мира, где символ принципиально отличен от символизируемого.

⁴²¹ См. по этому поводу: *Прокл. Платоновская теология*, IV.4,17.16–18.21; 6.22.10–24.12.

⁴²² См.: «Федр», 247c6–7. Ср.: *Прокл. Платоновская теология*, IV.11,35.11–42.12.

⁴²³ Анализ движения «оттуда и туда» см. у Аристотеля в «Никомаховой этике» (1174a30 и далее).

⁴²⁴ Ср.: *Прокл. Платоновская теология*, IV.9,30.12–14.

⁴²⁵ См.: Платон. Федр, 250c1–4: «Допущенные к видениям непорочным, простым, несоколебимым и счастливым, мы созерцали их в свете чистом, чистые сами и еще не отмеченные, словно надгробием, той оболочкой, которую мы теперь называем телом». В античности «Федр» считался самым авторитетным текстом, передающим мистический опыт, причем таковую оценку его можно встретить даже у Филона Александрийского. Ср.: *Прокл. Платоновская теология*, IV.9,30.14–17.

⁴²⁶ Конус — один из орфических атрибутов Никты, богини ночи. Мы знаем, что в магических папирусах, обнаруженных в эллинистическом Египте, вместо слова

«солнце» могло встречаться изображение конуса (указание А. В. Петрова). Отметим также, что конус символизирует неоплатоническое представление о двух путях эманации: вглубь ивширь, которые как определенность (в виде потоков вещей) берут свое начало именно в данном чине. Укажем и орфический фр. 104, где речь идет о «животворном кратере Ночи», рождающем все души. См. о подобном же кратере в трактате Плутарха Херонейского «Отчего божество медлит с воздаянием» (566b—c). Впрочем, непосредственное отождествление кратера и конуса едва ли уместно, так как Прокл, например, относил кратер совсем к иному чину. Если попытаться дать вероятное «физическое» толкование образа конуса, то, возможно, речь идет о конусе в простейшем оптическом смысле, ибо тень от Луны, затмевающей Солнце, падает на землю в виде конуса. Ночь чувственно данная закрывает Землю, а умопостигаемая — разумение, подобно конусу.

⁴²⁷ Приворотного колеса. В сочинении, посвященном «Халдейским оракулам», Михаил Песла описывает устройство данного магического инструмента, из которого можно понять, что это была украшенная драгоценными камнями сфера, вращаемая при помощи специальной ленты (указание А. В. Петрова).

⁴²⁸ Дамаский предлагает как возможный вариант происхождение слова ἰουξ (птица-вертишейка) от глагола ἰύζω (кричу).

⁴²⁹ «Халдейские оракулы», фр. 75.

⁴³⁰ О декаде как о всекосмическом числе говорит, например, Ямвлих в трактате «Богоизреченная арифметика».

⁴³¹ Ср.: Прокл. Комментарий к «Тимею», III,302.1—4.

⁴³² См.: «Платоновская теология», IV.31.

⁴³³ См.: Платон. Парменид, 143b3—6; 143d4—7; 144d5—e7 и т. д.

⁴³⁴ Под «пифагорейцами» скорее следует понимать ближайших учеников Платона (Спевсипп, Ксенократ), действительно тяготеющих к такому сближению, если не к прямому отождествлению.

⁴³⁵ См.: «Федр», 247b6—c3.

⁴³⁶ «Государство», 517b4—c5. Ср.: Там же, 518c: «Но как глазу невозможно вернуться от мрака к свету иначе как вместе со всем телом, так же нужно отвратиться всей душой от всего становящегося: тогда способность человека к познанию сможет выдержать созерцание бытия и того, что в нем всего ярче, а это, как мы утверждаем, и есть благо...»

⁴³⁷ См.: «Платоновская теология», IV.30,89.23—25.

⁴³⁸ Там же, III.3,12.21—23, а также: Первоосновы теологии, § 112.

⁴³⁹ См.: Платон. Федр, 247b7—c1.

⁴⁴⁰ «Парменид», 145e7—146a8.

⁴⁴¹ Цитата из не дошедшей до нас части комментария Прокла к «Пармениду». Ср.: Прокл. Платоновская теология, IV.10,33.12—18; IV.30,90.23—91.1.

⁴⁴² «Парменид», 144a5—c2.

⁴⁴³ Там же, 144c2—e7.

444 Ср.: *Прокл. Платоновская теология*, III.14.

445 См.: «Федр», 247d5–5. Как и в ряде других случаев, Дамаский воспроизводит текст Платона неточно. Ср.: *Прокл. Платоновская теология*, IV.14, 44.8–21.

446 Мысли души. Отметим, что в «Федре» Платона речь идет не о человеческой, а о божественной душе. Потому изложение Дамаския не вполне корректно.

447 «Государство», 540a7–9.

448 Там же, 518c.

449 «Федр», 247d1–5.

450 Там же, 250c1–4.

451 Ср.: «Первоосновы теологии», § 5.

452 Лакуна, реконструируем приблизительный смысл.

453 См. «Софист» (248e), где вводится жизнь как один из феноменов, определяющих собой бытие. В «Пармениде» (145e) речь идет о едином как о частях и о целом — с использованием примерно тех же выражений, которые Дамаский относил к сущностной жизни: «Поскольку единое — это целое, оно находится в другом, а поскольку оно совокупность всех частей — в самом себе». Движение и покой вводятся в рассуждение Платоном несколькими строками ниже.

454 Платон. Федр, 247c1.

455 Речь идет об «элейском госте» из диалога Платона «Софист». См.: 254b7–255e1.

456 Эту гебдомаду можно истолковать и так: многое — монады — триады — движение — покой — тождественное — иное.

457 Мы их сопоставляем, следовательно, они сосчитываемы и есть число.

458 См.: Платон. Парменид, 145a.

459 См.: Там же, 145e–146a.

460 Силу мы должны понимать и как возможность, но последняя не может быть чем-то открыто явленным по своему определению; она характеризуется открытостью к будущему, но не к прошлому (уже происшедшим оформлением), что характерно для действительности (энергии).

461 Ср. с одним из определений, даваемых возможности (способности) Аристотелем: «Способностью называется всякое начало изменения или движения вещи, находящееся в ином или в ней самой...» («Метафизика», 1019a18–20). См. также: «Физика», 201a10–11.

462 «Парменид», 145e7–146a4.

463 Там же, 146a4–147b8.

464 «Халдейские оракулы», фр. 4.

465 Иными словами, не переносим на жизнь как таковую определенность именно нашей формы жизни.

466 См.: *Прокл. Платоновская теология*, V.38.

⁴⁶⁷ Ниже Дамаский суммирует свои рассуждения по поводу первой анализируемой им части второй гипотезы «Парменида».

⁴⁶⁸ Поскольку инаковость, отделяя сущие друг от друга, определяет их относительно них же самих, придает им форму и самобытность.

⁴⁶⁹ Ибо, как мы видели, наличие тождественного невозможно без предшествующего ему различия. Единство же отталкивает всякую инаковость, причем как себе самому, так и чему-либо другому.

⁴⁷⁰ «Халдейские оракулы», фр. 77.

⁴⁷¹ Ср. с пифагорейским отождествлением монады с мужской природой, а диадды — с женской.

⁴⁷² См. «Парменид» (145е), где вводятся движение и покой как предикаты единого.

⁴⁷³ Триада, которой является любая монада, — это единство, сущность и иное. Поскольку в ней наличествуют данные три момента, любая монада может быть соотносена с любой и, следовательно, сосчитана, представлена как число. Ср.: Прокл. Платоновская теология, IV.31,93.3.

⁴⁷⁴ То есть не устанавливает, что особое число есть и для единого, и для сущего, и для иного, как бы сводя этим своеобразие числа исключительно к своеобразию двойственной инаковости.

⁴⁷⁵ То есть инаковости.

⁴⁷⁶ См.: «Парменид», 144b: «Следовательно, оно раздроблено на самые мелкие, крупные и другие возможные части».

⁴⁷⁷ Там же, 144a4—6.

⁴⁷⁸ Там же, 144a6—7.

⁴⁷⁹ Поскольку число имеет составной характер, то и соответствующая ему сущность также делится на части (порождает их).

⁴⁸⁰ См.: «Парменид», 144d—e: «Бытие... разделено на число частей не большее, чем единое».

⁴⁸¹ Там же, 144e: «Ни бытие не отделено от единого, ни единое — от бытия, но, будучи двумя, они всегда находятся во всем в равной мере».

⁴⁸² Между тем, по определению, демоническое не может быть приравнено к генадическому единству божественной природы.

⁴⁸³ Ср.: Прокл. Платоновская теология, I.4.

⁴⁸⁴ То есть без единства бытие — это ничто. См.: «Парменид», 144e: «Пока она [частица бытия] существует, ей всегда необходимо быть чем-то одним, а быть ничем невозможно...»

⁴⁸⁵ Не следует, как это иногда делает Прокл, разделять сущую частицу и соответствующую ей генаду.

⁴⁸⁶ Бытие не-единым — это и есть та самая «частица бытия», которую, как мы установили, невозможно мыслить без соответствующей ей генады.

⁴⁸⁷ См.: «Парменид», 144a—b.

488 Там же, 144c8—d1. Здесь Аристотель — персонаж диалога «Парменид».

489 Мысль Дамаския такова: единая генада (какова генада космоса) не есть нечто первое (в нумерическом смысле) в порядке космических множеств. Все, что существует в телесно-чувственном бытии, причастно ей, но не как рядоположному сущему, а как вышшему по отношению к себе.

490 Речь идет об анализируемой Дамаскием части диалога «Парменид» — от утверждения, что «если существует одно, то... существует и число» (144a), где говорится еще и о единственном числе, до вывода, что во всем сущем единое и бытие присутствуют как два (144e) и, следовательно, числа также двойственны.

491 То есть о промежуточной инаковости, из которой Дамаский выводит понятие числа, считая, что то же самое делает и Платон в анализируемом философом месте «Парменида».

492 «Парменид», 143a4—6. Ср.: Прокл. Платоновская теология, IV.33.

493 «Парменид», 143a, где утверждается, что существующее единое — это беспредельное множество.

494 Там же, 143a6—7.

495 Там же, 143a4.

496 Там же, 143b2—3.

497 Определяя при этом инаковость как нетождественность. См.: «Парменид», 142b7—8 (первый чин умопостигаемого); 142d2—3 (второй чин).

498 Там же, 143c1—4.

499 Там же, 143d1—2.

500 Проблема такова: Платон начинает рассуждать о диаде, переходя к ней от уже наличествующей двойцы бытия и единого. Между тем получается, что он движется от «считаемого» числа (двух вещей) к «считающему» (диаде), в то время как еще Платин показал, что число не выводится из того, что им считаемо («Эннеады», VI.6.14: «Следовательно два и двойное по своей природе не заключены в свойстве [считаемой вещи]...»). Прежде чем говорить о двух вещах, стоило бы задаться вопросом о существовании самой диады.

501 Множество есть такое не-единство, которое в общем случае неисчислимо.

502 Вероятно, речь идет о беспредельной прогрессии ряда натуральных чисел. Ср.: Сириан. Комментарий к «Метафизике», 145.24—25: «Итак, следует сказать, что божественное по силе беспредельно, но пользуется ограниченным пределом числом».

503 «Парменид», 143d2—3; 4—5.

504 Там же, 143b1—4.

505 Там же, 143d1—5.

506 Там же, 143d5—7. Ср.: Прокл. Платоновская теология, IV.31, 92.6—26.

507 «Парменид», 143e6—7: «Τρία τε δις εἶναι καὶ δις τρία». Ср.: «Тэатет», 204b.

508 Три выражает мужское начало, умножающее «дважды» — женское.

⁵⁰⁹ «Парменид», 144a4.

⁵¹⁰ Там же, 144a6—7.

⁵¹¹ Там же, 144a7—9. Ср.: *Прокл*. Платоновская теология, I.3.

⁵¹² «Парменид», 144b1—2.

⁵¹³ «Парменид», 144b3—4: «Значит, бытие поделено между множеством существующего и не отсутствует ни в одной вещи, ни в самой малой, ни в самой большой? Впрочем, нелепо даже спрашивать об этом, не правда ли? Как, в самом деле, бытие могло бы отделиться от какой-либо существующей вещи?»

⁵¹⁴ Ср.: *Аристотель*. Метафизика, 1069a26: «Нынешние философы скорее признают сущностью общее». Впрочем, сам же Аристотель, показывая, что для единичной сущности нет ни доказательства, ни определения (Там же, 1039b20 и далее), делает сущностью как познавательным предметом именно общее, — а Дамаский говорит именно об умопостигаемой сущности.

⁵¹⁵ «Парменид», 144c4—5.

⁵¹⁶ Ср. с аргументами Платона против представления о едином как всего лишь предикате, прилагаемом к сущим вещам, в упомянутом выше трактате «О числах» («Энеады», VI.6).

⁵¹⁷ Речь идет о не дошедшем до нас комментарии Порфирия к «Пармениду», с которым, впрочем, ныне пытаются отождествить опубликованный еще в 1892 г. Кроллом анонимный комментарий к данному диалогу.

⁵¹⁸ Вероятно, имеется в виду комментарий Сириана к «Метафизике», где последний пересказывает фрагмент из комментария Ямвлиха к «Пармениду» (29b, по Баголино).

⁵¹⁹ «Парменид», 144c7; d4; e1.

⁵²⁰ Дамаский связывает начало рассмотрения данного чина Платоном со словами: «Τὸ ἐν ἄρα αὐτὸ κεκερματισμένον...» («Парменид», 144e3), в отличие от Прокла, привязывающего его к словам: «Καὶ μὴν ὅτι γε ὅλου τὰ μόρια μόρια...» (Там же, 144e8). См. обоснование такого деления ниже, в параграфе 251.

⁵²¹ Как диада предшествует триаде.

⁵²² Эта и нижеследующие апории отсылают нас к «Пармениду» (145a и далее), где Платон рассуждает уже об одном лишь едином, правда, о том, которое входит в состав единого сущего.

⁵²³ Ср. с орфическим фр. 60.

⁵²⁴ См.: *Платон*. Тезетт, 205a1—2.

⁵²⁵ «Парменид», 145a5—6. Ср.: *Аристотель*. О небе, 268a10—13, где представление о начале, середине и конце возводится к пифагорейским воззрениям.

⁵²⁶ «Парменид», 143a4—5.

⁵²⁷ Имеется в виду фрагмент из первой гипотезы «Парменида» (135d5—138a1).

⁵²⁸ См. параграф 239.

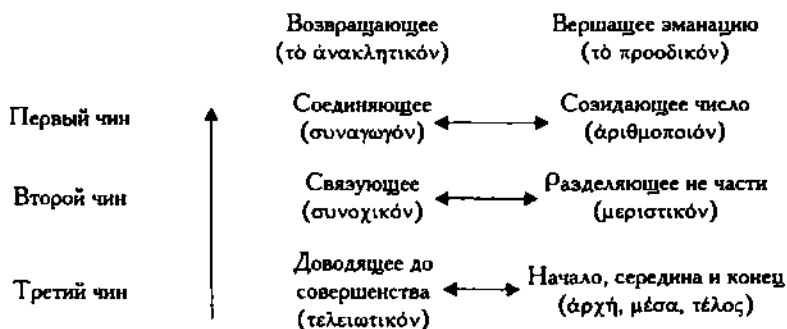
⁵²⁹ Эйдос, поскольку он есть форма, отрицает гомеомерность. Однако всеобщность его содержания делает эйдотическое бытие в том числе и гомеомерным.

⁵³⁰ Ср. с орфическим фр. 98. Фанет, породив три Ночи, «срывает» у средней «цвет девичества». Брак отца-родителя со своей дочерью, от которого (запретного в человеческом общении, более того — преследуемого здесь и греховного, но на уровне божеств священного) порождается все дальнейшее мироустроение, — необычайно распространенный сюжет практически всех древнейших культовых представлений — от шумерских до эллинических. Дамаский говорит о том, что женское (диадное) получает возможность приносить плоды благодаря монаде умопостигаемого Отца (по сути, как мы видели, муже-женской). То мужское (триадное), которое выступает в качестве «законного» супруга диады, является ее порождением. Например, Уран — сын и одновременно муж Геи.

⁵³¹ Дамаский имеет в виду следующее. Потомки Геи и Урана становятся главами титанического Космоса, Реи и Крона — олимпийского, Геры и Зевса — чувственно воспринимаемого. Рождение создает инаковость; рожденное всегда возглавляет нечто низшее по отношению к порождаемому.

⁵³² Связь подразумевает два связуемых момента и нечто посредствующее.

⁵³³ Схема Дамаския, относящаяся к собственным действиям чинов умопостигаемого такова:



⁵³⁴ Которое служит основой для возвращения. Вообще, идея зова, используемая здесь Дамаскием лишь как метафизическая метафора, для древнего сознания выступала и в качестве одной из форм демиургической деятельности бога-космосозидателя. Последний как бы «вызывает» из бесформенной материальной стихии космические силы (см. индийскую традицию — ведический бог Брихаспати, древнеегипетскую — бог Птах, герметическую и т. д.).

⁵³⁵ Асклепий — сын Аполлона и Корониды, прекрасный врач, согласно Аполлодору, убитый молнией Зевса за то, что он воскрешал людей. Тем не менее Асклепий вошел в пантеон греческих богов, причем был отождествлен с некоторыми восточными персонажами (например, с бейрутским Эшмуном), получил ряд характеристик бога-страстотерпца и почитался как Спаситель, порой — как бог Пантей (то есть всебожественный, объединяющий в себе все атрибуты божественной субстанции). В неоплатонизме Асклепий — одна из популярных фигур. В частности, Саллюстий в своем сочинении «О богах», относит его к третьей триаде богов (к т. н. согласователям), где

Асклепий дополняет своего отца Аполлона. Юлиан в речи «К царю Солиду» называет Асклепия одним из умных богов. «Пеанова» (то есть спасительная, излечивающая) целостность Асклепия — традиционный его атрибут (см. орфический гимн XLVII «К Асклепию», 1, где тот назван «Пеан-Всевадыка»). Телесфор — один из божественных чинов, чье имя вполне соответствует его функциям («приводящий к итогу», «решающий все», в переносном смысле — «Всесильный»). См. также: Гомер. Илиада, V.401; 899; Прокл. Комментарий к «Тимею», II, 63.29–64.1; 197.21; Комментарий к «Государству», I, 69.6–9.

⁵³⁶ Орфический фр. 218 (=Прокл. Комментарий к «Тимею», III, 316.3). Ср. с орфическими фрагментами 207–208.

⁵³⁷ Перечисляются первый, третий и второй чины умного («Парменид», 145b6–147b8).

⁵³⁸ Ибо в первом он не выявлен. Первое в каждом устройении еще слишком тесно связано с предшествующим.

⁵³⁹ Поскольку промежуточное находится между ними, бытие первого и третьего предполагают его наличие.

⁵⁴⁰ Ср.: Прокл. Платоновская теология, I.7, 31.7–27; III.7, 28.22–29.6.

⁵⁴¹ См.: Там же, I.1.

⁵⁴² В первой гипотезе «Парменида» (137e4–142a8). Ср.: Прокл. Платоновская теология, IV.27.

⁵⁴³ Прокл. Комментарий к «Пармениду», 1097.28–29. Ср.: Прокл. Платоновская теология, II.12, 66.7–17.

⁵⁴⁴ См.: «Парменид», 145a2–3.

⁵⁴⁵ Действительно, при рассмотрении умопостигаемо-умного Платон говорит, что он будет рассматривать единое, входящее в состав единого сущего. При исследовании умного такой оговорки не делается.

⁵⁴⁶ См.: Платон. Тимей, 58a: «Круговращение Вселенной, включающее в себя все эти роды [то есть природные стихии, а также однородное и неоднородное], по причине своей закрученности и природного стремления замкнуться на себе все сжимает и не позволяет ни одной части пространства остаться пустой».

⁵⁴⁷ «Парменид», 144e8–9.

⁵⁴⁸ Там же, 145a2–3.

⁵⁴⁹ Там же, 144e4.

⁵⁵⁰ Там же, 144c6–8; 144d7–e3.

⁵⁵¹ Единичного и сущностного.

⁵⁵² «Парменид», 144e3–5.

⁵⁵³ Там же, 144e4.

⁵⁵⁴ Там же, 145e.

⁵⁵⁵ Там же, 144b4–e3.

⁵⁵⁶ Там же, 144e3–5.

⁵⁵⁷ Там же, 144е5—7.

⁵⁵⁸ Там же, 144е4; 145а3; 144с8—9.

⁵⁵⁹ Там же, 145а1: «В самом деле, разве части не охватываются целым?.. А то, что их охватывает, есть предел».

⁵⁶⁰ Вероятно, в не дошедшей до нас части «Комментария к „Пармениду“».

⁵⁶¹ «Парменид», 145b3—4.

⁵⁶² Там же, 144е9—145а1.

⁵⁶³ Μῆκος ἀπλᾶτός. Ср.: Аристотель. Топика, 143b14.

⁵⁶⁴ Τὸ συγκλεῖον πέρας — определение фигуры, используемое Посидонием. См.: Прокл. Комментарий к «Началам» Евклида, 143.8 сл.

⁵⁶⁵ Ср.: Там же, 86.16—23 сл.

⁵⁶⁶ В сущности, рассуждение Дамаския представляет собой обсуждение того вопроса, насколько правомерно Платон от созерцаемого интеллектуально понятия целого переходит к идеям предела и охвата, имеющим происхождение в нашем чувственном созерцании.

⁵⁶⁷ «Парменид», 144е3—5.

⁵⁶⁸ Там же, 144а5—6.

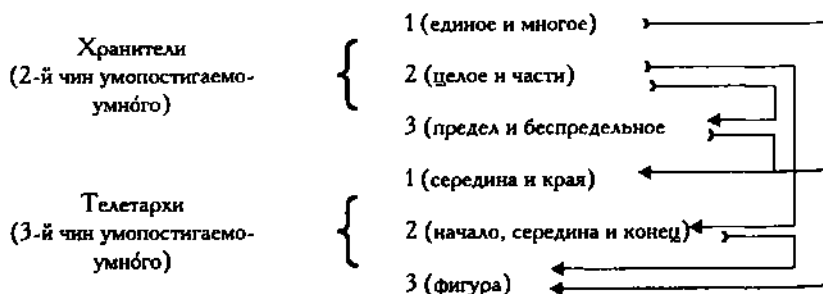
⁵⁶⁹ Там же, 144а6—7.

⁵⁷⁰ Как это было и при формулировке предшествующих апорий, Дамаский имеет в виду соответствующий фрагмент из «Парменида» (начинающийся со 145а) и теологические комментарии Прокла к этим местам, почерпнутые как из «Платоновской теологии», так и из «Комментария к „Пармениду“».

⁵⁷¹ Платон. Филеб, 66с8—9.

⁵⁷² На страницах «Парменида», рассмотренных выше Дамаскием, единое целое оказывается распространенным повсюду и, следовательно, всеобщим. Всеобщность же подразумевает триаду предела, о которой уже шла речь.

⁵⁷³ У Дамаския получается следующая схема:



⁵⁷⁴ Ср.: Прокл. Первоосновы теологии, § 33.

⁵⁷⁵ То есть сущностное число, противостоящее через инаковость генаде и связываемое с ней инаковостью.

⁵⁷⁶ Первый хранитель создает всех трех телетархов, поскольку в нем присутствует во всей полноте отношение между единым и многим, выражающееся хотя бы в триаде «пребывание—выход за свои пределы—возвращение». Второй хранитель уже ограничен, поэтому он показывает только момент границы, создавая первого и второго, обладающих взаимной границей, не снятой при возвращении третьего. Третий хранитель рождает лишь первого (так как здесь мы имеем дело с пребыванием в своих границах), для которого выход за свои пределы внеположен.

⁵⁷⁷ То есть первое рождающееся — не от первого пребывающего; более того, каждое рождение, уже постольку, поскольку это является и появлением чего-то нового, совершается своеобразным способом.

⁵⁷⁸ Вывод о едином, располагающемся в самом себе и в другом («Парменид», 145b6—e5), делается на основании не предшествующего вывода о едином, обладающем фигурой, а вывода о едином, являющемся целым и обладающем частями.

⁵⁷⁹ Почитаемые неоплатониками теологии (халдейская, египетские и т. п.), следуя древнейшему генетическому способу описания сущности (сущность вещи в ее породе, порождении и породителях), воспроизводят древнейшие теогонии (типа Гесиодовой или «Экума алиш») — отсюда и порождение высшими богами низших, и выражение содержательного порядка через «родственную связь».

⁵⁸⁰ По Дамаскию, все три следующих положения из «Парменида» (145a—b): «[1] Единое должно обладать и началом, и концом, и серединой... [2] Но середина находится на равном расстоянии от краев, иначе она не была бы серединой... [3] А, будучи таким, единое, по-видимому, оказывается причастно и какой-нибудь фигуре» — являются логическими выводами, а не только последнее из них.

⁵⁸¹ То есть не считать, что лишь фигура выступает как наличное бытие, а первые два вывода относятся к ней лишь в смысле причастности.

⁵⁸² Дамаский в своем изложении опирается на своеобразную этимологию, связывая слово «совершенство» (τελειώτης) с «таинством» (τελετή).

⁵⁸³ В диалоге «Федр» Платон говорит о священной дюжине богов, странствующих по небу, и о душах, которые следуют за этими богами, — каждая за собственным для нее. А несколько ниже он утверждает: «Спутники Аполлона и любого из богов, идя по стопам своего бога, ищут юношу с такими же природными задатками, как и у них самих, и, найдя его, убеждают его подражать их богу, как это делают они сами... Если истинно влюбленные осуществляют так, как я тебе говорю, то, к чему они усердно стремятся, то их усердие и посвященность в таинства [курсив мой. — Р. С.] оказываются прекрасными и благодетельными...» (253b—c). Выше Платон говорит о множестве «блаженных зрелищ и путей», которые располагаются «в пределах неба» (247a).

⁵⁸⁴ См.: Там же (247a,d): боги отправляются «на праздничный пир»; «мысль бога питается умом и чистым знанием». Поскольку в неоплатонизме демиургическое связывалось с разумным началом, поэтому и лица для восходящих к пирам и таинствам душ является демиургической. Ср.: Прокл. Платоновская теология, IV.15,47.27—49.9.

⁵⁸⁵ Перед нами — орфический фр. 179, который использует также Прокл («Комментарий к „Тимею”», I, 327.23–28).

⁵⁸⁶ Афина, Гефест и циклопы действительно — судя по сохранившимся фрагментам орфических поэм — выступали как важнейшие демиургические порождения Зевса. Особенно много об этом говорится у Прокла (см. «Комментарий к „Тимею”», I, 51.25–27; 144.16–18). Согласно орфическому фрагменту 176, Зевс порождает Афину, «дабы она стала для него свершителем великих дел»; во фрагменте 179 речь идет о том, что циклопы научили ремеслам Афины и Гефеста. Сириан (=орфический фр. 180) утверждает, что «богословы» считают циклопов и Гефеста кузнецами и домостроителями, Афине же в соответствие ставят ткацкое искусство. Сразу необходимо отметить, что кузнечное дело, строительство и ткачество в древнем сознании выступали как метафоры космосозидательной деятельности. Если вспомнить, что Афина, рождаясь, выходит из головы Зевса, являясь словно бы олицетворением его деятельной мысли, его демиургической мощи, а Гефест, рожденный от Зевса Герой, безобразный и хромой хтонический бог, является покровителем кузнечного дела (у индоевропейских народов всегда связанного с магией и пользующегося покровительством богов) и ремесла вообще, то станет понятно, отчего именно с ними связывается идея демиургии. Циклопы старше и той, и другого. Более того, согласно традиционной теогонической схеме, они должны быть даже старше Зевса, ибо их, одноглазых великанов, наряду с титанами родила от Урана Гея. По Гесиоду, именно циклопы выковали Зевсу громы и молнии, когда будущий глава Олимпа сражался с титанами. Однако автор орфических текстов (как и Прокл с Дамаскием) идет от буквального значения имен циклопов («крутоглазых»): Бронт значит «гром», Стероп — «молния», Арг — «блеск». Они олицетворяют собой орудия Зевсовой деятельности. Присущее им «искусство совершения таинств» означает, что именно они являются учителями Гефеста, Афины, а вместе с ними — остальных, следующих ниже чиннов. Вообще нужно сказать, что этот фрагмент показывает, насколько абстрактно было бы применительно к неоплатонизму разделять индивидуальный опыт и метафизические построения, ведь тайнодействия в древности имели еще и инициационный характер. Следовательно, то, что совершают циклопы, есть не только метафизическая демиургия, но и начало инициационных, насыщающих душу подлинным знанием, обрядовых действий, которые признавали языческие философы.

Отметим также, что у Прокла Гефест является третьим в демиургической триаде сверхкосмически-внутрикосмических богов, Афина же в данном чине оказывается второй в следующей, охранительной триаде.

⁵⁸⁷ Фр. 177.1.

⁵⁸⁸ «Халдейские оракулы», фр. 63.

⁵⁸⁹ Ср.: Прокл. Комментарий к «Пармениду», 836.13 и далее.

⁵⁹⁰ Φρουρητικὴ ἰδιότης. См.: Прокл. Первоочновы теологии, § 154.

⁵⁹¹ Наряду с тем, для чего он выступает хранителем.

⁵⁹² «Халдейские оракулы», фр. 82.

⁵⁹³ Это орфический фр. 113. Приведенное определение Урана является скрытой этимологией: слово οὐρανός производится от словосочетания οὐρος πάντων καὶ

φύλαξ, то есть «хранитель и страж всего». Подобную же этимологию имени «сферовидного» Урана см. у Ахилла Татия («Введение к „Феноменам“ Арата», 85).

⁵⁹⁴ Σύνθημα. Ср.: «Халдейские оракулы», фр. 2.3; 109.3.

⁵⁹⁵ Мы вновь видим переход от интеллектуального созерцания к чувственным (точнее — псевдочувственным) образам, характеризующим, по Платону, рассудок (см. «Государство», 311b: «Душа... пользуется образными подобиями» и др.).

⁵⁹⁶ То есть третий чин умопостигаемого.

⁵⁹⁷ См.: «Теэтет», 205a: «Там, где есть части, целое и все будут совокупностью частей».

⁵⁹⁸ См.: «Тимей», 31b.

⁵⁹⁹ «Халдейские оракулы», фр. 197.

⁶⁰⁰ То есть умопостигаемые, умопостигаемо-умные и умные чины, рассматривавшиеся, по мнению Дамаския, Платоном выше, создают причинный или, по крайней мере, исходящий из некоторого основания порядок выхода за свои пределы, в отличие от следующего ниже, для которого более характерна самопроизвольность.

⁶⁰¹ Как сказано в «Халдейских оракулах», на которые Дамаский ссылается выше, фигура — это характер. Чисто «иконологический» смысл данной фразы (облик божества, выступающего в теофании, соответствует его сущности) здесь понят вполне метафизически: фигура есть охват сущностью самой себя именно тем образом, который свойствен сущности.

⁶⁰² Συμμεῖον. Математический термин. Ср.: Прокл. Комментарий к «Началам» Евклида, 18.12–14; 148.20–23.

⁶⁰³ Диоскуры — Кастор и Полидевк, братья-близнецы, дети Зевса. Одни из наиболее почитаемых богов в Элладе, а затем и в Риме. Поскольку Полидевк от рождения был бессмертен, после смерти на земле он был взят Зевсом на Олимп, однако уговорил отца уделить часть бессмертия своему брату. Потому они попеременно поднимаются на небеса, являя собой близнецный вариант умирающего и воскресающего божества (астрономический феномен, соответствующий им, — вечерние и утренние восходы Венеры). Отсюда понятно отождествление Диоскуров с половиной круга.

⁶⁰⁴ Данный параграф является уникальным свидетельством подобного рода «геометрического символизма» пифагорейцев V столетия до н. э. Филолай из Кротона, деятельность которого относят либо к середине этого столетия, либо ко второй его половине, является, как сообщает, например, Диоген Лаэртский, тем пифагорейцем, который первым выставил на продажу сочинения, принадлежавшие ученым его союза, и таким образом превратил эзотерическую пифагорейскую философию в экзотерическую («О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов», VIII.84–85). Диоген также утверждает, что Филолаю принадлежит книга «О природе». Кроме Дамаския о геометрическом символизме упоминает Прокл в «Комментарии к „Началам“ Евклида», например: «Следовательно, Филолай справедливо посвятил угол треугольника четырем богам: Кроносу, Анду, Аресу и Дионису, охватив ими весь четырехчастный мирострой элементов, простирающийся от неба, или же исходя из четырех сегментов зодиака...» (166.25); «Филолай с другой точки зрения называет угол квадрата углом Рен, Деметры и Гестии...» (173.11; пер. А. В. Лебедева). См. также 130.8; 174.2.

605 Например, угол, образованный двумя исходящими из одной точки лучами.

606 Как явствует из указания Г. Масперо к этому месту (Руэлл, II.127–128), «тет» является греческим воспроизведением звучания древнеегипетского слова «дедон», означавшего алтарь и иероглифически записывавшегося примерно так, как говорит об этом Дамаский. В позднее (эллинистическое) время «тет» мог выступать обозначением Осириса.

607 В Гелиополе особо почитался пирамидальный камень, именовавшийся «бенбен» и олицетворявший солнечное божество (указание А. О. Большакова). Возможно также, что речь идет об особых храмовых знаках божеств.

608 См.: «Халдейские оракулы», фр. 63. Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», I, 317.14–26.

609 Первый логический вывод в третьем чине умопостигаемо-умного («Парменид», 145a4–5).

610 Второй логический вывод в третьем чине умопостигаемо-умного («Парменид», 145a5–b1).

611 Третий логический вывод в третьем чине умопостигаемо-умного («Парменид», 145b3–5).

612 «Халдейские оракулы», фр. 194.

613 См.: *Прокл*. Платоновская теология, V.2.

614 То есть с тем, что он является вообще «все».

615 Под разрозненностью здесь, видимо, следует понимать неочевидность перехода от одного положения (типа наличия в едином начала, середины и конца) к другому (наличия фигуры).

616 То есть в первой гипотезе («Парменид», 137d8–e1).

617 Дамаский имеет в виду, что всеобщность именуется Платоном целым лишь в силу того, что она причастна целостности. Точно так же оборот Платона: «Разве может быть что-либо целым без этих трех [то есть без начала, середины и конца]» («Парменид», 145a), он трактует как указание на то, что для всеобщности данные предметы — действительно причина возникновения, но это не касается целостности.

618 «Парменид», 144e8–145a1.

619 Вероятно, имеется в виду Аристотелево понимание сущности как того, что существует отдельно, если трактовать отдельность (Аристотель использует слово «удаленность») как отграниченность.

620 См.: «Парменид», 145c7–146d6.

621 Возможно, «семиглавость» Крона подразумевает не только астрономическую символику (например, семь дней недели), но и факт, о котором свидетельствует *Прокл*: по Орфею, Гея рождает от Урана семерых мальчиков и столько же девочек (орфический фр. 114). Крон, представляющий их поколение, в этом случае выступает как тот, в ком соединилась сущность всех семерых сыновей.

622 Монада, диада и триада в сумме дают гексаду. Когда же к ней прибавляется еще одна монада, мы получаем гептомаду.

⁶²³ Выступив в качестве необходимости, которая характеризует бытие всего материального и благодаря которой материальное подвластно духовному.

⁶²⁴ «Халдейские оракулы», фр. 6.1.

⁶²⁵ Вероятно, имеется в виду Сириан, по поводу которого Прокл в «Комментарии к „Тимею“» писал, что, согласно его воззрениям, Зевс-демиург находится на вершине умного мира, объемля «начало, середину и конец целостности» (1,310—311). Сходство слишком велико, чтобы его игнорировать.

⁶²⁶ Не дошедшее до нас сочинение. Если принять, что трактат «О первых началах» Дамаский написал в последние годы жизни, возможно, оно не было закончено.

⁶²⁷ Множество есть множество монад. Но — вспомним! — каждая монада рассматривается Дамаскием как триада.

⁶²⁸ Ср. эти символические отождествления с теологическими спекуляциями по поводу тех же чисел в «Богоизреченной арифметике» Ямвлиха или с известным местом из трактата Плутарха Херонейского «О „Е“ в Дельфах», где содержится речь, посвященная пятерке как мироустроительному числу (7—17).

⁶²⁹ «Халдейские оракулы», фр. 35.

⁶³⁰ Имя Рен (греч. Ῥῆα), дочери Урана и Геи, матери Зевса, в древности не раз производилось от глагола ῥέω, «теку». Ср., например: Плотин. Эннеады, V.1.7: «Ум от начала полон теми сущностями, которые производит; он как бы поглощает их... не допуская, чтобы они ниспали в область материи и чтобы их кормилицей стала Рея» (то есть олицетворение текучести и генезиса, связанных с материей). Вместе с тем, отождествляемая с Кибелой, Рея являлась и богиней земли. А если вспомнить так называемые «платоновские тела» из «Тимея», то станет понятным отождествление Рен с кубом: «Земле мы припишем вид куба», говорит Платон (55d).

⁶³¹ То есть начального и конечного.

⁶³² См.: «Парменид», 145a9—146b2. Единое оказывается тождественным и иным самому себе и другому именно потому, что оно обладает рассмотренными выше свойствами, — является единым сущим, целым и частями, бесконечным множеством и т. д.

⁶³³ Там же, 148d9—e3: «А поскольку оно находится в другом, оно будет соприкасаться с другим, поскольку же находится в себе самом, соприкосновение с другим будет исключено и оно будет касаться лишь самого себя, ибо находится в себе самом» (то есть как бы удваивается).

⁶³⁴ Речь идет об известном сюжете, зафиксированном еще в «Теогонии» Гесиода: зная, что один из его детей займет его трон, Крон проглатывал все свое потомство, пока хитростью не был побежден Зевсом (орфический фр. 146).

⁶³⁵ Имя Κόρωνος — отзвук уже упоминавшейся нами этимологии имени Крона. Оно образовано от слов κόρος («юноша», «отрок») и νοῦς («ум»). Курет — божественный чин, хранитель и служитель бога.

⁶³⁶ Ср.: Прокл. Платоновская теология, V.3. Поскольку ум выполняет функцию разделения, он прежде всего отсекает себя от всего остального, в том числе и от предмета своего постижения — умопостижимого. Платоновское разделение на единое в ином и единое в себе, о котором говорится на указанных выше страницах «Пармени-

да», для неоплатоников свидетельствует именно об этом. О том же говорят и мифы, в частности Гесиодов сюжет об осклоплении, то есть рассечении, Урана Кроном (и одно- временно самоотсечении, как это будет пониматься в позднем платонизме).

637 Платон в своих диалогах не раз показывает свое знакомство с орфическими сочинениями. См., например, упоминавшееся место из диалога «Филеб» (66с).

638 Крон, глава титанов, как бы воплощает и заключает в себе все их потенции. Точно так же заключает в себе потенции титанид Рея. Соответственно и Зевс, глава рожденных Кроном олимпийцев (Кронидов), есть их олицетворение.

639 «Парменид», 142d—e.

640 См.: «Халдейские оракулы», фр. 5.3—4.

641 Возможно, здесь имеется в виду Прокл. Однако, на наш взгляд, не менее вероятно, что Дамаский говорит о Платоне, который не отделил единое, пребывающее в себе, от единого, располагающегося в другом («Парменид», 145e). Из дальнейшего видны, что Дамаский возражает против абстрактности такого разделения.

642 См. параграф 268.

643 «Халдейские оракулы», фр. 5.1—2.

644 Имеется в виду комментарий Сириана к «Пармениду». Платон в исследуемом месте и говорит преимущественно о едином-в-ином.

645 Ср. с орфическим фр. 155: «Восстанови поколение наше, демон славнейший!»

646 Имеется в виду божественный ремесленник Кусар-и-Хусас. См. выше, параграф 125а.

647 То есть Зевса.

648 См.: «Политик», 271d—272b. «Жизнь под властью Крона» характеризуется Платоном через упорядоченность всего и попечение о каждой части Космоса особым богом. «Да и живые существа были поделены между собой по родам и стадам божественными пастухами — демонами...»

649 Буквально рождая их.

650 См. примеч. 648.

651 Иное — τὸ ἕτερον, другое — τὰ ἄλλα (множественное число — «другие»). Подобное словоупотребление встречается в диалоге Платона «Парменид» постоянно.

652 См.: «Парменид», 147b.

653 Там же: «Но мы говорили, что вещи, между которыми нет ни отношения части к целому, ни целого к части, ни различия, будут тождественными между собой...»

654 Возможно, об этом говорил Сириан. Имеется в виду Крон, согласно классическому мифу Гесиода, поглощавший своих детей (Кронидов).

655 Это достаточно традиционная трактовка тех фрагментов второй гипотезы «Парменида», где ведется рассуждение о тождественном и ином, а также о подобном и неподобном. Данное рассуждение вполне может быть распространено и на анализ логического взаимоперехода понятий.

656 Ср.: «Халдейские оракулы», фр. 37.

657 См.: «Парменид», 146с, а также: Прокл. Платоновская теология, VI.9.

658 Во всех предшествующих рассуждениях Дамаский апеллирует к установленному много выше положению, что ум создается умопостигаемым, и в этом смысле истина ума располагается в ином ему.

659 См.: «Парменид», 145е4.

660 Речь идет о мифологическом образе Крона, изрыгающего своих детей (братьев и сестер Зевса). Демон, покровительствующий человеку, — столь же архаический образ и может быть понят как зафиксированная в виде некоего божественного чина человеческая судьба. В таком случае судьба правит нами, оставаясь неделимой в своей непознаваемости для человека, знающего и видящего только прошлое, распоряжающегося же лишь настоящим. Вместе с тем ее неделимость не мешает тому, чтобы с течением времени мы говорили о различных (например, счастливых или несчастных) периодах жизни, обозначая все их многообразие единым именем «судьба».

661 См.: «Парменид», 145d7–145e1: «Но, не находясь ни в большинстве частей, ни в одной из них, ни во всех, не должно ли целое находиться в чем-либо ином или уже вовсе нигде не находиться?»

662 Там же, 145e1–3: «Но, не находясь нигде, оно было бы ничем; а так как оно — целое и в себе самом не находится, то не должно ли оно быть в другом?»

663 Поскольку этот ум предвидит последующее, он — и в себе (предвиждаем), и в ином (предвиденном).

664 То есть Крон соотносится с Ураном так же, как Дионис, который, разделяя на части целокупность Зевса, тем не менее своей персоной возвращает ее к целостности.

665 Ибо иное ему — Ночь, как Дионису — Зевс, а Ночи — Фанет.

666 То есть по отношению к Урану-Небу Ночь выступает предшествующим порождающим началом.

667 Иными словами: почему возможность поместить в перечисляемое множество не только части, но и целое, соответствующее этим частям, не превращает последнее в часть, рядоположную другим?

668 Эти части перестали быть тождеством единого и бытия.

669 Эйдос выступает и видом в логическом смысле данного слова, и видом в качестве непосредственной смысловой формы единичной вещи. Поэтому он пребывает в себе и в ином, при этом возвращаясь к себе как общему.

670 См.: Прокл. Платоновская теология, IV.1.

671 Оставаясь собой, оно пребывает в ином, так как, даже будучи в ином, оно должно сохранять себя.

672 Иными словами, логический топос (в себе или в ином) вторичен по сравнению с сущностной определенностью. Последняя и не зависит от него.

673 То есть не просто пребывающим в себе и в другом.

674 Которая, согласно пифагорейским воззрениям, описывает совокупность всего сущего.

675 Как состоящее из души и тела, айдоса и материи.

676 Речь идет об утраченном комментарии Ямвлиха к «Пармениду».

677 См.: Симпликий. Комментарий к «Физике», 179.29 (фрагмент из поэмы Парменида):

«Ибо не ни не-сущего, которое заставило бы его перестать примыкать
К однородному, ни сущего, чтобы
Вот тут было больше, а вот там — меньше, чем сущего».

678 Ср.: Прокл. Платоновская теология, IV.25.

679 См. «Парменид» (145b), где Платон переходит к пребыванию единого в самом себе и в другом. Этому предшествует рассуждение о том, что как целое единое должно быть фигурой.

680 Там же, 145b7—c2.

681 Там же, 145c2.

682 «Халдейские оракулы», фр. 32, 80, 82, 151, 177, 207.

683 «Парменид», 145c7—d1.

684 Несмотря на типично неоплатонический способ экзегетической подачи материала, Дамаский отчетливо показывает особенность природы ума, заключающуюся во-первых, в том, что его бытием является превышающее его умопостигаемое, во-вторых же, в том, что ум, разделяя, тем не менее стремится к объединению, и потому мы не можем зафиксировать постоянного топоса его пребывания, — отсюда и вытекают антиномии «в себе» и «в ином», «в предшествующем» и «в последующем» и другие.

685 «Парменид», 145d8.

686 Там же, 145e3—4.

687 Ибо, как только мы рассматриваем целое, частное теряет свою существенность; его определенность не выступает чем-то, обуславливающим целое. Целое больше и суммы частей, и каждой части по отдельности.

688 Иными словами — родовая ли это структура сущего или знаки божественной иерархии?

689 Ср. с фрагментами 34 и 35 Ямвлиха (по Диллону).

690 Ср.: Прокл. Комментарий к «Тимею», I.310—311.

691 Ср.: Прокл. Платоновская теология, V.38.

692 То есть Гекаты.

693 Платон действительно говорит не о собственно движении и покое, а о них как о свойствах единого («Парменид», 145e—146a).

694 отождествление мышления и движения характерно для неоплатонической традиции и восходит к диалогу Платона «Софист» (248e), где речь идет о мышлении как о действии, а следовательно, как о движении. Впервые отождествил мышление и движение Плотин («Эннеады», V.2.2.10; VI.7.35.2). Важнейшая формулировка соотношения мышления и движения принадлежит Проклу: «Итак, располагая в этих стихах мышление в сущем, он [исторический Парменид], очевидно, согласен с тем, что в нем присутствует некое мыслительное движение, о котором знал также Платон. В самом деле, последний говорит, что ум без движения представить себе невозможно [ср., на-

пример, «Парменид», 136e1—3: «...ἄνευ ταύτης τῆς διὰ πάντων διεξόδου τε καὶ πλάνης ἀδύνατον ἐντυχόντα τῷ ἀληθεῖ νοῦν σχεῖν». Таким образом, если в едином сущем, согласно Пармениду, присутствует мышление, то имеется и движение, коль скоро с мышлением во всех смыслах сочетается жизнь, а все живое движется уже потому, что живет» («Комментарий к „Пармениду“», 1152.38—1153.7).

⁶⁹⁵ Ср.: Прокл. Платоновская теология, V.35.

⁶⁹⁶ В сущности, речь идет о соприкосновении и несоприкосновении — темы соответствующего места из «Парменида».

⁶⁹⁷ Иными словами, речь здесь идет обо всех тех праименах правящей, неуловимую природу которых Дамаский исследовал в предыдущих параграфах. Однако в данном случае они выступают уже как предмет мышления и, следовательно, как родовая структура бытия.

⁶⁹⁸ Материальные вещи даны нам через осязание, о полном же своем отсутствии манифестируют через неосвязаемость. Однако оба эти определения указывают на внешний характер отношения, в то время как ум способен снять чувственное отчуждение и, пребывая в себе, одновременно пребывать в ином (постигаемом).

⁶⁹⁹ То есть бытие, движение, покой, тождество и различие из диалога Платона «Софист».

⁷⁰⁰ Видимо, в не дошедшем до нас комментарии к «Пармениду». Топологические рассуждения, которые вводятся античными экзегетами к данному фрагменту «Парменида» (148d—e), не свидетельствуют о том, что, начиная с данного момента, приходит время рассуждений о физических реалиях. Однако постольку, поскольку в чувственном, становящемся бытии место выступает условием наличия движения и покоя (как любого становления), то его родовое определение должно предшествовать определениям движения и покоя.

⁷⁰¹ Пиндар. Олимпийские песни, 2.70. Дамаский указывает на древний миф о борьбе богов-олимпийцев во главе с Зевсом против титанов, который оказывается истолковываем как свидетельство об умопостигаемых родах — в данном случае родах места, движения, покоя.

⁷⁰² Следует отметить, что и Рея эллинских мифов, и Геката, чей образ так часто используется в «Халдейских оракулах», посредничают, выступая как породители того, что при их помощи причащается высшего.

⁷⁰³ Ибо движение и покой — это уже признаки выхода за свои пределы, а не пребывания, характерного для бытия самим по себе. Пребывающее же и в самом себе и в другом является не деятельным выходом самого себя за свои пределы, но скорее наличным бытием такого выхода.

⁷⁰⁴ Так как движение уже предполагает различие, то есть иное.

⁷⁰⁵ Тело, пребывая, обладает собственным местом, в котором оно, собственно, и пребывает.

⁷⁰⁶ Речь идет о неподвижном уме.

⁷⁰⁷ В не дошедшем до нас комментарии к «Пармениду».

⁷⁰⁸ Ср.: Прокл. Платоновская теология, V.38.

⁷⁰⁹ См.: Платон: Кратил, 402a—b.

⁷¹⁰ Рея в античности часто отождествлялась с фригийской богиней Кибелой — отсюда и упоминание «фригийских учений».

⁷¹¹ Ср. с орфическим гимном «К Гекате» (3—6), где о «примогильной Гекате» говорится, что она буйствует вместе с душами умерших, которые, согласно магическим представлениям, образуют вокруг нее издающий свист вихрь.

⁷¹² Поскольку ощущения, восприятия выступают как нечто аналогичное деятельности ума, суть которой состоит в возвращении к внешнему сему, в приведении внешнего во внутреннее.

⁷¹³ Очевидно, имеются в виду намагиченные камни, которые, согласно античным представлениям, также являли собою элементарно-первичную форму жизни. Ср.: Аристотель. О душе, 405a19—23: «И Фалес, судя по упоминаниям, считал душу началом движения, поскольку говорил, что камень имеет душу, так как движет железо». Следовательно, растительная и «каменная» формы жизни были двумя простейшими (но, в силу своей простоты и удаленности от разумно-ощущающей жизни, парадоксально близкими к высшему) следами жизни «самой».

⁷¹⁴ Ср.: Прокл. Платоновская теология, III.13.

⁷¹⁵ Ср.: Там же, V.32.

⁷¹⁶ См.: «Парменид», 146a3—б: «Далее, то, что всегда находится в ином, не должно ли, наоборот, никогда не быть в том же самом? А никогда не находясь в том же самом, — не покоиться и, не покоясь, — двигаться?».

⁷¹⁷ Гестия — богиня домашнего очага — постоянно остается на Олимпе, в «жилище богов», Гера же, чье имя в античности неоднократно производилось от «аэра» (воздуха), побуждает богов к деятельности, подвижности. Ср.: Прокл. Комментарий к «Тимею», V,315.

⁷¹⁸ Медуса Горгона — в античной мифологии дочь Форкия и Кето, чей взгляд был способен превращать все живое в камень. Орфиками этот образ толковался аллегорически; как показывает данное суждение Дамаския, обращение жизни в камень может быть моментом деятельности демиургов, наделяющих даже безжизненное некой смутной витальной силой.

⁷¹⁹ «Халдейские оракулы», фр. 70.

⁷²¹ Но еще не не-сущее в абсолютном смысле этого слова.

⁷²² О том же говорит и Аристотель в «Метафизике» (1023b22 и далее).

⁷²³ Ср.: Аристотель. Метафизика, 1011b18—19: «В самом деле, из двух противоположностей одна есть лишенность в не меньшей степени, [чем противоположность.] и притом лишенность сущности».

⁷²³ Ср.: Прокл. Платоновская теология, III.1.

⁷²⁴ Ибо в низшем этот процесс имеет обратную направленность: здесь не сущее эманурует в виде эйдоса, а бездушное восходит к последнему.

⁷²⁵ В последовательности видов, образцов и образов бездушное является низшим.

⁷²⁶ См.: Прокл. Платоновская теология, III.13; V.38.

727 Данный тезис схож с пониманием ума Амелием: «Амелий представляет демиурга тройственным — как три ума и трех царей — сущего, обладающего и видящего» (Прокл. Комментарий к «Тимею», I,306).

728 В таком случае «он сам» был бы первым умом, пребывающим в себе. Покой во втором уме появляется потому, что, не обладая он этим признаком (состоянием), он утерял бы возможность быть хотя бы подобным бытию-в-себе.

729 Иначе говоря, тождество подразумевает тождество с собой как со своим логическим местом. Покой же в себе предполагает наличие места, отличного от покоящегося.

730 Ср.: Аристотель. Категории, 14a15—20.

731 Рассмотрение иного и того, по отношению к чему это нечто выступает как иное.

732 См.: «Парменид», 146d8—e2: «Но если иное никогда не может находиться в тождественном, то среди существующего нет ничего, в чем находилось бы иное в течение какого бы то ни было времени; ведь если бы оно хоть какое-то время в чем-либо находилось, то в течение этого времени отличное находилось бы в тождественном».

733 См.: «Кратил», 396b6—7, а также: Плотин. Эннеады, V.1.4; Прокл. Платоновская теология, V.5.

734 См. о Куретах: Прокл. Платоновская теология, V.35.

735 См.: Прокл. Платоновская теология, VI.21. Гестия, старшая дочь Крона и Рси, всегда остается недвижимой на Олимпе, символизируя домашний очаг (в таком случае домом оказывается весь космос). Платон в «Федре» говорит о ней: «Одна только Гестия не покидает дома богов» (247a). Ср. с характерной для античного сознания этимологией ее имени в «Кратиле» (401c).

736 Амброзия и нектар — в древнегреческой мифологии соответственно пища и напиток богов, поддерживающие их вечную молодость и бессмертие. Об изобретении Деметрой амброзии и нектара см. орфический фр. 189 (приводимый Проклом в «Платоновской теологии», IV.15).

737 «Парменид», 146a6—7.

738 Там же.

739 То есть при рассмотрении покоя и движения тождественность и инаковость пока не определены.

740 «Парменид», 146a6—7.

741 Отсюда можно сделать вывод о том, что единство человека заключено не в нем самом, а в родовом по отношению к нему эйдосе живого существа.

742 Инаковость указывает на внешний момент отношения двух вещей, соотносенных через нее. Поэтому она связана с выхождением вовне, то есть с ухудшением.

743 «Парменид», 146a1—3: «Находясь в едином и не выходя из него, оно было бы в том же самом... А что всегда находится в том же самом, то должно всегда покоиться».

744 Там же, 146a3—6: «Далее, то, что всегда находится в ином, не должно ли, наоборот, никогда не быть в том же самом? А никогда не находясь в том же самом, — не покоиться и, не покоясь, — двигаться?»

⁷⁴⁵ См.: «Парменид», 146с.

⁷⁴⁶ Представление о «третьем уме», «склоняющемся к материи», было характерно для упоминавшегося уже платоника Нумения из Апамен (II в. н. э. см. фрагменты 11, 18, 21 по изданию: *Des Places. Numenius. Paris, 1973*) и подвергалось резкой критике со стороны Платина.

⁷⁴⁷ См.: «Парменид», 145b6.

⁷⁴⁸ Там же, 145e7.

⁷⁴⁹ Там же, 145e8.

⁷⁵⁰ Там же, 146a1.

⁷⁵¹ Ср.: *Прокл. Платоновская теология*, V.38

⁷⁵² Ср.: Там же.

⁷⁵³ На примере «третьего устройства умного» Дамаский показывает нам почти органическое сочетание платонической и аристотелевской перизаезы бытия, выявляющего себя как собственно бытие, как возможное и действительное и, наконец, как состояние, причем второй и третий уровень выявления бытия — чисто Аристотелев.

⁷⁵⁴ Поскольку в третьем уме сущностны инаковость и отличие, а также уход от самого себя, пребывание же при себе для него вторично, а потому приводящее.

⁷⁵⁵ По сути, Дамаский говорит здесь о творческой мощи созерцания — о концепции, популярной в восточных (в частности, индийских) религиозных учениях.

⁷⁵⁶ Напомним, что под «другим» Дамаский понимает сущие вещи, связанные соответственно с материей.

⁷⁵⁷ Пожалуй, данный параграф может быть опровержением мнений тех историков философии, которые склонны именовать неоплатоников, как и стоиков, пантеистами. Рассуждения Дамаския вполне однозначно показывают необоснованность подобных утверждений.

⁷⁵⁸ Очевидно, имеются в виду ранние неоплатоники типа Амелия и Порфирия. См.: *Прокл. Комментарий к «Тимею»*, 1,431.20 и далее. Между тем Платон в «Тимее» прямо указывает, что всеобщая космическая душа содержит в себе все множественности телесно сущего.

⁷⁵⁹ См.: «Парменид», 146a9—b2.

⁷⁶⁰ Там же.

⁷⁶¹ «Федон», 83a2—b1: «Философия... [убеждает душу] не считать истинным ничего из того, что она с помощью другого исследует из других вещей».

⁷⁶² «Архитовы книги» Аристотеля не сохранились. См. о них в каталоге сочинений Аристотеля, составленном Гесихием: «О философии Архита три книги» (83) и «Из сочинений Тимея и Архита одна книга» (85). См.: *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, V.25.

⁷⁶³ Ср.: *Прокл. Платоновская теология*, II.4.

⁷⁶⁴ Лонгин Филархей — современник Платина, известнейший филолог и платоник, называемый Порфирием в сочинении «О жизни Платина» (19) «самым понимающим

ценителем нашего времени». Там же (14) Порфирий упоминает о сочинении Лонгина «О началах», весьма невысоко оцененном Платином.

⁷⁶⁵ И Лонгин, и Дамаский имеют в виду следующее место из «Парменида»: «Всякая вещь, полагаю, относится ко всякой другой вещи следующим образом: она или тождественна другой, или иная...» (146b2–5).

⁷⁶⁶ Поскольку другое — в любом случае вещь, тождество с ней есть худшее. Если же имеется в виду отождествление с вещью, которая лучше отождествляемой, лучшее здесь выступает как случайное, несубстанциальное.

⁷⁶⁷ См.: Прокл. Платоновская теология, V.29.

⁷⁶⁸ См. выше, параграфы 261, 262, 283, а также: Прокл. Платоновская теология, V.39.

⁷⁶⁹ Ибо космос — это вид наряду, например, с видом человека или живого существа, но не часть чего-либо.

⁷⁷⁰ Иными словами, инаковость, уводя вещи от других к самим себе, соединяет их с собой, не делая частными. Поэтому-то здесь инаковость обладает меньшей силой разделения.

⁷⁷¹ Тождественное и иное.

⁷⁷² Имеется в виду гебдомада «Халдсийских оракулов».

⁷⁷³ Орфический фр. 168. Ср.: Евсевий. Приуготовление к Евангелию, 3.9.2.1–5, где данный и два следующих фрагмента приводятся в несколько иной редакции, нежели у Дамаския.

⁷⁷⁴ См.: «Халдейские оракулы», фр. 5.

⁷⁷⁵ Там же, фр. 57. Помню Дамаския, данный фрагмент приводит Симпликий («Комментарий к „Физике"», 9.616.35).

⁷⁷⁶ Здесь имеется в виду и аристотелевская критика учения Платона, и то место из «Парменида», где юный Сократ предполагает возможность каждой вещи быть отчасти подобной, отчасти же не подобной другим (129a и далее).

⁷⁷⁷ Ср.: Аристотель. Метафизика, 1057b35 и далее, где речь идет о понятии иного, которое толкуется как инаковость по виду или по роду. Относящиеся к разным родам виды, как и в случае, упоминаемом Дамаскием, не иные друг другу, «ибо различные вещи с тем, от чего она отличается по виду, должны быть противоположением; а такое различие присуще лишь тому, что принадлежит к одному и тому же роду». (1058a27–29).

⁷⁷⁸ Платон в «Пармениде» (146b2–5) имеет в виду именно соотношение вещей, а не само их бытие.

⁷⁷⁹ Дамаский показывает, что тождественное и иное взаимно предполагают друг друга. Ср. с критикой тезиса об эйдетических тождестве и инаковости (как раз с использованием в качестве примера человека и коня) у Аристотеля («Метафизика», 1039a25 сл.).

⁷⁸⁰ Здесь следует напомнить такой смысл греческого термина οὐσία (сущность), как «собственность». Части — это как бы достояние целого.

781 Вероятно, имеется в виду не дошедший до нас комментарий Ямвлиха к платоновскому «Пармениду».

782 «Парменид», 146c2—4: «Если единое по отношению к себе самому не есть ни иное, ни целое, ни часть, то не должно ли оно быть тождественным самому себе?»

783 Если мы, вслед за «Софистом», примем, что сущее — один из родов.

784 Дамаский перечисляет основную тематику рассуждений Платона в «Пармениде» (146c1—155b4).

785 См.: «Парменид», 148a3: «А что хоть как-то тождественно, то обладает свойством подобия».

786 Там же, 148a4—6: «И вот, в силу того, что единое обладает отличием от другого, по этой же самой причине каждое из них подобно каждому, ибо каждое от каждого отлично».

787 Ср.: Плотин. Эннеады, V.1.2: «[Душа распространяется по всей несоизмеримой громаде мира]... и она одушевляет все части мира, как великие, так и малые... части эти одни находятся там, другие в этом месте, одни напротив друг друга, другие вместе или разбросаны по отдельности».

788 См.: Прокл. Платоновская теология, IV.32.

789 Имеются в виду рассуждения Платона в «Пармениде», следующие за правилом, касающимся соотношения вещей между собой (146b2—4).

790 Ср.: «Парменид», 146b5—c1.

791 Там же, 146c1—2.

792 См. примеч. 782.

793 О не-едином речь начинает идти в «Пармениде» (146d3).

794 При рассмотрении соответствующих чиннов умопостигаемого и умопостигаемого умного.

795 Ср.: Прокл. Платоновская теология, I.8—9.

796 Представление о второй части «Парменида» как об учебном или даже игровом рассуждении, впервые высказанное Аристотелем и стоиками, до сих пор неоспоримо для исследователей, не принимающих неоплатонического истолкования этого диалога.

797 См. начало второй гипотезы — «Парменид», 142b1 сл.

798 Вероятно, в утраченном комментарии к «Пармениду».

799 «Парменид», 144b6—7: «Если бы единое относилось к самому себе как к части, оно не было бы также целым, являясь по отношению к себе частью».

800 Там же, 146d1—2: «Если нечто есть иное чему-то, то не будет ли оно иным иному?»

801 См. примеч. 798.

802 Бытие самим собой и другим — деятельность, в то время как тождественность и инаковость — характеристика видов, эйдетического бытия.

803 «Парменид», 146c7—d1.

804 Там же, 145b6—7.

805 Действительно, в «Пармениде» (146d3—4) Платон, лишь упомянув не-единое, вновь начинает говорить о другом и ином.

806 Так как любая антитеза предполагает инаковость между двумя своими членами. Антитеза и есть установление ситуации иного.

807 В диалоге «Парменид» говорится так: «Поскольку единое — целое, оно — в другом; поскольку же — совокупность частей, оно — в себе самом...» (145e3—4). Дамаский подчеркивает невозможность таковому единому в одном и том же отношении быть и в себе, и в другом. Оно располагается в самом себе и в другом в разных отношениях.

808 «Парменид», 146c4—6: «То, что находится в ином месте сравнительно с самим собой, пребывающим в себе самом, не должно ли быть иным по отношению к самому себе вследствие этого пребывания в другом месте?» Чуть выше Парменид говорит о том, что пребывающее в одном месте с самим собой должно быть тождественно себе. Однако Дамаский показывает, что здесь иное выводится не из этой предшествующей тождественности (чего следовало бы ожидать, если вспомнить рассуждение о родах сущего из диалога «Софист»), но из другого соположения единого с самим собой.

809 Такое понимание инаковости характерно для Плотина и близких к нему по духу неоплатоников, которые стремились показать, что в единстве присутствует все — только не в своем бытийно или эйдетически оформленном виде.

810 Если сказать чуть-чуть иначе, то движение и покой еще только приводят к становлению тождественным или иным: энергия подразумевает путь — процесс, а не финал.

811 Вероятно, подразумевается то, что было уничтожено их единство. Текст «Парменида» (145b7—e4) имеет результатом вывод о разнесенности частей и целого: целое пребывает в другом, части — в самих себе.

812 Платон в диалоге «Тимей» (42eб) говорит о том, что, закончив свою деятельность, демиург «пребывал в обычном своем состоянии».

813 Создание другого есть вкладывание в него себя именно как иного, а не отождествление его с собой. Созданное третьим умом есть он сам, но как иной себе. Особенность чувственного восприятия заключается в том, что оно имеет дело не с тождественным, а с иным. Ощущение в его не делимой на модусы времени длительности есть мета иного (здесь — как другого). Другое настойчиво отмечает, запечатлевает свое присутствие в самом ощущении и остается вместе с тем не только другим (другой вещью), но именно иным ощущаемому.

814 Ср.: «Халдейские оракулы», фр. 37. Имеется в виду двойственность ума: обращенного к умопостигаемому и направленного на чувственное (представленное как феноменальное, то есть как своего рода ложное умопостигаемое). См. примеч. 815, 817.

815 То есть инаковость присутствует в уме, направленном на чувственное, предшествующий же ум объемлет то, что лежащий «ниже» выявляет как иное. Вообще, речь о чувственном восприятии заходит потому, что инаковость, как мы видели, характеризуется собой отношением к «другому», «другое» же есть вещи, вешнее бытие, подразумевающее физическое место, пространственную раздельность, устанавливаемую именно в

чувственно восприятию. Можно предположить, что чувственно воспринимаемое как таковое гипотезирует способность божества-демиурга к оцущдению. Вероятно, необходимо отказаться от привычного для современных исследователей представления о преубеждении против чувственного восприятия, якобы имевшего место в платонизме, памятуя следующее суждение Секста Эмпирика: Платон «ясно определил в качестве критерия познания вещей разум, прибавив к нему еще и чувственную очевидность» («Против ученых», VII.141).

816 Другое в определенном смысле оказывается самым «обособленным отцом»; возвращение другого является путем, направленным к самому себе, выступающему для другого в качестве цели и, в известной мере, объекта деятельности.

817 Как было установлено, тождественное и иное не выступают моментами, рядоположными друг другу. В последнем случае получилось бы, что причины возникновения тождественного и иного также были бы рядоположны. Однако мы видим, что появление тождественного связано с частью и целым, иного же — с пребыванием в себе и в ином. Таким образом, тождественное и иное не рядоположны, а следуют одно за другим, причем причина того и другого, как будет показано ниже, одна — первый ум.

818 Ср.: «Парменид», 147b5—6.

819 Там же, 146d1—2. Различие подразумевает два различающихся предмета, что в речи выражается как утверждение о двух инаковостях («иное иному»).

820 Действительно, представляется, что, хотя все вещи отличаются друг от друга, они едины вследствие уже того, что они иные единому. Другими словами, все они единым образом иные единому: «А одно и то же имя можешь ли ты использовать чаще, чем один раз?.. Но ведь и слово „иное“ есть имя чего-то... Следовательно, когда ты его произносишь — однажды или многократно, — то делаешь это не для обозначения чего-либо другого» («Парменид», 147d2—e2).

821 Демиургия же, создавая, соединяет.

822 «Парменид», 147b6—8: «Выходит, что единое отлично от другого и от себя самого и в то же время тождественно ему и самому себе...»

823 Инаковость единого создает вещи. Инаковость вещей единому всегда своеобразна и связана с их собственной определенностью.

824 В этом-то смысле другое и не является самоустановившимся.

825 «Парменид», 147a3—4: «Но, с другой стороны, не-единое не участвует в едином, иначе не-единое не было бы не-единым, а некоторым образом было бы единым».

826 Имеется в виду единое как единица.

827 «Парменид», 147b6—8: «Похоже, получается, что единое есть иное другому и самому себе, а также тождественное ему и самому себе».

828 В «Пармениде» (147a8—b3) доказывается, что если не-единое не тождественно единому, то «ни частью, ни целым по отношению к единому оно быть не может».

829 «Парменид», 147a5—6

830 Там же, 146d8—e2: «Но если иное никогда не может находиться в тождественном, то среди существующего нет ничего, в чем находилось бы иное в течение какого бы то ни было времени».

831 Там же, 147a5—6: «Но не-единое не будет также и числом, поскольку, обладая числом, оно ни в коем случае не было бы не-единым...»

832 Там же, 147a3—4

833 Там же, 147b3—4

834 См.: Платон. Софист, 257b3—4: «Когда мы говорим о не-сущем, мы разумеем, очевидно, не что-то противоположное бытию, но лишь иное».

835 То есть почему Платон сначала сделал вывод о тождественности единого самому себе, затем — об инаковости самому себе, потом — об инаковости другому и в заключение — о тождественности другому.

836 Имеется в виду тезис Прокла, вероятно сформулированный им в не дошедшей до нас части «Комментария к „Пармениду“», который можно реконструировать следующим образом: данное иное появляется, когда возникают предполагающие его наличие божества, «ответственные» за подобие и неподобие.

837 Вывод о подобии и неподобии единого самому себе и другому делается на основании понятия другого: подобие единого самому себе доказывается на основании его инаковости другому и т. д.

838 Ибо оно не обусловлено свойствами и своеобразием этого «всего остального».

839 «Парменид», 146d5—6.

840 То есть, чтобы они взаимопереходили друг в друга.

841 Инаковость, для того чтобы обладать предикатом существования, должна быть собой, тождественной самой себе; если же она не тождественна себе, то она уже — иное иному (как говорит Дамаский, «одна противоположность в другой»), но тогда иного просто не существует.

842 См.: «Парменид», 146d8—e2.

843 Там же, 146e4—5.

844 Там же, 147a1—3.

845 Там же, 147b3—5.

846 Необходимо отличать тождественное как нечто само-по-себе от тождественности, свойственной определенному предмету.

847 «Парменид», 148d5—149d7.

848 Там же, 142d9—143a3.

849 Соположенность такового единого и другого вынуждает говорить об их взаимном ограничении, а это и приводит к понятиям тождества, иного, части и целого.

850 См. выше, параграф 150.

851 «Парменид», 147a5—6: «Но не-единое не будет также и числом, потому что, обладая числом, оно ни в коем случае не было бы не-единым».

852 Там же, 147a8—b3: «Следовательно, если вообще это — единое, а то — не-единое, то единое не может быть ни частью не-единого, ни целым в отношении его как части. С другой стороны, не-единое тоже не может быть ни частью единого, ни целым в отношении единого как части».

853 Четвертая (у неоплатоников) гипотеза «Парменида» (157b6–159b1).

854 «Парменид», 147a3–4.

855 «Софист», 257b3–4.

856 Вероятно, данное суждение с необходимостью приводит к выводу о том, что мы не вправе считать материальное бытие не-сущим, каковое мнение обычно высказывается современными исследователями неоплатонической онтологии.

857 Συμπαίτις — понятие, выработанное в стоической физике (букв. перевод данного термина — «сопричина») и означающее некий источник причинной деятельности, рядоположный с тем, на который мы обратили внимание в первую очередь. Не следует путать со стоическим же понятием «вспомогательная причина» (τὸ συυεργόν).

858 Анастрофа — в данном случае поворотный пункт рассуждений. См., например, уже разобранный место из «Парменида», 147b6–8: «Выходит, что единое отлично от другого и от себя самого и в то же время тождественно ему и самому себе».

859 См.: Прокл. Платоновская теология, V.22 (орфический фр. 167):

«Первороденного мощь вместив тогда Эрикепей,
Тело всего он имел во чреве своем во глубоком.
К членам своим примешал он божью силу и храбрость,
Вот почему с ним все вещи внутри Зевса вновь сотворились»
(пер. А. В. Лебедева).

Свойства в материальное привносит нематериальное, ибо, как мы помним, сама материя бескачественна и ее претерпевание есть всегдашнее принятие свойств от другого.

860 «Парменид», 146c5.

861 Там же.

862 Речь идет о том, что здесь рассматриваются уже не имманентные отношения в сфере тождественного единого, а отношения, возникающие при рядоположении единого и другого.

863 То есть к классическому античному стремлению различать единое и не-единое так, чтобы последнее не выступило бы в виде чего-то равноосновного первому.

864 По неоплатоническому счету («Парменид», 160b5–163b6).

865 То есть движение, которое никогда не прекращается. Тогда покой будет присутствовать вследствие самого постоянства движения.

866 То есть нет инаковости как инаковости всем отличным от него вещам по отдельности и в совокупности.

867 Прямое, абсолютное («пантенстическое») тождество мира и единого невозможно уже хотя бы потому, что таковое уничтожило бы бытие мира.

868 Ср.: Прокл. Платоновская теология, VI.3.

869 При рассмотрении тождественности и инаковости Платон придерживается следующей схемы: (1) единое тождественно самому себе; (2) единое есть иное самому се-

бе; (3) единое есть иное другому; (4) единое тождественно другому. Здесь же рассуждение идет так: (1) единое в силу инаковости подобно, а в силу тождественности — не подобно другому; (2) следовательно, так как оно есть иное и тождественное самому себе, оно будет подобно и не подобно себе

870 Шестой вопрос в тексте Дамаския отсутствует.

871 Апория касается следующего: Платон показывает, что единое и другое подобны друг другу вследствие инаковости, хотя, казалось бы, следует предположить, что их подобие должно вытекать из их тождества. В последнем случае получилась бы последовательная цепь от бытия-в-себе до подобия. Однако у Платона это не так.

872 То есть почему Платон, казалось бы, нарушает ход своих рассуждений, в которых представлена эманация как переход от состояния нераздельности (объединенности, неопределенности) к раздельности (определенности).

873 Очевидно, речь идет о теории знания как припоминания того, что душа видела до своего рождения (то есть до воплощения в тело), разрабатываемой Платоном в диалогах «Менон» и «Федон». Это припоминание могло пониматься неоплатониками как своеобразное откровение, особенно когда речь идет о текстах, подобных диалогу «Федр». Соответствие начальствующих богов другому Дамаский станет доказывать, исходя уже не из «Парменида», а из других диалогов Платона.

874 См.: Платон. Федр, 247a2. Речь вновь идет об утраченном комментарии Ямвлиха к этому диалогу.

875 Очевидно, речь идет о Саллюстии и о его трактате «О богах и о мире», где в главе 6 упоминаются сверхкосмические боги, создающие сущности.

876 См. орфический фр. 192: «Пеплос, произведение ткацкого умения, украшенный видом войны космической, богиня [Кора] тклет вместе с отцом».

877 «Халдейские оракулы», фр. 40. Ср.: Порфирий. О пещере нимф, 14: «По Орфею, и Кора, ведению которой подлежит все рождающееся из семени, изображается работающей за ткацким станком. Небо древние также называли пеплосом, служащим как бы облачением небесных богов». (пер. А. А. Тахо-Годи).

878 «Халдейские оракулы», фр. 78.

879 Быть может, имеются в виду т. н. рату, согласно зороастрийским представлениям, главы всех родов одушевленных и неодушевленных вещей, выступающие их попечителями и, в известном смысле, создателями. Возможно, мы имеем право трактовать их и платонически — как «подлинные вещи», то есть эйдосы, скрытые многообразием своих материально зафиксированных форм.

880 Ср.: Платон. Софист, 234b–236c, где говорится о двух способах творить: создавая (1) образы и (2) призрачные подобия.

881 Отец-демиург создает идеи на основании парадигмы, уподобляющие же боги творят вещи, используя эти идеи в качестве парадигмы. «Итак, демиург чего бы то ни было, созерцая то, что находится в одном и том же состоянии и пользуясь чем-то подобным в качестве парадигмы, создаст его идею и силу...» (Платон. Тимей, 28a).

882 Дамаский использует образы из диалогов Платона «Федр», «Тимей» и «Политик». В частности, свободные боги, видимо, начинают свою деятельность после того, как демиург, согласно «Тимею», в какой-то момент предоставляет космосу в его дви-

жении самостоятельность. В «Политике» говорится следующее: «Кормчий Вселенной, словно бы опустив кормило, отошел на свой наблюдательный пост, космос же продолжал вращаться под воздействием судьбы и врожденного ему вождения. Все местные боги, соправители могущественнейшего божества, прознав о случившемся, липили части космоса своего попечения» (272e).

883 Действительно, в «Тимее» демиург создает всеобщую сущность всего существующего, а сотворенные им новые боги заняты формированием частных сущностей (например, тел живых существ).

884 См. «Тимей» (48e и далее), где Платон начинает говорить об отношении между отцом сущего, подражающим ему творением и «кормилицей» сущего.

885 То есть множественности подобных вещей в отличие от не-множественности тождественных.

886 Но не по наличной явленности. Вообще, в «Тимее» Платон начинает говорить о чувственном восприятии живого существа лишь тогда, когда он заводит речь о деятельности этих «прислуживающих» богов по созданию тел (43c и далее). До этого же он рассматривает чувственное восприятие только в смысле сущностной определенности тела совокупного Космоса, которое должно быть «видимым и осязаемым» (31b).

887 Вероятно, имеется в виду известное место из «Метеорологии» Аристотеля: «Так, например, с человеком, смутно и нечетко видящим, случалось временами, что, когда он шел, ему казалось, будто перед ним все время идет обращенный к нему призрак» (337b2–6).

888 И, продолжим мы, будучи тождественным, оно не существует как изображение.

889 Ср.: «Халдейские оракулы», фр. 57.

890 Под этими общностями следует понимать роды сущих вещей (не роды сущего), вопрос о бытийном статусе которых современник Дамаския Бовзий сделал исходным в постановке проблемы универсалий.

891 То есть те божества (Дамаский говорил о них еще как об «арийских»), которые имеют непосредственную власть над «общностями» (родами) вещей и к которым обращается теург во время магического действия.

892 Действительно, если следовать концепции Дамаския, то в таких диалогах, как «Федр», «Тимей» и «Политик», Платон по преимуществу говорит именно о водительствовавших богах.

893 Дамаский интерпретирует в теологическом духе ход рассуждений Платона в «Пармениде». Тождественность влечет за собой неподobie (148b5–6) и подобие (148c4–7), а инаковость — подобие (148a4–6) и неподobie (148c6–7). Примером бога, созидающего подобие на основании тождественности, является Аполлон, благодаря инаковости — Афродита, неподobie при посредстве тождественности — Дике, а вследствие инаковости — Арес.

894 Дамаский намекает на известный миф о любви Афродиты и Ареса, изложенный Гомером («Одиссея», VIII.264–366), плодом которого являлась Гармония. Если интерпретировать данный миф в терминах «Пармениды», то благосклонность Афродиты к Аресу проявляется в выводе об обоих свойствах — подобии и неподобии — вместе взятых (148d1–4).

⁸⁹⁵ Дике — дочь Зевса и Фемиды, богиня справедливости, олицетворяющая в том числе и космическое возмездие (см.: «Федр», 249а).

⁸⁹⁶ «Халдейские оракулы», фр. 8.1.

⁸⁹⁷ Дело в том, что мы устанавливаем подобие и неподобие в сравнении с некоторым образом, мерой. Тогда получится, что для единого первичной будет некая мера.

⁸⁹⁸ Платон прекращает рассмотрение соотношений подобного, неподобного, тождественного и иного, сводя эти соотношения к связи подобия и неподобия другому и подобия и неподобия самому себе, то есть к связи образа и образа.

⁸⁹⁹ Имеются в виду неоплатонические комментарии к «Пармениду».

⁹⁰⁰ Ср.: Плотин. Эннеады, VI.5.6: «Когда человек-в-себе входит в какого-то человека и становится именно им особенным, то от этого он вовсе не перестает быть-в-себе. Человек в материи происходит от человека в идее — единственного, производящего множество человеческих атомов, которые, однако же, все есть люди, поскольку одно тождественное нечто налагает на все множество одну и ту же печать».

⁹⁰¹ Но являются изображениями какого-то предмета, общего для них. Такое правило действует лишь в чувственно воспринимаемом, но никак не в божественном мире.

⁹⁰² «Парменид», 148a3.

⁹⁰³ Платон. Горгий, 523a3–5: «Гомер сообщает, что Зевс, Посейдон и Плутон поделили власть, которую приняли в наследство от отца (Крона.— Р. С.)». Ср.: Прокл. Платоновская теология, VI.9.

⁹⁰⁴ «Горгий», 523a5–6

⁹⁰⁵ Платон. Федр, 246e4–6.

⁹⁰⁶ Там же, 247a4–5.

⁹⁰⁷ «Парменид», 147c5–6.

⁹⁰⁸ Там же, 147c6–7.

⁹⁰⁹ Имеются в виду рассуждения Платона об имени «иное», которому предшествует установление того факта, что даже многократное произнесение одного и того же имени всегда указывает на одно и то же («Парменид», 147e1–2). Имя же — подобие вещи, как это явствует из диалога «Кратил».

⁹¹⁰ Различия между людьми — это различия не по их положению по отношению к эйдосу, а по своеобразию их существ.

⁹¹¹ «Парменид», 148b4–5.

⁹¹² Ср.: Прокл. Платоновская теология, II.11.

⁹¹³ «Парменид», 146b2.

⁹¹⁴ То есть скорее к деятельности рассматриваемых демиургических чинов, чем к их сущностной определенности.

⁹¹⁵ «Парменид», 147c5–6.

⁹¹⁶ Там же, 147c7–8.

⁹¹⁷ Там же, 147d3–4.

⁹¹⁸ Аристотель, собеседник Парменида.

⁹¹⁹ Различие единого ставится в зависимость от претерпевания различия иным. Мы видим, что неподобие рождено инаковостью, содержащейся в тождественном как соотношенном, а подобие — тождеством, подразумевающимися в инаковости.

⁹²⁰ «Парменид», 148a5—6.

⁹²¹ Получается следующая дуодецима:

а) при тождестве единого и другого, единое

(1) подобно другому,

(2) не подобно другому;

другое

(3) подобно единому,

(4) не подобно единому;

б) при инаковости единого и другого, единое

(5) подобно другому,

(6) не подобно другому;

другое

(7) подобно единому,

(8) не подобно единому;

в) при одновременном тождестве и инаковости единого и другого повторяется еще одна такая же четверица (9—12).

⁹²² Род единства, род раздельности и род того и другого взятых вместе.

⁹²³ Иными словами, почему соприкосновение и несоприкосновение не подверглись отрицанию вместе с другими понятиями в первой, апофатической, гипотезе «Парменида»?

⁹²⁴ Декадархи (οἱ δεκάδαρχαι) — вероятно, божества, тождественные деканам (36 повелителям долей зодиака в астрологии), зодиократоры (οἱ ζῳδιοκράτορες) — повелители знаков зодиака, горономы (οἱ ῥονομοί) — установители времени. Перечисленные термины в письменной греческой традиции встречаются только у Дамаския. Кратан (οἱ κραταιοί) — боги, повелевающие определенными периодами месяца. О таких богах часто говорилось в античных астрологических трактатах.

⁹²⁵ См.: Платон. Государство, 617c—e и 620d. Лахесис — одна из Мойр, дочерей Анаanke. При вращении «веретена» космической жизни и космических судеб Лахесис воспекает прошлое, приводя в движение и внешние, и внутренние ободы веретена.

⁹²⁶ См.: Платон. Федр, 247a2.

⁹²⁷ В «Пармениде» (149d) Платон пишет о соприкосновениях: «Следовательно, единое не соприкасается с другим и другое не соприкасается с единым, так как соприкосновения нет».

⁹²⁸ Согласно Дамаскию, в данных рассуждениях Платона граница между местом как логической категорией и местом как пространственным (физическим) локусом очень тонка.

⁹²⁹ Ср. с образом распределения жребиев из «Государства» (617e—618a).

⁹³⁰ Аттиc — один из фригийских богов-страстотерпцев, Адонис — схожее с ним по характеру божество западных семитов (Адонис — букв. «господь»). Культы Атти-

са и Адониса в эпоху эллинизма стали общераспространенными. В первые века нашей эры они вошли в круг теологических спекуляций, приписывавшихся Орфею и Мусею. «Лунный удел», в котором находится Аттис, соотносится, очевидно, как с ночным культом Кибелы, с образом которой его судьба была неразрывно связана, так и с фактом его самокастрации, самоумаления (подобного самоумалению лунного диска), оборачивающегося в некоторых редакциях мифа возрождением.

⁹³¹ «Политик», 271d6–8.

⁹³² «Халдейские оракулы», фр. 5.3.

⁹³³ *Чужеземец* — в данном случае один из участников диалогов Платона «Софист» и «Политик». Частица свободной власти заключается в том, что все они в определенный момент покидают свои «посты» кормчих космоса, в другой же момент — возвращаются к нему («Политик», 272e4 сл.).

⁹³⁴ «Политик», 271d6–8.

⁹³⁵ См.: Платон. Государство, 617e: «Не вас получит по жребию демон, а вы его изберете сами» (фрагмент из речи прорицателя, готовящегося бросить ожидающим нового рождения душам жребий).

⁹³⁶ Ср.: Прокл. Платоновская теология, IV.9; IV.15–16.

⁹³⁷ Смысл ответа Дамаския на четвертую апорию: подобие и непоподобие — глубинные характеристики сущности, соприкосновение же и несоприкосновение — поверхностная близость или удаленность в буквальном смысле этого слова.

⁹³⁸ Поскольку «другое» не есть число — и не единица, и не два... Значит, единое только одно и двух быть не может... А потому нет и соприкосновения, коль скоро нет двух...» («Парменид», 149d1–3).

⁹³⁹ Имеются в виду рассуждения из первой гипотезы «Парменида» (140e).

⁹⁴⁰ В самом начале первой гипотезы Платон кратко сообщает о невозможности атрибутировать единое через определения части, целого, начала, середины и конца. Мысль Дамаския, очевидно, состоит в том, что теперь, когда все эти атрибуты приложимы к единому, возникает необходимость рассмотрения сущностным образом связанных с ними определений соприкосновения и несоприкосновения.

⁹⁴¹ См.: Платон. Политик, 271d4.

⁹⁴² «Время от времени Клото касается своей правой рукой наружного обода веретена, помогая его вращению, тогда как Атропос своею левой рукой делает то же самое с внутренними крутами, а Лахесис поочередно касается рукой того и другого» («Государство», 617c5–d1). С этим местом Дамаский связывает рассуждения о трех членах соприкосновения из «Парменида» (149a8–b1).

⁹⁴³ «Около Сирен, на равном от них расстоянии, сидят, каждая на своем престоле, Мойры» («Государство», 617b7–c2).

⁹⁴⁴ Ср.: Прокл. Платоновская теология, VI.9.

⁹⁴⁵ «Халдейские оракулы», фр. 73.

⁹⁴⁶ На уровне языка и дискурса определенность свободы выступает в апофатической фигуре — фигуре отклонения атрибутированности.

⁹⁴⁷ «Халдейские оракулы», фр. 5.1—3. См. также: *Прокл. Платоновская теология*, V.39.

⁹⁴⁸ Рассматриваемом в «Пармениде» (145b6—e6).

⁹⁴⁹ Таким образом, на данном уровне единство выступает как свобода (буквально — независимость) от атрибута, привязывающего к определенному месту.

⁹⁵⁰ «Парменид», 145d3—4.

⁹⁵¹ На тактильном уровне соприкосновение есть осязание. Но осязать мы можем лишь то, что осязаемо. Невозможность соприкоснуться с чем-либо является признаком инаковости.

⁹⁵² «Парменид», 148e9

⁹⁵³ Имеется в виду не сохранившийся комментарий Ямвлиха к «Пармениду». Связь движения и покоя с местом представляется вполне очевидной. Связь имени с местом, однако, тоже понятна: имена относятся к чему-либо определенному, а первым зафиксированно-определенным в космическом существе являются небесные, зодиакальные места.

⁹⁵⁴ Возможно, данный параграф трактата Дамаския можно считать фрагментом из его не дошедшего до нас сочинения «О месте». См. также: *Аристотель. Категории*, 15; *Физика*, 226b—227b.

⁹⁵⁵ См. «Парменид» (148e9—149a1), где говорится о том, что для определенности единого места выступает существенным моментом и при нахождении в себе единое фактически совпадает со своим местом.

⁹⁵⁶ Сверхнебесное место, к которому совершают восхождение боги и их спутники (*Платон. Федр*, 246e4—247e6) в неоплатонической традиции отождествляется с вышшим чином умопостигаемого-умного («Парменид», 143a4—144e7).

⁹⁵⁷ Имеется в виду сверхнебесный свет — метафора света блага, которая была воспринята неоплатониками из платоновского «Государства».

⁹⁵⁸ Дело в том, что пребывание в себе — это совпадение со своим местом. Пребывание в худшем можно мыслить лишь как прихождение, скорее как присутствие в виде какой-либо потенции или энергии, а не как нахождение в некоем месте, ибо худшее не объемлет собой лучшего (а охватывать — первейшая особенность места). Следовательно, местом как таковым может стать только большее — лучшее.

⁹⁵⁹ Здесь соприкосновение рассматривается не только как внешняя физическая реалья.

⁹⁶⁰ В ином случае рассуждения по поводу соприкосновения были бы всего лишь тавтологическим повторением предшествующих антиномий.

⁹⁶¹ Речь идет о равенстве и неравенстве, о малости и великости и о времени.

⁹⁶² «Парменид», 149e7—9. Отметим, что Дамаский вслед за остальными неоплатониками понимает слово εἶδος именно как вид, то есть как одну из таксономических категорий, описывающих родо-видовые отношения между предметами. В существующих русских изданиях данного диалога соответствующий термин переводится как «идея». Вероятно, неоплатоническое понимание данного места вне связи с «теорией идей» предпочтительнее.

⁹⁶³ См.: «Парменид», 150d7—e4. Платон, по Дамаскию, рассматривает не «считающее» число, а выступающую в сущих вещах основой для их счета мерность.

⁹⁶⁴ Начиная с высшего чина умопостигаемо-умного («Парменид», 143a4).

⁹⁶⁵ Ср.: Прокл. Платоновская теология, I.27. Переходя к «подлунной сфере», Дамаский говорит о божественности, всего лишь сопричастной высшим «космосам».

⁹⁶⁶ Которая и душевна, и телесна.

⁹⁶⁷ «Парадигматическое живое существо» диалога Платона «Тимей».

⁹⁶⁸ Отсутствие единого, таким образом, создает бытийное (и тематическое) поле для возможности ала, понимаемого как самобытность, противопоставляющая себя всецелому.

⁹⁶⁹ То есть их связь (отношение) на порядок более тесная, чем при касании, определяемом лишь одной границей (внешней).

⁹⁷⁰ Для того чтобы предметы подверглись сравнению, они должны быть сближены через касание. Значит, Дамаский имеет в виду не просто касание как таковое, а скорее акт приведения к равенству.

⁹⁷¹ Определение времени, которое оказывается смешением величины (потенциально делимого до бесконечности) и количества (потенциально возрастающего до бесконечности), типично аристотелевское. См., например, VI книгу «Физики», где Аристотель, отвечая на известные апории Зенона, вводит такое представление о величине и количестве: «Для числа имеется предел в направлении к наименьшему, а в направлении к большему оно всегда превосходит любое множество; для величины же наоборот: в направлении к меньшему она все превосходит своей малостью, а в направлении к большему бесконечной величины не бывает» (207b3—8); «Таким образом бесконечное [расстояние] удастся пройти в бесконечное, а не в конечное время, и коснуться бесконечного множества можно бесконечным, а не конечным множеством» (233a23—26).

⁹⁷² Следовательно, суждения, связанные с равенством и неравенством, должны предшествовать суждениям о времени.

⁹⁷³ «Они [единое и другое] не будут сколько-нибудь больше или меньше друг друга в силу самих своих сущностей... Но если кроме своей сущности то и другое будет обладать еще и равенством, то они будут равны друг другу; если же другое будет обладать величиной, а единое малостью... [или наоборот], тогда тот из видов, к которому присоединится великость, окажется больше, а к которому присоединится малость — меньше» («Парменид», 149e1—8). Далее Парменид переходит к рассмотрению части и целого (150a1 сл.), в которых должны присутствовать великость и малость.

⁹⁷⁴ Большее лучше, чем меньшее, значит, последнему не может быть присуще свойство неделимости. Малое — это то, что вечно делится, а также то, что может выступить не в своем облике: малость может быть равной чему-либо или больше чего-либо («Парменид», 150a5—6).

⁹⁷⁵ Оно является лишь одним из *слагаемых* внутрикосмического бога.

⁹⁷⁶ Ср.: «Парменид», 150b7—c1: «Следовательно, в едином не будет и величины: ведь тогда окажется большим нечто другое, помимо самой величины, а именно то, в чем будет содержаться великость».

977 Об отношении единого и его доли (меры и, следовательно, части) см.: «Парменид», 151b7–d4.

978 Весь обширный предшествующий пассаж Дамаския посвящен двум смыслам, в которых мы говорим о большем и меньшем. Мы ведем речь о большем и меньшем либо по количеству (числу), либо по качеству (силе, достоинству). При таком подходе предшествующее (высшее божество) по качеству больше, по количеству же меньше. Низшее же, наоборот, по количеству больше, а по качеству меньше.

979 Платон. Тимей, 30b4–5: «[Демиург] устроил ум в душе, а душу в теле».

980 Можно напомнить мифологические связи с Солнцем не только Гелиоса, но и Феба-Аполлона, и Гипериона.

981 Математические термины. Пролог (πρόλογος) обозначает предыдущий член такой прогрессии, в которой первое число оказывается наибольшим, иполог (ὑπόλογος) — следующий член такой, в которой всякое предшествующее число меньше следующего.

982 Важный момент: явленность великости и малости относится к пространственным величинам и к пространственным фигурам (или псевдопространственным — вроде пресловутых «треугольников-самих-по-себе», пребывающих в «фантазии геометра»).

983 Ход рассуждений Платона таков: (1) единое равно другому («Парменид», 149d9–150d8); (2) единое равно самому себе (150e1–4); (3) единое больше и меньше самого себя (150e5–151a2); (4) единое меньше и больше другого (151a2–b5).

984 Платон говорит о том, что малость «не будет находиться ни в чем из существующего, раз она не может пребывать ни в части, ни в целом». Дамаский добавляет: весь крут отрицаний малого можно применить и к великому; при этом ему непонятно, по какой причине так не делается в «Пармениде».

985 В структуре познавательного опыта первым выступает именно уравнивание. Когда мы выявляем свособразие открывающихся нам предметов, мы начинаем с вопроса: а равны ли они (скажем, чему-то, что известно нам)? И лишь после этого идет признание их неравенства.

986 Больше — равное — меньше.

987 «Но совершенно необходимо, чтобы то, что не превосходит и не превосходится, было равной меры, а, будучи равной меры, было равно» («Парменид», 150d7–8).

988 «Парменид», 149d9–150a1.

989 Там же, 150e1–4. Дамаский цитирует не вполне точно: Платон использует не только активный залог («превосходить»), но и пассивный («превосходиться»).

990 Вывод таков: «Поскольку, стало быть, единое находится в другом, другое будет больше единого как окружающее его, а единое, как окружаемое, меньше другого; поскольку же другое находится в едином, единое на том же основании будет больше другого, а другое — меньше единого» («Парменид», 151b1–5).

991 Дамаский затрагивает тему жреческих обрядов, выглядящих с точки зрения здравого смысла и обыденного мнения, шокирующими (особенно много говорили об этом христианские апологеты). «Духовный» смысл данных обрядов обсуждается, например, Яввлихом в V книге трактата «О египетских мистериях».

⁹⁹² См.: Платон. Тимей, 30b4–5; 36d8 сл.

⁹⁹³ Этим необходимым местом в «Тимее» Платона является «хора» (52a8 сл.).

⁹⁹⁴ То есть даже при нахождении худшего в лучшем лучшее как превосходящее не смешано с ним.

⁹⁹⁵ Непрерывное равенство — это равенство по количеству, а раздельное (дискретное) — по числу.

⁹⁹⁶ То есть планетным богам.

⁹⁹⁷ Действительно, в рассматриваемой «временной» части диалога Платон пользуется главным образом утвердительными суждениями.

⁹⁹⁸ «Парменид», 152e8–10.

⁹⁹⁹ Сначала обсуждается то, что единое равно себе по возрасту, а также старше и моложе самого себя («Парменид», 151e6–152e10), и затем — то, что оно равно по возрасту другому, старше и моложе его (152e10 сл.).

¹⁰⁰⁰ Ибо время связано с обязательным раздельным наличием модусов прошлого и будущего. Настоящее же — и не то, что уже было, и не то, что еще будет, поэтому оно внеположно времени как тринединству модусов. С другой стороны, лишь о настоящем мы говорим «есть», наделяя его бытийной характеристикой в подлинном смысле этого слова. Дамаский указывает на апории, близкие тем, которые по отношению к моменту «теперь» выявил в «Физике» Аристотель.

¹⁰⁰¹ Дамаский имеет в виду следующее: Платон, переходя к проблематике становления, использует несколько иной способ суждений.

¹⁰⁰² Части, начало, середина, конец. См.: «Парменид», 153c1 сл.

¹⁰⁰³ Определения ἀτλανής (досл. «неблуждающая») и πλανωμένη («блуждающая») описывают астрономические соответствия всекосмической душе: в античности они обозначали сферы неподвижных и подвижных звезд (планет) соответственно.

¹⁰⁰⁴ Напомним, что в платонической эпистемологии и мнение, и чувственное восприятие относятся к становящемуся, телесному бытию. См., например: «Мнение относится к становлению, а мышление — к сущности» (Платон. Государство, 534a2–3); «[Если единое во времени —] значит, возможно его познание, и мнение о нем, и чувственное его восприятие» («Парменид», 155d6).

¹⁰⁰⁵ Имеются в виду «старше», «младше», модусы времени («было», «есть» и «будет») и т. д. Особенностью мысли Дамаския (как и учения позднего неоплатонизма в целом) является тот факт, что усмотрение эйдетической и родо-видовой структуры для него означает наличие некой последовательности (иерархии-священноначалия) в рассматриваемом сущем.

¹⁰⁰⁶ Имеется в виду Все «других вещей», находящихся в становлении.

¹⁰⁰⁷ То есть теми, кто «отвечает» за рождение и происхождение.

¹⁰⁰⁸ Иными словами, согласно Дамаскию, Платон объясняет природу временного не по его действию, которое относится к «подлунному» (лежащему ниже самой нижней небесной сферы), а по сущности, которая явлена в завершенном, совершенном, возвращающемся к себе кругообращении небес.

1009 «Земле же, кормилице нашей, он определил вращаться вокруг оси, проходящей через Вселенную, и поставил ее блюстительницей и устроительницей дня и ночи как старейшее и почтеннейшее из божеств, рожденных внутри неба» (Платон. Тимей, 40b8—c3).

1010 Их природа связана с подлунным космосом, и их можно отнести к демоническому сонму божественных стихий.

1011 Единое (1) равно по возрасту самому себе; (2) моложе самого себя; (3) старше самого себя; (4) равно по возрасту другому, (5) моложе другого, (6) старше другого. Единое *есть* и *становится*, и потому логические выводы делаются дважды; значит, всего их двенадцать. Далее, если равенство по возрасту рассматривать не катафатически, а апофатически (равное по возрасту *не* моложе и *не* старше), то выводы (1) и (4) делаются четыре раза, а общее число логических выводов — шестнадцать.

1012 Относительно друг друга они *становятся* моложе, старше или же превращаются в равные по возрасту.

1013 О шести логических выводах о равном и неравном см. выше, параграф 376.

1014 Свое рассуждение о временных определениях Платон действительно начинает с того, насколько единое старше и моложе себя, хотя, как следовало бы ожидать, он должен был бы начать с другого, раз уж здесь говорится о демиургемах.

1015 На уровне чувственного бытия последовательность «возникновение—уничтожение» заменяет сущностную последовательность «сущее—не-сущее».

1016 Ибо цель фиксирует то, что есть, а не то, что возникает или гибнет.

1017 Последовательность рассуждений Платона такова: единое причастно бытию, следовательно, оно причастно времени; значит, оно причастно текущему времени и потому к нему применимы временные атрибуты (то есть оно *становится*).

1018 То, в чем отсутствует лишненность, не принадлежит к сфере становления.

1019 Платон переходит от катафатического суждения о равенстве по возрасту к апофатическому: «А что имеет один и тот же возраст, то ни старше, ни моложе» («Парменид», 152e5—6).

1020 Состояние «младше» подразумевает движение к цели, а «старше» — уход от нее.

1021 «Ведь, переходя из „прежде“ в „потом“, оно никогда не минует „теперь“» («Парменид», 152b4—5).

1022 То есть находящееся в становлении, являющееся объектом мнения.

1023 «Итак, время возникло вместе с небом...» (Платон. Тимей, 38b6).

1024 «Ибо мера, разумеется, должна быть чем-то средним между измеряющим и измеряемым, основание свое имеющим в измеряющем и добавляющимся к нему и при этом одновременно принимающим облик измеряемого, но обладающим единой, простой и равным образом той и другой ипостасью» (Симпликий. Комментарий к «Физике», 637.15—18).

1025 Поскольку время, напомним, есть «подвижный образ вечности» и в некотором роде ближе к последней, чем созданный (хотя и не гибнущий) космос.

1026 «В правых частях ее [Гекаты] помещается исток душ» (*Михаил Пселл*. Халдейские экзезы, 78). Интересно, что и у Порфирия в «Философии из оракулов» Геката именуется «Илифией», то есть отождествляется с одной из древнейших богинь, являющейся помощницей при родах (с. 151, Вольф).

1027 То есть Гекате.

1028 Под «сводами», видимо, следует понимать те круги, на которые демиург, согласно Платону, с целью создания времени поместил «Солнце, Луну и пять других звезд, именуемых планетами» («Тимей», 38с4–6).

1029 Действительно, когда в «Тимее» заходит речь о создании как всеобщей, так и частных душ, Платон говорит об использовании демиургом животворящего кратера, в котором тот смешивает составные части души (хотя само слово «кратер» использует лишь в случае создания частных душ — 41d4). С другой стороны, время создается демиургом как изображение парадигмы-вечности непосредственно, без использования каких-либо инструментов типа «животворящего кратера» (37d5 сл., особенно 38с3–4: «И вот, чтобы время родилось из разума и мысли бога...»). Вероятно, Дамаский полагает, что временная раздельность возникает в деятельности демиурга и предсуществует душе, в которой присутствует способность отмерять время, но чье бытие не есть сама стихия времени. Такое разведение природ души и времени делает точку зрения Дамаския оригинальной по сравнению не только с Августиновой, но и с Платиновой. См.: *Плотин*. *Энеады*, III.7.11: «Душа, творя ощущаемый мир путем подражания [парадигматическому]... во времени сама себя». И там же: «Время — жизнь души, находящейся в переходе от одной жизненной явленности к иной». См. также «Энеады» (IV.2.1), где душа определяется точно так же, как Дамаский определяет время, — как делимая и везде пребывающая в себе целокупность.

1030 Несмотря на «зональность» времени, оно выступает и как демиургическое, то есть связывающее, скрепляющее нечто. Отсюда и определения, которые Дамаский дает этой связи. Молодость и старость, как мы помним, есть необходимые атрибуты временного, указывающие в данном случае на нахождение в одном из модусов бытия (становления). Причина становления для возникающего — это отражение того факта, что оно наличествует. Не находясь в становлении, оно тут же гибло бы. Женоненавистничество упомянуто Дамаскием потому, что женщина является рождающим началом, рождение же есть умножение, а признаком времени все-таки является соединение, но не расторжение.

1031 Ср.: *Симпликий*. Королларий о времени (Комментарий к «Физике», 183, 184).

1032 Рассуждения Дамаския очевидным образом основываются на анализе Аристотелем настоящего как модуса времени (момента «теперь»). Ср., например: «Вторая аналитика», 95b9–10 («происходящее делимо, происшедшее же неделимо»); «Физика» (218a5–30), где показывается, что «теперь» всегда иное и тождественное себе; последнее — это признак его принадлежности к «величинам», то есть к тому, что потенциально делимо до бесконечности.

1033 Уже упоминавшийся выше Стратон из Лампсака, «физик». Его мнение, видимо, основывалось и на «Категориях» Аристотеля, где время причислено к «непрерывным количествам» (5a6–7). Можно предположить, что это мнение было зафиксировано в книгах Стратона «О времени», «О предшествующем и последующем», «О будущем»,

которые упоминаются Дногеном Лазертским («О жизни, учениях и изречениях знаменитых мудрецов», V.59—60.)

1034 Утрачен.

1035 Похоже, Аристотель в «Физике» говорит о непрерывности времени и движения, а не о «скачках» (см., например, 222a10, а также 200b16—17: «Так вот, движение, видимо, есть нечто непрерывное»). Однако Дамаский, вероятно, имеет в виду вот что: если бы во времени было одно настоящее — без остальных модусов, времени не было бы. Ср. с известным местом у Аристотеля: «И действительно, мы и время распознаем, когда разграничиваем движение, определяя предыдущее и последующее, и говорим, что протекло время, тогда, когда воспринимаем чувствами предыдущее и последующее в движении. Мы разграничиваем их тем, что воспринимаем один раз одно, другой раз другое, а между ними — что-то отличное от них; ибо, когда мы мыслим крайние точки отличными от середины и душа отмечает два „теперь“ — предыдущее и последующее, тогда это мы и называем временем...» («Физика», 219a22—29). Аристотель далее утверждает, что «„теперь“», очевидно, не есть частичка времени и не делит движение, так же как точки не делят линию, а вот два отрезка линии составляют части одной...» (Там же, 222a19—21). К тому же во «Второй аналитике», как мы уже упоминали выше, происшедшие и будущие события рассматриваются как дискретные и завершённые-в-себе, то есть как атомы: «Не ясно ли, что происходящее не соприкасается с происшедшим, так как и происшедшее не соприкасается с происшедшим, ибо происшедшее есть предел и неделимое» (95b6—8); «Будущие события не соприкасаются друг с другом» (Там же, 30—31). Но если только мы признаем, что время, как и движение, складывается из отрезков-событий, для обоснования образования из них непрерывной последовательности необходимо признать наличие «как бы скачков».

1036 Вероятно, здесь имеется в виду Аристотель. См.: «Физика», 218b20 и далее.

1037 Предметы созерцания душ из диалога Платона «Федр» (247d6—7).

1038 Иными словами, Дамаский подчеркивает, что переход, совершаемый во времени, не есть некая протодлительность, не обладающая размерностью, а потому не фиксируемая, скажем, в числе (и в результате не дающая возможности нашей воле на чем-то зафиксировать свою мысль). Для мышления, переходящего от посылок к выводу, существенна не только континуальность, но и дискретность временной стихии, что и приводит к необходимости использования метафоры скачков.

1039 «Но настоящее всегда налицо при едином в течение всего его бытия, ибо единое — всегда в настоящем, когда бы оно ни было» («Парменид», 152d8—e2).

1040 Апория Аристотеля. Если настоящее не «иное и иное», а одно и то же, то получится, что в нем заключено «и предыдущее и настоящее, и тогда окажется одновременным прошедшее десять тысяч лет назад и прошедшее сегодня, и ничто вообще не будет раньше или позже другого» («Физика» 218a26—30).

1041 «Парменид», 152b2—4.

1042 Там же, 152c3—5. О настоящем как середине, включающей в себя одновременно и начало будущего, и конец прошлого, см.: Аристотель. Физика, 251b20—22.

1043 То, что есть, наличествует во времени; это наличествование и есть покой в отличие от возникающего, которого еще нет в собственном смысле слова «сущее».

1044 Концепция Дамаския является оригинальным переосмыслением учения Аристотеля о времени как о потенциальном множестве. «Ширина» настоящего делает последнее не «едва существующей» (Аристотель) мнимостью, подобной геометрической точке, а позволяет связать его со всем событием, разворачивающимся в настоящем (например, с нашим непрерывным актом внимания, направленным на что-либо). Поскольку время все-таки не есть движение, смена одной «отдельности» (имеющей внутри себя ширину как условие длительности) другой создает предпосылку для событийного перехода. Однако «прошлые» отрезки не покидают время, как покидает место или состояние движущееся тело, поэтому каждый из отрезков есть и он сам, и само время, в результате чего вечно сущее остается в последнем. Что касается возникающего, то оно вечно приходит из другого, не располагающегося в настоящем, и не заполняет его собой, в результате чего связано с непрекращающейся сменой временных отрезков.

1045 Уже упомянутую выше — см. «Физика», 218a26—30.

1046 Ср.: Там же, 218a12.

1047 Иными словами, во времени всегда присутствует целокупность.

1048 «Если единое становится и есть равное себе время, то оно не есть и не становится ни моложе, ни старше самого себя» («Парменид», 152e8—10).

1049 «Возникшее первым, я думаю, возникло раньше, другие вещи — позже» (Там же, 153b4—5).

1050 В данном случае — из того, чего еще нет в становлении.

1051 «Парменид», 155d6—7.

1052 Там же, 154b1—7.

1053 Свообразие имеет здесь временной смысл.

1054 См.: Платон. Тимей, 37d5—7.

1055 Ибо становление — способ существования материи.

1056 Этот покой и есть само сущее, как оно дано в становлении: пребывающее наличие настоящего.

1057 Имеется в виду Прокл. См.: «Платоновская теология», III.18.

1058 Может быть, следует связать различие в мерности «скачка» с различием в «широте» настоящего, предположив тем самым, что временная последовательность не напрасно метафорически связывается Дамаскием с течением. Разнородность «скачков» провоцирует отрицание образа линейной (или графически-циклической) последовательности временного процесса.

1059 Предполагается становящаяся сущность.

1060 Образцами таких временных мер, делимых лишь в нашей душе, являются различные совершенные кругообращения небесных сфер.

1061 Имеются в виду простейшие треугольники, из коих складываются «Платоновы тела» — фигуры, которыми в «Тимее» наделяет природные стихии демиург.

1062 Делимость настоящего не уничтожает наличия в нем предела.

1063 Избегая прошлого, устремляется к будущему.

1064 «Парменид», 152e2—6: «Единое всегда и есть, и становится и старше и моложе самого себя... А если оно становится или есть равное время, то оно имеет один и тот же возраст».

1065 Единое в таком случае, поскольку оно «становится и есть равное себе время», «не есть и не становится ни моложе, ни старше самого себя» (там же, 152e8—10).

1066 Ср.: Аристотель. Физика, 220a21—24: «Итак, поскольку „теперь“ есть граница, оно не есть время, но присуще ему по совпадению».

1067 «Парменид», 153b1—2.

1068 Там же, 153c8—d1.

1069 Там же, 153e5—7.

1070 Там же, 153b2—3.

1071 Например: Там же, 149c7.

1072 Там же, 154a4—5.

1073 Там же, 154b1—155c4. Здесь речь идет о двух способах сравнения единого и другого, находящихся в становлении. Мы можем рассматривать величины, на которые увеличивается одно и другое. Поскольку они увеличиваются на одно и то же число, получается, что одно не становится старше или моложе другого. Во втором случае мы рассматриваем «возраст» сравниваемых предметов. Тогда отношение «возрастов» с течением времени (с увеличением прибавляемых величин) будет все время уменьшаться.

1074 Там же, 155c8—d3.

1075 Там же, 155d4—5.

1076 Дамаский в строгом соответствии с неоплатонической традицией, отличающейся от традиционной (и принятой в настоящее время) рубрикации «Парменида», выделяет фрагмент 155e4—157b5 в отдельную гипотезу, начиная ее со слов Парменида: «Поведем еще речь о третьем». Вероятно, первым, кто предложил разделение второй части «Парменида» на девять, а не на восемь гипотез, был Порфирий.

1077 Душа по сути своей также неподвластна временному, хотя и присутствует и усматривается среди изменяющегося.

1078 Если душа исходит в становление мгновенно, мы должны найти некий иной способ указания на ее вневременную природу.

1079 Платон говорит здесь об изменении.

1080 Судя по всему, Дамаский считает, что Ямвлих относил эти страницы «Парменида» к следующей гипотезе (третьей в традиционной нумерации), где, согласно халкидскому философу, речь идет об ангелах, демонах и героях, следующих за богами (см. «Федр», 246e—247a). По крайней мере, так о трактовке Ямвлихом третьей гипотезы пишет Прокл («Комментарий к „Пармениду“», 1054—1055). О человеческих (частных) душах как спутниках богов см. также: Ямвлих. О египетских мистериях, 1.3.

1081 См.: Платон. Пир, 202e: демоны передают «богам молитвы и жертвы людей, а людям наказания богов и вознаграждения за жертвы. Пребывая посредине, они заполняют промежуток между теми и другими, так что Вселенная связана внутренней связью. Благодаря им возможны всякие приращения, жреческое искусство и вообще все, что

относится к жертвоприношениям, таинствам, заклинаниям, пророчеству и чародейству» (пер. С. К. Апта). Ср. также: *Прокл. Платоновская теология*, I.27; III.21.

1082 Ср.: *Прокл. Платоновская теология*, VI.18, а также его же «Первоосновы теологии», где в § 185, 202 и в других упоминаются «души, спутницы богов».

1083 Вневременным, в частности, выступает бытие, к которому единое причастно, когда существует, неприсуще же, когда не существует.

1084 «Не должно ли единое, будучи, с одной стороны, одним и многим и не будучи, с другой стороны, ни одним, ни многим...» («Парменид» 155e5–6)

1085 О «частных душах» см., например: *Прокл. Платоновская теология*, I.27.

1086 Согласно «Тимею» Платона, сущность души является средней между «той сущностью, которая неделима и вечно тождественна, и той, которая претерпевает разделение в телах» (35a1–3).

1087 «Парменид», 155e6–8.

1088 Становится многое, становление же, как мы видели, одно.

1089 В «Тимее» Платона demiург *смешивает* (35a3) неделимую и делимую сущности, чтобы получить ее средний род. Ср.: *Прокл. Первоосновы теологии*, § 190.

1090 Состояние, которое обозначается Платоном как «то обладание, то не обладание чем-либо» («Парменид», 156a3), есть выражение природы призрачного бытия.

1091 См.: *Платон. Софист*, 260d и далее.

1092 См.: *Прокл. Первоосновы теологии*, § 205 и далее.

1093 «Парменид», 155e5–6.

1094 Ср.: *Прокл. Первоосновы теологии*, § 189: «Действительно, если душа способна возвращаться к себе самой, а все, способное возвращаться, гипостазирует себя, душа также есть самогипостазирующее».

1095 Душа есть единое и многое, не-единое и не-многое, а также нечто, причастное времени («Парменид», 155e5–6). В последнем аспекте она соответствует подлунным богам, которые есть единое, существующее во времени («Парменид», 151e3–155d5).

1096 Ср. с «Халдейскими оракулами» (фр. 8 и 97), где говорится о нисхождении и спасении-восхождении души, причем первое здесь связывается с тем, что душа обладает способностью ощущения, привлекающей ее к чувственно воспринимаемому.

1097 *Платон. Тимей*, 90a2–8: «Что касается главнейшего вида нашей души, то ее должно мыслить себе как демона, приставленного к каждому из нас богом; это тот вид, который, как мы говорили, обитает на вершине нашего тела и устремляет нас от земли к родному небу как небесное, а не земное порождение... ибо голову, являющую собою наш корень, божество простерло туда, где изначально была рождена душа [то есть на небо]».

1098 Речь идет о моменте «вдруг», который, полагая начало изменению, сам находится «совершенно вне времени». Интересно, что и Аристотель, говоря о начале и конце изменения, утверждает следующее: «Первое... в смысле конца изменения наличествует и существует (ведь изменение может завершиться и у него есть конец, который, как было показано, неделим, потому что он является границей); первое в смысле начала

вообще не существует, так как нет начала изменения и нет первого времени, в котором происходит изменение...» («Физика» 236a10—17 и далее).

¹⁰⁹⁹ Понятие ἐξαίφνης («вдруг»), если снять психологический оттенок внезапности, можно более «объектно» перевести: «тотчас», «тут же». См.: «Парменид», 156d2—e3, где, в частности, констатируется вневременность состояния «вдруг». Вневременное «вдруг», соответствующее состоянию «единое и многое и не-единое и не-многое», образуя сущность частной души, уже участвует во времени.

¹¹⁰⁰ «Единое и многое»; «не-единое и не-многое»; наконец, в третий черед, «участующее во времени» («Парменид», 155e5—6).

¹¹⁰¹ Единое в данной гипотезе есть единое и многое, а также возникающее и гибнущее, то есть в нем объединяются как качества подлунных богов (временность), так и участие в становлении вещей (генесиургичность).

¹¹⁰² Имеется в виду «вдруг», которое выводит основание становления из самого процесса становления, ибо сам переход из одного состояния в другое, как выясняется, происходит вне времени.

¹¹⁰³ Ср. с диалогом Платона «Тимей» (43c и далее), где говорится об отношении движений «кругов тождественного и иного» в душе, точнее, в ее психологической истории, так как здесь далеко не всегда тождественное уравнивает иное.

¹¹⁰⁴ И единящим, и разделяющим.

¹¹⁰⁵ Ибо путь восхождения к божественному лежит через генерализацию, нас же сейчас интересует атомарно-единичное.

¹¹⁰⁶ См.: «Тимей», 41c.

¹¹⁰⁷ То есть как таковая индивидуальность не существует всегда, а вовлечена в круг рождений.

¹¹⁰⁸ Дамаский неявно апеллирует к стоической тематике, рассматривая претерпевание (свойство, πάθος), которое, согласно стоическим воззрениям, разрушает предметную атомарность. Претерпевание вытесняется своим отрицанием, «апатией», характеризующей самосохраняющееся нечто в физическом смысле, свидетельствующей о правильности языка (не подверженного претерпеванию-порче) и на поведенческом уровне фиксирующей в определенной этической программе.

¹¹⁰⁹ Вновь возникает тематика «пoremщика» и «оков» души, прекрасно проговоренная еще Платоном в «Федоне» (82e): «Тем, кто стремится к познанию, хорошо известно вот что: когда философия принимает под опеку их душу, душа тут-о-натуго связана в теле и прилеплена к нему, она вынуждена рассматривать и постигать сущее не сама по себе, но через тело, словно бы через решетки тюрьмы, и погрязает в глубочайшем невежестве. Видит философия и всю грозную силу этой тюрьмы: подчиняясь страстям, узник сам крепче любого блюстителя караулит собственную темницу». Это должно послужить еще одним подтверждением того, что, согласно воззрениям платоников, источник зла лежит не во внедушевной реальности, а в психическом субъекте.

¹¹¹⁰ То есть созидательная способность, способность зачатия и порождения. Ср. с рассуждениями Прокла о «носителе души», по сути своей вечном и неделимом, но, в зависимости от вовлечения в душевную деятельность тех или иных материальных тел.

представляющимся имеющим то один, то другой лик («Первоосновы теологии», § 207–210). Этот носитель — вечное тело, присущее каждой душе, однако тело нематериальное, лишь «по совпадению» присутствующее в чувственно данном теле.

1111 Эти комментарии утеряны.

1112 См.: Платон. Законы, 966е. Душа здесь — «самая старшая и божественная из всех вещей, движение которых, соединившись со становлением, создало вечную сущность».

1113 См.: «Энеады», IV.3.12. Ср.: «Энеады», IV.7.13: «В своем [созидательном] порыве душа, из всех сил простершись до чувственного, вместе со всеобщей душой возвышается над правимым ею внешним... но, пожелав править частью, отделяется и рождается в том, где пребывает ныне».

1114 То есть в онтологически и космологически низшей части космоса.

1115 Речь идет о тождественном и ином в душе, разделяемом и сливаемом демиургом, которые образуют соответствующие круги (Платон. Тимей, 35b4 сл.).

1116 Демиург заставляет концы кругов тождественного и иного сойтись в точке, «противоположной точке их пересечения» (Там же).

1117 Охватывающего иное, следовательно, не дающего душе разделиться на части.

1118 Напомним, что, согласно воззрениям Платона, душа пребывает в теле в качестве его энергии. Но тогда должны были бы делиться и высшие души.

1119 То, для чего душевный эйдос является причиной (телесное бытие), выступит условием его разделения.

1120 Некоторые части оказались бы только движимыми, но не движущими.

1121 Шарообразность бессмертного тела — аллюзия на «Пир» Платона, где рассказывается миф о «шаровидности» древних людей, совмещавших в себе и женское, и мужское начало, однако затем рассеченных богами (189d и далее). Генесуригическое бесчестие — стремление к совокуплению.

1122 Таким образом, концепция души, представленная у Дамаския, позволяет говорить о ее сущностно-энергийном единстве. Различия тогда оказываются возможными формами ее самополагания в связи с изменениями, разворачивающимися во времени.

1123 Возможно, Дамаский имеет в виду утраченный комментарий Ямвлиха к «Пармениду». См.: Стобей. Антология, LII,28; 35.

1124 «Парменид», 156a1–b5.

1125 Соединение с телом означает для души отделение от самой себя.

1126 В последних выводах помимо единого начинает присутствовать и другое, по отношению к которому происходят соединение и разъединение, уподобление и неуподобление, а также сравнение.

1127 Очевидно, этот поиск Сириана был запечатлен в его не дошедшем до нас комментарии к «Пармениду». О его истолковании гипотез последнего мы знаем из комментария Прокла к тому же сочинению Платона (1063–1064).

1128 Возможно, имеется в виду трактат Ямвлиха «О душе», фрагменты которого приводит Стобей («Антология», LII,35).

1129 См.: «Государство», 612а.

1130 То есть становление соответствует сущему.

1131 Дамаский перечисляет важнейшие моменты логических выводов в обратном порядке.

1132 Третье единое существует («Парменид», 157b4).

1133 У Платона отголосок такого понимания можно встретить в диалоге «Парменид»: «Начиная с него [вдруг] изменяется движущееся, переходя к покою, и покоящееся, переходя к движению» (156d3—4). — покой помещен между движениями. Аристотель же пишет в «Физике»: «Там, где в промежутке покой, — несколько движений, а не одно» (218b5—6). Подобный же вывод Стагирит делает при анализе апорий Зенона (Там же, 262b25).

1134 Вероятно, имеется в виду диалог Платона «Софист» (249b—c).

1135 Там же, 250c.

1136 «Парменид», 156d.

1137 Которое и есть вневременное.

1138 То есть почему Платон не сказал, что единое и покоится, и движется.

1139 Ср.: *Прокл. Первоосновы теологии*, § 198—200.

1140 Платон показывает, что, изменяясь, единое изменяется «вдруг» и потому в этом самом «вдруг» не покоится и ни движется. Будучи таковым, оно, разумеется оказывается вневременным («Парменид», 156e).

1141 Геката.

1142 «Парменид», 157a.

1143 См.: *Прокл. Первоосновы теологии*, § 107.

1144 Суммировать высказываемые Дамаскием апории можно следующим образом: не нарушаем ли мы благочиние и последовательность бытийных порядков тем, что помещаем вневременное как бы в самый центр становящегося? Имеем ли мы право смешивать низшее с высшим?

1145 Уже в том месте «Тимея», где говорится о создании души (34c—35b), Платон называет ее и рожденной, и сущностью.

1146 Например, не в самом человеке, а в его поступках: душа еще может быть обращена, совершенное же не изменить. Таким образом, у Дамаския душа оказывается носительницей всех альтернативных возможностей, имеющих отношение к становящемуся, а точнее — к границе становления и сущего, каковой в некотором смысле и выступает душа. Отсюда и возникает ее свобода, которая может быть, пользуясь выражением Дамаския, и апофатической, и катафатической. Отрицая что-то одно, мы допускаем нечто другое, и наоборот.

1147 Ср.: *Прокл. Первоосновы теологии*, § 106.

1148 «Станным по своей природе» — «Парменид», 156d.

1149 В становлении происходит разделение смешанного в сущности — впрочем, не абсолютным образом, но лишь по интенсивности.

1150 «Вдруг» при любом нисхождении или восхождении остается собой, не меняясь на «вдруг» ниспадения души и «вдруг» ее подъема. Оно неизменно, поэтому не требует для себя моментов перемены состояния.

1151 Ср.: Плотин. Эннеады, III.7.13.

1152 См.: «Парменид», 152a—b.

1153 Настоящий момент очень похож на «вдруг», однако, согласно Дамаскию, время отмеряет телесное движение, то есть пространственное перемещение и качественное изменение, будучи призрачной границей некоторых состояний, а не движением самим по себе, которое присуще только душе.

1154 См.: «Тимей», 41d. Создавая смертные души, демиург «налил в тот самый сосуд, в котором смешивал состав для вселенской души, остатки прежней смеси и смешал их снова примерно таким же образом, но чистота этой смеси была уже вторична».

1155 В сущности, данный параграф вновь трактует проблему свободы воли души, которая является следствием наличия в ней нерожденного посреди рожденного и покоя посреди движения. Самодвижение — еще не свобода, а способность прийти к своему центру, к покою в движении и нерожденности в становлении, — обеспечивает свободное самополагание ее воли.

1156 Ср. с тем, что пишет о входящей в тело и о восходящей душах Ямвлих в трактате «О египетских мистериях» (1.8).

1157 См.: «Тимей», 58c. Кругообращение Вселенной, вызванное всеобщей душой, приводит к появлению неоднородности, «а уж она в свою очередь поддерживает и постоянно будет поддерживать вечное движение тел». Отсутствие общего имени для пространственного перемещения вызвано и тем, что в некотором роде таковым «общим именем» является сама душа.

1158 См.: «Парменид», 135e—136c.

1159 Дамаский вновь обращается к началу гипотезы (Там же, 155e).

1160 Имеется в виду посылка второй гипотезы.

1161 То есть не исчерпал все возможные определения этого единого как многого.

1162 Когда «иногда» может означать «в некотором отношении» — «в некотором отношении такой, в некотором же — другой».

1163 См.: «Парменид», 155e.

1164 Там же, 156a.

1165 Там же, 156b.

1166 Так как это временной процесс, а во времени все зависит от того, с какого момента мы начинаем отсчет, — тогда именно он и будет принят за первый.

1167 «Парменид», 156d.

1168 Для Дамаския «вдруг» является не просто моментом перехода, отмечаемым нашим сознанием как некая противоречивость в суждениях об изменении, но — что важно — само изменение порождается данным моментом либо как целью, либо как источником. В таком случае «вдруг» близко разбиравшемуся уже определению «природы» у Аристотеля (см., например: «Метафизика», 1014b16—1015a19).

1169 См.: «Парменид», 156е.

1170 Там же, 156е–157а: «Когда что-либо переходит от бытия к гибели или от небытия к возникновению, происходит его становление между некими движением и покоем и оно не имеет в тот момент ни бытия, ни небытия, не возникает и не гибнет».

1171 Там же, 157а: «По той же причине, когда единое переходит из единого во многое и из многого в единое, оно не есть ни единое, ни многое».

1172 Там же.

1173 Короче говоря, не уподобили ли мы душу материальному бытию, признав ее изменчивость, — ведь перемена в образе действий должна быть вызвана стремлением самой сущности к изменению.

1174 Поскольку будет появляться что-то новое (фиксируемое хотя бы в численном росте), ее деятельность будет направлена на это новое, а не на себя.

1175 Ибо изменяется если не ее число, то сущность. Но перемена сущности невозможна для самодвижного (оно самотождественно), следовательно, меняющееся приводится в движение иным.

1176 Апорин, высказываемые здесь Дамаскием, относятся к моменту «вдруг». Где по отношению к изменяющемуся происходит изменение? Если оно приходит от другого, движущего, то изменяющееся — всего лишь след изменения, но не его причина. Если же оно приходит от самого изменяющегося, то для его начала необходимо наличие того, что еще не изменено. Но тогда последнее отрицает изменчивость, и изменения нет вообще: так как изменение происходит каждый момент, то в каждый момент должно присутствовать неизменное. А присутствие неизменности означает отсутствие перемен. Единственное, что остается, — это предположить, что изменяющемуся мы должны приписывать и неизменность, и перемены в один и тот же момент и в одном и том же отношении. Следует отметить, что с апориями подобного рода сталкивался и Аристотель, отвечая на них идеей неподвижного Перводвигателя, находящегося как бы «над» высшей, самодвижущейся небесной сферой. Ямвлих говорил о самодвижном так: «Ведь даже применительно к душе мы не допускаем самодвижности как принадлежащей движущему и движимому, но подразумеваем ее только как некое простое сущностное движение себя, не имеющее отношения не только к иному, но и отделенное от действия на самое себя и от претерпевания самого себя» («О египетских мистериях», I.4).

1177 Для античного сознания, а особенно для Платона и Аристотеля, крутообращение небесных сфер является проявлением самодвижущегося.

1178 То есть по отношению к световидному телу, носителю души, проблематика которого обсуждалась именно в афинском неоплатонизме.

1179 Ср. с аргументацией Платона в пользу самотождественности души в «Федоне» (78b–81a).

1180 Ср.: Аристотель. О душе, 416b33–35: «Ощущение бывает, когда [нечто] приходит в движение и что-то испытывает. Оно, видимо, есть некоторое превращение».

1181 То Юпитер, то Марс.

1182 Ср.: *Плутарх Херонейский*. Почему божество медлит с воздаянием: «Поднимавшиеся снизу души умерших возникали в расступившемся перед ним воздухе, как огненные шары» (23); «Души были прозрачны повсюду и светились насквозь» (24).

1183 Возможно, перед нами еще один пример расхождения точек зрения Дамаския и Прокла. Дело в том, что рассуждения нашего автора базируются на астрономических воззрениях Клавдия Птолемея. Именно последний утверждал, что все светила, кроме Солнца, двигаются по эпициклам и деферентам, поэтому мы и наблюдаем в их перемещениях попятные и колебательные движения. Солнце же, передвигающееся только по эксцентру, выступает, например, как точка, от которой зависят эпициклы т. н. нижних планет (Меркурий и Венера). Прокл же в «Обзоре астрономических предположений», а потом и Симпликий в комментариях к трактату Аристотеля «О небе» считают теорию эквантов, эпициклов и деферентов астрономическими фантазиями и допускают астрономию, подобную Птолемеевой, лишь как предположительную, отличая ее от подлинной, умопостигаемой, астрономии, опирающейся на заданную Платоном в «Государстве» и «Тимее» систему крутообращающихся сфер. Впрочем, рассуждения Дамаския можно понять и чисто теологически — как указание на власть Солнца над всеми планетными богами.

1184 Нужно помнить, что наибольшая выраженность этой сопричастности — это сопричастность всему, то есть многообразию вещного сущего, которая возможна через негацию, то есть через разрушение самих себя в той мере, в какой это позволяет сущностное число.

1185 Ведь одна из ветвей становления ведет вверх.

1186 То есть мы фиксируем изменение с различной степенью отчетливости.

1187 «Последняя» протяженность бессмертного становления — метафорическое выделение того, что по достижении бесстрастия мы оказываемся максимально близки к нестановящемуся. Иной, высшей, протяженности становление не имеет.

1188 Изменяемая неизменность души, позволяющая Дамаскию использовать при рассуждениях о ней метафору родовых мук, означает, что сохраняющееся, неизменное в ней, участвуя в переменных, тем не менее не сливается с ними. Неизменное — это не процесс изменения, а то, что в нашем дискурсе действительно может быть названо «присоединяющимся». К тому же далеко не все, что происходит с душой, может быть вызвано ее волевыми саморасположениями — помню ее воли с ней порой также случается нечто. Однако душа в любом случае не свободна от свободы. Как говорит Дамаский, она «дает повод» для таких изменений (неявно отсылая нас к стоической концепции «согласия души», объясняющей отношение между свободой человеческой воли и властности человека в причинные цепи событий, прямо от воли не зависящих).

1189 См.: «Парменид», 155e.

1190 Напомним, что пятая апория связана с тем, не лишается ли чего-либо душа при изменениях-переходах. По мнению Дамаския, возможны лишь материальные потери.

1191 Плотин по отношению к диалогу «Парменид» предпочитал говорить лишь о трех единствах. См.: «Эннеады», V.1.8.

1192 «Парменид», 157b–159b.

1193 Там же, 157b.

1194 То есть ни один из чинов, предшествующих демиургическому.

1195 Мы рассматриваем не «само» единое, которое действительно для данного чина было бы лишь фантазией, но единство в его душевной определенности.

1196 См.: «Федон», 83b. Философия убеждает душу «не считать истинным ничего из того, что она с помощью другого исследует из других вещей, иначе говоря, из ощутимых и видимых». Об обособленности всего остального см. выше, параграф 330.

1197 Ср. выше, параграф 172.

1198 См.: «Парменид», 155d.

1199 То есть в том, что теперь привычно именуется субстратом, который Аристотель, например, прямо трактовал как материю сущности (см.: «Метафизика», 983a29–30).

1200 По Дамаскию, в данной гипотезе исследуется другое, соответствующее душе, то, что дано для души как другое, подручное для ее энергии.

1201 Имеется в виду последняя, в нумерации Дамаския — девятая, гипотеза диалога.

1202 См. «Тимей» (53a–b), где говорится о том, что до начала деятельности демиурга «восприимница» всех сущих вещей содержала их в себе как совершенно неоформившиеся и невыделившиеся: «Ранее в них не было ни разума, ни меры».

1203 Дамаский кратко излагает содержание данной гипотезы.

1204 Иными словами, схематически логические выводы данной гипотезы повторяют выводы второй.

1205 Первая триада — единое и многое, целое и часть, предел и беспредельное. Вторая — подобие и непоподобие, тождественность и инаковость, движение и покой.

1206 См.: «Парменид», 157d–e.

1207 Там же, 158a.

1208 Там же, 158b–c.

1209 Там же, 158d.

1210 Там же, 159a.

1211 Завершение гипотезы: «И мы уже без труда найдем, что [части] другого в отношении единого тождественны себе самим и отличны друг от друга, движутся и покоятся и имеют все противоположные свойства».

1212 Ср.: Прокл. Комментарий к «Кратилу», 85, а также орфический фр. 132. О Рее как о всеобщей матери см. орфический гимн «К Эроту» (6).

1213 Умозаключений.

1214 Поскольку другое здесь выступает как другое, располагающееся в другом, а не как другое, являющееся предметом деятельности, скажем, демиургического единого.

1215 Признание сопричастности другого единому («Парменид», 157c) вынуждает со-беседников признать, что наличие в другом частей позволяет последнему не слагаться всецело с единством.

1216 «Парменид», 157c–158a.

1217 Там же, 157c.

1218 Рузэл сопоставляет с этим рассуждением Дамаския следующий пассаж Платона, завершающий тематическое движение от наличия частей к причастности единому: «Ведь если каждая из них часть, то, следовательно, быть каждым означает быть отдельным, отчужденным от другого и существующим-в-себе, если это — каждое» (Там же, 157e–158a).

1219 Там же, 157d.

1220 Там же.

1221 Там же, 157e–158a.

1222 Там же, 158b: «А иное в отношении единого будет, надо полагать, многим».

1223 См., например, выше, параграф 259.

1224 См.: «Парменид», 158b.

1225 Ибо приобщающееся к единому должно быть не-единым, или многим (Там же, 158c).

1226 Там же.

1227 Эйдос, присутствующий в становлении, связан с изменчивостью — например, эйдос человека имеет вид беспредельного вследствие существования множества людей.

1228 См.: «Парменид», 158d.

1229 То есть другого.

1230 См.: «Парменид», 158d.

1231 Ибо другое, напомним, это множественность сущих вещей.

1232 «Парменид», 158e–159a.

1233 Там же.

1234 В становлении себя в качестве единого другая вещь прежде всего отделяет себя от остальных становящихся вещей, ибо для нее они выступают как не-единое, и лишь затем уподобляется единому.

1235 «Парменид», 158e–159a. Имеются в виду именно соотношения других вещей между собой, а не их отношение к единому.

1236 Там же, 159b. Материя появляется здесь потому, что отношения между вещами («другими», беспредельными по числу) есть уже отношения сферы материального. Однако материя — настолько, насколько ей это возможно, — запечатлевает в себе все, что есть в уме как принципе ее оформленности (ср. с приведенным в «Тимее» рассуждением о «восприимчиве» как идеальном, однако совершенно неустойчивом субстрате для восприятия форм — 50a–c).

1237 См.: «Парменид», 159d. Конечно, в тексте Платона не упоминается материя, и привнесение рассуждений на тему материального — обычный ход неоплатонических комментаторов, «вчитывавших» в «Парменида» всю полноту онтологических смыслов.

1238 Имеется в виду вывод гипотезы: «Если есть единое, то оно в то же время не есть единое ни по отношению к себе самому, ни по отношению к другому» (160b).

1239 Рассматривая выводы для другого при существовании единого, Платон не соотносит последнее с другим.

1240 То есть почему такой материи посвящена пятая, а не девятая гипотеза?

1241 Вероятно, имеется в виду фрагмент из следующей гипотезы («Парменид», 161a), где разбирается несуществующее единое, которое обладает всеми качествами лишь в некотором отношении. Ср.: *Аристотель*. Физика, 194b8–9: «К тому же материя принадлежит к отношению, так как для разной формы требуется разная материя».

1242 Которая и есть подлежащее сущностей.

1243 Речь идет об утраченной части комментария Прокла к «Тимею». В известном нам виде его анализ этого диалога доходит только до 44d. Вероятно, Прокл аргументировал свое мнение исходя из того фрагмента «Тимея» (53a), где слова Платона о «восприимнище» можно интерпретировать в духе, близком аристотелевскому пониманию материи как бытия в возможности. Ср.: *Филопон*. Комментарий к «Введению к „Арифметике“ Никомаха», 3.17.

1244 Ср.: *Плотин*. Эннеады, I.8.3.

1245 Ср.: *Ямвлих*. О египетских мистериях, VII.2, где материя названа илом.

1246 См. о «восприимнище» как о вместилище эйдосов: «Тимей», 49a–50e. О пустоте (точнее — «хоре»): Там же, 52a–c.

1247 То есть там, где мы видим скорее деятельность, действие эйдоса, чем сам эйдос. Таково человекообразное человеческое тело, лишь внешним образом, для внешнего (чувственного) познания являющееся человеком.

1248 Сверхнебесная (иначе говоря, умопостигаемая) материя являлась предметом дискурса платоников совершенно определенно со II в. н. э. Исторически она связана с введенной Аристотелем, отрицавшим самостоятельность бытия математических объектов, проблемой умопостигаемой материи математического (то есть фактически, в случае Аристотеля, фантазийной). Вот что о разнице между высшей материей и материей становящегося писал Плотин: «Материя становящихся постоянно имеет все новые и новые эйдосы; материя же вечных постоянно тождественна себе...» («Эннеады», II.4.3.). Ср.: *Ямвлих*. О египетских мистериях, V.23: «Пусть не удивляется кто-то, если мы скажем, что даже какаля-то материя является чистой и божественной. Ведь и она произошла от отца и демиурга всего и обладает своим совершенством, будучи удобным вместилищем для богов». Впрочем, в неоплатонизме божественная и умопостигаемая материи до некоторой степени отличаются друг от друга, каковое их различие могло бы быть предметом особого исследования.

1249 Материя не имеет собственного эйдетического и своеобразного, определенного бытия (что, впрочем, не означает, что она есть чистое ничто), поэтому она всегда соотносится с эйдосом, будучи как бы его частицей, и видима через него и благодаря ему (правда, уже не как материя сама-по-себе). Рассмотрение материи как существующей в возможности, совершаемое Аристотелем, вовсе не делает ее самостоятельной, ибо ее действительное бытие — это сущность, а точнее, постоянный переход в действительность, к форме, эйдосу.

1250 Материя, обособляясь от эйдоса, имеет все меньшую окачественность.

1251 Имеются в виду математические объекты, которые иногда представлялись производимыми небесными движениями. Ср.: *Аристотель*. Метафизика, 1036a3–13.

1252 См.: «Парменид», 159d: «Другое никоим образом не есть единое и не имеет в себе ничего от единого».

1253 Об этом же писал Прокл в «Комментарии к „Алкивиаду I“» (1,189.16–19). Ясно, что сходство божества и материи не должно пониматься как абсолютное, ибо первое превыше всего, а материя неопределима, так как она ниже всего определенного.

1254 «Парменид», 160b.

1255 См.: Там же, 146е и далее.

1256 То есть мы не можем соотнести материю ни с одним из определенных единых.

1257 То есть апофатическим способом.

1258 «Парменид», 137с.

1259 Следовательно, материя может быть только другим ему.

1260 $\Sigma\upsilon\lambda\lambda\eta\psi\iota\varsigma$ — в данном случае «соединение», своего рода краткое резюме.

1261 «Халдейские оракулы», фр. 5.3–4. Данный фрагмент, вероятно, означает, что само имя «единое» является плодом нашего ума, действительность же начала сверхумна и многообразна, не схватываема ни в суждении, ни в имени. Этому и соответствует абсолютное другое единству — материя.

1262 Сходную мысль высказывает и Прокл: «То, что, с одной стороны, не демиург первым сотворил материю, ясно из того, что [Платон] говорит дальше: эти три — бытие, хора и возникновение — предшествуют рождению космоса, причем возникновение — потомок, а пространство — мать» («Комментарий к „Тимею“», 1,384; пер. А. Ф. Лосева).

1263 Не указывает ли данный параграф на дуализм в воззрениях Дамаския? Вероятно, нет, ибо другое, как это следует из «Парменида», все равно располагается после единого. Это другое (материя) даже названо другим первоединому может быть лишь условно, ибо начало, как мы помним, ни с чем соотнести невозможно. Значит, и соотнесение чего-то с началом также будет условным.

1264 О том, что о таком ничто невозможно даже высказаться, см.: «Софист», 238с.

1265 См.: «Парменид», 159d–с.

1266 Там же: «Поэтому другое и само не есть два или три и в себе их не содержит, коль скоро оно совсем лишено единого...»

1267 Там же, 158d.

1268 То есть рассуждения предыдущей гипотезы, для которых эти — другие.

1269 См. «Парменид» (159с): триада в рассуждениях Платона как бы удваивается.

1270 Там же, 160а. Все отрицательные определения, даваемые здесь, согласно Дамаскию, указывают на бескачественную субстратность «восприимницы».

1271 Платон говорит здесь, что другое (то есть материя, согласно Дамаскию) не есть «ни большее, ни меньшее». Интересно, что в «Метафизике» Аристотель утверждает обратное: «Платон говорит о [материи как о] большом и малом» (988a25).

1272 Вместо предела и беспредельного предшествующей гипотезы Платон говорит в соответствующем месте данной гипотезы о числе.

1273 См.: «Тимей», 53b. Демитург, «приступая к устройению космоса, упорядочил все четыре рода [то есть природные стихии] с помощью эйдосов и чисел».

1274 Между тем Прокл утверждал в «Комментарии к „Тимею“»: «Если, однако, и тела состоят из предела и беспредельного, что же в них является пределом и что — беспредельным? Поэтому, на наш взгляд, ясно, что материя — это беспредельность, а эйдос — предел» (1,384—385; пер. А. Ф. Лосева).

1275 Дамаский утверждает, что «Парменид» имеет целью не разбор феноменального, составного сущего, а выявление начал, на основании которых и получается составное. В результате другое не рассматривается так же полно, как единое. См. о том же: Прокл. Платоновская теология, I,9.

1276 См.: Ямвлих. О египетских мистериях, I,17: «Тело небесных светил не составлено, как составляется наше тело, из противоположного и различного, и душа не сливается с телом в единое, составленное из двух, живое существо, наоборот — небесные жизни богов являются повсюду одинаковыми, во всем объединенными, однородными и несоставными».

1277 То есть четвертую и пятую по неоплатоническому счету.

1278 По неоплатоническому счету.

1279 Составное рассматривается, согласно нашему автору, Платоном в «Пармениде» как низшее не потому, что сущность высшего (например, небесного) не может быть понята как составная (ее составность подтверждает сам метод ее рассмотрения), а потому, что он стремится дать не логическую, а онтологическую картину сущего. Очевидно, говоря это, Дамаский стремится подтвердить свое убеждение, что «Парменид» — это отнюдь не словесная (логическая) игра.

1280 Можно считать это рассуждение Дамаския возражением против обвинения в методическом пантенизме, которое порой предъявляется неоплатонизму в последнее время. Действительно, встречающаяся у неоплатоников идея присутствия единого во всем, как и вербальное отождествление высшего и низшего (единого и материи), может привести к ложному выводу об их пантенстических воззрениях. Однако Дамаский показывает: то, что ныне считается пантенстическими представлениями, вызвано универсалистским характером метода, который действительно сводит все к однообразной процедуре. Между тем ни Платон, ни сам Дамаский к этому склонны не были.

1281 См.: «Парменид», 159b.

1282 То есть с неизреченным единым.

1283 «Парменид», 159b.

1284 Там же.

1285 Чисто аристотелевский пример: белизна и поверхность относятся к различным категориальным формам высказывания о сущем.

1286 Ибо для материи ее собственного положенного в основу нет.

1287 В первом случае мы имеем их сущностное соединение, во втором же — субстратное приятие. Ср.: Аристотель. Метафизика, 1043a35—1043b14.

1288 Ср.: «Парменид», 166a.

1289 Здесь, уточним, речь идет о едином (эйдетическом) предшествующей гипотезы, о отношении к которому материя действительно есть просто не-единое и вместилище.

1290 См.: «Тимей», 51a.

1291 См.: «Парменид», 159e.

1292 Там же, 160a.

1293 Это пифагорейское выражение. См.: Ямвлих. «О жизни пифагорейской», 162: «Числу все вещи подобны».

1294 Ср. начало VI книги комментария Прокла к «Пармениду».

1295 «Парменид», 160b–163b.

1296 Апория такова: предполагают ли гипотезы, начинающиеся с данной, возвращение к началу, что представляется невозможным, так как буквальное возвращение ставит соединением абсолютно низшего с абсолютно высшим, или же речь идет о том, что даже ниже, чем материя, и это опять-таки выглядит абсурдным.

1297 См. «Парменид» (160b–c), где различаются суждения: «Если единое не существует» и «Если не-единое не существует».

1298 В седьмой (по неоплатоническому счету) гипотезе «Парменида» делается вывод о том, что единое не обладает никакими свойствами (164b), в девятой же: «Если единое не существует, то ничего не существует» (166c).

1299 См. исследование небытия в диалоге Платона «Софист» (238a–239c, 258b–e, 260d).

1300 См.: «Парменид», 163b (итог шестой гипотезы): «Несуществующее единое становится и гибнет, а также не становится и не гибнет», и 165d (итог восьмой гипотезы), где говорится о неустойчивом обладании противоположными свойствами многим, лишенным единого.

1301 Там же, 162b: «Поскольку несуществующее, чтобы также быть вполне несуществующим, причастно небытию [суждения] „не быть существующим“ и бытию [суждения] „быть несуществующим“».

1302 В «Софисте» (237a, 258d) Платон приводит фрагмент поэмы Парменида «О природе», где и делается такое разделение:

«Этого нет никогда и нигде, чтоб не-сущее было;
Ты от такого пути испытаний сдержи свою мысль».

Парменид разводит бытие и небытие, что и «поправляет» Платон.

1303 См.: «Софист», 228d–e: «Ведь, указывая на существование природы иного и на то, что она распределена по всему существующему, находящемуся во взаимной связи, мы отважились сказать, что каждая часть природы иного, противопоставленная бытию, и есть действительно то самое — небытие».

1304 Устраняя призрачность становления, мы выявляем само единое.

1305 Речь идет о субстратном бытии, которым является и материя, и телесный субстрат. Что касается «беспорядочного и нестройного» движения, то именно так Платон

описывает в «Тимее» состояние «кормилицы» и «восприемницы» всякого рождения до воздействия на нее демиурга (52e–53a).

1306 Очевидно, под телесным эйдосом следует понимать именно «кормилицу» и «восприемницу» из диалога «Тимей», а точнее, роды природных стихий, которые «обособились в пространстве еще до того, как пришло время рождаться устрояемой из них Вселенной... Они находились полностью в том состоянии, каковое присуще всему, к чему не прикоснулся еще бог» (53a–b).

1307 Логика рассуждений Дамаския проста: для того чтобы быть сущим, единому необходимо быть самим собой, причем сущим, ибо, будучи другим сущим, оно не может быть названо существующим. Тем более таким другим, своеобразие которого полностью противоположно определению единства: другое составлено из внешних друг другу начал, соединение которых опять же создает не подлинную целостность, а, по сути, конгломерат.

1308 Пожалуй, данную «составную плерому» легче всего сравнить с хаосом, но уже не в том смысле, в котором его выше интерпретировал Дамаский, а как с субстратом возникновения и одновременно пунктом разрешения всяческого существования (там, где начала и концы всего сущего, — нечто, также напоминающее «беспредельное тело» Анаксимандра в трактовке Аристотеля и Симпликия). Такой хаос — это и зародыш для каждого существования, и его преисподняя.

1309 *Плутарх Афинский* (первая половина IV в. — ок. 432) — основатель афинской школы неоплатонизма, учитель Сириана и Прокла. Дамаский именует его «священным», вероятно, не только из уважения, но и по той причине, что он практиковал теургию по хаалейским образцам и, видимо, был главой эзотерического союза. Что касается трактовки шестой гипотезы, то сообщение Дамаския о Ямвлихе и Плутархе подтверждается Проклом (см.: «Комментарий к „Пармениду“», 1058.21 и далее).

1310 См.: «Парменид», 162b.

1311 Связанность составленности и явленности должна отсылать нас не к новоязплатонским схемам оппозиции сущности и явления, а к платоническому пониманию чувственности как направленной на нечто внешнее, причем внешнее не только ощущаемому, но и самой себе. Как показал еще Аристотель, чувства актуализируются тогда, когда оказываются в состоянии претерпевания («О душе», 416b32–35), то есть когда направлены на внешнее и само восприятие указывает на себя как на свое внешнее инобытие (ведь на самом деле, согласно тому же Аристотелю, чувства дают нам словно бы форму предмета без материи-способности и, кроме того, принадлежат внутреннему). Но внешнее, как мы видели, есть признак соединения, сложности. Поэтому соединенное пребывает и познается как феноменальное. Текстуальным основанием такого вывода может быть и уже упоминавшееся развернутое рассуждение из диалога Платона «Федон», где Сократ на основании незримости души доказывает ее неизменность и несоставность (78b и далее).

1312 См.: «Парменид», 160d–e.

1313 Там же, 160e–161a: «Единому, конечно, не может быть присуще бытие, коль скоро оно не существует, но ничто не мешает ему быть причастным многому, и это даже необходимо».

1314 Там же.

1315 Там же, 161b.

1316 Там же.

1317 См.: Платон. Софист, 245с: «Бытие, лишаясь самого себя, будет уже небытием... И все становится снова больше единого».

1318 «Парменид», 162a—b.

1319 Там же, 161e.

1320 Там же, 160b—c.

1321 То есть двойное отрицание дает положительное суждение.

1322 «Парменид», 160b—c.

1323 См. выше различение двух смыслов не-сущего: никоим образом и ни в каком отношении не существующего и не существующего в каком-то отношении.

1324 То есть со второй гипотезой.

1325 Марин из Неаполя Палестинского (ок. 440—495) — преемник Прокла по руководству Академией и его биограф. Подвергался критике со стороны Дамаския — особенно в принадлежащем перу последнего жизнеописании Исидора. Неизвестно, составлял ли Марин собственный комментарий к «Пармениду».

Что касается приведенного суждения, то Платон в начале рассматриваемой гипотезы действительно утверждает следующее: говорящий «единое» и присовокупляющий к нему предикат бытия или небытия «выражает... нечто познаваемое» («Парменид», 160c). Следовательно, и несуществующее единое должно быть познаваемым и ограниченным (160d). Однако, по мнению Дамаския, оно познается не как неопределенное не-единое, ибо последнее не может быть познано, а как многое.

1326 Там же, 161a: «Правда, если ни единое, ни „это“ не будет существовать и речь пойдет о чем-нибудь другом, то мы не вправе не произнести ни слова, но если предполагается, что не существует это, а не какое-либо другое единое, то ему необходимо быть причастным и „этому“, и многому другому». См. также: Там же, 162a—b.

1327 То, о чем можно высказаться, от того, что совершенно не имеет свойств.

1328 «Парменид», 162b.

1329 Выражение, используемое Сократом, например, в диалоге Платона «Государство» (562с).

1330 Поэтому он и сказал: «Если ни единое, ни „это“ не будет существовать и речь пойдет о чем-нибудь другом, то мы не вправе произнести ни слова...» («Парменид», 161a). Когда же мы предполагаем несуществование какого-то другого, а не этого единства, получается причастность (сложность) многим другим, но не само другое.

1331 Вероятно, имеется в виду Прокл, высказывавший описанное мнение в не дошедшей до нас части своего комментария к «Пармениду».

1332 См.: «Парменид», 161a.

1333 То есть бытие другого основывалось бы на небытии единого.

1334 См. уже указанные места: «Парменид», 160b и 162a—b.

1335 См.: Там же, 161a.

1336 Но лишь определенное единое.

1337 См.: «Парменид», 161a: «Следовательно, у него есть и неподбие по отношению к иному, потому что иное, будучи отличным от единого, должно быть другого рода».

1338 См.: Там же: «А другого рода разве не то, что иного рода?»

1339 См.: «Софист», 260b. Суть правила: не-сущее есть не противоположность, а иное бытию.

1340 Оно не есть что-либо из «других» вещей, но не есть и собственно единое. Поэтому-то его следует назвать единым не-сущим.

1341 См.: «Парменид», 161a: «Не существует это, а не какое-нибудь другое единое».

1342 Еще раз напомним: «Единому, конечно, не может быть присуще бытие, коль скоро оно существует, но ничто не мешает ему быть причастным многому, и это даже необходимо, поскольку не существует именно это единое, а не какое-либо другое...» (Там же, 160c).

1343 В ниаковости обнаруживается отрицание — но не абсолютное.

1344 «Парменид», 160c.

1345 Там же.

1346 Там же.

1347 В платонической эпистемологии ощущение в своей абстрактной данности связывается преимущественно с мнением (кажимостью). См.: «Тимей», 28a: «То, что постигается с помощью размышления и рассуждения, очевидно, и есть вечно тождественное бытие. То же, что подвластно мнению и бессмысленному ощущению, возникает и гибнет, но никогда не существует».

1348 См.: Платон. Государство, 477a: «Всецело существующее всецело познаваемо, а всецело не существующее не познаваемо всецело».

1349 См.: «Парменид», 160b.

1350 Там же, 160d.

1351 Там же, 164b–165e.

1352 Ср.: Платон. Протагор, 356c.

1353 Вероятно, имеются в виду следующие места: «Метафизика», 1022a25–35: «„Быть из чего-то“ означает... принадлежать к тому, что состоит из материи и формы»; «Физика», 194a14–18.

1354 В случае гибели данного тела.

1355 См.: «Физика», 192a25–29: «Что до уничтожения и возникновения, то в одном смысле она [материя] им подвержена, в другом же нет. Рассматриваемая как то, в чем [лишенность располагается,] она уничтожается сама по себе (так как исчезающим здесь будет лишенность); если же рассматривать ее как возможность, она сама по себе не уничтожается, но ей необходимо быть не исчезающей и не возникающей».

1356 См.: «Тимей», 50d: «Отпечаток [формы-образа в «восприимнице»] должен явить взору пестрейшее разнообразие». При этом необходимо заметить, что разнообразие связано с составностью.

1357 Например, человек в некоем доме, поскольку он определяется с точки зрения его нахождения, не является чем-то составным.

1358 Она не обладает собственным действием; эйдосу в общем-то не на что воздействовать — материя «прозрачна» и «бесплотна» для его энергий.

1359 Определенность пребывающего и определенность изменения не позволяют соотносить их как часть и целое.

1360 Дамаский критикует гиломорфизм Аристотеля, для которого отношения форма—материя действительно основаны на имманентности. Данная критика опирается на констатацию противоречия, возникающего в последнем случае: эйдос (форма), пребывающий в материи, вынужденно имеет характер единичной индивидуальности. Между тем последняя неопределяема и, в сущности, непознаваема. К тому же важнейшим свойством эйдоса является то, что он — индивидуально-общее, пребывание же в материи противоречит самой его природе.

1361 Рассуждение Дамаския станет более понятным, если сравнить его с тем, которое можно найти у Прокла в § 72 «Первооснов теологии». Все, что находится в причастном чему-либо как подлежащее происходит от более высоких причин, чем то, в чем мы его усматриваем. «Причины, дающие существование тому, что предшествует подлежащему для другого, суть причины большего, так как они дают существование способностям до появления эйдосов». Соответственно материя получает существование именно от единого, а не от чего-то, что стоит ниже его.

1362 Ср.: «Халдейские оракулы», фр. 3.

1363 Очевидно, Дамаский различает здесь те же два вида материи, о которых в свое время говорил Аристотель: материю первую и материю последнюю (конкретную, которая есть «одно и то же» с формой, хотя лишь в возможности, — см.: «Метафизика», 1045b18). Первую материю, как возможность сущего, создает неизреченное начало, конкретную, как возможность конкретного существования, — уже наличные, действительные сущие и эйдос. Именно по отношению к ним справедливо убеждение Аристотеля в том, что действительность идет впереди возможности и создает саму возможность (Там же, 1049b).

1364 Имеется в виду, что сам человек уже не является эмбрионом.

1365 Следовательно, соединенное — это синтез единства и бытия, но не материи и эйдоса.

1366 См.: «Парменид», 164b.

1367 Там же, 160c.

1368 Там же, 160d.

1369 Там же, 160e.

1370 Там же, 161a—b.

1371 Там же, 161c—e.

1372 Там же, 162a—b.

1373 Там же, 162c—e.

1374 Там же, 162e—163a.

1375 Там же, 163a—b.

1376 В которой постоянно идет апелляция к кажимости единства и вообще всех определений, прилагаемых к нему (см., особенно: Там же, 164d—e).

1377 Платон утверждает («Парменид», 160e): «Ведь когда кто говорит, что единое отлично от иного, тот говорит не об отличии иного, но об отличии единого». Если же единое включает в себя различие, оно — уже другое. Но это различие положено в самом едином, следовательно, оно составлено в самом себе из других, от которых оно, как единство других, также и отличается.

1378 Там же, 164b.

1379 Имеется в виду концепция Аристотеля, который относил данные определения к категориальному сказыванию о бытии, но не к собственнo-чувственным сущностям (см., например: «Метафизика», 1026a36).

1380 См.: «Парменид», 161c: «Следовательно, единое должно обладать подобием по отношению к самому себе».

1381 Там же, 161b: «Если бы единое обладало неподобием по отношению к единому, то речь, конечно, не могла бы идти о такой вещи, как единое, и наше предположение касалось бы не единого, но чего-то иного, нежели единое».

1382 То есть существует лишь в генезисе, который в относительном смысле является небытием (Там же, 162a—b).

1383 То есть движение, которое легко приравнять к покою.

1384 Все эти слова фиксируют некоторый объект как одновременно и рядоположный нам, и отличающийся от нас.

1385 Действительно, о другом в собственном смысле Платон в «Пармениде» начинает говорить лишь с 161a.

1386 *ταυτοῖον* — «словно бы такое же». Искусственно созданное самим Дамаскием слово, построенное по образцу слова *ἑτεροῖον* («иного рода»), образованного из слов *ἕτερος* («иной») и *οἶον* («словно бы»).

1387 То есть атомарные чувственные вещи предшествуют своему становлению или же являются его итогом, но отличаются от него.

1388 Возможно — в не дошедшей до нас работе «О времени».

1389 Об отличающемся и неотличимом см.: «Парменид», 160d—e.

1390 В одной и той же вещи сливаются не только видовое и родовое, но и, например, виды рождения и гибели, движения и покоя, подобия и неподобия и т. д.

1391 Слитность видов в возникающих вещах вынуждает рассматривать их наподобие стихий, то есть того, что предшествует частям, хотя сами они также являются частями.

1392 См. предыдущий параграф. Первая пара — это тождественность и инаковость, а также сущее и не-сущее.

1393 Вторая пара — единое, соотнесенное с тем, что обозначается «это», «то» и «не-что», и движение и покой.

1394 Третья пара — подобие и неподобие и отличающееся и неотличимое.

1395 Четвертая пара — равенство и неравенство и возникновение и гибель.

1396 См.: «Парменид», 161d.

1397 О едином, находящемся среди другого, см.: Там же, 161a. О том, что небытию для полноты своего несуществования необходимо быть причастным бытию, см.: Там же, 162a—b.

1398 Там же, 160c.

1399 Там же, 160e.

1400 Там же, 160c.

1401 Вероятно, Дамаский имеет в виду нечто подобное тому, что говорил Аристотель в первой главе I книги «Метафизики»: «Все люди стремятся к знанию. Доказательство тому — влечение к чувственным восприятиям» Далее Аристотель ссылается на то, что чувственным восприятием обладают и животные (980a—980b). Тогда чувственное восприятие и мнение действительно оказываются более «общими», субстратными, являющимися общим достоянием — в отличие от умопостижения.

1402 См.: «Парменид», 160d.

1403 Поскольку Платон говорит в данной гипотезе о не-сущем едином, а мы помним, что о не-сущем можно рассуждать как об ином, то скорее всего получится, что мы на самом деле говорим об инаковости, а не о едином, и соотносим его с самим отношением (иным).

1404 Как это делает Платон («Парменид», 160e).

1405 Первое положение — это предыдущая гипотеза («Парменид», 158b), где говорится о самом ином. Там иным единому является многое, в рассматриваемой же гипотезе иное представлено как форма отношения.

1406 Одно и то же имя мы прилагаем к феноменальному человеку и к айдосу человека, однако сущности, им обозначаемые, различаются. Ср., например, со следующим суждением Платона из диалога «Тимей»: «Есть тождественная идея, нерожденная и негибнущая... есть нечто подобное этой идее и носящее то же имя» (52a).

1407 Уже не раз указанное место — «Парменид», 160e—161a.

1408 Можно сказать таким образом: ряд нисходящих единых не заканчивается чистым небытием, которое просто не дало бы нам возможности совершать рассуждения о нем и вообще завершить этот ряд, — а завершение и выступает положенным в основу. Ниже Дамаский, опираясь на анализ указанного в предыдущем примечании фрагмента, показывает, что сам Платон также отношь не имеет в виду чистое небытие.

1409 «Парменид», 160e.

1410 Там же: «В самом деле, если бы оно не было причастно „некоторому“ и другим упомянутым [определениям], то не было бы речи ни о едином, ни об отличном от единого, ни о том, что принадлежит ему и от него исходит, ни вообще о чем-либо».

1411 Там же, 161a: «Ничто не мешает ему быть причастным многому...»

1412 Там же.

1413 Видимо, такое мнение Прокл высказывает в не дошедшей до нас части своего «Комментария к „Пармениду“».

14¹⁴ «Парменид», 161a—b.

14¹⁵ Платон говорит здесь об отличии от единого, вызванном тем, что иное — «другого рода».

14¹⁶ Дамаскием подчеркивается кажимость всех сходств и различий, принадлежащих феноменальному, мнящемуся сущему.

14¹⁷ «Парменид», 161c.

14¹⁸ Там же.

14¹⁹ Там же: «Оно также не равно иному, потому что если бы оно было равно, то оно бы уже существовало и, в силу равенства, было бы подобно иному. Но то и другое невозможно, раз единого не существует».

14²⁰ Там же.

14²¹ Апория такова: не можем ли мы уподобить единое и другое как неравные?

14²² См.: «Парменид», 161d: «Великость и малость всегда далеко отстоят друг от друга... Следовательно, между ними всегда что-то есть... Можешь ли ты указать между ними что-либо другое, кроме равенства?»

14²³ И в результате мы не можем уподобить их.

14²⁴ См.: «Парменид», 161c. Если несуществующее единое причастно равенству, великости и малости, «оно должно каким-то образом быть причастно и бытию». Ср.: «Софист», 256d—e: «Распространяющаяся на все природа иного, делая все иным по отношению к бытию, превращает это в небытие, и, следовательно, мы справедливо можем назвать все без исключения небытием и в то же время, так как оно причастно бытию, назвать это существующим».

14²⁵ Речь идет об изменении, которому подвержено несуществующее единое, связанное одновременно и с бытием, и с небытием. См.: «Парменид», 162b. Отметим, что у Платона отсутствует определение «некое» (τινά).

14²⁶ Это и есть всеобщие рождение и гибель, свойственные становящемуся сущему.

14²⁷ Платон переходит к анализу возможности приложения предикатов движения и покоя к такому единому («Парменид», 162c—163a).

14²⁸ Там же, 162d—e: «Если же оно не изменяется, не вращается в том же самом месте и не перемещается, то может ли оно еще каким-либо образом двигаться?.. А неподвижному необходимо находиться в покое, покоящемуся же — стоять на месте... Выходит, что несуществующее единое и стоит на месте, и движется».

14²⁹ Там же, 162d: «Но единое также не изменяется и в самом себе ни как существующее, ни как несуществующее: ведь если бы оно изменялось в самом себе, то речь шла бы уже не о едином, а о чем-то ином».

14³⁰ Поскольку нечему действовать, или двигаться.

14³¹ То есть оно перестает быть не-сущим единым, превращаясь во что-то иное.

14³² Одно и то же.

14³³ Здесь речь идет о небытии в собственном смысле этого слова, то есть о том, о чем речи просто нет.

1434 Имеется в виду первая гипотеза диалога «Парменид», где сущее «испытывается» на предмет соотношения его с единым и выясняется, что определение «сущее» неприменимо к единому.

1435 Здесь делается вывод, что его просто нет («Парменид», 164b).

1436 Ср.: «Софист», 237b: «Если бы, таким образом, кто-либо из слушателей... со всей серьезностью должен был сказать, к чему следует относить это выражение — „небытие“».

1437 Дамаский исследует возможность соотношения абсолютного небытия с высшим и с низшим едиными. Действительно, Платон постоянно говорит о подражании второго первому. См., например, «Тимей» (50d), где обособляются три рода: «то, что рождается, то, внутри чего совершается рождение, и то, по образу чего возрастает рождающееся». Второе и третье оказываются соответственно низшим и высшим.

1438 Иными словами, совершенно не-сущее не может быть даже неизреченным.

1439 Поскольку от никоим образом не сущего не может произойти все сущее, в том числе и материя. Тогда чем же оно отличается от ничто?

1440 Можно сказать так: в случае, если мы признаем, что все сущее пронизывает абсолютное небытие, любое наше суждение окажется мнением и, более того, совершенной фантазией. Критерии истинности в этом случае исчезают полностью, как исчезает и представление о лжи.

1441 Лишенность может быть только лишенностью чего-то, а не вообще всего. Ибо лишенность всего означает полное уничтожение. Однако гибель в феноменальном всегда компенсируется рождением, поскольку они, как противоположности, взаимно предполагают друг друга, что доказывал, например, Платон в «Федоне» (70c—72e).

1442 См.: «Парменид», 163c: «Разве, называя нечто несуществующим, мы считаем, что оно некоторым образом не существует, а некоторым образом существует? Или это выражение „не существует“ просто означает, что несуществующего нет ни так ни этак и как несуществующее оно никак не причастно бытию?».

1443 Когда нечто возникает, мы должны признать, что прежде оно в действительности отсутствовало, так что оно пришло от ничто. И материя, как причина возможности данной вещи, не может полностью объяснить его появления.

1444 Имеется в виду первая гипотеза «Парменида»; ее вывод таков: если единое едино, то нет такого предиката, который можно было бы ему приписать.

1445 То есть если ничто не появляется, значит, ему и не из чего появляться.

1446 Никким образом не сущее есть гибель феноменального существа, поскольку в нем присутствует не только соединение, но и разделение-рассеяние. Гибель — это односторонность разделения, которая с необходимостью выявляется во времени.

1447 Имеется в виду следующее место из данной гипотезы: «А будет ли иметь отношение к несуществующему следующее: „того“, „тому“, „что-либо“, „это“, „этого“, „иного“, „иному“, „прежде“, „потом“, „теперь“, „знание“, „мнение“, „ощущение“, „суждение“, „иная“ или иное что-нибудь из существующего?» («Парменид», 164a—b).

1448 Таким образом, оказывается, что все сущее помещено в локусе логических выводов второй—шестой гипотез; в седьмой же гипотезе исчезновение оказывается не воз-

вращением к первому, но отрицанием, выступающим в форме лишенности. Поэтому данная гипотеза и противостоит первой.

1449 Гипотеза начинается с предположения: «Каким должно быть иное, если единого не существует?» Удивление Дамаския вызывает тот факт, что единое, как первое, должно бы предшествовать в рассуждении другому.

1450 «Парменид», 164с: «Разве мы не говорим, что другое есть другое по отношению к другому?»

1451 Там же: «Разве не одно и то же ты обозначаешь словами «иное» и «другое?»

1452 Там же, 164d: «Даже если кто-нибудь возьмет кажущееся самым малым, то и оно, только что представлявшееся одним, вдруг, как при сновидении, кажется многим...»

1453 Там же, 164с—d: «Стало быть, любые [другие] взаимно другие как множества; они не могут быть взаимно другими как единицы, ибо единого не существует. Любое скопление их количественно беспредельно».

1454 Ср.: Платон. Государство, 348d (λόλεις καὶ ἕθνῃ).

1455 То есть эти скопления являются как бы этносами и полисами, входящими в единство государственного организма типа Римской империи. Однако, если взглянуть на каждый этнос и полис, он сам будет складываться из живых существ. С другой стороны, под организмом можно разуметь живые существа (людей), которые также слагаются из каких-то стихий. Причем в случае полисов, с точки зрения общего (полиса), люди, входящие в них, обретают смысл лишь в целом, сами же по себе они не являются даже частями и оказываются словно бы растениями и бездушными предметами.

1456 Нет сомнения в том, что здесь, говоря об атомах, Дамаский полемизирует с Демокритом, соотносившим понятие атома именно с этим аспектом сущего. Описание «других» как конгломератов, даваемое Платоном, действительно напоминает изображение атомов как физической основы кажущегося качественно многообразным сущего, которое дает Демокрит. Однако есть одно отличие мнения Платона и Дамаския и атомистов: первые считают, что физический атом сам есть кажимость, нечто, псевдостановляющееся и не существующее подлинно. Это такое потенциально неделимое, которое в актуальности всегда существует как раздельное до бесконечности.

1457 Ср.: «Парменид», 164d. Кажущееся самым малым, только что представлявшееся одним, вдруг кажется многим.

1458 Там же, 164с. Если другое есть другое по отношению вовсе не к единому (последнего просто нет), то оно будет другим по отношению к самому себе (которое, добавим мы, выполняет здесь функции противопоставляемого единого).

1459 Там же.

1460 Там же, 164b.

1461 Поскольку единого, по отношению к которому другое и есть другое, нет, свойство «другого» становится относительным. Другое в данном случае существует лишь относительным образом, поэтому-то говорится о «частичке небытия». Что касается видимости деятельности, то, вероятно, имеется в виду, что у Платона эти скопления другого лишь по видимости движутся и покоятся, возникают и гибнут (Там же, 165d).

¹⁴⁶² Вспомним, что Платон высказывает каждую гипотезу относительно существования и несуществования единого, другое же возникает как один из моментов, относительно которого выясняются результаты.

¹⁴⁶³ Все суждения в данной гипотезе выстраиваются, исходя из несуществования единого, которое оказывается посылакой для выводов о другом и в таковом качестве присутствует в определении (а следовательно, и в бытии) другого. Прокл, вероятно, рассматривает данные вопросы в не дошедшей до нас части своего «Комментария к „Пармениду“».

¹⁴⁶⁴ То есть единое и другое, создающие это кажущееся сущее, сами вовлечены в него как его псевдостихии.

¹⁴⁶⁵ Возможно, такую трактовку данной гипотезе Лонгин давал в сочинении «О началах», которое упоминает Порфирий в жизнеописании Платина (14).

¹⁴⁶⁶ «Парменид», 164b.

¹⁴⁶⁷ В отличие от Лонгина Дамаский подчеркивает невозможность рассуждать о другом, рассматриваемом в данной гипотезе, как о чем-то гипостазированном, сущностно устойчивом. Оно есть сам изменчивый путь.

¹⁴⁶⁸ См. «Теэтет» (152d), где Сократ говорит о неустойчивости мнения, связанного с ощущением: «Ничто само по себе не есть одно, ибо тут не скажешь, ни что оно есть, ни каково оно; ведь если ты назовешь это большим, оно может показаться и малым, если назовешь тяжелым — легким и так далее, поскольку ничто одно не существует как что-то или как какое-то, но из порыва, движения и смешения одного с другим возникают все те вещи, про которые мы говорим, что они существуют, хотя и говорим неверно, ибо ничто никогда не есть, но всегда становится». См. также: «Федон», 79a: «Зримое непрерывно изменяется»; «Софист», 260d—e: «Софист снова может спорить, что вовсе нет искусства, творящего отображения и призраки, в области которого, как мы утверждаем, он пребывает»; «Тимей», 52a: «Есть нечто подобное этой идее и носящее то же имя — осязаемое, рожденное, вечно движущееся, возникающее в некоем месте и вновь из него исчезающее».

¹⁴⁶⁹ Здесь, конечно, не идет речи об откровении бога Диониса. По Руззеллу, Дамаский говорит о Дионисии-эпикурейце, третьем преемнике Эпикура как главы «Сада». Однако нам представляется, что — хотя бы по тематике своих занятий — здесь скорее следует иметь в виду Дионисия, комментатора Гераклита, упоминаемого Диогеном Лаэртским («О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов», IX.15). Впрочем, в рукописи стоит именно Διόνυσος, а не Διονύσιος. Из философов, имена которых созвучны данному, можно указать на софиста Дионисодора из Фурий (выведенного Платоном в «Евтидеме» как почти комический персонаж), который, согласно Сексту Эмпирику, вслед за Протагором признавал сущее и истину чем-то относительно-ным («Против ученых», VII.64).

¹⁴⁷⁰ См.: «Халдейские оракулы», фр. 163.

¹⁴⁷¹ См.: «Парменид», 164d.

¹⁴⁷² Метафора невесты введена по той причине, что это призрачное нечто упорядочивается лишь по видимости, причем, во-первых, при посредстве другого, во-вторых же — при внимательном рассмотрении, — данный порядок оказывается беспорядком.

Этот прирак существует (появляется, как бы выглядывает) лишь в миг первого взгляда на него, после чего исчезает, предоставляя свое место другому. Он вечно ожидает собственной формы (отсюда «выглядывания», подобные появлениям тоскующей невесты), однако та всегда внеположна ему.

1473 См.: «Парменид», 164b.

1474 Там же, 164c—d.

1475 Там же: «Итак, в качестве этих скоплений другое есть другое по отношению к самому себе, если вообще существует другое, когда не существует единого».

1476 Там же.

1477 Там же, 164d.

1478 Имеется в виду то, что сейчас назвали бы абстрактным человеком, идея которого есть не что иное, как совокупность вообще всех людей, что лишает ее характера именно идеи.

1479 См.: «Парменид», 164e—165a: «И будет казаться, что существует некоторое их число, поскольку каждое из них — одно, при том, что их много...» и далее.

1480 Там же, 165a: «Будет представляться, что каждое скопление имеет предел по отношению к другому...»

1481 Там же, 165a—b.

1482 Там же, 165b—c: «Конечно, издали, для слабого зрения, такое скопление необходимо будет казаться единым, но вблизи, для острого ума, каждое единство окажется количественно беспредельным».

1483 Там же, 165d.

1484 Там же.

1485 Здесь речь опять идет о физических атомах, которые, согласно атомистам, неделимы в силу своей абсолютной плотности, непроницаемости, а потому взаимодействуют через соприкосновение и несоприкосновение. Впрочем, это более напоминает «Платоновы тела» — оформленные демиургом природные стихии, которые, совершая взаимопереход (насколько он для них возможен — см. «Тимей», 54b—d; данный переход мог бы происходить как некоторая внешняя, пространственная операция), то рассеиваются, то сплавиваются: «Либо они, вконец теснимые и разрушающиеся, спасутся бегством к тому, что им сродни, либо, уступив в борьбе, начнут сплавиваться воедино... Претерпевая это, все роды, без сомнения, меняются местами...» («Тимей», 57b—c). Интересно, что выражение «невидимы из-за малости» Дамаский берет из того места «Тимея», где говорится о возникновении т. н. белой флегмы: она «образуется из распада молодой и нежной плоти, происходящего под воздействием воздуха; она настолько вздута воздушными веяниями и объята влагой, что образует пузырьки, по отдельности невидимые из-за малости, но в совокупности образующие зримое глазу скопление...» (Там же, 83c—d). Конечно, это уже не Демокрит, но, скорее, химические представления той эпохи.

1486 См.: «Парменид», 165d.

1487 Платон доказывает в данной гипотезе, что другое есть ничто, однако начинает ее с утверждения: «Итак, другое не будет единым...» (Там же, 165e).

1488 Там же, 163с–164а.

1489 Там же, 163с: другое не единое и не многое. «Если же ничто из другого не есть единое, то все оно есть ничто, так что не может быть и многим...»

1490 Там же, 165с–166а.

1491 Там же, 166а: «Следовательно, у нас нет ни мнения о несуществующем, ни какой-либо фантазии о нем...»

1492 См.: Платон. Тестет, 152с: «Стало быть, то, что представляется, и ощущение — одно и то же». См. также: «Государство», 382е.

1493 См.: «Парменид», 166b.

1494 Там же, 165d.

1495 Там же, 166b.

1496 Там же. Платон говорит не о несоприкосновении, а об обособленности, то есть дает не отрицательное, а положительное определение.

1497 В той мере, в какой восьмая гипотеза может быть соотнесена с первой, подобные выводы в них нужно рассматривать сходным образом.

1498 См.: «Парменид», 165е.

1499 То есть речь не идет о том, каким должно быть другое.

1500 Собеседник Парменида в исследуемом диалоге.

1501 См.: «Парменид», 166а.

1502 См.: Там же, 166а–b: «Следовательно, у другого нет ни мнения о несуществующем, ни какого-либо представления о нем... [тогда и] ничто из другого не может мыслиться...» По Дамаскию, субъектами чувственного восприятия, представления-фантазии и умопостижения выступают различные другие.

1503 См.: Там же, 161а.

1504 Там же, 166а.

1505 Там же.

1506 Там же, 166b. Для усмотрения многого единство необходимо хотя бы для того, чтобы многое могло быть вообразено на основании отличия от него.

1507 Там же, 166с.

1508 Имеется в виду заключительное суждение диалога «Парменид», 166с: «Существует ли единое или не существует, и оно, и другое, как оказалось, по отношению к самим себе и друг к другу, безусловно, есть и не есть, мнятся и не мнятся». Из данного суждения можно сделать вывод, что в каждой из получающихся четырех пар одна отрицательна. Между тем, согласно Дамаскию, лишь в седьмой и девятой гипотезах (в неоплатонической рубрикации) итогом оказывается совершенное небытие.





УКАЗАТЕЛЬ ¹

- Адонис (миф.) 620
Адрастея (миф.) 354
Азональные боги (азоны) (οἱ ἄζωνοι) (миф.) 272, 322, 370—372, 375, 471, 618, 620, 623, 625
См. также — Свободные боги
Акусила́й 356
Амелий 151
Анаксагор 375
Ана́нке (миф.) 354
Ангелы (миф.) 424, 435, 626
— прежде жизни умопостигаемое располагается среди ангелов 367
Анемос (миф.) 358
Анос (миф.) 357
Аос (миф.) 357
Аласон (миф.) 357
Аполлон (миф.) 609
Арес (миф.) 609, 683
Ариев род 357
Ариман (миф.) 357
Аристотель (персонаж диалога Платона «Парменид») 491, 749
Аристотель (философ) 17, 29, 30, 115, 160, 202, 228, 269, 375, 383, 453, 569, 645, 647, 672, 720
— «Архитовы книги» 569
Архангелы (οἱ ἀρχάγγελοι) 272, 603
— боги-архангелы 322, 370
Асклепиад 358
Асклепий (миф.) 503
Ассор (миф.) 357
Атомы (τὰ ἄτομα) 38, 77, 230—233, 236, 250, 275—277, 283, 359, 371, 427, 428, 539, 606, 607, 690, 712—714, 723, 725—727, 729, 731, 742, 743
— атомарность человеческих умозрительных представлений 143

¹ В указатель включены географические и этнические названия, имена мифологических персонажей (миф.), исторических лиц и философов, на которых ссылается Дамаский, цитируемые им произведения, а также некоторые важнейшие понятия и определения, используемые в публикуемом трактате. В тех случаях, когда соответствующее имя в тексте не фигурирует, а добавлено переводчиком по смыслу (в угловых скобках), номера страниц даются курсивом.

- атомарные части 454
- атомарный эйдос 423
- неделимые плеромы всего 370
- скопление атомов 745

Аттис (миф.) 620

Аура (миф.) 357

Афина (миф.) 251, 252, 267, 271,
277, 278, 513, 516

Афродита (миф.) 277, 278, 609

Аэр (миф.) 357

Белос (миф.) 357

Беспредельное множество подлинно
неизмеримо 441

Беспредельность реализует свою при-
роду через предел 461

Благо (τὸ ἀγαθόν) 32, 33, 71, 73,
74, 76, 97, 108, 153, 168,
169, 175, 209, 218, 250, 262,
268

- благо в здешнем мире все-
го лишь имеет облик блага
729

- благодать как собственный при-
знак 301

- восхождение к благу 479, 481

- даже невозможные предметы
являются потомками блага 737

- многовластие не является бла-
гом 115

- не тождественно единому 392

- потусторонне всякой сущности
46

- самодвижное само по себе не
является ни благом, ни дурным
667

- эйдос блага 159

Бог (ὁ θεός)

- бог соответствует лишь едино-
му самому по себе 20

- боги, имеющие характер исто-
ков 424

- богов множество, но бог един
147

- все берет свое начало от богов
54

- всякий бог в качестве перво-
го самостоятельного выступает
как частный исток 574

- всякий бог есть высшее состоя-
ние 251

- высший чин умопостигаемого
есть единый бог 400

- единое и бог — одно и то же
244

- единый бог сверхсущностен, а
все остальные сущностны и
обогащены исходящим от
единого бога сиянием 289

- простой бог (единое) 108, 244,
278, 304

- умопостигаемые боги появля-
ются от простого бога преж-
де умопостигаемых сущностей
278

- частные боги не всегда проис-
ходят от тех, которые им не-
посредственно предшествуют
538

Боги (давшие «Халдейские ораку-
лы») 47, 59, 104, 117, 125, 172,
173, 248, 257, 320, 327, 341, 346
(божественные оракулы), 379,
413, 434, 468, 471, 477, 514,
515, 516, 520, 522, 524, 573

См. также — «Халдейские ораку-
лы», Оракулы

Бытие (τὸ εἶναι)

- бытие и наличие (το ὑπάρχειν) 149, 347
- бытие и пребывание тождественны и не тождественны 152
- бытие тождественно сущему 158
- творец обладает бытием в своем творчестве 575

Вавилоняне 357

Вечность (ὁ αἰών)

- берет свое начало от единого 80
- вечное (изначальное) неделимо на пространственно-временные части 297
- вечность есть сущностная мера 414
- вечность отвергает понятия «раньше» и «позже» 505
- космическая вечность (в финикийской мифологии) 243
- о вечности говорится также как о целостности и жизни 381
- у вечности имеются три собственных признака: дарующий качество единства, связующий и делающий целым и предоставляющий устойчивость 562
- части вечности — «всегда» и «бытие» 380

Внутрикосмическое (τὸ ἐγκόσμιον)

- 304, 322, 323, 478, 534, 548, 571, 628, 643
- внутрикосмическая материальная природа 543

- внутрикосмические боги 286, 301, 302, 317, 321, 322, 371, 372, 428, 476, 522, 527, 605, 618–623, 627, 630, 632, 633
- внутрикосмические души 49, 300
- внутрикосмические эйдосы 234, 301
- внутрикосмический космос 265
- внутрикосмическое единое 636

Вода (миф.) 358

Возвращение (ἡ ἐπιστροφή)

- всякое возвращение (обращение) есть соприкосновение 58
- возвращение есть восхождение появившегося на свет к тому, что его породило 185
- возвращение есть собственный признак ума 351
- возвращение есть состояние и облик третьего, рассматриваемого как таковое, а не как пребывающее и не как выходящее за свои пределы 189
- возвращение следует за выходом за свои пределы и является третьим 186, 201, 530, 534
- пребывание, выход за свои пределы и возвращение могут быть сущностными, жизненными или познавательными 193

Воздух (миф.) 356

- Ворожен (αἱ ἰυγες) (миф.) 321, 326, 344, 434, 447, 458, 459, 467–470, 472, 474, 477, 478, 480, 492

- Время есть мера становления и текущий образ вечности 379, 387

Все (τὰ πάντα)

- все есть единство всех вещей вместе взятых 337
- все есть повсеместная энергия единого 338
- все есть символ всеохватности 64
- все и многое не тождественны: все есть многое, обладающее пределом 337
- все стремится быть ограниченным многим 7
- всем мы называем то, в чем, являющемся многим, существует единый строй 8
- единое есть все, предшествующее всему 62

Всеединое (τὸ πάντα ἓν) 14, 50, 51, 55, 66, 70, 75, 79, 82, 83, 85, 86, 103—105, 109, 115, 122, 127, 128, 138, 245, 317, 328, 470

Выход за свои пределы (ἢ πρόοδος)

- вглубь (κατὰ βάθος) 267, 268, 271, 273, 280
- всякий выход за свои пределы есть одновременно покой и движение, а значит, и жизнь, ибо таковы ее стихии 399
- всякий выход за свои пределы связан с диадой 110
- выход за свои пределы всегда подразумевает разделение 186
- выход за свои пределы двойствен 214, 238, 243, 251
- выход за свои пределы уже подразумевает некое начало возвращения 192
- вширь (κατὰ πλάτος) 267, 268, 271, 273, 283

— единовидный (ὁμοειδής) и не-единовидный (ἀνομοειδής) 78, 88, 96, 250—252, 266—270, 273, 277—279

Газа 516

Геката (миф.) 272, 353, 414, 434, 471, 522, 542, 545, 547, 550, 559, 644

Гелиополь 516

Гелиос (миф.) 271

Геллааник 354, 355

Генесиурги (οἱ γενεσιουργοί) 639, 672

- генесиургическая сущность 641, 642, 665
- генесиургическое 664, 665, 684
- генесиургическое бесчестие 666
- генесиургическое единое 614, 641
- генесиургическое качество в душе 662
- генесиургическое своеобразие 658
- покой и движение как два генесиургических вида 674

Гера (миф.) 502, 516, 549, 559

Гераиск 358

Геракл (миф.) 354

Гермес (миф.) 516

Гесиод 356

Гестия (миф.) 549, 559

Гефест (миф.) 513

Гей (миф.) 356, 358, 502

Гиероним 354, 355

Гомер 115, 153, 356, 468

Горгона (миф.) 550

Горономы 619

Давка (миф.) 357

Дамаский

— «Комментарий к „Тимею“»
622, 645, 662, 663, 682, 683

— «Комментарий к „Халдейским
оракулам“» 370

— «Халдейские беседы» 521

Дах (миф.) 357

Даха (миф.) 357

Дважды Потусторонний (миф.) 267,
271, 353, 414, 415, 434, 468,
545, 547, 609

См. также — Зевс

Движение (ἡ κίνησις)

— всякое движение подразумевает
путь откуда-то куда-то 401,
476

— движение в каком-то смысле
есть становление 390

— движение двойственно 40, 484,
546 (покой также двойствен)

— движение и покой есть энергии
сущности 485

— движение и покой образуют
мыслящую сущность 484

— движение можно определить
как переход от одного состоя-
ния к другому 560

— движением оказывается не то-
лько действие, но и претерпева-
ние 155

— покой родствен тождественно-
сти, а движение — инаковости
558

См. также — Движимое иным,
Неподвижное, Покой, Само-
движное, Становление, Энер-
гия

Движимое иным (τὸ ἑτεροκίνητον)
38, 41, 42, 193, 261, 262, 278,
279, 288, 293—295, 297, 298,
301, 334, 675, 682

Декадархи (οἱ δεκαδάρχαι) 619,
622

Деметра (миф.) 559

Демиург (ὁ δημιουργός)

— все потоки вещей (частные по-
следовательности) появляются
на свет благодаря демиургу
470, 627

— всеобщий демиург происходит
от всеобщего Крона 253

— всеобщий демиург семизды
восславляется у халдеев 267

— демиург есть совершенная тет-
рактида 584

— демиург есть третий ум 566

— демиург отвечает за видообра-
зование 550, 566, 573

— инаковость, создающая виды,
располагает их в демиургиче-
ском уме 572

— оформляющим демиургическим
признаком являются тождест-
венность и инаковость 604

— при создании души демиург ис-
пытывал нужду в животворя-
щем кратере, время же сотво-
рил самостоятельно 644

- у теургов говорится о семи
Дважды Потусторонних демидургах 271
- Демоны (οἱ δαίμονες) 268, 302, 357, 424, 427, 435, 456, 526, 574, 620, 635, 658, 684
 - демонический ум 490
 - демоны по своей сущности есть спутники богов 629
 - индивидуальный демон 531, 620
- Дике (μиф.) 268, 609
- Диоскуры (μиф.) 516
- Дионис (μиф.) 263, 265–267, 414, 503, 533
- Дионис (философ?) 744
- Другое (τὰ ἄλλα)
 - обозначается как материальные эйдосы, сама материя и иные друг другу предметы 591
 - слово «другое» указывает на материю, а «иное» — на род 563
- Душа (ἡ ψυχή)
 - божественные души 290, 295, 628, 629, 666, 683, 684
 - в самодвижной душе усматриваются, по крайней мере, три части: сущностная, жизненная и познающая, и каждая из них самодвижна 44
 - движущая тело душа есть самодвижная сущность 36
 - душа Всего первая среди внутривселенских душ 49
 - душа двойственна: одна — рождающая, а другая — та, в согласии с которой обретает свою сущность одушевленное 41
- душа есть первое становление 139
- душа может быть разумной и неразумной 36
- душа образуется из сущности, жизни и знания, существующих изначально 223
- душа прикована к телу и в некотором отношении неотделима от него 28
- душа самостоятельна 288 (отрицание самостоятельности души), 291–293
- душевные действия совершаются в связи с телами 29
- лучшие души 677
- частная душа есть единое и неединое, многое и не-многое и т. д. 679
- частная душа нисходит в становление и восходит из него 657, 676 (она совершает эти действия как целое)
- шесть видов частных душ 671
- Душевный и природный логосы 239
- Евдем 355–358
- Египтяне 108, 121, 245, 320, 341, 358, 514, 516
- Единое (τὸ ἓν)
 - в объединенном и в разделенном единое и сущее взаимно участвуют друг в друге 315–316
 - единое есть венец всех вещей 10

- единое есть вершина и средоточие многого 8, 12
- единое есть все вместе, наипростейшее, первое, потустороннее всему, благо и т. д. 71
- единое есть наипростейшее, потому что оно всеобъемлюще 70
- единое есть нерасторжимая цель всего 61
- единое есть отец триады, сила отца — многое, отеческий ум — объединенное и сущее 350
- единое есть первое начало 73
- единое есть причина единства, а не раздельности 59
- единое есть причина многого 10
- единое есть причина смешения, соединения, единства и раздельности 75
- единое есть символ простоты 64
- единое есть то, что породило все (как многое) 69, 257, 262, 336, 355
- единое есть триадическое прежде всего остального 339
- единое есть центр всего 338
- единое и многое взаимно участвуют друг в друге и содержатся друг в друге 74
- единое как независимое есть первое начало 33
- единое логически противостоит многому 115
- единое — наилучшее среди всего 69, 345
- единое — наипростейшее, наивластнейшее, наилучшее, спасительное для всего, благо и т. д. 32
- единое, наличное бытие и отец — одно и то же 349
- единое непознаваемо и неизреченно 13
- единое не полностью неизреченно, но лишь невыразимо в словах 116
- единое обладает бесконечными возможностями 429
- единое поглотило все 9, 307
- единое предшествует монаде и неопределенной диаде 115
- единое предшествует пределу и беспредельности 105
- единое предшествует сущему 45
- единое предшествует энергии, силе и наличному бытию 89, 93
- единое проще, чем монада 8
- единое разворачивается в ипостаси многого 225
- единое сверхсущностно 146, 382
- единое стоит выше любого выхода за свои пределы 110
- единое тройственно, но его триада единична и с ней связано сущее 412
- единое, участвующее в сущем 411
- многое и все есть второе начало, оказывающееся течением единого и его беспредельностью 257
- мы не в состоянии высказать никаких предположений относительно того, что потусторонне единому 51

— от единого возникают сущность, жизнь и ум 249

— природа единого всеобъемлюща 10

— простое единое (единое как таковое, само единое) 14, 49, 53, 55, 120–122, 140, 146, 243–245, 254, 263, 283, 293, 304, 314–319, 325, 328, 340, 350, 378, 498 (простое единое безучастно), 702

— простое единое познаваемо, потому что познаваемо определенное единое 53

— феноменальное единое (единое не-сущее) 712, 713, 718–720, 722, 729–731, 739, 742, 743, 745 (феноменальное единое есть составное), 748

Единое не-сущее ($\epsilon\upsilon\nu\ \mu\eta\ \delta\upsilon\nu$) 709, 711–718, 722–730, 732–735, 739–745, 750

Единое, обладающее свойствами ($\tau\omicron\ \pi\epsilon\lambda\omicron\nu\theta\omicron\varsigma\ \epsilon\upsilon\nu$) 31, 113, 123, 148, 163, 307, 586, 599, 601, 603, 615

— объединенное есть единое, обладающее свойствами 112, 146, 307

Единое сущее ($\epsilon\upsilon\nu\ \delta\upsilon\nu$) 31, 32

— единое сущее есть первое умопостигаемое 55

— единое сущее не есть составная природа 161

— единое сущее определяет собой все чины умопостигаемого 424

— единое сущее тождественно объединенному 162

— единство происходит от единого сущего 76

— единым сущим мы называем наипростейшее среди сущего 31

— раздельное знание о многих вещах соединяется в понятия единого сущего 53

Единожды Потусторонний (миф.) 352, 414, 415, 471, 522, 523, 538, 545, 547, 609, 624

См. также — Кром

Жизнь ($\eta\ \zeta\omega\eta$)

— живое существо образуют три определенные монады: вечность, жизнь и эйдетическая целостность 394

— жизнь двойственна: сущностная и единичная, а впереди них идет простая жизнь 171

— жизнь есть кипящая сущность 200, 333

— жизнь предшествует эйдосам, так как те располагаются в уме 551

— жизнь присутствует и в объединенном 176

— жизнь разделяется самой раздельностью видов 326

— жизнь, располагающаяся между умом и сущностью, отличается от умопостигаемой жизни в сущности и в уме 547

— жизнь тождественна целостности 383

— низшая жизнь есть природа 550, 552, 553,

— многие жизни есть словно бы отблески единой жизни 289

— телесная жизнь 671

Загг (миф.) 357

См. также Зевс

Зевс (миф.) 128, 163, 251–253, 263, 265–267, 271, 272, 277, 278, 355, 356, 372, 414, 471, 502, 503, 513, 516, 522, 524, 527, 533, 544, 545, 550, 559, 574, 589, 599, 612, 623, 683

См. также — Демидург, Единожды Потусторонний

Знание (ἡ γνῶσις)

- в случае единого не-сущего обычно используется познание, основанное на ощущении и мнении 728
- в уме познаваемое, познающее и знание отделены друг от друга 206
- душевное знание происходит от умного как изображение от своего образца 107
- единое есть познающее и познаваемое потому, что оно есть все 55
- знание дарует познающему его бытие познающим 209
- знание есть не первое, а, по крайней мере, третье 58
- знание есть обращение познающего к познаваемому 58
- знание есть согласие каждой вещи быть тем, что она есть 213
- знание как созидаящая причина 212
- знание испытывает нужду в раздельности 66
- знание соотносится с познаваемыми вещами или как с сущими, или как с наличествую-

щими, или как с причастными единому 20

- ум есть познаваемое, познающее и лежащее между ними знание 206

- умопостигаемое знание есть объединенное знание 171

Зодиократоры (οἱ ζῳδιοκράτορες) (миф.) 619, 622

Иллинос (миф.) 357

Инаковость (ἡ ἑτερότης)

- высшая инаковость противоположна не тождественности, а единому 486
- инаковость вместе с генадой производит на свет и сущность 316
- инаковость есть исток числа 450
- инаковость есть мать числа 450
- инаковость есть продуктивный выход за свои пределы и причина любого такого выхода 486
- инаковость наблюдается не только у предметов одного порядка, но и у всего лишь обособленных 581
- инаковость обуславливает собой первое отстояние единого от сущего 328
- инаковость присутствует там же, где есть тождественность 259, 544, 581, 589
- инаковость соответствует женскому началу, а тождественность — мужскому 457

— раздельность и инаковость, как и тождественность, повсеместны 178

истина, красота и соразмерность есть три монады, стоящие в преддверии блага 75, 76, 94

айрос (миф.) 108

илон 296

иссар (миф.) 357

леон 296

мефис (миф.) 358

Книги поясов» 608

ороний (миф.) 524, 558

См. также — Крон

осмос (ὁ κόσμος)

— зримый космос вечен, и потому пребывает в вечном движении 48

— зримый космос есть совершенство из совершенств 47

— космос подобен числу 708

— сам космос в целом есть внутрикосмический бог 371

— самодвижность космоса подразумевает неподвижную причину 49

— умопостигаемый космос обладает общей сущностью с единым и потому оказывается скорее единым 449

— умопостигаемый космос порождает все следующие за ним: умной, сверхкосмический, внутрикосмический и т. д. 265

— четыре космоса 638

— чувственно воспринимаемый космос — это подлунная 265

Кратаи (οἱ κραταίοι) (миф.) 619

Крон (миф.) 11, 128, 163, 253, 254, 265, 279, 299, 502, 520, 522, 524—527, 530, 531, 533, 541, 545, 548, 550, 558, 559, 589, 612, 620, 624, 626, 635

См. также — Единожды Потусторонний

Кронида (миф.) 524, 548, 612

Куреты (миф.) 542, 558, 559

Лахесис (миф.) 619, 623

Ликофрон 360

Лин 54, 57

Липс (миф.) 358

Лонгин 569, 743

Луна 63, 142, 143, 221, 234, 235, 240, 574, 632

— лунная монада 372

— лунное тело 684

— лунный удел 620

— лунные ум и душа 299, 300

Маги 357

Марин 715

Многое (τὰ πολλὰ)

— многое есть беспредельная сила единого 338

— многое есть внутреннее множество единого 249

— многое есть единое в его напряженности (обращенности вовне) 306

— многое есть течение и ослабление объединенного 245

- многое идет впереди объединенного 352
- многое по своей природе занимает промежуточное положение между единым и всем 337
- многое по своему своеобразию есть единое 123
- многое причиняет для выходов за свои пределы, но вовсе не совершает их 306
- причина раздельности есть многое или потустороннее многому 59
- простое многое 124, 241, 242, 245, 316, 350
- стихии, части и виды 138, 221, 227, 237, 240–242, 246, 273, 290

Множество (τὸ πλῆθος)

- беспредельное (бесконечное) множество 243–245, 282, 284, 285, 352, 353, 402, 404, 406, 414, 416, 417, 423, 428–433, 436, 439–443, 452, 458, 461, 465, 468, 492, 501, 509, 517, 521, 525, 692, 702
- внутреннее и внешнее множество 241, 244, 249, 250, 254, 273, 274, 280, 311, 312, 314
- все оказывается прежде объединенного множеством 70
- множество есть начало 109
- множество в отличие от числа может состоять и из противоположных, и из связанных между собой, и из разделяющихся, и из несопоставимых вещей 456
- множество описывает не один собственный признак, а их со-

вокупность, представленная как единое 442

- множество предшествует беспредельному 113
- множество содержится в едином 70
- множество содержится в смешанном 138
- множество состоит из генад 147
- множество стихий, частей или видов 138, 245
- объединенное есть нерасторжимое слияние всякого множества 73
- первое множество 114, 285 (триада), 287 (умопостигаемое множество), 443

Монис (миф.) 357

Мойры (миф.) 623

Монада (ἡ μονάς)

- монада всегда идет впереди собственного для нее числа 22

Мох (миф.) 357

Мудрый (Μετис) (миф.) 124, 243, 354, 356

Не испытывающее недостатка идет впереди нуждающегося 25

Не-сущее (τὸ μὴ ὄν) 10, 262, 594, 611, 613, 660, 662

- возникающее в становлении есть не-сущее 669
- если единое есть не-сущее, оно не допускает участия в себе 460
- материальные предметы смешаны с не-сущим 259–260

- материя есть не-сущее 23, 65, 599
- материя, лишенность и не-сущее вообще познаются путем незаконнорожденного умозаключения 52
- не-сущее в общем случае не есть лишенность 17
- не-сущее есть подобие последнего сущего 711
- не-сущее есть причина уничтожения 641
- не-сущее может быть описано посредством аналогии 56
- не-сущее не может располагаться в умопостигаемом 599
- не-сущее следует за не-единым и потому не участвует в сущности 679
- не-сущее тождественно инаковости 598
- не-сущее участвует в бытии 733
- сверхсущностное также есть не-сущее 19
- сущее не может появиться от не-сущего 254
- сущее противоположно не-сущему
- бесное (τὸ οὐράνιον) 48, 234, 251, 453, 639, 640, 661, 683, 684, 725
- небесная и земная материя 398, 700
- небесная целостность 412
- небесное тело 683
- небесные боги 427, 428, 625, 628

- небесные, воздушные, водные и сухопутные живые существа 271
- небесные демоны 658
- небесные плеромы 382
- небесные сферы 297
- небесный, земной и промежуточный отцы 623
- небесный космос (устроение) 399, 479
- небесный свет 362
- небесный вйдос 638
- располагающиеся на небесах Ураниды 469

Неизреченное (τὸ ἄρρητον) 11–14, 16, 17, 19, 46, 47, 55, 67, 101, 102, 108–110, 112, 115–118, 249, 354, 356, 373, 375, 467, 475, 477, 701–703, 706, 707, 720–723, 735–739

См. также — Таинственное

Неподвижное (τὸ ἀκίνητον) 30, 43, 44, 48, 49, 139, 193, 215, 248, 261, 262, 278, 279, 288, 289, 293, 294, 297–299, 300–302, 330, 333, 334, 381, 388, 390, 564, 675, 678, 685, 721

— неподвижная природа сущего 200

— неподвижная причина 276

— неподвижные боги 628

Неумолимые боги (οἱ ἀμείλικτοι) 272, 521, 523–525, 542, 546, 549, 558, 591

— неумолимый исток 624

Никогда и никоим образом не сущее (τὸ μηδαμῇ μηδαμῶς) 12, 13, 17–19, 22, 185, 306, 710

Нот (миф.) 358

Ночь (миф.) 163, 356, 443, 474, 533, 534

Объединенное (τὸ ἡνωμένον)

— в объединенном единое и множество объединены 246

— объединенное есть не само единое, а единое, обладающее свойствами 112, 146, 307

— объединенное есть смесь простого единого и простого многого 350

— объединенное есть умопостигаемое, поскольку служит предметом познания умопостигаемого ума 170

— объединенное одновременно является множественным 258

— объединенное состоит из единого и многого 140

— объединенное тождественно смешанному 70

— объединенное тождественно сущему 45, 78

— объединенное является третьим по сравнению с единым 345

См. также — *Смешанное, Сущее*

Океан (миф.) 356

Олимп (миф.) 469

Омихла (миф.) 357

Оракулы 102, 149, 163, 164, 171, 174, 176, 264, 310, 326, 328, 353, 396, 415, 424, 431–433, 443, 468, 514, 516, 525, 526, 529, 540, 575, 604, 606, 608, 609, 620, 702

См. также — *«Халдейские оракулы»*

Ормузд (миф.) 357

Орфей 117, 128, 163, 243, 283, 284, 320, 321, 327, 354, 356, 374, 424, 434, 443, 459, 465, 468, 469, 474, 477, 503, 513, 514, 520, 524, 526, 542, 549, 550, 574, 620, 693

— «Эпические песни» 354, 355, 356

Ощущение (чувственное восприятие) (ἡ αἰσθησις) 19, 25, 27, 29, 36, 38, 39, 47, 107, 202, 236, 288, 301, 333, 358, 432, 547, 575, 590, 604, 606, 608, 640, 644, 683, 725, 728, 729

— ощущение обретает свою форму благодаря ощущаемым предметам 361

— по мнению Платона, ощущение тождественно фантазии 748

Пан (миф.) 355

Парменид (персонаж одноименного диалога Платона) 25, 146, 167, 239, 244, 248, 282, 309, 310, 314, 367, 368, 382, 395, 396, 397, 404, 411, 416, 417, 426, 428, 432, 437, 444, 446, 448, 449, 450, 451, 455, 457, 458, 460, 463, 467, 474, 475, 479, 480, 482, 483–485, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495–497, 499, 501, 504, 505–507, 508, 511, 512, 515, 516–518, 519, 520, 523, 524, 527, 528, 530–532, 535, 536, 540, 541, 548, 549, 550, 554, 559, 560, 562–564, 567, 569, 575, 577, 579, 581, 582, 583, 585,

- 586, 588, 589, 592–594, 595, 596, 597–603, 606, 608, 611, 612–617, 621, 622, 624, 625, 627, 628, 629, 630, 631, 633–637, 638–640, 641–643, 645, 646, 648, 649, 650, 652–655, 656, 657, 658–664, 669, 670, 671, 672–674, 677–681, 687, 688, 689, 691, 692–697, 698, 699, 700, 701–704, 705, 706, 707, 709–711, 712, 713–715, 716–718, 719, 722, 723, 724, 727, 728, 729, 730–737, 739, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 748, 749, 750, 751
- Парменид (философ) 31, 79, 148, 537, 543
- Первородный (ὁ πρῶτόγονος) (миф.) 320, 321, 355
- См. также — *Фанет*
- Песок (миф.) 358
- Пиндар 544
- Пифагор 54, 57, 108, 115, 121, 296, 569
- Пифагорейцы 102, 114, 346, 474, 475, 479, 516, 519, 520, 689
- Платон (философ) 12, 13, 17, 20, 26, 31, 46, 53, 54, 56, 66–68, 79, 82, 94, 96, 102, 108, 112, 115, 117, 121, 128, 129, 131, 139, 142, 148, 152, 153, 161, 162, 163, 164, 166–168, 205, 233, 239, 243, 245, 284, 285, 296, 297, 302, 304, 311, 312, 313, 315, 316, 320, 323, 325, 328, 346, 350, 351, 379, 386, 404, 406, 412, 416, 418, 419–423, 429–431, 436–438, 459, 462, 479, 481, 482, 485, 489, 494, 495, 499, 504, 505, 508–510, 513, 514, 524, 526, 546, 558, 560, 569, 579, 586, 589, 590, 591, 598, 603, 609, 612, 613, 618–622, 623, 640, 641, 654, 671, 672, 674, 675, 689, 704, 709–711, 720, 726, 739, 748, 749
- «Горгий» 612
- «Государство» 46, 56, 77, 108, 139, 444, 479, 619, 671, 719
- «Законы» 37, 297
- «Кратил» 153, 163, 547, 558
- «Парменид» 56, 108, 115, 121, 139, 161, 243, 284, 308, 311, 406, 424
- «Пир» 658
- «Письма» 13, 54, 67
- «Политик» 526, 620, 622
- «Софист» 13, 46, 53, 108, 115, 139, 163, 350, 397, 412, 413, 594, 598, 660, 710, 711, 714, 717
- «Тезет» 15, 412, 501, 515, 744, 748
- «Тимей» 37, 374, 380, 406, 424, 515
- «Федон» 208, 569, 689, 744
- «Федр» 163, 295, 316, 372, 476, 477, 479, 482, 513, 604, 612, 619, 623
- «Филеб» 75, 115, 117, 342, 406
- Платон (пример атомарного человека) 232
- Плотин 81, 139, 297, 664, 665
- Плутарх Афинский 712
- Подлуное (τὸ ὑποσέληνον) 319, 639, 705, 712, 744
- подлуная 362, 640, 690

- подлунные боги 369 (зримые стихии подлунных богов), 427, 628, 629, 637, 639, 661, 725
- подлунные демоны 658
- подлунные стихии 382
- подлунный космос (устройство) 238, 265 (тождествен чувственно воспринимаемому), 640, 690, 693, 712
- частная душа относится к подлунным предметам 661, 662
- Поднебесное (τὸ ὑποῦράνιον) 134, 640
 - поднебесное место 133
 - поднебесные боги 671, 672, 726
 - поднебесный космос 319
- Покой (ἡ στάσις) превосходит движение 547, 565
- Порфирий 101, 323, 498
- Поток вещей (ἡ σειρά) есть движение сущности, проходящей путь от монады ко множеству 470
- Потос (миф.) 357
- Прекращение (ἡ μωγή)
 - прекращение всегда предшествует выходу за свои пределы 86
 - прекращение, выход за свои пределы и возвращение бывают сущностными, жизненными и познавательными 196
 - прекращение лучше возвращения 185
 - прекращение по своему виду не тождественно возвращению 187
- Пресбит 327
 - См. также — Порфирий
- Природа (Ананке) (миф.) 354
 - Причина (ἡ αἰτία) 9–12, 22, 30, 33, 35, 44, 57, 62, 63, 67, 69, 70, 71, 77, 79–83, 85–90, 92, 97–99, 101, 104, 106, 110, 111, 114, 118–120, 124, 127, 137, 149, 162, 166, 173, 174, 177, 178, 181, 182, 185, 189, 190, 192, 194, 196, 211, 212, 214, 215, 217, 221, 237, 243, 249, 252–254, 262, 263, 266, 267, 272, 275, 276, 281, 286, 306, 310, 311, 315, 328, 336, 347, 366, 373, 377, 390, 400, 402, 410, 418, 440, 442, 464, 467, 475, 477, 483, 487, 510, 517, 518, 530–532, 536, 538, 543, 551, 558, 570, 580, 590, 592, 595, 597, 610, 613, 622, 632, 633, 656, 662, 666, 667, 670, 678, 704, 705, 739, 747
 - бесконечное множество есть причина всех вещей 429
 - бытие в самом себе есть целая причина покоя 555
 - возвращение соединяет причинствующее и причинно обусловленное 532
 - время причинствует для становления 639
 - в третьем триадическом оказывается причиной возвращения, диадическое — выхода за свои пределы, а монадическое — пребывания 190
 - высший чин умопостигаемого включает в себе причины всего 377
 - движущаяся причина 275
 - демиург причинствует для другого как для другого 527, 599

- деминургическая причина 610, 641
- душевная причина 299
- единая (первая, неизреченная) причина всего 9, 32, 33, 70, 72, 73, 75, 83, 84, 87, 98, 101, 121, 125, 137, 138, 256, 263, 276, 305, 306, 308, 319, 343, 373, 375, 706, 720, 721, 735–738
- единая причинствующая простота 158
- единое есть причина бытия другого 690
- единое есть причина всякой сущности 349
- единое есть причина единства 59
- единое есть причина многого 10, 11, 263
- живое-в-себе в качестве причины оказывается парадигмой 374
- изначальные причины всеобщей природы 309
- инаковость как причина числа 452
- Куреты пребывают в Кроне в качестве причины 559
- материя есть побочный результат первой причины 700
- монада как умопостигаемая причина числа 445
- наличное бытие и причина порождаемого 269, 270
- наличное бытие как гипостазизирующая причина 149
- неподвижная причина 43, 48, 49, 276
- обособленная причина 134, 677
- порождающая причина 192, 196, 258, 273, 280, 281, 355 (порождающая причина всего), 556
- пребывание как причина 181
- причина выхода за свои пределы 115, 190, 306, 483, 486 (инаковость), 515
- причина космоса 124
- причина множества — диада 342
- причина покоя и движения — пребывание в самом себе и в другом 560
- причина, порождающая все и связанная с единым 336
- причина предшествующего и последующего 398
- причина причин 87
- причина разделения 59, 74, 75, 78, 83, 84, 89, 90, 106, 111, 114, 255, 305, 328 (сущность), 448 (инаковость), 450, 458, 470, 483, 521, 540, 571
- причина смещения 32, 43, 75
- причина соединения 83, 580, 590
- причина, созидающая множественность 82, 106, 122, 521
- причина становления 644
- причина эйдетической целостности 395
- причинно обусловленное ($\tau\acute{o}$ αἰτιατόν) 8, 11, 33, 58, 71, 74, 79, 83, 88, 90, 92, 93, 98, 108, 118, 119, 125, 127, 133, 155, 177, 180, 183, 198, 207, 208, 212, 259, 275, 416, 576
- причинствующее ($\tau\acute{o}$ αἰτιον) 8, 11, 22, 74, 84, 88, 90, 92, 93, 98, 108, 118, 119, 125, 127, 133, 150, 151, 155, 167, 177, 180, 198, 207, 208, 209, 212,

- 259, 279, 280, 299, 318, 416, 428, 447, 488, 533, 534, 545, 576, 594, 661, 692
- причины демиургии располагаются в Кроне 527
 - равенство и неравенство причинствуют для возникновения и гибели 725
 - самодвижная причина 48
 - своеобразие выступает как разрушающая причина 641
 - свойства выступают как причины 603
 - созидаящая, парадигматическая и целевая причины 87
 - титаническая причина 590
 - ум располагается в причинствующем для него 519
 - умопостигаемая жизнь как причина живущего 400
 - умопостигаемое живое существо есть причина всех живых существ 373, 431
 - хранительное своеобразие есть причина тождества, связи и соотношенности 501, 502
 - эйдетическая целостность как причина 391
- Прокл 67, 110, 112, 328, 358, 373–383, 386, 397, 401, 405–407, 411, 419–421, 424–427, 429, 431, 432, 435, 436, 439, 446–448, 451, 458, 459, 467, 474, 478–482, 490, 492, 493, 495, 496, 498, 500, 501, 504–506, 508, 510, 513, 514, 517, 520, 521, 523, 525, 528, 530, 535, 537, 541, 542, 546, 548, 554, 556, 558, 560, 561, 565, 569, 574, 577, 584, 586, 588, 591, 594, 597, 608, 610, 612, 615, 619, 621, 626–628, 636–638, 640, 652, 657, 659, 660, 663, 664, 669, 670, 674, 699, 701, 705, 706, 710, 711, 713–716, 723, 730, 736, 738, 743, 751
- «Комментарий к „Пармениду“» 112, 479
 - «Комментарий к „Тимею“» 699
 - «Монобиблион» 67
 - «Платоновская теология» 405, 424, 478
 - «Указания» 607
- Протагор 360
- Рей (миф.) 502, 516, 522, 524, 527, 542, 545, 547, 550, 558, 559, 693
- Роды сущего (τὰ γένη τοῦ ὄντος) 118, 157, 223, 226, 228–231, 233, 277, 390, 449, 459, 462, 480, 482, 486, 541, 543, 544, 565, 573, 574
- Сабазий (миф.) 414
- Самогипостазирующее, самоустановившееся, самостоятельно возникшее, сущее-в-себе, самосущее (τὸ αὐτοπόστατον) 174, 193, 194, 197, 215, 515, 520, 522, 535, 555, 562, 580, 592, 625, 635, 660
- душа в некотором отношении есть самоустановившееся 661, 689

- самоустановившееся есть то, что пребывает и дарует сущностное качество 536
- ум есть то, что гипостазиирует самое себя 44, 528, 536
- Самодвижное (τὸ αὐτοκίνητον) 30, 36—44, 48, 49, 193, 261, 262, 278, 279, 288, 293—299, 301, 302, 333, 334, 667, 675, 678, 682
 - кажущаяся самодвижность 555
 - самодвижная причина 48
 - самодвижная сущность (душа) 290, 291, 416, 665—668, 675, 686
- Свет истины в ином истекает от единого 56
- Сверхкосмическое (τὸ ὑπερκόσμιον) 322, 478, 522, 571, 604, 608, 618, 619, 621, 638, 639, 661
 - сверхкосмическая глубина 102, 327
 - сверхкосмические боги 286, 302, 321, 322, 371, 372, 428, 620—624, 672, 725, 726
 - сверхкосмические души 300, 302, 638
 - сверхкосмические умы 300
 - сверхкосмический космос 265, 323
 - сверхкосмический свет 238
- Сверхнебесное (τὸ ὑπερουράνιον) 251
 - сверхнебесное место (область) 415, 467, 476, 477, 626
 - сверхнебесные боги 639
- Свободные боги (οἱ ἀπόλυτοι) 370—372, 605, 612, 618—627
 - свободным богам соответствует эннеада 522
 - свободные демоны 526
 - собственным признаком свободных богов является соприкосновение и несоприкосновение 543
- Сила (ἡ δύναμις)
 - сила (способность) есть напряжение сущности 83, 150, 154 (и в этом отношении она тождественна движению), 338, 350
 - сила есть первое из всех состояний 112
 - сила есть приуготовление к энергии 155
- Символ (τὸ σύμβολον, τὸ σύνθημα) 64, 107, 108, 173, 338, 415, 459, 475—477, 482, 514, 523, 541, 546, 547, 565, 566, 574, 575, 638—640
 - роды сущего символически объясняют божественные устройства 543
- Сириан 37, 112, 498, 525, 541, 546, 671
 - «Комментарий к „Пармениду“» 112
- Скачок (τὸ ἄλμα)
 - движение, как и время, состоит из своего рода скачков 645, 651—653
- Смешанное (τὸ μίκτον)
 - смешанное есть единство всего, предшествующее смешиваемому 137
 - смешанное есть по преимуществу все 135

— смешанное есть третье начало всего 128

См. также — *Объединенное, Сущее*

Сократ (персонаж диалогов Платона)
15, 75–77, 153, 208, 316, 362,
444, 476, 477, 479, 481, 482,
547, 619, 689, 719, 744

Сократ (пример атомарного человека)
231, 232, 261, 342

Солнце 18, 61, 63, 66, 82, 89, 142,
143, 204, 221, 234, 235, 240,
342, 416, 567, 574, 608, 626,
667, 684

— всеобщая и частная солнечные
генады 491

— свободная солнечная монада
372

— солнечная душа 300

— солнечный свет 81, 82, 276,
289, 291, 297, 359

— Солнце воздвигается в зенит
семью космократорами 607

— Солнце так же соотносится с
видимым и видящим, как еди-
ное с познающим и познавае-
мым 56

Становление (ἡ γένεσις)

— «вдруг» и вневременность есть
центр становления, которое
окружает их 674

— круг становления идет от воз-
никновения к возникновению
641

— становление есть движение 548

— становление есть не только дви-
жение, но и покой 651, 693

— становление невозможно без
лишенности 642

Стихиями сущего (смешанного) и
сущности, а значит, и умопости-
гаемого являются предел и бес-
предельное 75, 131, 399

Стратон 152, 155, 645

Сущее (τὸ ὄν)

— в сущем непознаваемое присут-
ствует как познаваемое 18

— впереди простого сущего идут
простое единое и простое мно-
гое 245

— единичное сущее идет впереди
сущностного 118

— единое, сущее и инаковость об-
ладают собственным числом
488

— низшее состояние сущего как
такового — душа 689

— первыми стихиями сущего в ка-
честве смешанного являются
предел и беспредельное 118

— простое сущее и простое единое
в своем единстве занимают рав-
ное положение 315

— простое сущее стоит выше жиа-
ни 553

— стихиями сущего являются еди-
ное и многое 392

— сущее как род логически проти-
востоят другим родам сущего
139, 154

— сущее причастно многому и
единому 159

— сущее смешано со становлени-
ем 676

— сущие пребывают в единстве и
раздельности в любом уме 672

— сущие со всех сторон охватыва-
ются не-сущим 737

— сущим мы называем единое и многое вместе взятые

См. также — *Объединенное, Смешанное*

Сущность (ή οὐσία)

— вслед за единой сущностью с необходимостью появляется множество сущностей 274, 288, 293

— единичная сущность есть третье по сравнению с единым и смешанное 83

— истинная сущность идет впереди жизни 303

— мы называем сущностью то, что повсеместно соединяется 227

— Платон в «Государстве» называет сущее сущностью 139

— подлинная сущность 163, 316, 325, 326—329

— покой и движение располагаются в сущности 220, 651

— последняя сущность есть бездушный эйдос, сам по себе неподвижный 333

— простая сущность 149, 227, 228, 244, 245, 303, 304, 315—317 (умопостигаемое), 318, 329, 331, 334 (неподвижное), 347, 350 (объединенное)

— составная и несоставная сущности 317

— сущее и сущность образуют высший чин умопостигаемого 139

— сущность вечна и независима 30

— сущность двойственна: одна допускает участие в себе, а другая — нет 359

— сущность двойственна: одна соответствует единому, а другая многому 680

— сущность другого появляется благодаря демиургу 594

— сущность есть динамическое и энергетическое наличное бытие 160

— сущность есть объединенная природа 331

— сущность есть покой 155

— сущность есть только познаваемое, но не познающее 206

— сущность есть целостный космос, важнейший и наиболее обширный 199

— сущность и сущее — одно и то же 496

— сущность логически противостоит монаде 309

— сущность порождает ум и предпосылает ему саму себя как предмет познания 208

— сущность, следующая за богами, и сущность, порой отпадающая от них (частная душа) 658

— сущность содержится в объединенном 238

— сущность состоит из стихий 220, 227

— сущность тождественна наличному бытию 347

— энергия тождественна сущности 158

Таинственное (τὸ ἀπόρρητον)
12–14, 16, 22–24, 45, 47, 50,
66, 67, 75, 93, 100, 102–104,
108–111, 115–117, 120, 121, 169,
171, 204, 210, 354, 375, 620

См. также — Неизреченное

Тартар (миф.) 356, 469

Тауте (миф.) 357

Телесиургическое устройство (чин) (ἡ
τελεσιουργὸς διακόσμησις,
τάξις) 414, 509, 510, 521, 533,
541,

— демиург доводит все до совершенства (то есть является телесиургом всего) 605

— телесиургическое (совершенствующее) 272

Телесфор (миф.) 503

Телетархи (οἱ τελετάρχαι) (миф.)
272, 321, 326, 344, 414, 468,
469, 478, 510–513, 538, 539,
540

— телетархический ум тождествен телесиургическому 538

— телетархическое своеобразие 541

Тело (τὸ σῶμα)

— тело без души не может быть причастно богу 365

— тело делимо до бесконечности 429

— тело есть последний эйдос становления 552

— тело нуждается в бестелесном 27

Теолог (Орфей) 124, 163, 283, 327,
441, 575

Тефия (миф.) 356

Тимей (персонаж одноименного диалога Платона) 37, 431, 432, 505, 589, 632, 636, 640, 643, 644, 650, 659–661, 677, 678, 691, 704, 707, 720, 744, 746

Топос (миф.) 357

Улом (миф.) 358

Ум (ὁ νοῦς)

— всякий ум ощущает, живет, оказывается живым существом и обладает неким образом жизни и способом ее проведения 386

— всякий ум созерцает умопостигаемое 19

— главным образом познается сам ум 205

— движение (космоса) по кругу подражает уму 297

— демиургический ум 166, 256, 280, 565, 572, 591

— отеческий ум 102, 321, 323, 324, 350, 353, 379, 382, 405, 406, 412, 431, 432, 438, 447, 531

— первая энергия принадлежит умопостигаемому уму 150

— первое знание располагается в первом уме 201

— пребывание, выход за свои пределы и возвращение присутствуют во всяком уме 191

— природа ума есть третья и триада 184

— простой ум 244, 268, 280, 304, 309, 315, 329, 330, 334

— творец космоса есть ум ума 525

— ум внеположен сущему 211

- ум есть демиург атомов 276
- ум есть живое-в-себе 432
- ум есть неподвижное, которое одновременно является единым и многим, а также объединенным и разделенным 44
- ум есть парадигма космоса 554
- ум есть первое живое существо 485
- ум есть самоочерчивающее 515
- ум есть самоустановившееся (самогипостазирующее) 44
- ум есть творец огненного космоса 575
- ум обладает тройственным соотношением с жизнью и с сущим 191
- ум познает сущее в его явленности 203
- ум производит в самом себе множество родов и видов 143
- ум совершенно не подвержен воздействиям 685
- умопостигаемый ум 150, 167, 170, 174–175, 353, 358, 386, 478
- умопостигаемый ум есть ум и мыслящее единое в их единстве в качестве составного 175
- чистый ум 326, 524
- энергия ума наиболее отчетливо проявляется, если совпадает с его сущностью 157

Умопостигаемое (τὸ νοητόν)

- сила умопостигаемого безгранична 283
 - умопостигаемое двойственно 53
 - умопостигаемое есть все, но в качестве умопостигаемого 174
 - умопостигаемое есть либо айдос, либо сущее 19
 - умопостигаемое есть простая сущность 317
 - умпостигаемое неизреченно и непознаваемо 355, 356
 - умопостигаемое по природе является не единым, а объединенным 376
 - умопостигаемое располагается вокруг единого 287
 - умопостигаемому не свойствен внешний выход за свои пределы 311
 - умопостигаемым мы называем познаваемое мышлением 53
- Уран (миф.) 163, 265, 358, 502, 514, 533
- Ураниды (миф.) 265, 469
- Фанет (миф.) 284, 320, 327, 354, 374, 414, 441, 443, 469, 474, 533
- См. также — Первородный
- Ферекид Сиросский 357
- Филолай 117, 128, 516
- «О природе» 117
- Финикийцы 243, 320, 357, 514, 520, 526
- финикийская теология 245
- Фригийские учения 547
- Халден 219, 243, 267, 370, 372, 625, 640
- халдейская гипотеза 114
- халдейская теология 245, 320, 618 (теософия)

— халдейские триады (отец—сила—ум) 150, 216, 353

«Халдейские оракулы» 372, 435, 472, 484, 513

Хаос (миф.) 117, 324, 354–356

Хранители (οἱ συνοχεῖς) (миф.) 272, 321, 326, 413–415, 434, 468–470, 511, 512, 514, 538–540

Хронос (миф.) 108, 117, 320, 354, 355, 357

Хтония (миф.) 357

Хусор (миф.) 358

Циклопы (миф.) 513

Человек (ὁ ἄνθρωπος)

— живое существо как общее предшествует человеку, а как его стихия оно оказывается частным; в отношении же стихий космоса наблюдается обратное 233, 234

— своеобразие человека соответствует его определению в качестве разумного и смертного живого существа 32

Число (ὁ ἀριθμός)

— всякое число есть определенное множество 494

— имеется множество видов числа 472

— инаковость тройственна, и потому число также тройственно 488

— качество выхода за свои пределы создает число 502

— любое число образуется из неделимых предметов 461

— любое число образуется из сопоставимых между собой монад 452

— материей числа оказывается бесконечное множество, нуждающееся в пределе 352

— монады, входящие в состав различных чисел, отличаются друг от друга 339

— началами числа являются монада и диада 439

— нерасторжимая ипостась числа предвосхищена во множестве 343

— первое число гипостазировалось непосредственно вслед за объединенным 287

— первое число следует за инаковостью 282, 449, 488, 572

— пифагорейцы располагали число в ряду женского, а монаду — в ряду мужского 474

— познавательное число указывает на множество сущностей 489

— сущностное и единичное числа 248, 367, 368, 449, 450, 467, 490, 492

— умопостигаемое число есть монада 137

— феноменальное число 745

— числа выхода за свои пределы 284

— число беспредельно и потому неизреченно и непознаваемо 475

— число, выступающее предметом сопричастности 322, 476, 489

- число есть множество определенных, неделимых и сопоставимых предметов 455
- число есть парадигма видов 475
- число есть протяженность монады 474
- число есть развертывание монады 239
- число состоит из многих монад, а множество — из многих генад 147
- число является результатом не только инаковости, но и тождественности 458

Чувственно воспринимаемое (ощущаемое) (*τὸ αἰσθητόν*) 26–29, 34, 35, 37, 47, 48, 162, 203, 217, 264, 265, 275, 301, 319, 401, 569, 586, 604–608, 614, 638, 649, 687, 690, 712, 723, 726, 732, 744, 748, 750

- чувственно воспринимаемое возникает от умопостигаемого 263

Чувственное восприятие

См. — *Ощущение*

Чувствилище (*τὸ αἰσθητήριον*) 27, 38, 39

Эйдос (вид) (*τὸ εἶδος*)

- виды в демиурге более всего объединены и разделены 604
- все эйдосы располагаются в уме и в материи 260
- множество феноменальных видов является подтверждением существования множества подлинных 295

- множество эйдосов предшествует множеству логосов 289
- один эйдос полностью отделен от материи, а другой связан с ней 90
- последний эйдос является телом 552
- роды сущего являются стихиями эйдосов 230
- умной эйдос (*τὸ λογικὸν εἶδος*) всецело обособлен 42
- у нас нет никакого обозначения для эйдоса 13
- эйдос аналогичен сущему, а материя — единому 722
- эйдос всегда сосуществует с материей 95
- эйдос есть иное материи, которая не является ему иной 177
- эйдос как скопление атомов 745
- эйдос не является иным материи, он всего лишь не-материя 90
- эйдосам необходимо участвовать друг в друге 362
- эйдосы есть парадигмы феноменальных предметов 480, 633

Энергия (*ἡ ἐνέργεια*)

- первая энергия принадлежит умопостигаемому уму 150
- энергия есть выполнение собственного дела 155
- энергия есть не движение, а, скорее, дело 156
- энергия есть сила, направленная вовне 152
- энергия, кажушаяся самодвижностью 39

Эпименид 356	162, 164, 168, 169, 172, 208,
Эреб (миф.) 355, 356	272, 287, 289, 307, 323, 327,
Эрикипей (миф.) 283, 354	346, 370, 398, 427, 498, 532,
Эрос (миф.) 278, 356	537–539, 541, 544, 562, 570,
Эфир (миф.) 117, 324, 354–357	579, 586, 604, 622, 625, 658,
	668, 671, 705, 712
	— «Наисовершеннейшая халдей-
	ская теология» 101, 172
	— «О богах» 149
Ямвлих 92, 101–103, 105, 111, 116,	— «О последующем восстановле-
118, 120, 121, 125, 126, 144, 149,	нии души» 671



СОДЕРЖАНИЕ

I АПОРИИ, ОТНОСЯЩИЕСЯ К ПЕРВЫМ НАЧАЛАМ, И ИХ РАЗРЕШЕНИЕ

<i>Раздел I. НЕИЗРЕЧЕННОЕ И ЕДИНОЕ</i>	7
<i>Первая часть. НЕИЗРЕЧЕННОЕ: АПОРЕТИЧЕСКОЕ ИСТОЛКОВАНИЕ ПОНЯТИЯ ПЕРВОНАЧАЛА</i>	7
1. Формулировка апорий, относящихся к началу всего.....	7
2. Формы всего и потребность в наличии первоначала.....	8
3. Необходимость в первоначале и его неизреченность.....	9
4. Невыразимое и выразимое единое.....	13
5. Непознаваемость неизреченного.....	14
6. Неизреченное не является предметом мнения.....	17
7. Наше собственное неведение, относящееся к неизреченному.....	18
8. Полное отвержение возможности умозрительного постижения неизреченного.....	20
9. Три вопроса и ответа.....	22
<i>Вторая часть. СПОСОБЫ ВОСХОЖДЕНИЯ К ПЕРВОНАЧАЛУ</i>	25
1. Восхождение на основании критерия независимости.....	25
1.1. Качественно определенное тело.....	26
1.2. Природа и растительная жизнь.....	27
1.3. Неразумная душа.....	28
1.4. Разумная душа.....	29
1.5. Ум.....	30
1.6. Единое сущее.....	31
1.7. Единое.....	32
1.8. Неизреченное.....	33
2. Восхождение по цепочке зависящего от лучшего. Проблема самодвижности и неподвижности.....	34
2.1. Качественно определенное тело.....	34
2.2. Природа.....	35

2.3. Растительная жизнь.....	35
2.4. Жизнь, связанная с ощущением, и феноменальное самодвижное.....	36
2.4.1. Проблема самодвижности неразумного.....	36
2.4.2. Три гипотезы.....	37
2.4.3. Предлагаемое решение.....	38
2.4.4. Два вида движения.....	40
2.4.5. Степени самодвижности.....	41
2.5. Подлинно самодвижно лишь разумное.....	42
2.6. Неподвижная причина.....	43
2.7. Восхождение от ума к подлинному объединенному.....	44
2.8. Восхождение от подлинного объединенного к единому.....	45
2.9. Восхождение от единого к неизреченному.....	46
3. Восхождение на основании критерия совершенства.....	47
3.1. Восхождение от самодвижного к неподвижному и к объединенному.....	47
3.2. Восхождение от объединенного к единому.....	49
3.3. Восхождение от единого к неизреченному.....	50
Третья часть. АПОРЕТИЧЕСКОЕ ИСТОЛКОВАНИЕ	
ПОНЯТИЯ ЕДИНОГО.....	50
1. Познаваемо ли единое?.....	50
2. Доводы в пользу познаваемости единого.....	51
2.1. Аналогия и апофатика как методы постижения единого.....	52
2.2. Единичное знание.....	52
2.3. Соединение в единичном знании многих знаний.....	53
2.4. Определенное единое.....	53
2.5. Всеединое.....	54
3. Доводы в пользу непознаваемости единого.....	54
3.1. Всеединое.....	54
3.2. Определенное единое.....	55
3.3. Аналогия и апофатика.....	55
3.4. Соединение в единичном знании многих знаний.....	56
4. Еще один подход к непознаваемости единого.....	57
4.1. Простое единое.....	57
4.2. Всеединое.....	57
4.3. Единство не есть познавательное обращение.....	58
4.4. Невозможность выхода за свои пределы и возвращения для единого.....	58
4.5. Единое не может быть разделено.....	59
5. Заключение: умоглядным путем единое непостижимо.....	59
6. Разрешение апории, касающейся происхождения от единого сущих предметов.....	60
6.1. Первый пример: Солнце.....	61
6.2. Второй пример: материя и эйдос.....	61
6.3. Возможность обращения к единому.....	61

6.4. Сведение делимого к неделимому, а раздельного знания — к единичному.....	63
6.5. Пробуждение в человеческой душе следа единого при его постижении.....	64
6.6. Приближение к единому в единении с ним.....	65
6.7. Единое таинственно благодаря неизреченному.....	66
7. Апоретический статус единого.....	66
7.1. Переход от познаваемости единого к непознаваемости.....	67
7.2. Родовая мука ума, связанная с единым.....	67
8. Три вопроса, относящихся к бытию единого всем.....	69
8.1. Ответ на третий вопрос.....	69
8.2. Ответ на второй вопрос.....	70
8.3. Ответ на первый вопрос.....	72
9. Неопределенное и определенное единое.....	73
Четвертая часть. ЭМАНАЦИЯ ЕДИНОГО.....	77
1. Участвует ли в эманации какая-либо часть единого?.....	77
2. Доводы в пользу эманации.....	77
3. Доводы против эманации.....	78
4. Гипотеза относительно общего участия в едином.....	81
5. Разбор утверждения о том, что единое является причиной разделения. Разделяющая причина.....	82
6. Апория, касающаяся отделения причинствующего для раздельности от единого.....	84
7. Эманация единого как полная неопределенность.....	85
8. Неопределенность эманации и причинствование единого.....	87
9. Апория, связанная со взаимной определенностью единого и всего.....	89
10. Сила единого.....	91
11. Определенные предметы и единое.....	91
12. Единичная эманация, порождение и сопричастность.....	93
13. Безучастное единое и его производные.....	94
14. Заключение: неопределенность единого.....	97
Раздел II. ПЕРВАЯ УМОПОСТИГАЕМАЯ ТРИАДА И ОБЪЕДИНЕННОЕ.....	101
Первая часть. ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ ПЕРВОНАЧАЛА И ПЕРВОЙ УМОПОСТИГАЕМОЙ ТРИАДЫ.....	101
1. Тезисы Ямвлиха, Прокла и Порфирия.....	101
2. Аргументация в пользу мнения Ямвлиха.....	102
2.1. Первый аргумент.....	102
2.2. Второй аргумент.....	103
2.3. Третий аргумент.....	103
2.4. Четвертый аргумент.....	104
3. Анализ предшествующих аргументов.....	105
3.1. Критика четвертого аргумента.....	105
3.2. Критика третьего аргумента.....	109

3.3. Критика первого аргумента.....	109
3.4. Критика второго аргумента.....	109
4. Дамаский высказывает собственное отношение к мнению Ямвлиха.....	111
5. Формулировка собственного подхода Дамаския, соответствующего представлениям Сириана и Прокла.....	112
5.1. Триада и единое начало.....	112
5.2. Противопоставление первоначал.....	117
5.3. Противоречие и анализ.....	121
6. Символический статус первоначала.....	125
<i>Вторая часть. ОБЪЕДИНЕННОЕ КАК СМЕШАННОЕ.....</i>	<i>128</i>
1. Постановка проблемы и формулировка обсуждаемых вопросов.....	128
2. Статус объединенного.....	129
3. Природа стихий смешанного.....	130
4. Гипотезы относительно причин смешения.....	132
5. Смешанное в представлении Платона, пифагорейцев и самого Дамаския.....	136
<i>Третья часть. ОБЪЕДИНЕННОЕ КАК СУЩЕЕ.....</i>	<i>139</i>
1. Объединенное и общепринятые представления о сущем.....	139
2. Как следует воспринимать объединенное?.....	141
3. Эманация объединенного в качестве сущего.....	145
4. Объединенное и халдейские триады.....	148
5. Определение сущего.....	151
6. Опровержения и уточнения.....	154
7. Соотношение объединенного и единого сущего.....	160
8. Устройство объединенного.....	166
<i>Четвертая часть. ОБЪЕДИНЕННОЕ КАК УМОПОСТИГАЕМОЕ.....</i>	<i>168</i>
1. Проблема познаваемости объединенного.....	168
1.1. Познаваемо ли объединенное?.....	168
1.2. Аргументы против познаваемости объединенного.....	169
1.3. Аргументы в пользу познаваемости единого.....	170
1.4. Обсуждение аргументов против познаваемости объединенного.....	173
2. Моменты эманации: пребывание, выход за свои пределы, возвращение.....	176
2.1. Проблема разделения объединенного.....	176
2.2. Апории, относящиеся к выходу за свои пределы.....	180
2.3. Апории, связанные с возвращением.....	185
2.4. Проблема соотношения пребывания, выхода за свои пределы и возвращения.....	187
2.5. Эманация и умопостигаемые объекты.....	193
2.6. Десять вопросов по поводу эманации умопостигаемого.....	196
2.7. Ответ на десятый вопрос.....	199
2.8. Ответ на девятый вопрос.....	207
2.9. Ответ на восьмой вопрос.....	209
2.10. Ответ на седьмой вопрос.....	210
2.11. Ответ на шестой вопрос.....	212
2.12. Ответ на пятый вопрос.....	213

2.13. Ответ на четвертый вопрос.....	213
2.14. Ответ на третий вопрос.....	214
2.15. Ответ на второй вопрос.....	215
2.16. Ответ на первый вопрос.....	216
3. Умопостигаемое и множественное.....	219
3.1. Стихий, части и виды.....	219
3.2. Простота стихий.....	224
3.3. Части и виды в качестве стихий.....	228
3.4. Соотношение стихий и состоящего из них.....	233
3.5. Эманация стихий, частей и видов.....	238
3.6. Многое как таковое и единое.....	241
Раздел III. ЭМАНАЦИЯ.....	247
Первая часть. АПОРЕТИЧЕСКОЕ ИСТОЛКОВАНИЕ ЭМАНАЦИИ.....	247
1. Первая апория: эманрует ли объединенное в самом себе или за пределы самого себя?.....	247
1.1. Внутренняя эманация.....	247
1.2. Внешняя эманация.....	249
2. Вторая апория: единовидная и неединовидная эманация.....	251
3. Третья апория: эманация оказывается одновременно и единовидной, и неединовидной.....	251
4. Четвертая апория: три случая невозможности эманации.....	252
5. Пятая апория: эманация айдоса в материю.....	255
6. Шестая апория: разделенное не может эманировать вместе с объединенным.....	255
7. Седьмая апория: объединенное не может быть причиной разделения.....	255
8. Разрешение седьмой атории.....	256
9. Разрешение шестой атории.....	258
10. Разрешение пятой атории.....	259
11. Разрешение четвертой атории.....	262
12. Разрешение третьей атории.....	266
12.1. Предварительные замечания по поводу данной атории.....	266
12.2. Расчленение атории.....	267
12.3. Философское истолкование атории.....	268
12.4. Наличное бытие и предшествующая причина.....	269
12.5. Зевсова последовательность.....	271
12.6. Выводы.....	272
13. Разрешение второй атории.....	277
14. Разрешение первой атории первым способом.....	279
14.1. Закон эманации множества.....	279
14.2. Множество умов.....	280
14.3. Множество жизней.....	280
14.4. Множество сущностей.....	281
14.5. Проблема внешнего множества умопостигаемого.....	282

14.6. Эманация всего за пределы объединенного	283
14.7. Неразличимость и троичность в применении к объединенному	284
15. Разрешение первой апории вторым способом	288
15.1. Являются ли внешние множества сияниями или сущностями?	288
15.2. Общие определения, относящиеся к сияниям	289
15.3. Применение изложенных определений к душам	290
15.4. Распространение приведенных определений на неподвижное в виде объединенного и единого	292
16. Разрешение первой апории третьим способом	293
16.1. Теория движимого иным, самодвижного и неподвижного	293
16.2. Феноменальное и подлинное самодвижное	295
16.3. Феноменальное и подлинное неподвижное	297
16.4. Множественность независимого ума	298
16.5. Умы, выступающие в качестве предмета сопричастности	299
16.6. Принцип сопричастности	300
16.7. Переход к безучастному уму	301
16.8. Переход на основании принципа аналогии к жизни, сущности и объединенному	303
16.9. Эманация единого	304
16.10. Переход к правильному рассмотрению эманации объединенного	305
16.11. Триадиическое деление объединенного	308
16.12. Очищение наших собственных представлений об объединенном	309
16.13. Простое многое в умопостигаемом	311
16.14. Умопостигаемое как изначальная единичность всего	312
16.15. Безучастное множество и противоположность единого и сущности	314
16.16. Простая сущность и простое единое	317
Вторая часть. РАССМОТРЕНИЕ ТРАДИЦИОННЫХ ТЕОЛОГИЙ	320
1. Халдейская триадиическая теология	320
1.1. Интерпретация Прокла	320
1.2. Первая интерпретация Дамаския	321
1.3. Вторая интерпретация Дамаския	323
1.4. Пять апорий, вытекающих из этой интерпретации	324
1.5. Разрешение пятой апории	327
1.5.1. «Подлинная сущность» и чистое умопостигаемое	327
1.5.2. Нерасторжимое, разделяющееся и разделенное	329
1.5.3. Простая жизнь и простой ум	330
1.5.4. Соотнесение с единым сущим	332
1.5.5. Имеет ли смысл говорить о простой ипостаси?	332
1.6. Разрешение четвертой апории	335
1.6.1. Применение понятия числа к умопостигаемому	335
1.6.2. Триада не есть ни одно, ни три	336
1.6.3. Единое триады	337
1.7. Разрешение третьей и второй апорий	339
1.8. Разрешение первой апории	340

1.8.1. Тройственность единого, многого и простого объединенного	340
1.8.2. Необходимость и недостаточность словесного выражения в применении к первым началам	341
1.8.3. Представление о девяти триадических чинах	343
1.8.4. Свертывание триады в единое	344
1.9. Триадические свойства и три начала	346
1.9.1. Аналогия со структурой	346
1.9.2. Тожество наличного бытия и сущности	346
1.9.3. Различие наличного бытия и сущности	348
1.9.4. Заключение относительно начал и чинов	350
2. Теологии эллинов	353
2.1. Орфические «Эпические песни»	354
2.2. Орфическая теология в изложении Гieronима и Гелланика	354
2.3. Теологии Орфея, Гомера, Гесиода, Акусилая, Эпименида и Ферекида Сирросского в изложении Евдема	355
3. Восточные теологии	357
3.1. Теологии вавилонян, магов и сидонцев в изложении Евдема	357
3.2. Теология египтян в изложении Асклепиана и Геранска	358
Третья часть. СОПРИЧАСТНОСТЬ	359
1. Введение	359
2. Определение понятия «сопричастность»	359
3. Аргументы против существования сопричастности	360
4. Аргументы в пользу существования сопричастности	361

II КОММЕНТАРИЙ К «ПАРМЕНИДУ» ПЛАТОНА

I. О ПЕРВОЙ ГИПОТЕЗЕ (<i>отсутствует</i>)	365
II. О ВТОРОЙ ГИПОТЕЗЕ (<i>начало отсутствует</i>)	365
Первая серия вопросов (<i>отсутствует</i>)	365
Ответ на первый вопрос (<i>начало отсутствует</i>)	365
Ответ на второй вопрос	369
Ответ на третий вопрос	371
Лакуна: завершение ответов на первую серию вопросов	373
Вторая серия вопросов (<i>отсутствует</i>)	373
Ответ на первый вопрос	373
Ответ на второй вопрос	373
Ответ на третий вопрос	373

Ответ на четвертый вопрос.....	375
Еще один вопрос.....	375
II.1–3. ОБ УМОПОСТИГАЕМОМ УСТРОЕНИИ («Парменид», 142b5–143a3).....	376
II.1. О ПЕРВОМ ЧИНЕ УМОПОСТИГАЕМОГО («Парменид», 142b5–c7).....	376
II.1.1. О множестве умопостигаемого.....	376
II.1.1.a. Доктрина Прокла.....	376
II.1.1.б. Критика Дамаския.....	377
II.1.1.в. Шесть аргументов Дамаския в пользу множественности умопостигаемого.....	377
II.1.2. Время и вечность.....	380
II.1.2.a. Три суждения Прокла, оспариваемые Дамаскием.....	380
II.1.2.б. Ответы на поставленные вопросы (в обратном порядке).....	380
II.2. О ВТОРОМ ЧИНЕ УМОПОСТИГАЕМОГО («Парменид», 142c7–d9).....	381
II.2.1. Вечность, целостность и жизнь.....	381
II.2.1.a. Доктрина Прокла.....	381
II.2.1.б. Апория Прокла.....	382
II.2.1.б.1. Решение Прокла.....	382
II.2.1.б.2. Критика Дамаския.....	382
II.2.1.б.3. Дополнительные возражения Дамаския.....	383
II.2.1.б.4. Опровержение приведенных выше аргументов Прокла.....	385
II.2.1.в. Учение Дамаския, относящееся к вечности, целостности и жизни. Три вопроса.....	386
II.2.1.в.1. Ответ на первый вопрос.....	386
II.2.1.в.2. Ответ на второй вопрос.....	388
II.2.1.в.2.1. Различие между тремя предикатами.....	388
II.2.1.в.2.2. Соотношение трех предикатов.....	389
II.2.1.в.2.3. Иерархия трех предикатов.....	390
II.2.1.в.3. Ответ на третий вопрос.....	392
II.2.2. Двенадцать вопросов и ответов.....	396
II.2.2.a. Перечень вопросов.....	396
II.2.2.б. Двенадцать ответов.....	397
II.2.2.б.1. Ответ на первый вопрос.....	397
II.2.2.б.1.1. Целостность.....	397
II.2.2.б.1.2. Вечность.....	398
II.2.2.б.1.3. Жизнь.....	399
II.2.2.б.2. Ответ на второй вопрос.....	400
II.2.2.б.3. Ответ на третий вопрос.....	401
II.2.2.б.4. Ответ на четвертый вопрос.....	402
II.2.2.б.5. Ответ на пятый вопрос.....	404
II.2.2.б.6. Ответ на шестой вопрос.....	405
II.2.2.б.6.1. Три суждения Прокла.....	405
II.2.2.б.6.2. Возражения Дамаския.....	405

П.2.2.6.7. Ответ на седьмой вопрос.....	407
П.2.2.6.8. Ответ на восьмой вопрос.....	407
П.2.2.6.9. Ответ на девятый вопрос.....	411
П.2.2.6.10. Ответ на десятый вопрос.....	413
П.2.2.6.11. Ответ на одиннадцатый вопрос.....	413
П.2.2.6.12. Ответ на двенадцатый вопрос.....	414
П.2.3. Три вопроса и ответа.....	415
П.2.3.а. Перечень вопросов.....	415
П.2.3.б. Три ответа (в обратном порядке).....	416
П.2.3.б.1. Ответ на третий вопрос.....	416
П.2.3.б.2. Ответ на второй вопрос.....	417
П.2.3.б.3. Ответ на первый вопрос.....	417
П.2.4. Семь вопросов и ответов по тексту Платона.....	418
П.2.4.а. Перечень вопросов.....	418
П.2.4.б. Семь ответов.....	419
П.2.4.б.1. «Парменид», 142b7–8.....	419
П.2.4.б.2. «Парменид», 142c8–d5.....	419
П.2.4.б.3. «Парменид», 142d1–5.....	420
П.2.4.б.4. «Парменид», 142d1–2.....	421
П.2.4.б.5. «Парменид», 142d1–2.....	421
П.2.4.б.6. «Парменид», 142d4–5.....	422
П.2.4.б.7. «Парменид», 142d8–9.....	423
П.3. О ТРЕТЬЕЙ УМОПОСТИГАЕМОЙ ТРИАДЕ	
(«Парменид», 142d9–143a3).....	423
П.3.1. Двенадцать вопросов и ответов.....	423
П.3.1.а. Перечень вопросов.....	423
П.3.1.б. Двенадцать ответов.....	424
П.3.1.б.1. Ответ на первый вопрос.....	424
П.3.1.б.2. Ответ на второй вопрос.....	425
П.3.1.б.3. Ответ на третий вопрос.....	426
П.3.1.б.4. Ответ на четвертый вопрос.....	427
П.3.1.б.5. Ответ на пятый вопрос.....	428
П.3.1.б.6. Ответ на шестой вопрос.....	430
П.3.1.б.7. Ответ на седьмой вопрос.....	431
П.3.1.б.8. Ответ на восьмой вопрос.....	433
П.3.1.б.9. Ответ на девятый вопрос.....	433
П.3.1.б.10. Ответ на десятый вопрос.....	435
П.3.1.б.11. Ответ на одиннадцатый вопрос.....	435
П.3.1.б.12. Ответ на двенадцатый вопрос.....	435
П.3.2. Пять вопросов и ответов по тексту Платона.....	436
П.3.2.а. Перечень вопросов.....	436
П.3.2.б. Пять ответов.....	436
П.3.2.б.1. Ответ на четвертый вопрос («Парменид», 142e5–143a2).....	436
П.3.2.б.2. Ответ на третий вопрос («Парменид», 142e1–2).....	437
П.3.2.б.3. Ответ на второй вопрос («Парменид», 142e4–5).....	438
П.3.2.б.4. Ответ на первый вопрос («Парменид», 142d9–e1).....	438

II.3.2.6.5. Ответ на пятый вопрос («Парменид», 143a2)	439
II.3.3. Три вопроса и ответа	
по поводу умопостигаемого устройства в целом	440
II.3.3.a. Перечень вопросов	440
II.3.3.6. Три ответа	440
II.3.3.6.1. Ответ на первый вопрос	440
II.3.3.6.2. Ответ на второй вопрос	441
II.3.3.6.3. Ответ на третий вопрос	442
II.4—6. ОБ УМОПОСТИГАЕМО-УМНОМ УСТРОЕНИИ	
(«Парменид», 143a4—145b5)	444
II.4. О ВЫСШЕМ ЧИНЕ УМОПОСТИГАЕМО-УМНОГО	
(«Парменид», 143a4—144e3)	444
II.4.1. Двенадцать вопросов и ответов	444
II.4.1.a. Перечень вопросов	444
II.4.1.6. Двенадцать ответов	445
II.4.1.6.1. Ответ на первый вопрос	445
II.4.1.6.2. Ответ на второй вопрос	449
II.4.1.6.3. Ответ на третий вопрос	452
II.4.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос	452
II.4.1.6.5. Ответ на пятый вопрос	455
II.4.1.6.6. Ответ на шестой вопрос	456
II.4.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос	457
II.4.1.6.8. Ответ на восьмой вопрос	459
II.4.1.6.9. Ответ на девятый вопрос	461
II.4.1.6.10. Ответ на десятый вопрос	464
II.4.1.6.11. Ответ на одиннадцатый вопрос	465
II.4.1.6.12. Ответ на двенадцатый вопрос	466
II.4.2. Вторая серия из двенадцати вопросов и ответов	466
II.4.2.a. Перечень вопросов	466
II.4.2.6. Двенадцать ответов	467
II.4.2.6.1. Ответ на первый вопрос	467
II.4.2.6.2. Ответ на второй вопрос	470
II.4.2.6.3. Ответ на третий вопрос	473
II.4.2.6.4. Ответ на четвертый вопрос	473
II.4.2.6.5. Ответ на пятый вопрос	474
II.4.2.6.6. Ответ на шестой вопрос	475
II.4.2.6.7. Ответ на седьмой вопрос	476
II.4.2.6.8. Ответ на восьмой вопрос	476
II.4.2.6.9. Ответ на девятый вопрос	477
II.4.2.6.10. Ответ на десятый вопрос	478
II.4.2.6.11. Ответ на одиннадцатый вопрос	478
II.4.2.6.12. Ответ на двенадцатый вопрос	478
II.4.3. Третья серия из двенадцати вопросов и ответов	479
II.4.3.a. Перечень вопросов	479
II.4.3.6. Двенадцать ответов	480

II.4.3.6.1. Ответ на первый вопрос	480
II.4.3.6.2. Ответ на второй вопрос	481
II.4.3.6.3. Ответ на третий вопрос	481
II.4.3.6.4. Ответ на четвертый вопрос	482
II.4.3.6.5. Ответ на пятый вопрос	486
II.4.3.6.6. Ответ на шестой вопрос	486
II.4.3.6.7. Ответ на седьмой вопрос	486
II.4.3.6.8. Ответ на восьмой вопрос	487
II.4.3.6.9. Ответ на девятый вопрос	487
II.4.3.6.10. Ответ на десятый вопрос	488
II.4.3.6.11. Ответ на одиннадцатый вопрос	488
II.4.3.6.12. Ответ на двенадцатый вопрос	490
II.4.4. Десять замечаний по тексту Платона	492
II.4.4.1. «Парменид», 143a4—6	492
II.4.4.2. «Парменид», 143b2—3	493
II.4.4.3. «Парменид», 143c4, 7	493
II.4.4.4. «Парменид», 143d2—5	495
II.4.4.5. «Парменид», 143e5—7	495
II.4.4.6. «Парменид», 144a4	496
II.4.4.7. «Парменид», 144b1—2	496
II.4.4.8. «Парменид», 144c4—5	497
II.4.4.9. «Парменид», 144c5	497
II.4.4.10. «Парменид», 144c7; d4; e1	498
II.5. О СРЕДНЕМ ЧИНЕ УМОПОСТИГАЕМО-УМНОГО («Парменид», 144e3—145a4)	499
II.5.1. Десять вопросов и ответов	499
II.5.1.a. Перечень вопросов	499
II.5.1.b. Десять ответов	500
II.5.1.6.1. Ответ на первый вопрос	500
II.5.1.6.2. Ответ на второй вопрос	500
II.5.1.6.3. Ответ на третий вопрос	501
II.5.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос	502
II.5.1.6.5. Ответ на пятый вопрос	502
II.5.1.6.6. Ответ на шестой вопрос	503
II.5.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос	504
II.5.1.6.8. Ответ на восьмой вопрос	504
II.5.1.6.9. Ответ на девятый вопрос	505
II.5.1.6.10. Ответ на десятый вопрос	505
II.5.2. Семь замечаний по тексту	506
II.5.2.1. «Парменид», 144e3—145a3	506
II.5.2.2. «Парменид», 144e3—5	506
II.5.2.3. «Парменид», 144e3—7	507
II.5.2.4. «Парменид», 144e4; 145a3; 144e8—9	507
II.5.2.5. «Парменид», 145a1	508
II.5.2.6. «Парменид», 144e3—5; 144a5—6; 6—7	509
II.5.2.7. «Парменид», 145a2	509

II.6. О ТРЕТЬЕМ ЧИНЕ УМОПОСТИГАЕМО-УМНОГО («Парменид», 145a4—b5)	510
II.6.1. Десять вопросов и ответов	510
II.6.1.a. Перечень вопросов	510
II.6.1.6. Десять ответов	511
II.6.1.6.1. Ответ на первый вопрос	511
II.6.1.6.2. Ответ на второй вопрос	511
II.6.1.6.3. Ответ на третий вопрос	512
II.6.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос	513
II.6.1.6.5. Ответ на пятый вопрос	514
II.6.1.6.6. Ответ на шестой вопрос	514
II.6.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос	515
II.6.1.6.8. Ответ на восьмой вопрос	515
II.6.1.6.9. Ответ на девятый вопрос	515
II.6.1.6.10. Ответ на десятый вопрос	516
II.6.2. Четыре вопроса по тексту	516
II.6.2.a. Перечень вопросов	516
II.6.2.6. Четыре ответа (в обратном порядке)	517
II.6.2.6.1. Ответ на четвертый вопрос («Парменид», 145a4—b5)	517
II.6.2.6.2. Ответ на третий вопрос («Парменид», 145b3—5)	517
II.6.2.6.3. Ответ на второй вопрос («Парменид», 145a5—b1)	518
II.6.2.6.4. Ответ на первый вопрос («Парменид», 145a4—5)	518
II.7—9. ОБ УМНОМ УСТРОЕНИИ («Парменид», 145b6—147b8)	519
II.7. О ПЕРВОМ ЧИНЕ УМНОГО («Парменид», 145b6—e6)	519
II.7.1. Тринадцать вопросов и ответов	519
II.7.1.a. Перечень вопросов	519
II.7.1.6. Тринадцать ответов	520
II.7.1.6.1. Ответ на первый вопрос	520
II.7.1.6.2. Ответ на второй вопрос	522
II.7.1.6.3. Ответ на третий вопрос	523
II.7.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос	524
II.7.1.6.5. Ответ на пятый вопрос	525
II.7.1.6.6. Ответ на шестой вопрос	525
II.7.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос	528
II.7.1.6.8. Ответ на восьмой вопрос	530
II.7.1.6.9. Ответ на девятый вопрос	533
II.7.1.6.10. Ответ на десятый вопрос	535
II.7.1.6.11. Ответ на одиннадцатый вопрос	535
II.7.1.6.12. Ответ на двенадцатый вопрос	537
II.7.1.6.13. Ответ на тринадцатый вопрос	538
II.8. О СРЕДНЕМ ЧИНЕ УМНОГО («Парменид», 145e7—146a8)	541
II.8.1. Пятнадцать вопросов и ответов	541
II.8.1.a. Перечень вопросов	541
II.8.1.6. Пятнадцать ответов	543
II.8.1.6.1. Ответ на первый вопрос	543

II.8.1.6.2. Ответ на второй вопрос	543
II.8.1.6.3. Ответ на третий вопрос	544
II.8.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос	546
II.8.1.6.5. Ответ на пятый вопрос	547
II.8.1.6.6. Ответ на шестой вопрос	550
II.8.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос	554
II.8.1.6.8. Ответ на восьмой вопрос	554
II.8.1.6.9. Ответ на девятый вопрос	555
II.8.1.6.10. Ответ на десятый вопрос	555
II.8.1.6.11. Ответ на одиннадцатый вопрос	556
II.8.1.6.12. Ответ на двенадцатый вопрос	557
II.8.1.6.13. Ответ на тринадцатый вопрос	558
II.8.1.6.14. Ответ на четырнадцатый вопрос	558
II.8.1.6.15. Ответ на пятнадцатый вопрос	559
II.8.2. Шесть вопросов и ответов	559
II.8.2.a. Перечень вопросов	559
II.8.2.6. Шесть ответов	560
II.8.2.6.1. Ответ на первый вопрос	560
II.8.2.6.2. Ответ на второй вопрос	561
II.8.2.6.3. Ответ на третий вопрос	561
II.8.2.6.4. Ответ на четвертый вопрос	561
II.8.2.6.5. Ответ на пятый вопрос	562
II.8.2.6.6. Ответ на шестой вопрос	563
II.8.3. Три замечания по тексту	564
II.8.3.1. «Парменид», 145b6; 145e7	564
II.8.3.2. «Парменид», 145e8	564
II.8.3.3. «Парменид», 146a1	564
II.9. О ТРЕТЬЕМ УСТРОЕНИИ УМНОГО	
(«Парменид», 146a9–147b8)	565
II.9.1. Десять вопросов и ответов	565
II.9.1.a. Перечень вопросов	565
II.9.1.6. Десять ответов	566
II.9.1.6.1. Ответ на первый вопрос	566
II.9.1.6.2. Ответ на второй вопрос	566
II.9.1.6.3. Ответ на третий вопрос	567
II.9.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос	567
II.9.1.6.5. Ответ на пятый вопрос	568
II.9.1.6.6. Ответ на шестой вопрос	570
II.9.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос	570
II.9.1.6.8. Ответ на восьмой вопрос	573
II.9.1.6.9. Ответ на девятый вопрос	573
II.9.1.6.10. Ответ на десятый вопрос	574
II.9.2. Семь вопросов и ответов по поводу правила, предпосланного	
аподиктическому рассмотрению третьего устройства умного	
(«Парменид», 146b2–5)	575
II.9.2.a. Перечень вопросов	575

II.9.2.6. Семь ответов	577
II.9.2.6.1. Ответ на первый вопрос.....	577
II.9.2.6.2. Ответ на второй вопрос.....	580
II.9.2.6.3. Ответ на третий вопрос.....	580
II.9.2.6.4. Ответ на четвертый вопрос.....	581
II.9.2.6.5. Ответ на пятый вопрос.....	583
II.9.2.6.6. Ответ на шестой вопрос.....	583
II.9.2.6.7. Ответ на седьмой вопрос.....	584
II.9.3. Четыре силлогизма.....	585
II.9.3.1. Первый силлогизм: единое тождественно самому себе («Парменид», 146b5–146c4).....	585
II.9.3.2. Второй силлогизм: единое есть иное самому себе («Парменид», 146c4–146d1).....	588
II.9.3.3. Третий силлогизм: единое есть иное другому («Парменид», 146d1–146d5).....	591
II.9.3.4. Четвертый силлогизм: единое тождественно другому («Парменид», 146d5–147b6).....	592
II.9.4. Двенадцать вопросов и ответов.....	593
II.9.4.a. Перечень вопросов	593
II.9.4.6. Двенадцать ответов.....	594
II.9.4.6.1. Ответ на первый вопрос	594
II.9.4.6.2. Ответ на второй вопрос.....	594
II.9.4.6.3. Ответ на третий вопрос.....	596
II.9.4.6.4. Ответ на четвертый вопрос	596
II.9.4.6.5. Ответ на пятый вопрос.....	596
II.9.4.6.6. Ответ на шестой вопрос.....	597
II.9.4.6.7. Ответ на седьмой вопрос.....	597
II.9.4.6.8. Ответ на восьмой вопрос.....	597
II.9.4.6.9. Ответ на девятый вопрос	598
II.9.4.6.10. Ответ на десятый вопрос	598
II.9.4.6.11. Ответ на одиннадцатый вопрос.....	598
II.9.4.6.12. Ответ на двенадцатый вопрос.....	599
II.9.5. Девять замечаний по тексту.....	599
II.9.5.1. «Парменид», 146b2.....	599
II.9.5.2. «Парменид», 146b3–4	600
II.9.5.3. «Парменид», 146b5–146c4	600
II.9.5.4. «Парменид», 147b1.....	600
II.9.5.5. «Парменид», 146d5–146e5.....	601
II.9.5.6. «Парменид», 146e4–5.....	601
II.9.5.7. «Парменид», 147b2–3.....	601
II.9.5.8. «Парменид», 147b5–6	602
II.9.5.9. «Парменид», 147b5	602
II.10. О СВЕРХКОСМИЧЕСКОМ (УПОДОБЛЯЮЩЕМ) УСТРОЕНИИ («Парменид», 147c1–148d4).....	602
II.10.1. Десять вопросов и ответов.....	602

II.10.1.a. Перечень вопросов	602
II.10.1.6. Десять ответов	604
II.10.1.6.1. Ответ на первый вопрос	604
II.10.1.6.2. Ответ на второй вопрос	604
II.10.1.6.3. Ответ на третий вопрос	605
II.10.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос	608
II.10.1.6.5. Ответ на пятый вопрос	609
II.10.1.6.6. Ответ на шестой вопрос	610
II.10.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос	610
II.10.1.6.8. Ответ на восьмой вопрос	611
II.10.1.6.9. Ответ на девятый вопрос	612
II.10.1.6.10. Ответ на десятый вопрос	612
II.10.2. Обсуждение двух силлогизмов	613
II.10.2.1. Первый силлогизм: вывод о подобии единого и другого на основании инаковости	613
II.10.2.2. Второй силлогизм: вывод о неподобии на основании тождественности	615
II.10.3. Пять замечаний по тексту	615
II.10.3.1. «Парменид», 146b2, 147c1–2	615
II.10.3.2. «Парменид», 147c5–6	615
II.10.3.3. «Парменид», 147d3–148a6	616
II.10.3.4. «Парменид», 148a4–6	617
II.10.3.5. «Парменид», 148d3	617
II.11. ОБ УСТРОЕНИИ СВЕРХКОСМИЧЕСКИ- ВНУТРИКОСМИЧЕСКИХ (СВОБОДНЫХ) БОГОВ («Парменид», 148d5–149d7)	618
II.11.1. Семнадцать вопросов и ответов	618
II.11.1.a. Перечень вопросов	618
II.11.1.6. Семнадцать ответов	620
II.11.1.6.1. Ответ на первый вопрос	620
II.11.1.6.2. Ответ на второй вопрос	621
II.11.1.6.3. Ответ на третий вопрос	621
II.11.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос	621
II.11.1.6.5. Ответ на пятый вопрос	621
II.11.1.6.6. Ответ на шестой вопрос	622
II.11.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос	622
II.11.1.6.8. Ответ на восьмой вопрос	622
II.11.1.6.9. Ответ на девятый вопрос	623
II.11.1.6.10. Ответ на десятый вопрос	623
II.11.1.6.11. Ответ на одиннадцатый вопрос	624
II.11.1.6.12. Ответ на двенадцатый вопрос	625
II.11.1.6.13. Ответ на тринадцатый вопрос	625
II.11.1.6.14. Ответ на четырнадцатый вопрос	625
II.11.1.6.15. Ответ на пятнадцатый вопрос	626
II.11.1.6.16. Ответ на шестнадцатый вопрос	626

II.11.1.6.17. Ответ на семнадцатый вопрос.....	627
II.12–14. О ВНУТРИКОСМИЧЕСКОМ УСТРОЕНИИ («Парменид», 149d8–155d5).....	627
II.12–13. ОБ УСТРОЕНИЯХ НЕПОДВИЖНЫХ («Парменид», 149d8–151b7) И БЛУЖДАЮЩИХ («Парменид», 151b7–e2) НЕБЕСНЫХ БОГОВ.....	627
II.12–13.1. Восемь вопросов и ответов.....	627
II.12–13.1.a. Перечень вопросов.....	627
II.12–13.1.6. Восемь ответов.....	628
II.12–13.1.6.1. Ответ на первый вопрос.....	628
II.12–13.1.6.2. Ответ на второй вопрос.....	629
II.12–13.1.6.3. Ответ на третий вопрос.....	630
II.12–13.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос.....	632
II.12–13.1.6.5. Ответ на пятый вопрос.....	632
II.12–13.1.6.6. Ответ на шестой вопрос.....	632
II.12–13.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос.....	633
II.12–13.1.6.8. Ответ на восьмой вопрос.....	633
II.14. ОБ УСТРОЕНИИ ПОДАУННЫХ БОГОВ («Парменид», 151e3–155d5).....	637
II.14.1. Пятнадцать вопросов и ответов.....	637
II.14.1.a. Перечень вопросов.....	637
II.14.1.6. Пятнадцать ответов.....	638
II.14.1.6.1. Ответ на первый вопрос.....	638
II.14.1.6.2. Ответ на второй вопрос.....	639
II.14.1.6.3. Ответ на третий вопрос.....	639
II.14.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос.....	640
II.14.1.6.5. Ответ на пятый вопрос.....	642
II.14.1.6.6. Ответ на шестой вопрос.....	642
II.14.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос.....	643
II.14.1.6.8. Ответ на восьмой вопрос.....	643
II.14.1.6.9. Ответ на девятый вопрос.....	643
II.14.1.6.10. Ответ на десятый вопрос.....	644
II.14.1.6.11. Ответ на одиннадцатый вопрос.....	644
II.14.1.6.12. Ответ на двенадцатый вопрос.....	647
II.14.1.6.13. Ответ на тринадцатый вопрос.....	647
II.14.1.6.14. Ответ на четырнадцатый вопрос.....	649
II.14.1.6.15. Ответ на пятнадцатый вопрос.....	649
II.14.2. Обсуждение силлогизмов Платона.....	649
II.14.2.1. Соотношение единого с самим собой.....	649
II.14.2.2. Соотношение единого с другим.....	653
III. О ТРЕТЬЕЙ ГИПОТЕЗЕ («Парменид», 155e4–157b5).....	656
III.1. Пятнадцать вопросов и ответов.....	656
III.1.a. Перечень вопросов.....	656
III.1.6. Пятнадцать ответов.....	657

III.1.6.1. Ответ на первый вопрос.....	657
III.1.6.2. Ответ на второй вопрос.....	658
III.1.6.3. Ответ на третий вопрос.....	663
III.1.6.3.1. Четыре дополнительных вопроса по поводу самодвижности души.....	666
III.1.6.3.2. Четыре ответа (в обратном порядке).....	666
III.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос.....	668
III.1.6.5. Ответ на пятый вопрос.....	671
III.1.6.5. Ответ на шестой вопрос.....	671
III.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос.....	672
III.1.6.8. Ответ на восьмой вопрос.....	674
III.1.6.9. Ответ на девятый вопрос.....	676
III.1.6.10. Ответ на десятый вопрос.....	677
III.1.6.11. Ответ на одиннадцатый вопрос.....	677
III.1.6.12. Ответ на двенадцатый вопрос.....	677
III.1.6.13. Ответ на тринадцатый вопрос.....	678
III.1.6.14. Ответ на четырнадцатый вопрос.....	678
III.1.6.15. Ответ на пятнадцатый вопрос.....	678
III.2. Рассмотрение хода рассуждений Платона.....	679
III.3. Пять апорий, относящихся к изменчивости души.....	682
III.3.1. Формулировка апорий.....	682
III.3.2. Дополнительное определение по поводу изменчивости.....	683
III.3.3. Разрешение апорий.....	686
III.3.3.1. Первая апория.....	686
III.3.3.2. Вторая апория.....	686
III.3.3.3. Третья апория.....	686
III.3.3.4. Четвертая апория.....	687
III.3.3.5. Пятая апория.....	687
IV. О ЧЕТВЕРТОЙ ГИПОТЕЗЕ («Парменид», 157b6–159b1).....	688
IV.1. Семь вопросов и ответов.....	688
IV.1.a. Перечень вопросов.....	688
IV.1.6. Семь ответов.....	689
IV.1.6.1. Ответ на первый вопрос.....	689
IV.1.6.2. Ответ на второй вопрос.....	689
IV.1.6.3. Ответ на третий вопрос.....	690
IV.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос.....	690
IV.1.6.5. Ответ на пятый вопрос.....	691
IV.1.6.6. Ответ на шестой вопрос.....	692
IV.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос.....	693
IV.2. Рассмотрение хода рассуждений Платона.....	694
V. О ПЯТОЙ ГИПОТЕЗЕ («Парменид», 159b2–160b4).....	698
V.1. Семь вопросов и ответов.....	698
V.1.a. Перечень вопросов.....	698
V.1.6. Семь ответов.....	698

V.1.6.1. Ответ на первый вопрос	698
V.1.6.2. Ответ на второй вопрос	700
V.1.6.3. Ответ на третий вопрос	702
V.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос	703
V.1.6.5. Ответ на пятый вопрос	703
V.1.6.6. Ответ на шестой вопрос	704
V.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос	705
V.2. Рассмотрение хода рассуждений Платона	706
VI. О ШЕСТОЙ ГИПОТЕЗЕ («Парменид», 160b5–163b6)	709
VI.1. Восемь вопросов и ответов	709
VI.1.a. Перечень вопросов	709
VI.1.6. Восемь ответов	710
VI.1.6.1. Ответ на первый вопрос	710
VI.1.6.2. Ответ на второй вопрос	711
VI.1.6.3. Ответ на третий вопрос	712
VI.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос	714
VI.1.6.5. Ответ на пятый вопрос	717
VI.1.6.6. Ответ на шестой вопрос	720
VI.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос	723
VI.1.6.8. Ответ на восьмой вопрос	726
VI.2. Рассмотрение хода рассуждений Платона	727
VII. О СЕДЬМОЙ ГИПОТЕЗЕ («Парменид», 163b7–164b4)	735
VII.1. Шесть вопросов и ответов	735
VII.1.a. Перечень вопросов	735
VII.1.6. Шесть ответов	735
VII.1.6.1. Ответ на первый вопрос	735
VII.1.6.2. Ответ на второй вопрос	736
VII.1.6.3. Ответ на третий вопрос	736
VII.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос	738
VII.1.6.5. Ответ на пятый вопрос	739
VII.1.6.6. Ответ на шестой вопрос	740
VIII. О ВОСЬМОЙ ГИПОТЕЗЕ («Парменид», 164b5–165e1)	741
VIII.1. Шесть вопросов и ответов	741
VIII.1.a. Перечень вопросов	741
VIII.1.6. Шесть ответов	741
VIII.1.6.1. Ответ на первый вопрос	741
VIII.1.6.2. Ответ на второй вопрос	742
VIII.1.6.3. Ответ на третий вопрос	742
VIII.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос	743
VIII.1.6.5. Ответ на пятый вопрос	744
VIII.1.6.6. Ответ на шестой вопрос	744
VIII.2. Рассмотрение хода рассуждений Платона	745

IX. О ДЕВЯТОЙ ГИПОТЕЗЕ («Парменид», 165e2–166c5)	747
IX.1. Четыре вопроса и ответа	747
IX.1.a. Перечень вопросов	747
IX.1.6. Четыре ответа	747
IX.1.6.1. Ответ на первый вопрос	747
IX.1.6.2. Ответ на второй вопрос	748
IX.1.6.3. Ответ на третий вопрос	748
IX.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос	748
IX.2. Рассмотрение текста Платона	749

ПРИЛОЖЕНИЯ

Р. В. Светлов, А. Ю. Лукомский. Дамаский Диадок как представитель афинской школы неоплатонизма	755
Примечания	829
Указатель	1028

